

# حاشى الفقہ

فى شرح شرائع الاسلام

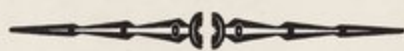
المجلد الثالث والابعون

من كتات الاطعمة والاشربة

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانى دام ظلته

ذالْحجَّة الحرام ١٤٠٧ هـ - ق



المطبعة العلمية - قم





Princeton University Library



32101 047105893

Princeton University Library

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or re-  
new by this date.

---

--	--



# حائق الفقه

## في شرح شرائع الإسلام

المجلد الثالث والأربعون

من كتاب الأطعمة والأشربة

### تصنيف

حجة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ  
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

ذو الحجة الحرام ١٤٠٧ هـ - ق



المطبعة العلمية - قم

## هوية الكتاب

- الكتاب : حقائق الفقه من كتاب الاطعمة والاشربة  
المؤلف : حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج  
الشيخ محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظله  
الناشر : المؤلف  
المطبعة : العلمية - قم  
التعداد : ٥٠٠  
تاريخ الطبع : ١٣٦٦ - ١٤٠٧  
السعر : مجان





## كتاب الاطعمة والاشربة من حقائق الفقه

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى اشربنا من البان الانعام وجعل فيها منافع كثيرة ورافعاً  
 للاستقام وسخر لنا البحر وحل لنا صيد سموكه الواقعة فيه وفي الاجام .  
 فسبحان الذى خلق لنا الماء الذى فيه حياة للنباتات وذوى الافهام  
 وله الشكر على نعمه الظاهرة والباطنة التى هى ولاية رسوله واهل بيته  
 فانه منتهى الآمال والصلاة عليه وعليهم ما بقى الدهر والايام سيما على  
 الاول والآخر منهم الذى ذخر لاصلاح العالم وازهاب الاصنام وهم الذين  
 بمحبتهم لاتزل على الصراط لنا الاقدام .

﴿ القسم الثالث فى الطير والحرام منه أصناف ﴾ مضافاً الى بعض أفراده  
 بالخصوص ﴿ الأول : ما كان ذا مخلاب ﴾ أى ظفر ﴿ قوى يقوى به على ﴾ افتراس  
 ﴿ الطير كالبازى والصقر والعقاب والشاهين والباشق ، أو ضعيف ﴾ لا يقوى به على  
 ذلك ﴿ كالنسر والرخمة والبعث ﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه، مضافاً الى المعبرة  
 المستفيضة التى تقدم جملة منها كخبر داود بن فرقد وغيره لكن فى وافى الكاشانى

«المخلب: الظفر لكل سبع من المواشى والطيائر، أوهو لما يصيد من الطير والظفر لما لا يصيد» وفي الصحاح «المخلب للطائر والسباع بمنزلة الظفر للانسان» .

قلت : قديظهر من عد الأصحاب النسروالرخم والبغاث من ذى المخلب المحرم عدم اعتبار الصيد فى الحرمة ، قال فى الدروس بعد أن ذكر كما ذكر المصنف : «وهو - أى البغاث - ما عظم من الطير وليس له مخلاب معقف ، وربما جعل النسرم البغاث» وقال الفراء : «بغاث الطير شرارها وما لا يصيد منها كالرخم والحدأة» وفى الصحاح عن ابن السكيت « البغاث طائر أبغث ، الى الغبرة ، دون الرخمة ، بطيء الطيران وفى المثل : ان البغاث بارضنا تستنسر ، أى من جاورنا عزبنا» .

وبالجملة ظاهر هم عدم اعتبار القوة على الصيد فى حرمة ذى المخلب ويمكن أن يريدوا نحو ما ذكره فى حرمة ذى الناب من الافتراس به ولو ضعيفاً ، بحيث لا يعد به سباعاً ، فكذلك هنا ، وقد سمعت ما فى موثق سماعة من تفسير النبوى .

﴿و﴾ على كل حال ﴿فى الغراب روايتان﴾ وفى المسالك قال بعد قوله فى الغراب اختلف الاصحاب فى حل الغراب بانواعه بسبب اختلاف الروايات فيه وذهب الشيخ فى الخلاف الى تحريم الجميع محتجا بالاخبار واجماع الفرقة وتبعه عليه جماعة منهم العلامة فى المختلف وولده فخرالدين فى الشرح وكرهه مطلقا الشيخ فى النهاية وكتابى الحديث والقاضى والمصنف فى النافع وفصل آخرون منهم الشيخ فى المبسوط على الظاهر منه وابن ادريس والعلامة فى احد قوله فحرموا الاسود الكبير والابقع واحلوا الزاغ والغداف وهو الاغبر الرمادى انتهى .

وفى المستند ما لفظه السادسة اختلفوا فى الغراب على اقوال الحل مطلقا وهو للتهذيبيين والنهائة والقاضى والنافع والكف والمحقق الارديبلى والحرمة كذلك وهو للخلاف والمختلف والايضاح وضه ونسب الى ظاهر المبسوط ايضاً وعن الاول وظاهر الاخير الاجماع عليه والتفضيل بجعل الغربان اربعة غراب الزرع الذى يأكل الحب وهو الصغير من الغربان السود الذى يسمى الزاغ وفى مصباح المنير انها بقدر



الحمامة برأسه غبره الى آخر العبارة .

ولا يخفى ان المسألة في غاية الاشكال نصوصاً وفتوى ولاختلاف في الثاني ناش عن الاختلاف في الاول حتى يكون لمثل الشيخ في كتبه اختلافاً كثيرة ففي بعضها الحلية مطلقاً وفي بعضها الحرمة مطلقاً كما في الخلاف قال فيه : الغراب كله حرام على الظاهر في الروايات وقد روى في بعضها رخص وهو الزاغ و هو غراب الزرع والغداف وهو اصغر منه اغبر اللون كالرمد وقال الشافعي الاسود والابقع حرام والزاغ والغداف على وجهين احدهما حرام والثاني حلال وبه قال ابو حنيفة .

[ دليلنا ] اجماع الفرقة وعموم الاخبار في تحريم الغراب وطريقة الاحتياط تقتضى ايضاً ذلك انتهى وليت شعري ما اراد من عموم الاخبار بعد صراحتها ايضاً في الحلية فالأخبار فيها متعارضة حيث دل بعضها على حله مطلقاً ، كما وثق زرارة بن أعين عن أحدهما عليه السلام «ان أكل الغراب ليس بحرام ، انما المحرام ما حرم الله في كتابه ، ولكن الانفس تنتزه عن ذلك تفزراً» وموثق غياث عن جعفر ابن محمد عليه السلام «انه كره أكل الغراب لانه فاسق» .

وهي صريحة في الحلية بحيث يصلح قرينة على رفع اليد عن النهي في بعضها لكون مآثره الحلية نصاً فيه فيقدم على ما هو ظاهر فيه ولذا عنه في النهاية وكتابي الاخبار والقاضي الحل مطلقاً على كراهة ، واختاره المصنف في النافع .

ومما يدل على عدم الحلية هو صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام «سألته عن الغراب الابقع والاسود يحل أكلهما ، فقال : لا يحل أكل شيء من الغرابان : زاغ ولا غيره» ومرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام «لا يؤكل من الغرابان زاغ ولا غيره ولا يؤكل من الحيات شيء» وخبر أبي يحيى الواسطي قال : «سئل الرضا عليه السلام عن الغراب الابقع ، فقال : انه لا يؤكل ، وقال : من أحل لك الاسود ؟ » بل وخبر أبي اسماعيل «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن بيض الغراب ، فقال : لا تأكله» لتبعية حل البيض وحرمة لحل اللحم وحرمة ، وفي المرسل «ان النبي صلى الله عليه وآله أتى

بغراب فسماه فاسقاً ، وقال : والله ما هو من الطيبات .

ولا يخفى عدم صراحته فى الحرمة كيف واكثر المكروهات لسانها كذلك  
فيمكن كون الاولين قرينة على الكراهة فيهما كما عرفت لكنه مشكل انصافاً .

﴿و﴾ قد يفصل بين اقسامه كما اشار اليه المصنف بقوله ﴿قيل﴾ وان كنا لم نعرف  
قائله : ﴿يحرم الأبقع والكبير الذى يسكن الجبال ، ويحل الزاغ ، وهو غراب  
الزرع ، والغداف ، وهو ﴾ كما عن المبسوط والخلاف ﴿أصغر منه يميل الى  
الغبرة ما هو ﴾ أى ميلاً يسيراً كالرماد ، بل لعله يعرف بالرمادى لذلك .

وفى الجواهر نقل بعض اقوال القوم هنا ولا بأس بنقلها قال نعم عن ابن ادريس  
حل الزاغ منه خاصة قال : «الغربان على أربعة أضرب ، ثلاثة منها لا يجوز أكل لحمها  
وهو الغداف الذى يأكل الجيف ويفرس ، ويسكن الخربات ، وهو الكبير من الغربان  
السود ، وكذا الأغبير الكبير ، لأنه يفرس ويصيد الدراج ، فهو من جملة سباع الطير ،  
وكذلك لا يجوز أكل لحم الأبقع ، الذى يسمى العققق ، طويل الذنب ، فأما الرابع  
وهو غراب الزرع الصغير من الغربان السود الذى يسمى الزاغ فان الأظهر من المذهب  
أنه يؤكل لحمه على كراهة دون أن يكون محظوراً ، والى هذا يذهب شيخنا فى  
نهايته وان كان قد ذهب الى خلافه فى مبسوطه ومسائل خلافه ، فقال بتحريم الجميع ،  
وذهب فى الاستبصار الى تحليل الجميع » الى آخر ما ذكر لكن الموجود فى النهاية  
«يكره أكل الغربان» الى ان قال .

وفى المبسوط «مالا مخلب له من الطير مستخبث وغير مستخبث فالمستخبث  
ما يأكل الميتة ونحوها وكلها حرام ، وهو النسر والرخم والبغاث والغراب ونحو  
ذلك عندنا وعند جماعة وروى أن النبى ﷺ الى قوله وقال : ما هو والله من الطيبات  
والغراب على أربعة أضرب : الأول الكبير الأسود الذى يسكن الجبال ويأكل الجيف ،  
والثانى الأبقع ، فهذان حرامان ، والثالث الزاغ ، وهو غراب الزرع ، والرابع  
الغداف ، وهو أصغر منه ، أغبر اللون كالرماد ، قال قوم : هو حرام لظاهر الأخبار ،



وقال آخرون : هو مباح ، وهو الذى ورد فى رواياتنا .

وفى المحكى عنه فى فصل ما يلزم المحرم من الكفارة التصريح بأن الغراب من غير المأكول ، ولكن مع ذلك حكى عنه فى التنقيح أن الاولين حرام والثالث مباح والرابع مختلف فيه .

وفى اللمعة «ويحل غراب الزرع فى المشهور ، والغداف وهو أصغر منه الى الغبرة ماهو» .

وفى التحرير «ويحرم الغداف من الغريان ، وهو الكبير الاسود الذى يأكل الجيف ويفترس ، ويسكن الخربان ، وكذا الاغبر الكبير الذى يفرس ويصيد الدراج وكذا الابقع طويل الذنب ، وأما الزاغ وهو غراب الزرع الصغير الاسود ففيه قولان : أقربهما الكراهة» الى ان قال .

وعلى كل حال فلم نجد شيئاً يدل على شيء من هذه التفاصيل ، كما اعترف به غير واحد الى ان قال بعد كلام طويل و الاقوى اجتناب الغراب باقسامه فالمسألة مورد شك للاصحاب لاختلاف الاخبار وظاهر المستند هو الحل مطلقاً حيث قال مالفظه والمحللون رجحوا الثانية بالاصرحية لان عدم الحلية فى الاولى اعم من الحرمة لصدقه ايضا مع الكراهة ولوسلم الاختصاص فالموثقة قرينة لها على ارادة الكراهة سيما مع اشتغالها على تنزه الانفس والقرينة الاخرى موثقة غياث انه كره اكل الغراب لانه فاسق .

اقول مرجحات الاولين ضعيفة لان الاصحية و المطابقة لحكاية الاجماع لم يثبت كونهما من المرجحات سيما مع كون المعارض ايضا صح عن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و الروايات الاخر بعد عدم دلالتها على الحرمة لا يصلح للمعاوضة والحمل على التيقية فرع ثبوت مذهب العامة فى المسئلة وهى بعد عندنا غير معلومة بل ولا مظنونة مع ان فى ذلك نسب التفصيل الى بعض العامة وكذا المرجح الاخير للطائفة الثانية لان الكراهة فى الصدر الاول يصدق ايضا على الحرمة

نعم مذكروه من صلاحية الصحيحة للقرينة على ارادة الكراهة لوقلنا بكون  
عدم الحلية مساوقة للحرمة فى غاية الجودة فاذن الاجود عموم الحلية انتهى .  
وهو قولى جداً بل ولاوثوق مع صراحة الكراهة فى بعضها فى القول بالحرمه  
قال فى الاستبصار ماهو لفظه باب كراهة لحم الغراب الى ان ساق روايات الحرمة  
ثم بعده روايات الحل ثم قال .

فلا ينافى الاخبار الاوله لان الوجه ان نحملها على رفع الخطر و ان كان  
مكروها لان الاخبار الاوله تناولت ذلك على وجه الكراهية وقوله لايحل شىء من  
الغريان معناه لايحل حلالا طلقا ليس فيه شىء من الكراهية ولم يرد بذلك التحريم  
انتهى .

وفى الكفاية ما لفظه واختلف الاصحاب فى الغراب فذهب جماعة الى التحريم  
مطلقا وجماعة الى الكراهة مطلقا وفصل آخرون فحرموا الاسود الكبير الذى يسكن  
الجبال والابقع واحلوا الزاغ والقذاف وهو الاغبر الرمادى والاقرب الكراهة  
لصحيحة زرارة المعتضدة بالايات والخبر ونفى الحل فى صحيحة على بن جعفر عليه السلام  
محمول على الكراهة جمعا بين الادلة انتهى .

وهو اظهر و انسب بالشريعة السهلة وبخلقة الحيوانات للانسان خصوصا  
الاسود من الغراب المحمرة منقارها مع كثرتها فكيف يمكن القول بحرمتها مع  
علامة الصحة والحلية فيها وهو الدف او اكثرينه على الصف فى حال الطيران الذى  
هو معيار الحلية بل الحلية موافقة للكتاب وكيف كان فالاقوى بالنظر هو الحلية وانما  
الكلام فى الغداف قال فى الجواهر ما لفظه .

وفى كشف اللثام وفى المحيط والمجمل والمفصل وشمس العلوم « أن  
الغداف الغراب الضخم » وفى الصحاح والديوان والمغرب المعجم وغيرها من  
أنه غراب القيص ، قال فى المغرب : « ويكون ضخماً وافر الجناحين » . وفى العين  
والمغرب المهمل « أنه غراب القيص الضخم الوافى الجناحين » وفى الأساس



والسامى والمهذب «أنه غراب أسود» و فى التحرير والسرائر ما سمعت ، ثم قال :  
«والمراد هنا المعنى الاول ، لان فيه الخلاف» .

و كيف كان فقد تلخص من ذلك أن الاقوال فيه أربعة أو خمسة: المحل مطلقا  
والحرمة كذلك ، والتفصيل بين الزاغ وغيره ، أو هو مع الغداف ، وربما كان ظاهر  
اللمعة التوقف فى الزاغ دون الغداف انتهى .

فالظاهر عدم الفرق بين الاقسام وعدم الدليل على التفصيل والمخلب عبارة عن  
الذى بمنزلة الظفر للانسان وهو حاصل لجميع الطيور حلاله كالعصفور و القبرة  
وحرامه غاية الامر فى كل منها بالنسبة الى جنثه فلعصفور مخلب ضعيف وللعقاب  
مخلب قوى و كيف كان فقد اختار المصنف الكراهة فى النافع فقال الوجه الكراهة  
وهو المختار المصنف ﴿الثانى ما كان صفيفه أكثر من دفيه﴾ الذى هو بمعنى ضرب  
جناحه على دفته المقابل للصفيف بالمعنى الاخص ﴿فانه يحرم﴾ .

وفى الجواهر ريباً كان أو بحرّياً بلاخلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه  
ويدل عليه الروايات الجاعلة معيار الحلية كثرة الدف على الصف المستفاد منه ايضا  
حكم المتقدم من الغراب مثل ما قال زرارة : «سألت أبا جعفر عليه السلام عما يؤكل من الطير ،  
فقال : كل مادف ولاتأكل ماصف» .

وفى موثق سماعة «كل ماصف و هو ذو مخلب فهو حرام ، و الصفيف كما  
يطير البازى والحدأة والصقر وما أشبه ذلك، و كل مادف فهو حلال» .

وقال ابن أبى يعفور : «قلت لابى عبدالله عليه السلام : انى أكون فى الآجام فيختلف  
على الطير فما آكل منه ؟ فقال : كل مادف ولاتأكل ماصف» .

وفى الفقيه فى حديث آخر « ان كان الطير يصف و يدف فكان دفيه أكثر  
من صفيفه أكل ، وان كان صفيفه أكثر من دفيه فلا يؤكل ، و يؤكل من طير الماء  
ما كانت له قانصة أو صيصية ، و لا يؤكل ما ليس له قانصة أو صيصية» الى غير ذلك  
من النصوص ﴿ولو تساويا أو كان دفيه أكثر لم يحرم﴾ وقيل انه المعروف من

مذهب الاصحاب ولعل وجهه ترجيح الحل على الحرمة وان كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ولم يعلم حرمة التساوى فالشك فيه شك فى الحرمة والاصل عدمها .

والصنف ﴿الثالث ما ليس له قانصة﴾ وهى فى الطير بمنزلة المصارين فى غيره ﴿ولاحوصلة﴾ بتخفيف اللام وتشديدها هى للطير كالمعدة لغيره ، وعن بعض كتب أهل اللغة اتحادها مع القانصة ﴿ولاصيصية﴾ وهى الشوكة التى خلف رجل الطير خارجة عن الكف، وهى له بمنزلة الابهام للانسان ﴿فهو حرام ، وما﴾ كان ﴿له أحدها فهو حلال ما لم ينص على تحريمه﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فى شىء من ذلك، بل الاجماع بقسميه عليه، مضافاً الى النصوص المستفيضة أو المتواتره الدالة على ذلك انتهى فوجود احدى هذه الثلاثة علامة الحلية وعدمها علامة الحرمة.

ويدل عليه ما عن ابن سنان قال «قلت لأبى عبد الله عليه السلام الطير ما يؤكل منه ؟ فقال : لانا كل ما لم تكن له قانصة» .

وسأل زرارة أبا جعفر عليه السلام «عن طير الماء ، فقال : ما كانت له قانصة فكل وما لم تكن له قانصة فلا تأكل» .

وقل الصادق عليه السلام فى موثق سماعة : «كل الان من طير البر ما كانت له حوصلة ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام ، لامعدة كمعدة الانسان - الى أن قال - : والقانصة والحوصلة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول» . وقال عليه السلام أيضاً فى موثق مسعدة بن صدقة : «كل من الطير ما كانت له قانصة ولا مخلب له ، قال : وسئل عن طير الماء فقال : مثل ذلك» .

وقال عليه السلام أيضاً فى موثق ابن بكير : «كل من الطير ما كانت له قانصة أو صيصية أو حوصلة» . وسأله عليه السلام ابن أبى يعفور «عن الطير يؤتى به مذبوحاً ، فقال : كل ما كانت له قانصة» الى غير ذلك من النصوص فلا اشكال حينئذ كما فى الجواهر فى



انه للحرمة علامات أربعة: المخلب وأكثرية الصفيف وانقفاء الثلاثة والمسوخ وللحل أربعة أيضاً : أكثرية الدفيف والحوصلة والقانصة والصيصية .

وانما الاشكال فيما يعارض علامة الحل مع علامة الحرمة كما اذا كان ذامخلب مع الدف فهل تقدم الدف تغليباً للحلال على الحرام او العكس او كان احداً للثلاث مع المخلب فالظاهر هو تقدم الحل على الحرمة بل يمكن ان يقال بان المخلب ليس في جميع الحيوانات علامة الحرمة فان المخلب الذي يقال له بالفارسية (بجنگال) موجود لجميع الطيور كما عرفت فالعصافير كلها ذو مخالب فيقدم فيها الحوصلة التي يقال لها بالفارسية (بچينه دان) .

والحاصل المخلب هو الذي يكون في الحيوانات بمنزلة الظفر في الانسان ولا ينفك حيوان عنه كما لا ينفك انسان عن الظفر غاية الامر مخلب كل حيوان بحسب جثته ففي العصافير صغير ضعيف وتصيد به ايضا ما هو اضعف منه والصرد يصيد العصافير فكل حيوان قوى يصيد ما هو دونه الا ان يراد بالمخالب الواردة في الاخبار هو القوية منها بحيث يقدر على اقتراس الحيوانات القوية ايضاً .

ثم ان الظاهر عدم الفرق من حيث العلامات بين طير البر والبحر .

الصفحة الرابع : ما يتناوله التحريم عيناً كالخفاش ﴿ وفي الجواهر الذي يقال فيه : الخشاف كما في عرفنا الان ، ويقال له أيضاً : الوطواط ، كما عساه الظاهر من بعض نصوص المسوخ التي ذكر فيها أن منها الوطواط ، وفي آخر عد الخفاش مكانه ، فيعلم من ذلك اتحادهما ، لكن عن بعض أن الوطواط الخطاف ، ونقله في الصحاح أيضاً ، بل عن القاموس الوطواط : الخفاش وضرب من الخطاطيف ، ولكن الأول أصح ، لما ستعرف انشاء الله من حل الخطاف وعدم كونه من المسوخ .

وعلى كل حال فلا خلاف أجده نصاً وفتوى في حرمة ﴿ و ﴾ ايضاً لاشكال في حرمة ﴿ الطاووس ﴾ المنصوص على أنه من المسوخ قال في المستند ما لفظه الخامسة وقد عرفت حرمة الطاووس بخصوصه وحرمة الوطواط والزنابير لكونها

من المسوخات وكذا يحرم الذباب والبق والبرغوث للاجماع وقيل لخبائثها وفيه تامل انتهى .

والظاهر ان الامر بتامل لخصوص الطاووس لكن اذا كان لذلك كان حراما بلا كلام وان كان كونه من المسوخ يحتاج الى الثبوت اذ لا طريق لنا سوى الاخبار الصادرة عن المعصوم فان كل شيء لا بد في حكمه من ان يرجع اليهم فانهم الذين قد نزل الكتاب في بيوتهم كما قيل .

بآل محمد عرف الصواب وفي ابياتهم نزل الكتاب

فالمناطق كل المناطق هو اقوالهم كما ورد عن الرضا عليه السلام «ان الطاووس مسخ كان رجلا جميلا فكا برأه رجل مؤمن فوقع بهائم راسلته بعد ذلك فمسخهما الله طاووسين أنثى وذكر ، فلا تأكل لحمه وبيضه» وفي خبر سليمان بن جعفر «الطاووس لا يحل أكله ولا يبيضه» .

وهل يثبت الحكم بهذا المقدار اولا فلولم يكن فيه احد علامات الحتل و التحريم فمقتضى القاعدة الرجوع الى عموم آيات الحل كما في قوله عز من قائل خلق لكم مافي الارض واصالة الاباحة في كل شيء الا ماخرج بدليل قطعي مع امكان حمل الروايتين على الكراهة .

﴿ويكره الهدهد﴾ بلاخلاف أجده فيه ، وفي صحيح على بن جعفر «سألت أخي موسى عليه السلام عن الهدهد وقتله وذبحه فقال : لا يؤذى ولا يذبح ، فنعم الطير هو» وفي خبر الجعفرى عن الرضا عليه السلام «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل الهدهد والصدرد و الصوام والنحلة» وفي خبر آخر عنه عليه السلام «في كل جناح هدهد مكتوب بالسريانية آل محمد خير البرية» .

ومنه ظهر ان الكراهة من حيث احترامه وعدم ايدائه وليس كراهته ككراهة اكل الجرتى من السمك فالكراهة من حيث الاحتراز عن القتل كما في قوله نعم الطير .  
﴿وفي الخطاف روايتان﴾ كلاهما تدلان على الحل لكن طائفة منهما تدل على النهى تكريماً له وعدم ايدائه وطائفة اخرى من حيث ان الاكل ليس بحرام فهو



من الحلال لكن يكره الاستفادة من لحمه من حيث محبوبية .

ومن الاولى، خبر الحسن بن داود الرقى قال : «بينما نحن قعود عند أبي عبد الله عليه السلام اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح فوثب اليه أبو عبد الله عليه السلام حتى أخذه من يده ثم دحا به الأرض ثم قال: أعالمكم أمركم بهذا أم فقيهمكم؟ لقد أخبرني أبي عن جدي ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل الستة: النحلة والنملة والضفدع والصرور والهدهد والخطاف» ورواه في الكافي عن داود أو غيره وفيه «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل الستة: منها الخطاف، وقال: ان دورانه في السماء أسفأ لما فعل بآل بيت محمد صوات الله عليهم وتسبيحه قراءة الحمد لله رب العالمين ، ألا ترونه يقول : ولا الضالين؟» .

وفي خبر التميمي عن محمد بن جعفر عن أبيه عليه السلام « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : استوصوا بالصنينات خيراً - يعني الخطاف - فانهن آنس طير الناس بالناس ، ثم قال : أتدرون ما تقول الصنينة اذا هي مرت وترنمت تقول: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، حتى تقرأ أم الكتاب، فاذا كان في آخر ترنمها قالت: ولا الضالين» . وفي حسن جميل بن دراج «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قتل الخطاف أو ايدائهن في الحرم ، فقال : لا يقتلن ، فاني كنت مع علي بن الحسين عليه السلام فرآني أؤذيهن ، فقال : يا بني لا تقتلهن ولا تؤذهن ، فانهن لا يؤذين شيئاً » .

ومن الثانيه خبر عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «عن الرجل يصيب خطافاً في الصحراء أو يصيده أياً كله؟ فقال : هو مما يؤكل ، وعن الوبريؤ كل؟ قال : لا هو حرام» وموثقه الاخر «عن الخطاف ، قال : لا بأس به ، وهو مما يحل أكله ، لكن كره ، لانه استجار بك و وافى منزلك ، كل طير يستجير بك فأجره» وفي المختلف عن كتاب عمار «خرء الخطاف لا بأس به وهو مما يحل أكله ، ولكن كره، لانه استجار بك» وغيرها المنجبرة بما عرفت من الشهرة العظيمة .

﴿و﴾ لاجل ذلك قال ﴿الكراهه اشبه﴾ فاكل لحمه حلال لكن يكره من حيث ايدائه فان علامات الحل عمدتها الدف وهو حاصل فيه فلا وجه للحرمه وفي

الجواهر بعد القول بالكرهه قال وفاقاً لغير من عرفت من الأصحاب ، لأنه لسانها ، مضافاً الى قصورها عن اثبات الحرمة ، خصوصاً بعد معارضتها بأخبار الديف .  
 ﴿ و ﴾ على كل حال فلا خلاف أجده في أنه ﴿ يكره الفاخنة ﴾ لوع من الحمام ذى الاطواق وفي عجائب المخلوقات طائر معروف يتبرك به الناس وزعموا ان الحيات تهرب من صوته انتهى ولعله حمام يقال له بالفارسية (بيا كريم) لكنه ينافيه قول الصادق عليه السلام في الفاخنة : « انها طائر مشؤوم يدعو على أهل البيت ، ويقول : فقدتكم ، فقدتكم » .

وهو الدليل ولكن الامر سهل من حيث ان النهى المستفاد منها الكراهة لاجل الايذاء والأفلا ذليل على الحرمة اللحم فيما كان علامة الحل فيها موجوداً قطعاً كالديف وغيره .

وفي الجواهر وكذا الحبارى ﴿ والقنبره ﴾ ايضاً مكروه من حيث احترامه وقد ورد فيه عن ابي ايوب المدينى عن سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال : لاتأكلوا القنبرة ولا تسبوا ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها فانها كثيرة التسييح لله وتسييحها لعن الله مبغضى آل محمد عليهم السلام ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله .

بل عن على بن الحسين عليه السلام : « ماأزرع الزرع لطلب الفضل فيه ، وماأزرعه الا لينا له المعتر وذو الحاجة ، ولتنا له منه القنبرة خاصة » .

وعن الرضا عليه السلام قال على بن الحسين عليه السلام : « القنزة التى على رأس القنبرة من مسحة سليمان بن داود (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) وذلك أن الذكر أراد ان يسفد أنثاه فامتنعت عليه ، فقال لها : لاتمتنعى ما أريد الا أن يخرج الله منى نسمة تذكره فأجابته الى ماطلب ، فلمّا أرادت أن تبيض قال لها : أين تريدين تبيضى؟ فقالت له : لأدرى أنحيه عن الطريق ، قال لها : انى خائف أن يمر بك مار الطريق، ولكن أرى لك أن تبيضى قرب الطريق، فمن يراك قربه توهم انك تتعرضين



للقط الحب من الطريق ، فأجابته الى ذلك ، وباضت و حضنت حتى أشرفت على النقب فبينما هما كذلك اذطلع سليمان (على نبينا وآله وعليه السلام) في جنوده والطير تظله ، فقالت له : هذا سليمان قد طلع علينا في جنوده ولا آمن أن يحطمنا ويحطم بيضنا ، فقال لها : ان سليمان رجل رحيم بنا ، فهل عندك شيء خبأته لفراخك اذا نقبت ؟ قالت : نعم عندي جرادة خبأتها منك انتظر بها فراخي اذا نقبت .

فقالت : فخذ أنت تمرتك وآخذ أنا جرادتي ونعرض لسليمان ونهديهما له فانه رجل يحب الهدية ، فأخذ التمرة في منقاره وأخذت الجرادة في رجليها ثم تعرضا لسليمان ، فلما رآهما وهو على عرشه بسط يديه لهما ، فأقبلا فوق الذكر على اليمين و وقعت الاني على اليسار فسألها عن حالها ، فأخبراه ، فقبل هديتهما ، وجنب جنده عن بيضهما ومسح على رأسهما ودعا لهما بالبركة ، فحدثت القنزعة على رأسهما من مسحه عليه السلام .

﴿والجباري﴾ طائر بعظم الديك العظيم تأكل كل شيء طويلة العنق والذنب ففي صحيح عبدالله بن سنان قال : «سأل أبي ابا عبدالله عليه السلام وأنا أسمع ما تقول في الجباري ؟ قال : ان كانت له قانصة فكل» وصحيح كردين المسمعي «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجباري ، قال : وددت أن عندي منه فأكل منه حتى أمتلأ» .

وخبر بسطام ابن صالح «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : لا أرى بأكل الجباري بأساً وأنه جيد للبواسير ووجع الظهر ، وهو مما يعين على كثرة الجماع» ولا يخفى عدم دلالة على الكراهة ، بل لعل صحيح كردين دال على الندب وهو واضح صريح في محبوبة اكله لما فيه من الفوائد ﴿﴾ وأغلظ منه كراهية الصرد والصوام والشقراق وان لم يحرم ﴿﴾ .

ولا يخفى ان المقصود من الكراهة والحرمة ليس من حيث الاكل بل الاكل حلال جداً لوجود علامات الحل من دون كراهة فهما من حيث حرمة الحيوان وانه لا ينبغي ايدائها فنفس الفعل مكروه لكنه بعد القتل والذبح وتحقق الكراهة او الحرمة

لو قلنا به كان الاكل حلالا بل فى الجواهر لوجود علامة الحل فيها ، و الاجماع بقسميه عليه انتهى .

وعن كشف اللثام «الصرد طائر فوق العصفور يصيد العصافير ، قال النضرين شميل : ضخم الرأس ضخم المنقار، له برثن عظيم أبقع نصفه أسود ونصفه أبيض، لا يقدر عليه أحد ، وهو شرير النفس شديد النفرة ، غذاؤه من اللحم ، و له صغير مختلف يصفر لكل طائر يريد صيده بقلته ، فيدعوه الى التقرب منه ، فاذا اجتمعن اليه شد على بعضهن ، وله منقار شديد ، فاذا نقر واحداً قتل من ساعته وأكله ، ومأواه الاشجار ورؤوس التلاع وأعالى الحصون ، قيل : ويسمى المجوف ، لبياض بطنه و الاخطب لخضرة ظهره ، والأخيل لاختلاف لونه ، و قال الصنعانى : انه يسمى السميط مصغراً » وفى الجواهر قلت : لعل شدة كراهته لكونه حينئذ شبيهاً بالسباع . و أما الصوام فمن السرائر والتحرير « هو طائر أغبر اللون ، طويل الرقبة ، أكثر ما يبيت فى النخل » ولم نقف على ما يدل على شدة كراهته .

و أما الشقراق فهو على ما قيل : طائر أخضر ملبح بقدر الحمام ، خضرته حسنة مشبعة فى أجنحته سواد ، ويكون مخططاً بحمرة وخضرة وسواد ، وعن الجاحظ أنه ضرب من الغربان ، وقال الصادق عليه السلام فى خبر عمار : « كره قتله لحال الحيات ، قال : وكان النبى صلى الله عليه وسلم يوماً يمشى واذا الشقراق قد انقض فاستخرج من خفه حية و لعل شدة كراهته لكونه شبيهاً بالغراب كما سمعته ، والله العالم .

﴿ ولا بأس بالحمام كله ﴾ بلاخلاف نصاً و فتوى ، قال الصادق عليه السلام لداود الرقى : « لا بأس بر كوب البخت وشرب ألبانها وأكل لحومها وأكل الحمام المسرول » وفى خبر آخر « أطيب اللحمان لحم فرخ الحمام » الخبر . فهو حينئذ بجميع أصنافه حلال لا كراهة فيه ﴿ كالقمارى ﴾ منه و فى عجائب المخلوقات ذكروا ان اناث القمارى اذا مات زوجها لاتزوج غيره وتنوح عليه الى ان تموت .

وعن كشف اللثام هى جمع ( قمرى ) وهو منسوب الى قمر بلدة تشبه الجص



ليياضها ، حكاها السمعاني عن المعجل ، وقال : وأظن أنها من بلاد مصر ، ولم أر فيه ، وانما رأيت في تهذيب المعجل لابن المظفر أنه منسوب الى طير قمر ، وهو كما يحتمله يحتمل توصيف الطير بالقمر جمع أقمر ، كما قيل في المحيط وغيره : انه انما سمي به ، لأنه أقمر اللون ، وقيل : ان القمري هو الأزرق .

﴿والدباسي﴾ جمع «دبسي» بضم الدال وهو الاحمر بلون الدبس بكسر الدال قسم من الحمام البري ، وقيل : هو ذكر الحمام (اليمام-خل).

﴿والورشان﴾ بكسر الواو و اسكان الراء و اعجام الشين ، جمع «ورشان» بالتحريك ، والمعروف أنه ذكر القماري ، وقيل : طائر يتولد بين الفاخطة والحمامة .  
﴿و كذا لأبس بالحجل﴾ الذي هو القبيح أو ذكره أو نوع منه .

﴿والدراج والقبيح والقطا والطيحوج﴾ الذي هو شبيه بالحجل الصغير غير أن منقاره وعنقه ورجليه حمروما تحت جناحيه أسود وأبيض .  
﴿والدجاج والكروان﴾ هو طائر يشبه البط .

﴿والكركي والصعوق﴾ وفي الجواهر جمع صعوة ، ولعلها المسماة في عرفنا الان بالزبيطة ، لما قيل من أنه طائر أزرق لا يستقر ذنبه ، لكن في كشف اللثام «جمع صعوة من صغار العصافير أحمر الرأس» .

و غير ذلك من الطيور الموجود فيها علامات الحل أو أحدها الخالية مما يقتضى التحريم ، مضافاً الى ما في بعضها من النصوص الخاصة . كخبر محمد بن حكيم عن الكاظم عليه السلام «أطعموا المحموم لحم القبايح فإنه يقوى الساقين ، ويطرد الحمى طرداً» .

و خبر علي بن مهزيار «تغذيت مع أبي جعفر عليه السلام فأتى بقطا ، فقال : انه مبارك وكان أبي عليه السلام يعجبه ، وكان يقول : أطعموه صاحب اليرقان ، يشوى له فإنه ينفعه» .  
و مرسل السيارى و خبر علي بن النعمان عن النبي صلى الله عليه وآله « من سره أن يقل غيظه فليأكل لحم الدراج » .

وعنه عليه السلام أيضاً « من اشتكى فؤاده وكثر غمه فليأكل الدراج » الى غير ذلك مما ورد في الدجاج وغيره بل أرسل ثانياً الشهيدان النص على الحجل والطيهوج والكروان والكركى والصعوة والامر في ذلك كله سهل .

﴿ ويعتبر في طير الماء ما يعتبر في الطير المجهول من غلبة الدفيف أو مساواته للصفيف أو حصول أحد الامور الثلاثة: القانصة أو الحوصللة أو الصيصية ، فيؤكل مع ﴾ احدى ﴾ هذه العلامات ﴾ و عدم ما يقتضى التحريم ﴾ و ان كان يأكل السمك ﴾ لاطلاق الادلة ، و خصوص بعضها .

﴿ و ﴾ كذا تقدم أيضاً أنه ﴾ لو اعتلف أحد هذه عذرة الانسان محضاً لحقه حكم الجلل ولم يحل حتى يستبرأ ، فتستبرأ البطة و ما اشبهها ﴾ بناء على استفادة لحوقه من النص عليها ﴾ بخمسة أيام ، والدجاجة و ما أشبهها ﴾ بناء على اللاحق المزبور ﴾ بثلاثة أيام، و ماخرج عن ذلك يستبرأ بمايزول عنه حكم الجلل، اذ ليس فيه شيء مؤظف ﴾ كما عرفت الكلام في ذلك كله .

﴿ ويحرم ﴾ أكل ﴾ الزنبور ﴾ الذى هو - مع كونه من المسوخ كما فى بعض النصوص ذوسم و من الخبائث ﴾ و الذباب و البق ﴾ و كذا السلاييح و الديدان و فى الجواهر حتى التى فى الفواكه منها ، و ان تردد فيه بعض الناس ، لكنه فى غير محله انتهى هذا اذا ظهر فى حال الاكل فلايجب عليه التفحص قبل الاكل ثم لابس بالاشارة الى النعمامة من حيث كونها من الطيور و عدمه و من حيث حلية اكله و عدمه اما من حيث الاخير فالظاهر انه بلاشكال .

و فى الجواهر ما لفظه قيل : المشهور أنها من قسم الطيور . كما نص عليه من اللغويين الجوهري و صاحب القاموس ، و من الاطباء نصير الدين الكشى و داود الانطاكى ، و من الفقهاء الشيخ و على بن بابويه فى كفارات الاحرام و ابن ادريس و العلامة و الشهيدان و ابن فهد و الصيمرى و الكركى فى مسألة موت الطير فى البئر . و ربما يؤيده أنها على هيئة الطيور و صفاتها فى قائمتها و جناحها و ريشها



ومنقارها وبويضها ، بل عن أمير المؤمنين عليه السلام النص على أنها من الطير في خطبته التي ذكر فيها عجائب خلق الحيوان انتهى .

والظاهر انه قوى وعدم طيرانها في السماء لا يضر بذلك فانه بحسب الغالب والا فمن الطيور ايضا لا يستطيع على الطيران فيما بين السماء و الارض كالدجاج الذى فى البيوت والديك ونقل الدميرى ان من المتكلمين على انها من الوحش ، وليست بطائر وان كانت تبيض ولها جناح وريش ، الا أنها لما لم تطر لم تكن طيراً ولذا يجعلون الخفاش طائراً - وان كان يحبل ويولد وله اذنان بارزتان ولا ريش له - لوجود الطيران له، وعن سلاز وابن سعيد اختيار ذلك انتهى .

ولا يخفى مافيه فان الوحوش ليس لها من جناح وريش ولا تبيض الوحوش ايضا بل ليس فيها حالة الحمله و الافتراس فتوهم الوحش غلط بل يظهر من هيئتها الطير وهى دليل على صنع الصانع الخلاق للعالم و الحيوانات فيجعلها بالشكل العجيب دالا على ذاته و قدرته فيكون طيراً حلالا ولو كانت بصورة الابل نعم الكلام ايضا فى حلية لحمها باق فان علامة الصف و الدفف فيها غير ممكنة لانه يتوقف على الطيران ولكن الظاهر لاشكال فى الحلية .

قال فى الجواهر وكيف كان فهى حلال وفاقاً لظاهر المبسوط أو صريحه ، بل قد يستفاد منه الاتفاق على ذلك باعتبار دعواه فيه عدم الخلاف فى وجوب الجزاء على المحرم بصيده الحيوان المأكول الوحشى ، ونص على عدم الجزاء فى غيره من المأكول الانسى والمحرم الوحشى ، ثم قال : «الصيد على ضربين : أحدهما له مثل كالنعام وحمار الوحش والغزال ، وهو مضمون بمثله من البدنة والبقرة والشاة» ثم ذكر الضرب الثانى وهو ما لا مثل له ، وبيّن حكمه :

ومقتضى التدبر فى كلامه أن النعامة من جنس المأكول ، لان لها جزاء اجماعاً ، وقد عرفت نفيه الخلاف عن الجزاء للمحلل الوحشى دون غيره ، فتكون النعامة محللة اجماعاً .

ثم ذكر حكم البيوض التي لها مقدر منصوص ، وهي بيض النعام وبيض القطا وبيض القبيج ، وبيّن مقدراتها الشرعية ، ثم قال : «اذا كسريبيض ما يؤكل لحمه من الطيور غير ما ذكرناه من المنصوص عليه كان عليه قيمته» وهو واضح الدلالة على حل النعام وكونه من جنس الطيور .

وظاهر النافع وصريح سلارويحيى بن سعيد - وان كان ظاهرهما أوصريجهما - كونها من الوحوش لا الطيور ، بل حلها ظاهر كل من جعل المحرم على المحرم صيد الحيوان المحلل الممتنع بالاصالة وخصوص الاسد والثعلب والارنب والضب والقنفذ واليربوع وبعض الافراد الخاصة من المحرم كالشهد في الدروس والروضة والمسالك ، ضرورة حرمة صيدها على المحرم اجماعاً ، كضرورة عدم ذكرها في الافراد المحرمة التي نصوا عليها ، فليست هي الا من المأكول ، بل هو بملاحظة ما ذكرناه من الاجماع على حرمة صيدها على المحرم ظاهر السيورى فى التنقيح والكنز والخراسانى فى الكفاية والفاضل الاصبهانى فى شرح القواعد .

بل قد يستفاد من التأمل فى كلماتهم المفروغية من كون النعام من المأكول ، ولعله كذلك ، اذ لم نعرف مخالفاً فى ذلك الا الصدوق فى الفقيه حيث قال : «ولا يجوز أكل شىء من المسوخ - وعدّ النعام منها-» مع أنه فى الخصال ذكر من الاخبار ما يستفاد منه حصرها فى الثلاثة عشر ، وليست النعام منه ، وكذا فى المجالس ، بل استقصى فى العلل فى الباب الذى عقده لذكر علل المسوخ وبيان أصنافها الروايات الواردة فى ذلك ولا ذكر للنعام فى شىء منها ، انتهى .

وقد اطال قده ولكن هذا المقدار يكفى للمقام ولا يكون محل الابتلاء كى يطول الكلام لاثباته كما لافائدة فى اثبات انها من الحيوانين مختلفين او اكثر لوضوح انه نوع خاص من انواع الحيوانات كاشفة عن قدرته وآياته وانه كما يقدر على خلقه مثل الابل والطيور فكذلك يقدر على خلقه البرزخ فيما بينهما فلزم على العاقل ان يتأمل فى آثار صنعه تعالى بعين الانصاف والدقة فى مثل النعام والطاوس والهدهد



وغيرها حتى يشاهد الخطوط الملونة بانواع الالوان المختلفة التى يتحير العقلاء .  
وكيف كان فلاشكال فى احدهما ومع الشك يجرى اصالة الحل وعمومات  
خلق لكم ما فى الارض جميعاً وآية قل لا اجد فيما اوحى اليه وغير ذلك راجع ج ١٨  
صفحة ٢٢٣ .

وقد اطال الكلام قده مع انه لا يحتاج الى هذا المقدار وقد تنبه على ذلك  
وذكر عذراً للطول لاجل الفتوى بالحرمة من بعض اقارب عصره نعم ينبغى التذکر  
الى برهان الصدوق ره بالحرمة من عدم علامات الحلية فيها كالصيف والديف  
والحوصلة والقانصة وايضاً انها من المسوخ المحرم اجماعاً والكل كما ترى فقال فى  
الجواهر فى مقام رده بما هو لفظه .

والجميع كما ترى ، ضرورة فساد توهم المسخ فيها بعد ثبوت الحل بما  
ذكرناه من الادلة التى تقصر هذه عن مقاومتها من وجوه ، على أن العلامات المزبورة  
للمشبه من الطير والبيض دون النعامة التى هى - بعد تسليم كونها طيراً على وجه  
يندرج فى اطلاقه فى نصوص العلامات - من معلوم الحكم لحماً وبيضاً بالادلة  
السابقة الى ان قال .

وبالجملة كان تطويل الكلام ازيد من ذلك فى حكمها من اللغو الذى أمرنا  
بالاعراض (عنه - ظ) وانما وقع ما وقع منا لما حكى عن بعض من قارب عصرنا  
من الفتوى بالحرمة .

﴿و﴾ كيف كان فقد يقع الكلام فى تبعية البيوض فى الحل والحرمة لما  
يحل لحمه ويحرم كما قال ﴿ وبيض ما يؤكل ﴾ لحمه ﴿ حلال ، وكذا بيض  
ما يحرم حرام ﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف اجده بل عن ظاهر المختلف وصريح الغنية الاجماع  
عليه وفى كشف اللثام الاتفاق عليه ، ولعله كذلك انتهى اولا يكون كذلك بل يحل  
الجميع والمسألة وان كانت اتفاقية كما عرفت لكنه يتوقف على ثبوته من نص

صحيح والافالفرق بين البيض وذبه يتن بعد ما لم يكن فى البيض قزارة ما فى اللحم وتنفر الطباع فيه دون البيض .

وقد استدل لذلك بخبر ابي الخطاب «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يدخل الأجمة فيجد فيها بيضاً مختلفاً لا يدري بيض ما هو؟ أبيض ما يكره من الطير أو يستحب فقال عليه السلام ان فيه علماً لا يخفى أنظر الى كل بيضة تعرف رأسها من أسفلها فكل ، وما سوى ذلك فدعه» .

وخبر ابي يعفور «قلت لابي عبد الله عليه السلام : انى أكون فى الاجام فيختلف على البيض ، فما آكل منه؟ فقال : كل منه ما اختلف طرفاه» باعتبار تقرير الامام عليه السلام المسائل على ما عنده من كلية التبعية المزبورة .

وظهورها فى التبعية واضح وانما الكلام فى انه كذلك اولاً فالبيض من الغراب عند من يحرمه غير بيض الحمام والدجاج والقبج وغيرها هيئة وشكلاً اولاً فرق بينهما الافى الصغرو والكبر بل لو ثبت ذلك كان هو ايضاً من علامات الحلية والحرمة للحيوان فيما شك فى الام فهو يحتاج الى زيادة تحقيق فى البيوض وقد رأيت بيض الدجاج كثيراً تساوى رأسه مع تحته بحيث لا يتميز رأسه من تحته بل قيل ان الدجاج الواحد فى البيت يختلف بيوضه وتارة يظهر رأسه وتحته بالقلة والكثرة و اخرى بالسوية وثالثة يكون قريب المدور و رابعة شبيهة بالمستطيل فضل عن لحاظه بالنسبة الى محرم اللحم فالاختلاف حاصل بين البيوض حتى من دجاج الواحد والاختلاف فى الصغرو والكبر فقط فهذه حال العلامة واما تحريمه لو علم بكونه من محرم اللحم فهو ايضاً يحتاج الى الدليل القطعى بعد ما ينصرف الحرمة عن بيضه ولبنه اذ الظاهر منه هو حرمة اللحم فقط .

وكيف كان فالاحوط اجتنابه عما علم من غير المأكول ولولم يعلم من مأكول اللحم ومحرمه فالاولى الحلية لقوله كل شىء لك حلال حتى تعلم نجاسة بعينه وبالجملة الحيوان الغير المأكول اللحم انما المتيقن هو حرمة اكل اللحم منه لاغيره و توهم



ان البيض جزء من بدنه فاسد فلا دليل على حرمة غير اللحم سوى الاحتياط بالترك فهو حسن على كل حال وهو فيما علم كون البيض من غير المأكول والافيجوزا كله بالاصل ومنه يعلم عدم تمامية قوله .

﴿ومع الاشتباه﴾ ف ﴿يؤكل ما اختلف طرفاه لاما اتفق﴾ وقد عرفت من بيض المأكول ايضا اتفق طرفاه كثيراً على ما نشاهده بل نقطع بالضرورة حلية ما اتفق طرفاه ان علم بكونه من مأكول اللحم ونقطع بالحرمة فيما اختلف طرفاه ان علم من محرم اللحم فلعل الروايات واردة لحال الشك فهو ايضا مشكل بعد العلم بالخلاف ووجود الدليل على الحل .

فالمسألة مشكلة للنص والفتوى على خلاف الوجدان والعلم بحال الحيوان وفى الجواهر بعد قول المصنف بلاخلاف ، بل فى ظاهر كشف اللثام وعن صريح الغنية الاجماع عليه ، بل هو محقق ، للخبرين المزبورين وخبر مسعدة « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : كل من البيض ما لم يستو رأساه ، وقال : ما كان من بيض طير الماء مثل بيض الدجاج وعلى خلقته أحد رأسيه مفرطح والا فلا يأكل » والمفرطح : العريض وهذا هو الفتوى واما النص فخبير عبد الله بن سنان عنه عليه السلام أيضاً « عن بيض طير الماء ، فقال : ما كان منه مثل بيض الدجاج يعنى على خلقته فكل » .

وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام « اذا دخلت أجمة فوجدت بيضاً فلاتأكل منه الا ما اختلف طرفاه فكل » قوله مثل بيض الدجاج الخ بيض الدجاج مختلف من حيث طرفيه وقد يختلف وقد يتفق وظاهر بعض المنع عما يستوى طرفاه والغالب بيض الدجاج كذلك وان كان الروايات واردة لمقام الشك فى هذا المقام كان مقتضى القواعد هو الحل فالمسألة مشكلة وعدم الاعتناء بالانخبار اشكل .

والحاصل لو قلنا بالتبعية فلازمه حل بيض المأكول ولو تساوى طرفاه وحرمة بيض المحرم اللحم ولو اختلف طرفاه وبالجملة فالمتيقن هو الالتزام بالتبعية وح ان علم بحل الحيوان يحل بيضه مطلقا وان علم بحرمة يحرم مطلقا و المشكوك منهما

محكوم بقواعد الحل .

وعن الرياض «واطلاقها أو عمومها وان شمل البيض الغير المشتهه أيضاً الأأن ورود أكثرها فيه مع الاجماع على اختصاص الضابط هنا به اقتضى حل بيض مايؤكل لحمه مطلقا ولو استوى طرفاه وحرمة بيض مالا يؤكل لحمه كذلك وان اختلف طرفاه عملا بعموم ما دل على التبعية ، هذا مع اعتضاد الحكم بالحل فى الاول مطلقا بعموم ما دل على الاباحة من الكتاب والسنة والحكم فيه فى صورة اختلاف الطرفين والحكم بالحرمة فى الثانى فى صورة تساويهما باتفاق نصوص الضابطين على الحل فى الاول والحرمة فى الثانى» .

﴿و﴾ كيف كان فلا خلاف ولا اشكال فى أن ﴿المجثمة حرام وهى التى تجعل غرضاً وترمى بالنشاب حتى تموت﴾ ضرورة كونها ميتة حينئذ ﴿و﴾ كذا ﴿المبصورة وهى التى تجرح وتحبس حتى تموت﴾ والمجثمة جعل الحيوان هدفاً للنبال حتى يموت ووجه الحرمة كونه مات بغير التذكية .

وفى المسالك بعد قول المصنف قال ما لفظه تحريم هاتين راجع الى تحريم الميتة لانهما من جملة افرادها لان المراد منها ما يموت بغير التذكية سواء استندموته الى الجرح ام لا واصل الصبر فى هذا الباب ان لا يعجل قتل الحيوان بل يحبس مجروحاً او غير مجروح حتى يموت وخصت المبصورة بزيادة الجرح ليكون سبباً للموت كالذبح ثم بصير بتر كها كذلك الى ان يموت ومنه الحديث نهى عن قتل شىء من الدواب صبوا قال ابو عبيدة هو ان يحبس من ذوات الاربع شيئاً حياً ثم يرمى حتى يقتل ومنه يقال للرجل يقدم ويضرب عنقه قتل صبوا اى محبوساً ممسكاً على القتل وكل من حبسته ليقول فهو قتل صبوا انتهى .

﴿القسم الرابع فى الجامدات﴾ اى الاشياء التى لا يكون حيواناً وان كان مايعا كما فى الجواهر قال اى غير الحيوان الحى وان كان مائعاً كالخمر ﴿ولا حصر للمحلل منها﴾ الذى هو مقتضى أصالة الحل ﴿فلنضبط المحرم﴾ حتى يكون ماعداه محللاً .



﴿وقد سلف منه﴾ أي المحرم ﴿شطر في كتاب المكاسب ونذكر هنا خمسة أنواع : الاول الميتات﴾ المقابلة للمذكاة من ذى النفس وغيره ﴿وهي محرمة اجمالاً﴾ بقسميه وكتاباً وسنة وخصوصاً ما لا يقبل التذكية منه لنجاسة وغيرها راجع ج ٢ ص ١٣٧ و ١٢٥ و ج ٢١ ص ٣١ .

﴿نعم قد يحل﴾ من طاهر العين ﴿منها﴾ حال حياته ﴿مالاتحله الحياة ، فلا يصدق عليه الموت﴾ المفروض كونه السبب في التحريم ﴿وهو الصوف والشعر والوبر والريش ، وهل يعتبر فيها الجز﴾ و القطع بمقراض ونحوه فانه لا يحتاج الى الغسل دون القلع والتل ﴿الوجه أنها ان جزت فهي طاهرة﴾ بلا اشكال ولا خلاف ﴿وان استلت غسل منها موضع الاتصال ، وقيل : لا يحل منها ما يقلع ، والاول أشبه ، والقرن والظلف والسن والبيض اذا اكتسى القشر الاعلى والانفحة﴾ راجع ج ٢ ص ١٢٥ .

﴿وفي اللبن روايتان احدهما الحل ، وهى أصحهما طريقاً ، والاشبه﴾ عند المصنف ﴿التحريم ، لنجاسته بملاقاة الميت﴾ كما قدمنا الكلام فى ذلك ﴿واذا اختلط الذكى بالميت وجب الامتناع من﴾ أكـ ﴿ه﴾ مع الحصر ﴿حتى يعلم الذكى بعينه﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف معتد به أجده فيه ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه خصوصاً مع الامتزاج ، لقاعدة المقدمة المؤيدة بالنبوى «ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال» انتهى .

ولا يقفى ما فيه من معارضة القاعدة لقول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان : «كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» .

وصحيح ضريس الكناسى سأل أبا جعفر عليه السلام «عن السمن والجبن نجده فى أرض المشركين بالروم فأكله ؟ فقال : أما ما علمت أنه قد دخله الحرام فلاتأكله ، وأما ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام» اى حتى يعلم بمزج الحلال مع الحرام

لابمجرد وجودهما مع عدم العلم بالمزج وخصوص الحرام كما عن المقدس الاردبيلي وبعض من تبعه فجوزه ، لدعوى الاصل .

والمسألة مشكلة مع قاعدة العلم الاجمالي خصوصا اذا اراد اكل واحد منهما او بيع واحد منهما والروايتان ظاهرتان في شيء واحد لم يعلم كونه حراما او حلالا لا المقرون بالعلم الاجمالي وان احدهما ميتة نجسة ولذا حملهما في الجواهر على غير المحصورة فقال المحمولين - خصوصا الأخير منهما الذي يمكن أن يكون شاهداً للأول - على غير المحصور ، والالكان مقتضاه حل الجميع لشخص واحد ، وهو مقتضى لارتفاع حكم الميتة حينئذ مع الاشتباه بغيرها ، وهو معلوم العدم ، بل ماتسعه من نصوص المنع عن بيعه الاعلى مستحل الميتة شاهد على ما قلناه انتهى .

فالاولى حمل الروايتين على الشبهات البدوية وفي مكاسب شيخنا المرتضى ما لفظه الاول انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة الى مذكى ولوباعها فان كان المذكى ممتاز اصح البيع فيه وبطل في الميتة كما سيجيء في محله و ان كان مشتبهها بالميتة لم يجز بيعه ايضا لانه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهتين فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع فاكل المال بازائه اكل المال بالباطل كما ان اكل كل من المشتبهتين في حكم اكل الميتة و من هنا يعلم انه لافرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره انتهى .

وهو في محله ﴿ و ﴾ كيف كان فـ ﴿ وهل يباع ممن يستحل الميتة ؟ قيل ﴾ والقاتل الشيخ في محكى النهاية و ابن حمزة فيما حكى عنه : ﴿ نعم ﴾ لصحيح الحلبي « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : اذا اختلط الذكى والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه » وحسنه عنه عليه السلام أيضاً أنه « سئل عن رجل كانت له غنم وبقر فكان يدرك المذكى منها ، فيعزله ويعزل الميتة ، ثم ان الميت والمذكى اختلطا كيف يصنع به ؟ .

قال : يبيعه ممن يستحل الميتة ، فانه لا بأس به » والرواية صريحة في الجواز



والاشكال مع النص مشكل وقد مال اليه المصنف في الجملة حيث قال : ﴿ وربما كان حسناً ان قصد بيع المذكى حسب ﴾ .

وفي الجواهر وكأنه لاحظ الجواب بذلك عما ذكره ابن ادريس وغيره من المنع ، لما عرفت من حرمة الانتفاع بالميتة بالبيع وغيره ، لان الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه انتهى .

وقال شيخنا في مكاسبه ايضا لكن في صحيحة الحلبي وحسنة اذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة وحكى نحوهما عن كتاب علي بن جعفر واستوجه العمل بهذه الاخبار في الكفاية وهو مشكل مع ان المروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه يرمى بها وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى وفيه ان القصد لا ينفذ بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لاجل الاشتباه نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وجواز ارتكاب احدهما جازالبيع بالقصد المذكور لكن لا ينبغي القول به في المقام لان الاصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الامر العلم الاجمالي بتذكية احدهما وهو غير قادح في العمل بالاصلين وانما يصح القول بجواز ارتكاب احدهما في المشتبهين اذا كان الاصل في كل منهما الحل وعلم اجمالا بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب احدهما اتكالا على اصالة الحل وعدم جواز ارتكاب الاخر بعد ذلك حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعي .

وان كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام ايضا لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا فافهم وعن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه وفيه ان المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه الا بالاسباب الشرعية كالذمي ويمكن حملها على صورة قصد البايع المسلم اجزائها التي لا تحلها الحيوية من الصوف والعظم والشعر ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحل لان الداعي له على الاشتراء اللحم ايضا ولا يوجب ذلك فساد البيع مالم يقع العقد عليه انتهى قوله كالذمي غير خفي ان الذي عمل بشرائط الذمة لا يجوز الاستنقاذ منه الا بالاسباب

الشرعية كالبيع والصلح ونحوهما .

واما الذى لايعمل بها فيكون كالحربى جاز اخذ ماله باى نحو كان فهو بعيد جدا  
وابعد منه حمل بيع اللحم على بيع اجزائها فان مجرد قصد البايع ذلك غير كاف  
جدا فان اجزائها التى لاتحلها الحياة كانت قيمتها بالنسبة الى اللحم فى غاية القلة  
فكيف يجوز بيع ذى قيمة قليلة واخذ قيمة كثيرة بازاء دفع مالاقيمة له وليس ذلك  
الاخذة من المسلم بالذمى الذى لايجوز اخذ ماله فالاقوى جواز بيعه ممن يستحل  
الميتة واستنقاذ ماله .

وفى الجواهر قال وبالجمله فالمتجه العمل بالخبرين الجامعين الشرائط الحجية  
خصوصاً بعد الشهرة المحكية فى مجمع البرهان على العمل بهما ، وابن ادريس طرحهما  
على أصله ، انتهى .

﴿ وكلمة أبين من حى ﴾ من أجزاء التى تحلها الحياة ﴿ فهو ميتة ﴾ حقيقة  
أو حكماً ﴿ يحرم أكله واستعماله ، وكذا مايقطع من اليات الغنم ، فانه لا يؤكل ،  
ولايجوز الاستصباح به بخلاف الدهن النجس بوقوع النجاسة ﴾ بلاخلاف أجده  
فى شىء من ذلك ، بل الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص مستفيضة فيه راجع ج ٢  
ص ١٣٧

﴿ الثانى : المحرمات من الذبيحة ﴾ التى لا أجد فيها خلافاً معتد به كما  
اعترف به غير واحد ﴿ خمس ﴾ بل اجماع بقسميه عليها ، بل المحكى منهما مستفيض  
﴿ الطحال والقضيب والفرث والدم والانشيان ﴾ .

وفى الجواهر واقتصر المفيد والديلمى فى المحكى منهما على ماعدا الفرث  
والدم لمعلومية حكمهما للاستخبات وغيره ، كما أن التعبير بالكراهة فى الطحال  
وغيره كما عن الاسكافى يراد منها الحرمة انتهى .

ولا يخفى ان المسألة مشكلة من حيث ثبوت الزيادة على المتيقن نصا وفتوى  
ولذا مثل المفيد والديلمى اقتصر على الثلاثة منها وليس الامن حيث عدم ثبوت



نص صحيح دل عليه ولوسلم تركهما الدم والفرت لخبائثهما ولكن الباقي الى السبعة او اربعة عشر او خمسة عشر فمن اين ثبت فان من ثبوت المذكورات وترك غيرها يظهر عدم ثبوت غير ما ذكر فكيف يوثق بحرمة بعض الاشياء بمجرد دعوى الخبائث مع نهاية ميل الانام الى اكله مثل الانثيين الذين يقال لهما بالفارسية (بدمبلان) ويأكلونهما اهل المعاصي والفجور كثيراً بل لولا حرمتها لكان اكلهما اولى بنظر الناس من غيرهما من اعضاء الشاة .

والمقصود من ذلك هو عدم الخبائث العرفية فلا بد من الاقتصار على ما في المتن فانه المسلم من الروايات المختلفة زيادة ونقصا والمبدلة بعضها بعضا وجعل آخر مكان الاخر مع ضعف الاكثر مع انه لا بد في ثبوت الاحكام من دليل قطعي .

وكيف كان فلا بد من نقل الروايات الواردة في المقام وهي كثيرة جداً . وقد اوردها في الجواهر وانا انقل جميعها بنحو ما نقل فمنها مرسل ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام : « لا يؤكل من الشاة عشرة أشياء : الفرت والدم والطحال والنخاع والعلبا والغدد والقضيب والانثيان والحيا والمرارة » ورواه في الخصال ايضاً ، الا أنه ذكر « الرحم » موضع « العلبا » و « الاوداج » موضع « المرارة » وقال : « أو قال : العروق » وعن نسخة « الغدد » موضع « العلبا » .

وخبر اسماعيل بن مرار عنهم عليهم السلام « لا يؤكل مما يكون في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهر وباطنه ، والقضيب والبيضان والمشيمة ، وهو موضع الولد ، والطحال لانه دم ، والغدد مع العروق ، والنخاع الذي يكون في الصلب والمرارة والحدق والخرزة التي تكون في الدماغ والدم » .

ومرسل الفقيه قال الصادق عليه السلام : « في الشاة عشرة أشياء لا تؤكل : الفرت والدم والنخاع والطحال والغدد والقضيب والانثيان والرحم والحيا والوداج » وكذلك رواه في محكى الخصال ، الا أنه بعد « اوداج » : « أو قال : العروق » .

ومرسل البرقي في المحكى من محاسنه « حرم من الذبيحة سبعة أشياء - الى

أن قال - : فأما ما يحرم من الذبيحة فالدم والفرت والغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم» .

وفى مرفوع أبي يحيى الواسطى «مر أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة ، نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصى والقضيب ، فقال له بعض القصابين : يا أمير المؤمنين ما الطحال والكبد الا سواء ، فقال عليه السلام : كذبت يا الكع ، آتني بتورين من ماء أنبتك بخلاف ما بينها ، فأتى بكبد وطحال وتورين من ماء ، فقال : شقوا الكبد من وسطه والطحال من وسطه ثم أمر فرسنا جميعاً فى الماء فايضت الكبد ولم ينقص منها شىء ولم يبيض الطحال ، وخرج ما فيه وصار دماً كله» .

وخبر ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام حرم من الشاة سبعة أشياء : الدم والخصيتان والقضيب والمثانة والغدد والطحال والمرارة» .

وفى خبر مسمع عن أبى عبد الله عليه السلام قال أمير المؤمنين عليه السلام : «إذا اشترى أحدكم اللحم فليخرج منه الغدد ، فانه يحرك عرق الجذام» .

ومرسل الخصال «ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكره أكل خمسة : الطحال والقضيب والانثيان والحيا وآذان القلب» .

وفى خبر محمد بن جمهور المروى عن المحاسن عن أبى عبد الله عليه السلام «حرم من الذبيحة عشرة أشياء ، وأحل من الميتة عشرة أشياء ، فأما الذى يحرم من الذبيحة فالدم والفرت والغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم والظلف والقرن والشعر وأما الذى يحل من الميتة فالشعر والصوف والوبر والنايب والقرن والضرس والظلف والبيض والانفحة والظفر والمخلب والريش» .

بل فى خبر صفوان بن يحيى الازرق « قلت لابى ابراهيم عليه السلام : الرجل يعطى الاضحية لمن يسلخها بجلدها ، قال : لا بأس ، انما قال الله عزوجل : فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر والجلد لا يؤكل ولا يطعم» .



و خبر أبان بن عثمان المروى عن العليل «قلت لابي عبدالله عليه السلام : كيف صار الطحال حراماً وهو من الذبيحة؟ فقال: ان ابراهيم (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) هبط عليه الكبش من ثبير وهو جبل في مكة ليذبحه أتاه ابليس فقال له: أعطنى نصيبى من هذا الكبش، فقال: أى نصيب لك؟ وهو قربان لربى وفداء لابنى، فأوحى الله اليه أن له فيه نصيباً، وهو الطحال لانه مجمع الدم والخصيتان لانها موضع النكاح ومجرى النطفة، فأعطاه ابراهيم عليه السلام الطحال والائنتين .

قلت: فكيف حرم النخاع؟ قال : لأنه موضع الماء الدافق من كل ذكر وأنتى وهو المخ الذى فى فقار الظهر ثم قال ابو عبدالله (عليه السلام) : يكره من الذبيحة عشرة أشياء منها : الطحال والائتيان والنخاع والدم والجلد والعظم والقرن والظلف والغدد والمذاكر، وأطلق فى الميتة عشرة أشياء : الصوف والشعر والريش والبيض والناب والقرن والظلف والانفحة والاهاب واللبن ، وذلك اذا كان قائماً فى الضرع» الى غير ذلك من النصوص .

وفى الجواهر بعد نقلها قال ولا يخفى عليك دلالة الجميع على الخمسة المتفق عليها انتهى وذلك لان الشك فى الثبوت كاف فى عدمه فيرجع الى عمومات الحل وآية الطيبات والخبائث فيما قطع بكونه خبيثاً وذلك لانه عد فى الكلمات بعض الاشياء من الخبائث مع عدم كونه كذلك ولذا جعل المصنف منها ما فى قوله ﴿وفى المثانة والمرارة والمشيمة تردد ، أشبهه التحريم ، لما فيها من الاستخبات﴾ .

فان كونها من الخبائث غير معلوم عند العرف المائل بالاكل و ليس تركهم الاكل الا لاجل نهى الشارع عنها فلا بد له من دليل سوى تحريم الخبائث لعدم كون امثال ذلك خبيثاً عند العرف والالم يكن فلا دليل على الحرمة .

وعن المسالك بعد ذكر بعض النصوص التى ذكرناها قال : « وكلها ضعيفة السند ، وتحريم ما ذكر مجتمع من جملتها ، فلذلك لم يحكم المصنف بمضمونها لقصورها عن افادة التحريم ، فيرجع الى الادلة العامة ، وقد علمنا منها تحريم الدم

والخبائث وتحليل الطيبات ، فما كان منها خبيثاً يحرم لذلك ، وهو الخمسة التي صدر بها المصنف جازماً بها ، وفي معناها الثلاثة التي نقل فيها الخلاف واختار تحريمها وهي المثانة والمرارة والمشيمة وعلل تحريمها بالاستخبات اشارة الى ما ذكرناه من عدم دليل صالح على تحريمها بالخصوص ، بل ما دل على تحريم الخبائث والباقية لا يظهر كونها من الخبائث ، فتحريمها ليس بجيد » انتهى واورد في الجواهر بقوله وفيه ما لا يخفى من عدم ظهور الخبائث في بعضها ، بل لوجه للتردد في الحرمة معه ، كما لا وجه للفتوى بها مع التردد فيها ، لعدم تحقق عنوان التحريم حينئذ الذي لا يعارضه عدم تحقق عنوان الحل أيضاً ، ضرورة اقتضاء ذلك بعد تسليمه الرجوع الى الاصول ولاريب في اقتضاء أصل الحل والبراءة منها عدم الحرمة كما هو واضح انتهى ولا يخفى ان المستند وان كان هو النصوص لكنه فيما يكون لها قوتاً توجب الاطمينان والوثوق ومع ذلك لم يكن بعضها منافياً لبعض وحينئذ فالقوة لما كان مذكوراً في جميعها وكلمات الاصحاب واختلافهم لا يزيد الا تحيراً أو شكاً في ثبوت ما ذكره بالنص .

وعن الرياض «ومن هنا يمكن دعوى عدم الخلاف في حرمتها وحرمة المشيمة لان الاصحاب ما بين مصرح بحرمة الاربعة عشر مع المشيمة كما عليه الحلّى والقواعد والدروس و اللمعة ، ونسبه في الروضة الى جماعة ممن تأخر عن الحلّى ، ومفت بحرمتها خاصة من دون ذكر المثانة ، كالشيخ في النهاية وجملة ممن تبعه ، كالقاضي وابن حمزة ، بل في المختلف والتحرير نسبه الى المشهور ، ومفت بحرمة هذه الثلاثة مع الخمسة ، كالشرائع والمسالك وغيرهما ، ومفت بحرمة الثمانية مع الفرج كالفاضل في الارشاد والتحرير والمختلف » والى آخره .

وفي الجواهر بعده قال قلت: الذي وقفنا على حكاية ممن تقدم على المصنف ان المفيد و سلا قالوا : «لا يؤكل الطحال و القضيب و الانثيان » ولم يذكرها غيرها والمرضى قال : «انفردت الامامية بتحريم الطحال والقضيب و الخصيتين والرحم والمثانة » وزاد عليه في الخلاف الغدد والعلبا والخرزة » وعن أبي الصلاح و ابن



زهرة «يحرم سبعة : الدم والطحال والقضيب والاثنيان والغدد والمشيمة والمثانة»  
 وقال الشيخ فى النهاية وتبعه ابن حمزة : «يحرم أربعة عشر : الدم و الفرج  
 والطحال والمرارة والمشيمة والفرج ظاهره و باطنه و القضيب و الاثنيان و النخاع  
 والعلبا والغدد وذات الاشاجع والحدق والخزرة» . ونقص ابن البراج الدم لظهوره  
 وزاد ابن ادريس المثانة ، فهى عنده خمسة عشر ، واختاره الفاضل ناسباً له الى أكثر  
 علمائنا ، وعن الاسكافى « يكره من الشاة أكل الطحال والمثانة والغدد والنخاع  
 والرحم والقضيب والاثنيين » .

وبعد تسليم ارادة المخلاف فأقصاه خلاف السيدين ، وهو لا يقدح فى الاجماع  
 كما لا يقدح فيه ما عن الحلبي من التعبير بكراهتها ، وكذا الاسكافى ضامناً اليها  
 الطحال والمثانة والرحم والقضيب والاثنيين ، مع احتمال أظهار ارادتهما الحرمة  
 منها ، على أنه محجوج بالنصوص المزبورة المجبورة بما عرفت انتهى .

اقول فاذا لم يناف خلاف السيدين ولا القول بالكراهة من مثل الحلبي ولا  
 القول بتعارض المفهوم مع المنطوق فما المراد بالمنافى تأمل فى ذلك والانصاف  
 ان القول بالحرمة فى اكثرها مع عمومات الحل فى غاية الاشكال فلا تثبت الا ما  
 كان مورد اتفاق النصوص ولذا قال المصنف: ﴿أما الفرج والنخاع والعلبا والغدد  
 وذات الاشاجع وخرزة الدماغ والحدق فمن الاصحاب من حرمها والوجه الكراهية﴾  
 وفى الجواهر قال الا أن الاقوى خلافه للنصوص المزبورة المنجبرة بالشهرة  
 المحكية الى ان قال بل قد يقال : ان ثبوت الاثنيين أو الثلاثة بالاجماع المزبور  
 يقتضى ثبوت الجميع ، لعدم القائل بالفصل .

كل ذلك مضافاً الى ما فى الرياض من أن الأول مروى فى الخصال بسند  
 صحيح على الظاهر ، و خبر ابراهيم بن عبد الحميد منها مروى فى المحاسن بسند  
 موثق ، و خبر اسماعيل بن مرار ليس فيه ما يتوقف فيه الا اسماعيل الذى ذكر فى  
 الرجال ما يستأنس به للاعتماد عليه ، والى غير ذلك من تعاضد النصوص و روايتها

فى الكتب الاربع وغيرها ، وعمل الجميع بها فى الجملة ، بل عمل بها من لا يعمل بأخبار الآحاد ، كابن ادريس وغيره ، وهو يقضى بتواترها اليه أو القطع بمضمونها ، انتهى .

وكيف كان فالمسألة عندى فى غاية الاشكال فكما يشكل الفتوى بالحلية فكذلك يشكل الفتوى بالحرمة بعد عدم وجود دليل نقطع العذر فذات الاشاجع فى تلك الاخبار كثيرة مع انه غير معلوم حقيقتها فضلا عن حرمتها وكذا العلباء بل غيره مما يختلف فى معناه .

وكيف يحكم بالحرمة مع قول ابى عبدالله عليه السلام فى المروى عن العلل بالكراهة فى عشرة اشياء و منها الاثنيان المقطوع بالحرمة بنظر الاصحاب او ليس ذلك قرينة على حمل النواهى على الكراهة فالسند هو النصوص الواردة عن نزل الكتاب فى بيوتهم مع ضم بعضها بالبعض و فهم الحكم من مجموعها فالحكم بالكراهة قرينة على المراد من النواهى لاستفادة الحكم من خبر و آخر من خبر آخر على خلافه فعليه لا يعتبر حينئذ الاقوال الكثيرة المنتهية الى الشهرة او الاجماع الذى قد عرفت منا مراراً عدم الاعتماد اليه مالم يكن عليه دليل من الكتاب والسنة و العقل مع ان حرمة الكل على خلاف الكتاب مع التصريح بقوله قل لا اجد فيما اوحى اليه محرماً على طاعم يطعمه فاذا ورد ما يكون قابلاً لتخصيص الكتاب فنخص به الكتاب كما حقق فى الاصول .

و ايضا الكراهة صريح مرسل خصال فى عمدة ما حرّمه الاصحاب كالطحال والاثنيين و القضيب فالكراهة قرينة لصرف الحرمة عن ظاهره لا العكس و لو سلم فهما متعارضان و بعد التساقت يرجع الى ادلة الحل الواردة فى الكتاب و السنة وكيف كان فالقدر المتيقن من موافقة الاصحاب ما جعله المصنف حراماً بالقطع وعين ما فى المتن هنا عبارته فى النافع قال ما لفظه .



الثانى ما يحرم من الذبيحة وهو خمسة : القضيب ، والانثيان والطحال ، والفرت ، والدم .

وفى المثانة والمرارة تردد ، أشبهه التحريم للاستخبات وفى الفرج ، والعباء ، والنخاع وذات الاشاجع ، والغدد وخرزة الدماغ ، والحدق خلاف أشبهه الكراهة وفى التنقيح فى شرح العبارة قال ما لفظه قوله : وفى المثانة والمرارة تردد ينشأ من احتمال التحريم للاستخبات وقد صرح الشيخ فى النهاية والخلاف بتحريمها وكذا المرتضى ، وفى النهاية والقاضى بتحريم المرارة ، وابن ادريس صرح بتحريم المثانة .

ومن احتمال الاباحة للاصل وخلو أقوال باقى الاصحاب عن تحريمهما والاشبه التحريم للاستخبات ، وليس عدم القول بالتحريم قولاً بعدم التحريم ولجواز غفول من غفل .

ولا يخفى ما فيه ثم قال قوله : وفى الفرج والعباء والنخاع وذات الاشاجع والغدد وخرزة الدماغ والحدق خلاف اشبهه الكراهية ثم ذكر فروعا لا يكون زيادة احتياج فى نقلها .

وفى كفاية الاحكام بعد نقل الاقوال والخلاف فى المذكورات قال والذى اطلعت عليه من الروايات الواردة فى هذا الباب مع عدم اتفاقها وعدم اشتغالها على عدة من المعدودات واشتمال بعضها على ما لم يقل احد بتحريمه ضعيف الاسناد غير واضح الدلالة على التحريم قابل للحمل على الكراهة مع ان عمومات القرآن خصوصاً قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه .

وقوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وكذا عمرات الاخبار يقتضى الحل الا فيما قام دليل قام على حرمة ولا ريب فى تحريم الدم بالنص والاجماع واما غيره فما ثبت الاجماع على تحريمه او ثبت كونه مستخبثا يحكم بتحريمه والباقى يبقى على حكم عموم الحل مع الكراهة

ولم اعثر على دعوى الاجماع الا فى اربعة مر ذكرها ودعوى الاستخبات فى المختلف فيه منها لا يخفى عن اشكال ولاريب فى رجحان ترك ما ذكر فى النصوص انتهى .  
وفى المختلف قال ما لفظه وهذه الاخبار لم يثبت عندى صحة رجالها فالاقوى الاقتصار فى التحريم على الطحال والدم والقضيب والفرت والانشين والفرج والمثانة والمرارة والمشيمة والكراهة فى الباقي عملا باصالة الاباحة وعمومات قل لا اجد واحلت لكم بهيمة الانعام فكلوا مما ذكر اسم الله عليه انتهى .

ثم انه قال فى الجواهر على ان المراد وبها غير معلوم فان الاشاجع كما عن الجواهرى أصول الاصابع التى يتصل بعصب ظاهر الكف، والواحد «أشجع» بفتح الهمزة وحينئذ فذات الاشاجع مجمع تلك الاصول ، وفى مجمع البرهان «الظاهر أن الاشاجع وذات الاشاجع واحد، ولكن لا توجد المذكور فى كل البهائم المحللة، الا أن يقال : هى أصول الاصابع والظلف وغيره ، فتوجد فى الغنم والابل والبقر، ويمكن وجودها بالمعنى الاول فى الطيور ويشكل تميزها» . قلت: ويسهل الخطب ما عرفت من عدم الدليل على حرمتها .

وأما خرزة الدماغ فمن الفقهاء أنه حبة فى وسط الدماغ بقدر الحمصة الى الغبرة ما هو (تميل الى الغبرة فى الجملة - خل) يخالف لون الدماغ ، أى المخ الذى فى الجمجمة .

والحدق جمع حدقة ، وهى سواد العين الاعظم . والمراد بالمشيمة كما فى غاية المراد قرينة الولد الذى تخرج معه ، والجمع «مشائم» مثل «معاش» لكن عن القاموس هى محل الولد ، كما فى الخبر موضع الولد .  
والنخاع عرق مستبطن الفقار ، وهو أقصى حد الذبح . والعلباوان عصبتان عريضتان صفراوان ممدودتان من الرقبة على الظهر الى الذنب .

وكيف كان فالروايات مشتملة على المراسيل والمرفوعات وان كان بعض المراسيل من ابن ابى عمير لكنه لا يكون صالحا فى مقابل الكتاب والسنة فالمتيقن



هو الاخذ بما اجتمع فيه الروايات على الحرمة واجراء الاصل في غيرها وبالجملة من عمدة الاشكالات هو الحكم بالحلية بنحو الاطلاق ثم اخراج بعضها بحيث عد من التخصيص المستهجن خصوصاً على قول من اخرج خمسة عشر شيئاً قال في التنقيح بعد عبارة المصنف في النافع .

وفي المائة والمرارة تردد ما لفظه ينشأ من احتمال التحريم للاستخبات ، وقد صرح الشيخ في النهاية والخلاف بتحريمها وكذا المرتضى ، وفي النهاية والقاضي بتحريم المرارة ، وابن ادريس صرح بتحريم المائة .

ومن احتمال الاباحة للاصل وخلو أقوال باقي الاصحاب عن تحريمهما ولاشبه التحريم للاستخبات، وليس عدم القول بالتحريم قولاً بعدم التحريم ولجواز غفول من غفل قد عرفت ما في الاستخبات آنفاً واضعف منه حمل من سكت عن بيان الحكم على الغفلة ثم قال بعد .

قوله: وفي الفرج والعلباء والنخاع وذات الاشاجع والقدد وخرزة الدماغ والحدق خلاف اشبهه الكراهية ما لفظه هنا فوائد :

(الاولى) العلباء بكسر العين والمدعصبتان عريضتان صفراوتان ممدودتان على الظهر من العنق الى عجب الذنب، والنخاع مثلث النون وهو خيط أبيض ممتد وسط الفقار يفتح الغاء ممتداً في الرقبة الى عجب الذنب بفتح العين وسكون الجيم والباء المنقطة من تحت وهو أصله وذات الاشاجع هي أصول الاصابع الممتدة الى عصب ظاهر الكف ، وخرزة الدماغ يكون في المخ بقدر الحمصة غرباء الى الزرقة .

(الثانية) اتفق الكل على تحريم الفرث والدم والقضيب والانثيين والطحال .  
فلذلك افرد المصنف بالذكر في المتن كما سبق نعم كره ابن الجنيد الطحال والقضيب والانثيين ، ولا عبرة بقوله لحصول الاجماع بعده على تحريمها .

(الثالثة) لم يذكر المفيد وسار في المحرمات شيئاً زائداً عن المذكورات ، وزاد المرتضى عليها الرحم والمائة وجعله مما انفردت به الامامية ، وزاد ابن بابويه

على ما ذكره المرتضى النخاع والغدد والحياء والادواج ، قال : وروى العروق .  
 وذهب ابن الجنيدي الى كراهية المثانة والغدد والنخاع والرحم مع الثلاثة المتقدمة ،  
 وقال النقي بكراهة النخاع والعروق والمرارة وحبة الحدقة وخرزة الدماغ .  
 والمصنف حكم بكراهة السبعة المذكورة ، لان قول بعض الاصحاب فيها  
 معارض بقول الاخرين فتسلم أصالة الاباحة عن معارض ، وأما الكراهية فتعلم من  
 الروايات .

(الرابعة) حكم العلامة في القواعد بتحريم خمسة عشر، وهي المذكورة في  
 كلام المصنف وهي اربعة عشرو زاد المشيمة ، وتابعه الشهيد . وفي المختلف حكم  
 بتحريم تسعة منها وكراهة الباقي ، وهي النخاع والحدقة والخرزة والغدد وذات  
 الاشاجع . ولا أعرف وجه التخصيص مع أنها مذكورة في الرواية كمايجيء .  
 (الخامسة) الذي وقفنا عليه من الروايات في هذا الباب رواية ابن ابي عمير  
 عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام : لا يؤكل من الشاة عشرة أشياء الفرث و الدم  
 والطحال والنخاع والعلباء والغدد والقضيب والاثنيان والحياء والمرارة .

ورواية اسماعيل بن مرار عنهم عليهم السلام قال: لا يؤكل مما يكون في الابل  
 و البقر و الغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهره و باطنه و القضيب  
 و البيضتان و المشيمة وهي موضع الولد و الطحال لانه دم و الغدد مع العروق  
 و النخاع الذي يكون في الصلب و المرارة و الحدق و الخزرة التي تكون في  
 الدماغ و الدم .

وهاتان الروايتان يمكن أن تكون حجة للعلامة في قوله ، و أما على قول  
 المصنف فيحمل النهي فيهما على القدر المشترك ، و هو رجحان الترك الذي هو  
 مشترك بين الحرام والمكروه . ثم قال

ان قلت: فمن أين يعلم تحريم الحرام منهما على قول المصنف ؟ قلت: يعلم  
 من دليل خارج انتهى ولا يخفى ان العلم بالمحرمات من دليل خارج لا يرتفع



اشكال تخصيص الاكثر و نحوه نعم ما علم منه من اجزائه المحرمة مثل الطحال فلا بد من الاجتناب للعلم بعدم الفرق فى الحرمة بين الصغير والكبير بخلاف الاجزاء الغير المعلومة من الصغير فيحل .

ثم ان ظاهر النصوص هو اختصاص ذلك بمثل الانعام الثلاثة اى الحيوانات الكبيرة لا الصغيرة مثل العصفور ونحوه مضافا الى ان مورد النصوص غير الطيور فتوهم العموم فى غير محله قال فى الجواهر ما لفظه .

ثم ان الظاهر من اطلاق المصنف وغيره وصريح غير واحد عدم الفرق فى الذبيحة بين الكبير كالجوز وبين الصغير كالعصفور ، لكن فى الروضة « يشكل الحكم بتحريم جميع ما ذكر مع عدم تميزه ، لاستلزام تحريم جميعه أو أكثره للاشتباه ، و الاجود اختصاص الحكم بالنعم من الحيوان الوحشى دون العصفور وما أشبهه » .

واستجوده فى الرياض فيما كان مستند تحريمه الاجماع ، لعدم معلومية تحققه فى العصفور وشبهه ، مع اختصاص عبائر جماعة من الاصحاب - كالصديق وغيره وكجمله من النصوص - بالشاة و النعم ، و عدم انصراف اطلاق باقى الروايات والفتاوى اليهما ، وأما ما كان المستند فى تحريمه الخبائث فالتعميم الى كل ما تحققت فيه أجود ، ومع ذلك فالترك مطلقا أحوط و فيه ان الاجماع لا يكون حجة مع هذه الاخبار الكثيرة فانه ان كان مستقلا وفى قبال الاخبار فلا حجية له اصلا وان كان باعتبار الاستفادة منها فالمناط هو ما استفاد منها دون الاجماع وح ظهور الاخبار فى الانعام الثلاثة بيّن وفى غيرها يرجع الى اصالة الاباحة مع ان فى مثل العصفور لا يكون خبيثا ولا معلوما ما حرم منه .

﴿و﴾ كيف كان فلا خلاف فى أنه ﴿يكره الكلى وأذنا القلب و العروق﴾

وفى الجواهر بمعنى عدم حرمة شىء منها، للاصل وغيره الذى لا يعارضه النهى عن العروق و آذان القلب فى بعض النصوص المزبورة التى لا جابر لها فى ذلك ، بل

الاتفاق ظاهراً على عدم ارادة الحرمة منه ، فلامحيص عن حمله على الكراهة انتهى  
ويدل على عدم الحرمة الامر بالاكل من الكل الا ماخرج بنحو الظهور في  
الحرمة كالطحال والقضيب وما لم يكن بمثل الظهور الموجبة للحكم بالحرمة  
كان الاصل عدمها مثل مرسل سهل عن بعض أصحابنا «انه كره الكليتين وقال : انما  
هما مجتمع البول» وهو غير صريح في ارادة الحرمة بها ، ويدل على الكراهة خبر  
محمد بن صدقة عن الكاظم عن آبائه (عليهم السلام) « كان رسول الله ﷺ لا يأكل  
الكليتين من غير أن يحرمهما ، لقربها من البول» ونحوه المروى عن العيون بأسانيد  
عن الرضا عن آبائه (عليهم السلام) و بعد ما عن المرتضى في الانتصار من الاتفاق  
على كراهتهما ، والله العالم .

﴿ولو شوى الطحال مع اللحم ولم يكن مثقوباً لم يحرم اللحم﴾ وان كان  
تحتة . ﴿وكذا لو كان اللحم فوقه﴾ لم يحرم وان كان الطحال مثقوباً ﴿أما لو كان  
مثقوباً وكان اللحم تحتة حرم﴾ بلاخلاف كما في الجواهر .

ويدل عليه موثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام و قد سئل عن الجرى يكون في  
السفود مع السمك ، فقال : «يؤكل ما كان فوق الجرى ويرمى ما سأل عليه الجرى ،  
قال : وسئل عن الطحال في سفود مع اللحم وتحتة الخبز وهو الجوزاب ، أيؤكل ما  
تحتة؟ قال : نعم يؤكل اللحم والجوزاب ، ويرمى بالطحال ، لان الطحال في حجاب  
لايسيل منه ، فان كان الطحال مثقوباً أو مشقوقاً فلاتأكل مايسيل عليه الطحال» .

وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام : «اذا كان اللحم مع الطحال في سفود أكل  
اللحم اذا كان فوق الطحال ، فان كان أسفل من الطحال لم يؤكل ، ويؤكل جودابه  
لان الطحال في حجاب ، ولاينزل منه الا أن يثقب ، فان ثقب سال منه وام يؤكل ما  
تحتة من الجوزاب فان جعلت سمكة يجوز أكلها مع جرى أو غيرها مما لايجوز  
أكله في سفود السمك أكلت التي لها فلوس اذا كانت في السفود فوق الجرى وفوق  
التي لاتؤكل ، فان كانت أسفل من الجرى لاتؤكل» . وفي مجمع البرهان « هي  
مرسلة فيه » .



ومنها ما عن التهذيب والكافي «سئل عن الطحال يحل أكله، قال: لا تأكل فهو دم» وزيد أيضاً قوله: «وتحتة خبز وهو الجوزاب» وبالجملة بينهما مغايرة، ولكن ليست بمعنوية، وظاهره أنها غير خبر عمار.

وعن الوافي «السفود بالتشديد: الحديدية التي يشوى بها اللحم، والجوزاب بالضم: خبز أوحنطة أولبن وسكر وماء نارجيل علققت عليها لحم فى تنور حتى تطبخ» انتهى.

وفى الجواهر بل عن الصدوقين عدم أكل اللحم اذا كان أسفل من الطحال مطلقا بخلاف الجوزاب، فيؤكل مع عدم الثقب، ولا يؤكل مع الثقب، وان كان هو كما ترى غير واضح الوجه مع شدوذه، بل مخالف للنص المؤيد بالاعتبار المشتمل على التعليل القاضى بعدم الفرق بين الطحال وغيره مما لا يؤكل، ومن هنا كان المحكى عن الصدوقين وابن حمزة مساواة غير الطحال مما لا يؤكل كالجرى فى اعتبار العلو والسفل، مضافاً الى التصريح به فى صدر الموثق انتهى.

ولكن الظاهر من تلك الكلمات هوسراية الحرمة بالحلال فلا يجرى الحرمة مع الشك لاصالة الاباحة كما انه ان امكن غسل ما يسرى اليه من الطحال وازالة ما يحرم عليه يرفع المانع عن الاكل وعن الرياض «أن اطلاق النص والفتوى يقتضى الحرمة مع الشك فى السيلان، مع احتمال تقييدهما بصورة القطع به أو ظهوره، فيحل فى غيرهما عملاً بالأصل، ولاريب أن التجنب أحوط».

وفى الجواهر وفيه أن الحاق الظهور بالقطع محتاج الى الدليل بناءً على التقييد المزبور انتهى وفى الكفاية و لو شوى الطحال مع اللحم و لم يكن الطحال منقوبا او كان اللحم فوقه لم يحرم اللحم والمعروف بين الاصحاب انه لو كان الطحال منقوباً وكان فوق اللحم حرم اللحم ومستنده اخبار غير صريحة فى التحريم انتهى.

﴿الثالث: الاعيان النجسة﴾ أصالة ﴿كالعذرات النجسة﴾ فلا اشكال فى حرمة اكلها بخلاف أجده فيه، بل الاجماع بقسميه عليه، مضافاً الى السنة المقطوع

بها ان لم تكن متواترة اصطلاحاً ، بل لعل التعليل فى قوله تعالى : « فانه رجس »  
دال عليه بناء على ارادة النجس منه ، مضافاً الى الاستخبات فى جملة منها .

﴿ وكذا ﴾ يحرم ﴿ كل طعام مزج بالخمير أو النبيذ المسكر أو الفقاع  
وان قل ، أو وقعت فيه نجاسة وهو مائع كالبول ، أو باشره الكفار وان كانوا أهل ذمة  
على الاصح ﴾ من كونهم نجسين و قد مرّ الكلام فى النجاسة و عدمها لكن يحرم  
الاكل من الطعام المخلوط بالخمير و لو قطرة منه و قد مرّ جميع ذلك فى ج ٢  
﴿ الرابع : الطين ﴾ .

و فى الجواهر بلا خلاف أجده ، بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكى منهما  
مستفيض أو متواتر كالنصوص الواردة فيه المشتملة على كون أكله من مكائيد الشيطان  
ومصائده الكبار و أبوابه العظام و من الوسواس و يورث السقم فى الجسد و يهيج  
الداء و يورث النفاق و يوقع الحكمة فى الجسد و يورث البواسير و يهيج داء السوداء  
الى آخر عبارته فلا كلام فى حرمة الاكل والنصوص به كثيرة .

وقال سعد بن سعد : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الطين ، فقال : أكل الطين  
حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الا طين الحائر ، فان فيه شفاء من كل داء وأمنأ  
من كل خوف » .

وفى خبر سماعة بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام « أكل الطين حرام على بنى  
آدم ما خلا طين قبر الحسين عليه السلام من أكله من وجع شفاه الله » ﴿ فلا يحل شىء منه ﴾  
أى الطين ﴿ عدا ﴾ الطين من ﴿ تربة الحسين عليه السلام فانه يجوز الاستشفاء ﴾ به بلا  
خلاف بل الاجماع بقسميه عليه ، بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة ، وفيها المشتمل  
على القسم ﴿ و ﴾ غيره من المؤكدات نعم ﴿ لا يتجاوز قدر الحمصة ﴾ .

وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه اقتصاراً  
على المتيقن فى مخالفة معلوم الحرمة انتهى والاخبار به كثيرة لقول الصادق عليه السلام  
فى حسن سدير : « ولا تتناول منها أكثر من حمصة ، فان تناول منها أكثر من ذلك



فكأنما أكل من لحومنا ودمائنا .

وفى الخبر عن احدهما عليه السلام «ان الله تعالى خلق آدم من الطين فحرم الطين على ولده ، قال : قلت : فما تقول فى طين قبر الحسين بن على عليه السلام ؟ قال : يحرم على الناس أكل لحومهم ويحل لهم أكل لحومنا ، ولكن اليسير من مثل الحمصة .

وفى مرسل المصباح «أن رجلاً سأل الصادق عليه السلام فقال : انى سمعتك تقول : ان تربة الحسين عليه السلام من الادوية المفردة ، وانها لا تمرّ بداء الاهضمته ، فقال : قد كان ذلك أو قلت ذلك ، فما بالك ؟ فقال : انى تناولتها فما انتفعت بها ، قال عليه السلام : ان لها دعاء ، فمن تناولها ولم يدع به واستعملها لم يكذب ينتفع بها ، قال : فقال له : ما أقول اذا تناولتها ؟ قال : نقبلها قبل كل شىء ، وتضعها على عينك ، ولا تتناول منها أكثر من حمصة ، فان من تناول أكثر من ذلك فكأنما أكل من لحومنا ودمائنا ، فاذا تناولت فقل : اللهم انى أسألك بحق الملك الذى قبضها وأسألك بحق الملك الذى خزنها ، وأسألك بحق الوصى الذى حلّ فيها أن تصلى على محمد وآل محمد ، وأن تجعله شفاء من كل داء ، وأماناً من كل خوف ، وحفظاً من كل سوء ، فاذا قلت ذلك فاشدها فى شىء ، واقرأ عليها انا أنزلناه ، فان الدعاء الذى تقدم لاخذها هو الاستئذان عليها ، وقراءة انا أنزلناه ختمها .

وفيه مسنداً عن الثمالى قال للصادق عليه السلام : «جعلت فداك انى رأيت أصحابنا يأخذون من طين قبر الحسين عليه السلام يستشفون به هل فى ذلك شىء مما يقول من الشفاء ؟ قال : يستشفى بما بينه وبين القبر على رأس أربعة أميال ، وكذلك طين قبر جدى رسول الله صلى الله عليه وآله وكذلك طين قبر الحسن و على و محمد عليهم السلام فخذ منها فانها شفاء من كل سقم ، وجنة مما يخاف ، ولا يعدلها شىء من الاشياء التى يستشفى بها الا الدعاء ، وانما يفسدها ما يخالطها من أوعيتها وقلة اليقين لمن يعالج بها ، الحديث

وفى خبر يونس بن الربيع عن الصادق عليه السلام « ان عند رأس الحسين عليه السلام لتربة حمراء فيها شفاء من كل داء الا السام ، قال : فأتينا القبر بعد ما سمعنا

هذا الحديث فاحترقنا عند رأس القبر، فلما حفرنا قدر ذراع ابتدرت علينا من رأس القبر مشبه السهلة حمراء قدر الدرهم ، فحملناها الى الكوفة ، فخرجنا وأقبلنا نعطي الناس .

والروايات فى ذلك كثيرة وفى بعضها عند قبر الحسين عليه السلام على سبعين ذراعاً وفى بعضها على رأس ميل وفى بعضها على رأس اربعة اميال ﴿و﴾ كيف كان فلا اشكال فى حرمة اكل الطين سوى ما عرفت لكن ﴿فى الارمنى رواية بالجواز ، وهى حسنة ، لما فيها من المنفعة للمضطر اليها﴾ .

وفى المرسل عن مكارم الاخلاق للطبرسى « سئل أبو عبدالله عليه السلام عن طين الارمنى يؤخذ منه للكسير والمبطون أبجل أخذه ؟ قال : لا بأس به ، أما أنه من طين قبرذى القرنين ، وطين قبر الحسين عليه السلام خير منه .

وفى الجواهر بعده قال وهى على ضعفها وعدم الجابر لها لادلالة فى الاخير منها على الاكل انتهى والامر سهل ﴿الخامس : السموم القاتلة قليلها وكثيرها﴾ بلا خلاف ولا اشكال وفى مرسل تحف العقول عن الصادق عليه السلام : « كل شىء يكون فيه المضرة - على بدن الانسان من الحبوب والثمار حرام أكله الا فى حال الضرورة الى أن قال - : وما كان من صنوف البقول مما فيه المضرة على الانسان فى أكله نظير بقول السموم القاتلة ونظير الدفلى وغير ذلك من صنوف السم القاتل فحرام أكله » . بل ورد النهى عن شرب ماء مات فيه سام أبرص ، لان فيه سمّاً .

﴿اما ما لا يقتل القليل منها كالافيون والسقمونيا فى تناول القيراط والقيراطين الى ربع الدينار فى جملة حوائج المسهل فهذا لا بأس به ، لغلبة السلامة ، ولا يجوز التخظى الى موضع المخاطرة منه كالمثقال من السقمونيا والكثير من شحم الحنظل والشوكران﴾ ويقال له : الشيكران باعجام الشين واهما لها ، وهو نبت له ورق كورق القثاء ، وله زهر أبيض ، وبزره كالانيسون ﴿فانه لا يجوز ، لما يتضمن من نقل المزاج وافساده﴾ وهما معاً محرمان .

وعن الدروس « نهى الاطباء عن استعمال الاسود من السقمونيا الذى لا ينفرك



سريعاً ويجلب من بلاد الجرامقة واما جاوز الدانقين من الافيون قالوا والدرهمان منه يقتل ، والدرهم يبطل الهضم اذا شرب وحده ، وقدروا المأخوذ من شحم الحنظل بنصف درهم وقالوا : اذا لم يكن فى شجرة الحنظل غير واحدة لاتستعمل لانها سمّ .

وفى الجواهر قال وبالجمله كلمتا كان فيه الضرار علماً أو ظناً بل أو خوفاً معتداً به حرم ، نعم لو فرض فعل ذلك للتداوى عن داء جازوان خاطر اذا كان جارياً مجرى العقلاء ، لاطلاق بعض النصوص .

وقال يونس بن يعقوب : « قلت لابى عبدالله عليه السلام : الرجل يشرب الدواء ويقطع العرق وربما انتفع به وربما قتله ، قال : يقطع ويشرب . »

وفى خبر ابراهيم بن محمد عن أبى الحسن العسكرى عن آبائه عليهم السلام قال : « قبل للصادق عليه السلام : الرجل يكتوى بالنار وربما قتل وربما تخلص ، قال : قد اکتوى رجل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو قائم على رأسه . »

وقال محمد بن مسلم : « سألت أبا جعفر عليه السلام هل يعالج بالكى ؟ فقال : نعم ان الله تعالى جعل فى الدواء بركة وشفاء وخيراً كثيراً ، وما على الرجل ان يتداوى ، ولا بأس به » وقال يونس بن يعقوب : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الدواء وربما قتل وربما سلم منه وما يسلم أكثر ، فقال : أنزل الله الدواء وأنزل الشفاء ، وما خلق الله تعالى داء الاوجعل له دواء ، فاشرب وسم الله تعالى . »

وفى خبر الحسين بن علوان المرى عن قرب الاسناد عن جعفر عن أبيه عليه السلام عن جابر قال : « قيل : يا رسول الله أنتداوى ؟ قال : نعم ، فتداواوا ، فان الله لم ينزل داء الا وقد أنزل له دواء ، وعليكم بألبان البقر ، فانها ترف من كل الشجر » الى غير ذلك من الروايات التى نقلها فى الجواهر .

﴿ القسم الخامس فى المايعات والمحرم منها خمسة الاول : الخمر ﴾ بلاخلاف فيه بين المسلمين ، بل هو من ضروريات دينهم على وجه يدخل مستحله فى الكافرين

كما فى الجواهر ﴿و﴾ كذا لاختلاف فى أنه يحرم ﴿كل مسكر﴾ ولو قلنا بعدم تسميته خمراً ، وفى النبوى : « كل مسكر خمرا ، وكل خمرا حرام » وفى الصحيح وغيره : « ان الله تعالى لم يحرم الخمر لاسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها ، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمرا » .

وحينئذ فكلما كان كذلك فهو حرام ﴿كالنبيذ﴾ المتخذ لذلك ﴿والبتع﴾ بكسر الموحدة وفتحها مع اسكان المثناة المتأخرة ﴿والفضيخ والنقيع والمزر﴾ وفى الجواهر بتقديم المعجمة على المهملة وغيرها من الاشربة التى تعمل للاسكار وانما خصها تبعا للنص ، انتهى . فالمستفاد من الاخبار ان علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ولو كان من غير الخمر .

لصحيح ابن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الخمر من خمسة : العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمز من الشعير والنبيذ من التمر » وفى المرسل كالصحيح : « الخمر من خمسة أشياء : من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل » راجع ج ٤ .

والمراد بالمسكر : ما وجد فيه طبيعة الاسكار ولو بالكثير منه فانه يحرم قليلا أيضاً باختلاف ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل النصوص فيه ان لم تكن متواترة اصطلاحاً فهى مقطوعة المضمون ، فقضى الصحيح وغيره « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وزيد فى آخر « قلت : فقليل الحرام يحلّه كثير الماء ، فرد عليه بكفه مرتين لا ، لا » وفى الخبر « ماتقول فى قدح من المسكر يغلب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ، فقال لا والله . ولاقطرة تقطر منه فى حب الأهرىق ذلك الحب » .

وكيف كان اذا علم بكونه خمرا فلا يجوز شربه بوجه قليلا او كثير اكان بحد الوصول الى السكر او لا كان وحدة او فى ضمن ما يبع آخر حتى ان الدواء اذا علم بان فيه الخمر لا يجوز شربه وقدم الكلام فيه فى ج ٤ .

وكيف كان فظهر من الروايات ان مناط الحرمة هو السكر لا خصوص الخمرية فلو حصل من اى شىء كان حراما ولا فرق حينئذ بين القليل والكثير منه ولو كان قليلا



غير مسكر كنفس الخمر حيث انه حرام قطعاً ولو كان شرب قطرة ومن المعلوم ان السكر غير حاصل بذلك فما قد يصنع فى زماننا من أبخرة بعض الاثمار مثل التفاح بالنار كان حراماً حيث انه مما يغير الحالة بنحو عدد من انواع السكر ولو لم يكن بنحو الشدة وبالجملة لو كان مسكراً ولو فى كثيرة كان حراماً ولو فى قليله كما يحرم شرب الخمر ولو لم يسكر بالعادة عليه او لم يسكر فى خصوص شخص نعم النجاسة غير معلوم فان المتيقن منه هو الخمر.

﴿و﴾ كذا لاخلاف فى أنه يحرم ﴿الفقاع قليله و كثيره﴾ وفى الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المحكى منه مستفيض أو متواتر أو قطعى ، كالنصوص التى فيها أنه خمر مجهول وأنه الخمر بعينها وأن حده حد شارب الخمر وأنه خمرة استصغرها الناس وفى بعضها «كل مسكر حرام وكل مخمر خمر و الفقاع حرام» بل صرح غير واحد بأنه كذلك وان لم يكن مسكراً ، ولعله لاطلاق النصوص المزبورة ، الا أن التدبر فيه يقتضى كونه من المسكر ولو كثيره أما الصنف الذى لا يسكر منه فلا بأس به ، للاصل وغيره انتهى .

و لا يخفى انه ان عد من الخمر فكانت حراماً ولو لم يكن بدرجة الخمر من السكر والافيه كلام لما ورد على خلافه بل لعله منه الذى كان يعمل لابي الحسن عليه السلام فى منزله كما فى الصحيح وعن ابن أبى عمير أنه لا يعمل فقاع يغلى ، ولعله من ذلك ذكر غير واحد أنه انما يحرم مع الغليان الذى هو النشيش الموجب للانقلاب ، فعلى ذلك يمكن القول بالحرمة ما اذا علم بالغليان بحيث يعلم ان ما للابى الحسن ما لا يغلى ويؤيده ماورد السئوال عن عدم علمه بحاله .

فانه يظهر منه حرمة ما علم بغليانه مثل صحيح على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام «سألته عن شرب الفقاع الذى يعمل فى الاسواق وبياع ولا أدرى كيف عمل ولا متى عمل ، أيجل أن أشربه؟ قال : لأحبه» المشعر بالكراهة أو الظاهر فيها لا الحرمة فحكم بالكراهة مع عدم العلم بحاله والا فيحرم بل هو مقتضى القواعد الشرعية التى منها

حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح ، ومنها أن كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه .

و كيف كان فان ظهر كونه مع الغليان فيحرم والافمحمول على الكراهة راجع

ج ٤٢ صفحہ ٢٢٢ .

﴿و﴾ كذا ﴿يحرم العصير﴾ العنبى وان قلنا بطهارته ﴿اذا غلى﴾ ، سواء غلى من قبل نفسه أو بالنار ، ولا يحل حتى يذهب ثلثاه أو ينقلب خلاصاً ﴿بلا خلاف﴾ ولا إشكال فلا يحل الا بذهاب الثلثين ان غلا بالنار او بالانقلاب الى الخل لو غلى بالشمس او بنفسه ولا يظهر من الروايات نجاسة الاول بوجه فالقول بالنجاسة مضافاً الى عدم الدليل كانت ادلة العامة على خلافه من العسر والحرج والضرر .

قال في المسالك لاخلاف بين الاصحاب فى تحريم عصير العنب اذا غلابان صار اسفله اعلاه واخبارهم ناطقة به ففى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل عصير اصابه النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحسنه حماد بن عثمان عنه عليه السلام قال لا يحرم العصير حتى يغلى وروى حماد بن عثمان عنه عليه السلام قال سئلته عن شراب العصير فقال تشرب ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قلت جعلت فداك اى شيء الغليان قال القلب وفى موثقة ذريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا نش العصير او غلا حرم ومن هذا يستفاد عدم الفرق بين الغليان بالنار وغيرها وان المراد منه ان يصير اسفله اعلاه واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا لكن قيّدوها بالاشتداد مع الغليان والمراد به ان يصير له قواماً وان قل بان يذهب شىء من مائته ولان النصوص خالية عن الدلالة على النجاسة وعن القيد واغرب الشهيد فى ذكرى فجعل الاشتداد الذى هو سبب النجاسة مسبباً عن مجرد الغليان فجعل التحريم والنجاسة متلازمين وفيه مع عدم الدليل عليه حتى باعترافه فيها وفى البيان انه خلاف المفهوم من الاشتداد ولعل ذلك يقرب مع الغليان بالنار لاستلزامه ارتفاع شىء من بخاره الموجب لنقصان مائته اما مع انقلابه بنفسه او بالشمس فلا يتحقق ذلك اصلاً خصوصاً فى الاول وان طال الزمان و فصل



ابن حمزة فحكم بنجاسته مع غليانه بنفسه او بالشمس وبتحريمه خاصة ان غلا بالنار وهو تحكم وان كان اقرب الى الاصل من المشهور .

وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته عن المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بها مطلقا ولا فرق مع عدم ذهاب ثلثيه فى تحريمه بين ان يصير دبسا وعدمه لاطلاق النصوص باشتراط ذهاب الثلثين .

وفى صحيحه ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام مع ان هذا فرض بعيد لانه لا يصير دبسا حتى يذهب اربعة اخماسه غالباً بالوجدان فضلا عن الثلثين ويحتمل الاكتفاء بصيرورته دبسا على تقدير امكانه لانتقاله عن اسم العصير كما يظهر بصيرورته خلا لذلك ولا فرق فى ذهاب ثلثيه بين وقوعه بالغليان والشمس والهواء فلو وضع المعمول به قبل ذهاب ثلثيه كالملين فى الشمس فيجفف بها او بالهواء وذهب ثلثاه حل وكذا يظهر بذلك لو قيل بنجاسته ولا يقدح فيه نجاسة الاجسام الموضوعه فيه قبل ذهاب ثلثين كما يطهر ما فيه من الاجسام بعد انقلابه من الخمرية الى الخلية عندنا والحكم مختص بعصير العنب فلا يتعدى الى غيره كعصير التمر ما لم يسكر للاصل ولا الى عصير الزبيب على الاصح لخروجه عن اسمه وذهاب ثلثيه وزيادة بالشمس وحرته بعض علمائنا استنادا الى مفهوم رواية على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام حيث سئل عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يوضع فيشرب منه السنة قال لا بأس به .

وهذه الرواية مع ان فى طريقها سهل بن زياد لا يدل على تحريمه قبل ذهاب ثلثيه بوجه وانما نفى البعث من هذا العمل الموصوف وابقاء الشراب عنده فيشرب منه وتخصص السؤال بالثلثين لا يدل على تحريمه بدونه ولا بالمفهوم الذى ادعوه وانما يظهر فائدة التقييد به ليذهب مائته فيصلح للمكث عنده المدة المذكورة كما يبقى الدبس ولو سلم دلالتها بالمفهوم فهو ضعيف لا يصلح الاثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل .

وروى ابوبصير في الصحيح قال كان ابو عبدالله عليه السلام تعجبه الزبيبه وهذا ظاهر في الحل لان طعام الزبيبه لا يذهب منه ثلثا ماء الزبيب كما لا يخفى انتهى .

و الجميع قد مر في ج ٤ ص ٢٠٠ قال في الكفاية ما لفظه و يحرم العصير اذا غلا سواء فلا بنفسه او بالنار والمراد الماء المعتصر من العنب ولا خلاف في تحريمه بين الاصحاب ويدل عليه الاخبار الكثيرة و المراد بالغليان ان يصير اسفله اعلاه و يستفاد ذلك من بعض الاخبار و اشترط بعضهم في التحريم الشدة و هي الثخونة والغلظ والقوام و هي امر زايد على مجرد الغليان ولا دليل على اعتباره في التحريم فان الوارد في النصوص مجرد الغليان والحق بالعصير ماء العنب اذا غلا في حبه وفيه اشكال لعدم صدق العصير عليه فالادلة العامة تقتضى حله و القول بنجاسة العصير ضعيف ولا يحل العصير متى يذهب ثلثاه او يصدق عليه الخل والاشهر الاقرب انه لا يحرم عصير الزبيب اذ لا يصدق عليه العنب فتشمله الادلة العامة المقتضية للحل وفي عصير التمر قولان والاشهر الاقرب عدم التحريم والمعروف في كلامهم ان ما مزج بهذه الاشياء او باحدها وما وقعت فيه من المايعات حرام ولا ريب فيه اذا نجس ما وقع فيه لتحريم النجس واما اذا لم يكن كذلك وكان الامتزاج على وجه لا يكون تناول بعضه موجبا للعلم بتناول الحرام لقلة الانتشار كقطرة في حب ماء ففي الحكم بالحرمة اشكال للعمومات الدالة على الحل وصحيحة عبدالله بن سنان وغيرها انتهى وقد اشار قده الى امور الاول : ان المراد بالغليان ان يصير اسفله اعلاه فلا يحرم فيما صار يدون ذلك ولو كان بين مبدئه الى اول الشروع في الغليان الثاني ان المراد بغليان العصير هو تجفيف يصدق عليه ذلك بخلاف ما اذا غلاماء حبة في جوفه بنفسه او وقوعه فيما غلامن غيره كحبة عنب وقع في قدر فلا يحرم الثالث عدم دليل على النجاسة الرابع لا يصح سراية حكم العصير الى الزبيب لعدم الصدق من حيث انه حينئذ صار شيئا آخر ولو فرض له الماء الخامس ما ذكر في العصير التمرية لانه غير عصير العنب فلا يحرم ما لا يحرم العنب والزبيبي السادس ان امتزجت شيء



بالعصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه حرم شربه ما لم يذهب ثلثاه وان وقع من العصير شيء في طعام مثلاً قبله فلا يجوز اكل الطعام ان كان كثيراً لخلط الحلال بالحرام وان كان قليلاً كحب عنب مثلاً في قدر فلا بأس به لاستحلاكه في ضمن المرق .

وفي المستند في هذا المقام ما لفظه الرابعة الاقوى اختصاص التحريم بالغليان مطلقاً التاري وغيره بالعصير العنبي ولا يحرم الزبيبي او التمري بالغليان مطلقاً وفقاً للفاضلين والشهيدين وفخر المحققين واليسوري والصيمري واكثر المتأخرين وهو ظاهر المقنعة والمراسم وكتب السيد حيث لم يتعرضوا لبيان تحريم العصير مطلقاً بل هو الاشهر كما صرح به جماعة كالاردبيلي والسبزواري والصيمري وهو ظاهر مسالك لنسبة الخلاف في الزبيبي الى بعض علمائنا و لم ينقل في التمري خلافاً اصلاً ولذا نسب اليه والى الدروس القول بعدم وجود الخلاف في التمري .

وربما كان ذلك ايضاً ظاهراً من اللمعتين حيث لم يشيرا الى الحكم في التمري مطلقاً مع تصيرحهما بانه لا يحرم العصير من الزبيب على الاقوى بل حكى عن بعض الفضلاء التصريح بعدم الخلاف فيه بل عن الشهيد الثاني في شرح الرسالة الاجماع على عدم الحاق التمري دليلنا اصل الاباحة واستصحاب الحل و العمومات الكتابية والسنية الدالة على حلية الاشياء السليمة عن المعارض والمخصص الا ما يستدل به للتحريم وهو غير دال كما يأتي و ما قيل من تداول تناول الدبس الزبيبي في الاعصار والامصار بحيث انعقد الاجماع عليه مع انه لا يكاد يتحقق التثليث في العصير الزبيبي الا بانعقاده واحتراقه وخروجه عن الدبسية وتغيير طعمه الى المرارة ولا يفيد في ذلك ازدياد الماء وتلين النار اذا الماء يحترق الان فيه انه مبني على عدم حصول الحلية بصيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين .

وقد عرفت ان الاقوى حصولها هذا مع ما صرح به في رواية الهاشمي وموثقتي السابطة الاتية بامكان التثليث مع كون الماء ضعف الزبيب او مساوياً له بدل على

المطلوب في التمرى ايضا رواية محمد بن الحسن روى بندار جميعاً عن ابراهيم ابن اسحق عن عبدالله بن حماد عن محمد بن جعفر عن ابيه انتهى .

﴿الثانى﴾ من المحرمات ﴿الدم المسفوح﴾ المصبوب السائل كالدم في العروق لا كالكبد والطحال ﴿نجس﴾ : فلا يحل تناوله ﴿ولو قليلاً منه﴾ ، بلاخلاف ولا اشكال وكذا غيره ، أما المسفوح منه فلصريح الاية و النجاسة ، و أما غيره فلكونه من الخبائث ، الاما يتخلف في المذبوح في تضاعيف اللحم فانه طاهر حلال بلاخلاف للاصل ، وتقييد المحرم في الاية بكونه مسفوحاً - أى مصبوباً بقوة - خرج الخبيث وبقي غيره .

وفي المسالك قوله الدم المسفوح وهو الذى يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان او ذبحه من سفحت الماء اذا صببته اى المصبوب واحترز به عما يخرج من الحيوان بتناقل كدم السمك فلا يكون نجساً ولكنه محرم لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم لانه من الخبائث المحرمة بالاية والاولى الاستدلال على تحريمه بالخبائث خاصة لان مطلق الدم مقيد فى الاية الاخرى وهو قوله الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير فقيد الدم المحرم بكونه مسفوحاً فيجب حمل المطلق على المقيد لاتحاد السبب وقد استثنى من ذلك ما يتخلف فى الحيوان المذبوح فى تضاعيف اللحم فانه يكون طاهراً ايضا لانه ليس بمسفوح و ظاهرهم الاتفاق على حله وفى الحاق ما يتخلف فى القلب والكبد وجهاً من مساواته له فى المعنى وعدم كونه مسفوحاً ومن الاقتصار بالرخصة المخالفة للاصل على موردها ولو قيل بتحريمه فى كل ما لانس فيه والاتفاق وان كان ظاهراً كان وجهاً لعموم تحريم الدم و كونه من الخبائث وخرج بما لا يدفعه الحيوان مما يتخلف فى بطنه من الدم الذى يجرى من المذبوح مع النفس الى الباطن فانه نجس حرام قطعاً لانه من جملة الدم المسفوح ومما يدفعه الحيوان وانما تخلف فى الباطن لعارض انتهى .

وفى الجواهر ما لفظه نعم ظاهر القيد فى العبارة وغيرها بل هو صريح غير واحد



حل ما فى اللحم منه فى الذبيحة ، بل فى الرياض عن جماعة التصريح بالاجماع عليه وهو الحجة بعد الاصل والسيرة المستمرة وقاعدة نفى الحرج فى الدين ، ضرورة تحققه مع فرض حرمة ، لعدم خلو اللحم منه وان غسل مرات ، بل الظاهر الحاق ما يتخلف فى القلب والكبد ، لذلك أيضاً وغيره ، وان تردد فيه فى المسالك مما سمعت ومن الاقتصار بالرخصة المخالفة للاصل على موردها ، ثم قال : «ولو قيل بتحريمه فى كل ما انصر فيه ولا اتفاق وان كان طاهراً لكان وجهاً ، لعموم تحريم الدم وكونه من الخبائث» انتهى .

والمسألة مشكلة من حيث ان الدم لافرق بين قليله وكثيره ولا بين ما بقى منه فى بدن الحيوان بعد بدها ان بقائه فيه ليس مطهراً له ومن حيث ان ادلة العسر والحرج توجبان للحلية لذلك لا لكون ما كان نجساً صار طاهراً بنفسه فلا يصلحه الادليل معتبراً منهم عليهم السلام وقد عكس الشهيد قده بعد التردد فيه حيث صرح ببقاء حرمة مع بقاء طهارته بدها انه بعد الحكم بالطهارة لا معنى للحرمة وكونه خبيثاً كما ترى وكيف كان فلا نصح عليه سوى الاجماع راجع ج ٤ ص ١٧٠ الى ١٧٦

﴿و﴾ كيف كان ف ﴿ما ليس بمسفوح﴾ مما يخرج من الحيوان غير ذى النفس ﴿كدم الضفادع والقراد﴾ الذى يقال له بالفارسته به (كنه) ﴿وان لم يكن نجساً﴾ للاصل وغيره ﴿فهو حرام﴾ بلا خلاف أجده فيه ، بل يمكن دعوى الاجماع عليه لا ﴿لاستخبائه﴾ ثم الكلام فى نجاسة العلقه ودم يرى فى البيض لكن الظاهر من النجاسة هو الدم المتكون فى بدن الحيوان لافى بيضه فانه وان كان ايضاً من بدنه لكنه مع واسطة البيض والحكم بالنجاسة بل الحكم بانه دم نجس مشكل فالاصل الطهارة كما عن الذكري والمعالم وغيرهما من طهارة العلقه ، للاصل بعد عدم انصراف الاطلاق اليها ، سيما التى فى البيضة مع عدم معلومية تسمية ما فيها علقه فلا تشملها حكاية اجماع الخلاف المتقدم .

وفى الرياض «وهو حسن الا أن نجاسة العلقه من الانسان بالاجماع المزبور

ثابت ، وهو يستعقب الثبوت فيما فى البيضة ، لعدم القائل بالفرق بين الطائفة ، فاذن الاشبه النجاسة مطلقا ، لكن مع تأمل ما فى ثبوتها لما فى البيضة ، بناء على التأمل فى بلوغ عدم القول بالفرق المزبور درجة الاجماع المركب الذى هو حجة ، والاحتياط واضح سبيله .

﴿وما لا يدفعه الحيوان المذبوح﴾ المأكول لحمه ﴿ويستخلف فى اللحم طاهر، وليس بنجس ولا حرام﴾ وتقدم آنفاً .

﴿ولو وقع قليل من دم﴾ نجس ﴿كالاوقية﴾ وهى اربعون درهما ﴿فما دون فى قدر وهى تغلى على النار﴾ فقد روى بل ﴿قل﴾ انه ﴿حل مرقها اذا ذهب الدم بالغليان﴾ فى صحيح سعيد الاعرج عن الصادق عليه السلام «سألته عن قدر فيها جزور وقع فيها قدرأوقية من دم أبوك؟ قال : نعم ، فان النار تأكل الدم» .

وفى خبرزكريا بن آدم «سألت الرضا عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم ومرق كثير، قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب، واللحم اغسله واكله ، قلت : فان قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار انشاء الله» .

وتفصيله عليه السلام بين الخمر والدم لعله من حيث حرمة الخمر ولو كان فى ضمن الطعام فلا يجوز اكله ولذا امر بغسل اللحم دون المرق من قابلية اللحم للغسل حتى يذهب به اثر الخمر بخلاف الدم فانه يكفيه نفس النار والمتيقن من الروايتين هو الدم بل الامام عليه السلام صرح بالتفصيل بين الخمر والدم لو كان الدم لاجل نجاسته ايضاً بل يمكن ان يقال بان الدم ايضاً اكله حرام ولو فى ضمن الطعام لكن النار تذهب به فالامر بالاهراق فى الخمر دون النار من اختصاص الحكم بالدم فلا يجوز التعدى منه الى مطلق النجاسات لان ما خالف الاصل فلا بد من الاتصاف على موضع النص ومنه يظهر فساد التعدى الى مطلق النجاسات وكيف كان فعن المفيد والشيخ فى النهاية والديلمى والتقى العمل بهما ، بل عن المفيد والديلمى عدم التقييد بالقليل .



وفي الجواهر كما أن المحكى عن الأخير عدم الفرق بين الدم وغيره من النجاسات وان كان يرده - مضافاً الى الاجماع المحكى عن التحرير والدروس ، بل لعله الظاهر من غيرهما - صريح الخبر المزبور المشتمل على الفرق بينهما ، ومنه يعلم عدم ارادة التعدية في التعليل انتهى .

﴿و﴾ على كل حال ف﴿من الاصحاب﴾ وفي الجواهر وهو الحلى وتبعه المتأخرون ﴿من منع الرواية ، وهو حسن﴾ لشذوذ الاولى بل قيل وضعفها وان كان الاصح خلافه ، وضعف الثانية مع عدم الجابر ، بل عن القميين رمى بعض رواياتها بالغلو ووضع الاحاديث انتهى .

ولا يخفى ما فيه فلا تصور لافي السند ولا في الدلالة فلا حسن في منع الرواية بعد العمل بها مثل المفيد والشيخ والديلمي فان عملهم يكفى في جبران ضعف الرواية وفي الجواهر قال بل في كشف اللثام من «ان شيئاً منهما لا يدل على جواز الاكل قبل الغسل ، وانما ذكر فيهما أن النار تأكل الدم دفعاً لتوهم السائل أنه لا يجوز الاكل وان غسل ، لان الدم ثخين يبعد أن تأكله النار ، فهو ينفذ في اللحم ، فلا يجدى الغسل ويمكن تنزيل كلام الشيخين عليه ، ففي المقنعة وان وقع دم في قدر تغلى على النار جاز أكل ما فيها بعد زوال عين الدم وتفرقها بالنار ، وان لم تزل عين الدم منها حرم ما خالة الدم وحل منها ما أمكن غسله بالماء ، وفي النهاية فان حصل فيها شيء من الدم وكان قليلاً ثم على جاز أكل ما فيها لأن النار تحيل الدم ، وان كان كثيراً لم يجز أكل ما وقع فيه» ولا بأس به وان أمكن مناقشته في الاحتمال والتنزيل لكن على كل حال لا يخرج بهما عن قاعدة نجاسة المائع بالملاقاة وعدم طهره بالغليان ، بل لعل التعليل في الخبر المزبور برشد الى وقوع ذلك من الامام عليه السلام على وجه الاتقان لمصلحة من المصالح كالموافقة لبعض روايات العامة أو بعض مذاهبهم ، ضرورة عدم مدخلية أكل النار للدم طهارة المرق الملقى له ، على انه يقتضى

التعدية الى سائر المائعات غير المرق ، ولا أظن القائل يلتزمه ، كما أنه لا يلتزم اشتراط بقاء القدر يغلى بالنار الى أن يعلم أكل النار له ، الى غير ذلك مما لا يصلح انطباق التعليل المزبور عليه انتهى .

والمسألة مشكلة من نص صحيح عليها وعمل جمع من الافاضل عليه و من كونها على خلاف قاعدة تنجيس الماء بملاقات النجاسة و طرد صحيح اعرج وقول القائلين به مشكل والقبول اشكل وان ايد القبول بماورد من حصص نجس يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد فكتب ابو الحسن عليه السلام بخطه ان الماء والنار قد طهره و ماورد في العجين النجس يطبخ به الخبز راجع ج ٥ ص ٩٤ واشكال المسألة اوجب حمل الفاضل ذلك على الدم الطاهر وقياس بطلانه معه واولى بالاحتياط وعدم طرد الاخبار هو الاقتصار بخصوص مورد الرواية من دون سراية الى الغير فضلا عن التعدى الى كل نجاسة .

وفي المسالك فى المقام ما لفظه نعم الاولى ان يقال ان هذه الرواية مخالفة للاصل شاذة فى حكمها فتطرح لذلك وان كانت صحيحة وفى المختلف حمل الدم على ما ليس ينجس كدم السمك وشبهه وهو خلاف ظاهرها حيث فرق بين المسكر والدم وعلل بان الدم تأكله النار ولو كان طاهراً لعل بطهارته ولو قيل بان الدم الطاهر يحرم اكله فتعليله باكل النار ليذهب التحريم وان لم يكن نجساً ففيه ان استهلاكه فى المرق ان كفى فى حله لم يتوقف على النار والا لم يؤثر النار فى حله انتهى .

هذا كله فى المرق ❦ أما ما هو جامد كاللحم والتوابل فلا بأس به اذا غسل ❦ لا طلاق ما دل على تطهير المتنجس بالغسل الشامل للمقام ❦ الثالث ❦ من المحرمات ❦ كلما حصل فيه شئ من النجاسات كالدّم أو البول أو العذرة ❦ أو غيرها ❦ فان كان مائعاً حرم ❦ بلا خلاف ولا اشكال لصيرورته نجساً بذلك ❦ وان كثر ❦ ما لم يبلغ الى حد الكر ❦ ولا طريق الى تطهيره ❦ ما عد الماء منه فى ظاهر الأصحاب ❦ وان كان له ❦ أى المائع ❦ حالة جمود فوقعت النجاسة فيه جامداً كالديس الجامد والسمن والعسل ألقيت النجاسة



وكشط ما يكتنفها والباقي حل ﴿﴾ .

والظاهر لا اشكال فيه لقول ابي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة : « اذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فان كان جامداً فألقها وما يليها ، وكل ما بقى ، وان كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به ، والزيت مثل ذلك » .

وقال الحلبي في الصحيح : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه ، فقال ان كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله ، وان كان الصيف فارفعه حتى يسرح به وان كان برداً فاطرح الذي كان عليه ، ولا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه » الى غير ذلك من النصوص .

﴿ ولو كان المائع ﴾ المتنجس بملاقاة النجاسة ﴿ دهناً جاز الاستصباح به تحت السماء ﴾ بلا خلاف ﴿ ولا يجوز تحت الأظلة ﴾ وفي الجواهر لكن اطلاق النصوص يقتضى خلافه ، بل في كشف اللثام « لم نظفر بخبر مفصل ولأنه عن الاستصباح مطلقاً أو تحت الأظلة » . راجع ج ٢١ ص ٢٩

﴿ وهل ذلك لنجاسة دخانه ؟ الأقرب لا ﴾ وفاقاً لظاهر الاصحاب ﴿ بل هو تعبد ﴾ محض مع فرض وجود دليل عليه ﴿ و ﴾ ذلك لان ﴿ دواخن الاعيان النجسة ﴾ والمنتجسة ﴿ عندنا طاهرة ، وكذا كل ما أحالته النار فصيرته رماداً أو دخاناً ﴾ بل أو فحماً ﴿ على تردد ﴾ وخلاف تقدم الكلام فيه في محله مفصلاً راجع ج ٥ ص ٩٨ ﴿ ويجوز بيع الأدهان النجسة ﴾ عارضاً ﴿ ويحل ثمنها ، لكن يجب اعلام المشتري بنجاستها ﴾ لخبر معاوية عن الصادق عليه السلام « في سمن أو زيت أو غسل مات فيه جرذ ، فقال : أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله ، وأما الزيت فيستصبح به ، وقال في بيع ذلك الزيت : يبيعه ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به » . ولتنحريم الغش و لغير ذلك من غير فرق بين كون المشتري ممن يستحل النجس وعدمه خلافاً لبعض ، فقيد وجوب الاعلام بما اذا كان المشتري مسلماً لوضوح انه

فى غير المسلم لافرق بحال النجاسة والطهارة فلا ترفى اعلامه بعد كون طهارة الادهان و نجاستها عنده سواء بخلاف المسلم المقيد بالشرع الانور فان الدهن النجس عنده بمنزلة العدم ان كان المراد به الاكل وان كان غيره كالاستصباة والصابون فلا بد من اعلامه حتى لا يقع فى سراية النجاسة الى اكثر متعلقاته لو قلنا بتنجيس المتنجس فالنفصيل بين المسلم وغيره متين جدا انما الكلام فى ان وجوبه شرط للصحة البيع فيبطل بدونه او لكونه عيبا مخفيا يجب اظهاره و بدونه يوجب الخيار و الاظهر ان يقال بالاول بالنسبة الى المشتري المسلم دون الكافر فانه بالنسبة الى المسلم اما لامية له اصلا او فيما لا يكون له منفعة معتدا به فهو بمنزلة كون المبيع غير الجنس الذى فى نظر المشتري فكما يبطل لوباع لحم البقر بعنوان لحم الغنم فكذلك فى المقام و الفرق بينهما غير فارق بالنسبة الى منافع المبيع وحيثئذ .

ولولم يعلمه بالحال فعن المسالك «ففى صحة البيع وثبوت الخيار للمشتري على تقدير العلم أوفساده وجهان : من أن البيع مشروط بالاعلام فلا يصح بدونه ، و من الشك فى كونه شرطا ، وغايته أن ينجبر بالخيار ، والنهى عن بيعه بدونه لو سلم لا يستلزم الفساد فى المعاملات ، ثم على تقدير الصحة فهو كبيع المعيب من دون الاعلام بالعيب فى ثبوت الأرش و الرد على التفصيل » انتهى لاحظ مسألة ما تقدم من نفي البلد لحيوان موطوثة وبيعها والاقوى هو بطلان البيع لو كان المقصود من الدهن هو الاكل .

و ان كان المقصود منه الاستصباة بحيث يحصل الغرض مع الاعلام و عدمه فالعلم به موجب للارش او الرد ومنه يظهر ما فى الجواهر حيث قال قلت : لا دلالة فى شىء من النصوص على اشتراط صحة البيع بذلك حتى الخبز المزبور المشتمل على الأمر بالتيبين ، فان أقصاه وجوب الاعلام ، لا اشتراط صحة البيع بذلك ، بل مقتضى اطلاق الأذن ببيعه عدم اعتبار قصد الاستصباح فى البيع من البائع فضلا عن المشتري ، وان كان هو ظاهر قولهم : «يجوز بيعه للاستصباح به » لكن يمكن



حمله على ارادة بيان عدم جواز بيعه بقصد الأكل، أو بيان ان فائدة الاستصباح تكفى فى جواز بيعه أو غير ذلك انتهى .

﴿ وكذا ﴾ الكلام فى ﴿ ما يموت فيه حيوان له نفس سائلة ﴾ من المائعات ، اذا لا فرق بينه وبين غيره من النجاسات . ﴿ أما ما لا نفس له ﴾ سائلة ﴿ كالذباب والخنفس فلا ينجس بموته ولا ينجس ما يقع فيه ﴾ بلاخلاف ولا اشكال ويدل عليه روايات .

وسئل الصادق عليه السلام فى خبر عمار « عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت فى البثر والزيت والسمن وشبهه فقال : كل ما ليس له دم فلا بأس به » الى غير ذلك .

هذا ﴿ و ﴾ قد استقر المذهب الان بل وقبل الان على أن ﴿ الكفار أنجاس ﴾ كالكلاب والخننازير ﴿ ينجس المائع بمباشرتهم له سواء كانوا أهل الحرب ﴾ فانه لا كلام فى نجاستهم ﴿ او اهل ذمة على أشهر الروايتين ﴾ مشعراً بنوع تردد فيه ، بل منه تحيّر بعض المتأخرين وقد مر تمام الكلام فى الكفار واهل الذمة فى ج ٢ ص ٢٣٣

﴿ وكذا لا يجوز استعمال أو انبيهم التى استعملوها فى المائعات وروى ﴾ أنه ﴿ اذا أراد مؤاكلة المجوسى أمره بغسل يده ﴾ وهو صحيحة - العيص : قال « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهود والنصارى ، فقال : لا بأس اذا كان من طعامك ، وسألته عن مؤاكلة المجوسى ، فقال : اذا توضأ فلا بأس » . وفى صحيحة القاسم « أنه سأل عن مؤاكلة اليهودى والنصرانى والمجوسى ، فقال : ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس » ﴿ وهى ﴾ اى صحيحة العيص ﴿ شاذة ﴾ على زعم المصنف والجواهر فقال لم نجد عاملاً بها الا ما يحكى عن الشيخ فى النهاية التى هى متون أخبار لا كتاب فتوى .

ولا يخفى فى حكمها بالشذوذ مع كثرة ما ورد فى طهارة اهل الكتاب و

الصحيحان من جبلتهما وطهارة اهل الكتاب ظاهر كثير ولا بعد فيه لامكان استثناء الشارع لاجل رفع العسر والحرج وكون مباشرة المسلمين معهم ولذا قال في المسالك بعد نقل كثير مما دل على النجاسة العرضية ما لفظه .

ورواية زكريا بن ابراهيم قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت انى رجل من اهل الكتاب وانى اسلمت وبقى اهلى كلهم على النصرانية وانا معهم فى بيت واحد لم افارقهم بعد فأكل من طعامهم فقال لى يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال لى كل معهم واشرب .

وحسنة الكاهلى قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن قوم مسلمين حضرهم رجل مجوسى ايدعونه الى طعامهم فقال اما ان افلا دعوه ولا أواكله وانى لا اكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه فى بلادكم هذه الرواية وايضا ظاهرة فى حمل النهى على التنزيه والكرهية دون التحريم .

وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئلته عن آنية اهل الكتاب فقال لا تاكلوا فى آنيتهم اذا كانوا ياكلون فيها الميتة ولحم الخنزير وهذه الرواية كالسابقة فى دلالتها ظاهرا على ان المانع هو النجاسة العرضية وفى معنى هذه الأخبار غيرها الاية وقد تقدم فى باب ذبايح اهل الكتاب ما يوافقها مضافا الى ظاهر الاية المتقدمة عن قريب .

ولا يخفى ان دلالتها على الطهارة اوضح من دلالة الروايات الدالة على النجاسة بل هى دالة على الكراهة خصوصا صحيحة على بن جعفر فانه نهى عن مصافحته والنوم معه على فراش واحد ولا خلاف فى جوازهما بل غايتها الكراهة لذلك والكلام فى صحيحة محمد بن مسلم فى دلالتها على ان المانع النجاسة العرضية كما سلف فى نظائرها غير ان الاشهر بين الاصحاب القول بالنجاسة والمصنف جعله فيما سبق اصح وهنا اشهر الروايتين انتهى .

﴿ولو وقعت ميتة لها نفس﴾ سائلة ﴿فى قدر﴾ فيها مائع ﴿نجس ما فيها﴾



للملاقة ﴿ وأريق المائع ﴾ أو طهر ان كان ماء مطلقا ﴿ وغسل الجامد ﴾ من اللحم وغيره ﴿ وأكل ﴾ قال الصادق عليه السلام « ان أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت وادا فى القدر فارة ، قال : يهراق مزقتها ويغسل اللحم ويؤكل » وقد تقدم الكلام فى مسألة الدم .

﴿ ولوعجن بالماء النجس عجين (عجينا - خل) لم يطهر بالنار اذا خبز على الاشهر ﴾ بل المشهور ، بل فى المسالك هنا «انما خالف فى ذلك الشيخ فى النهاية فى باب الطهارة ، فحكم بطهره بالخبز، مع أنه فى الأطعمة منها حكم بعدم طهره ومستنده على الطهارة رواية مع ضعف سندها - لا دلالة فيها على ذلك ، فالقول بالطهارة ساقط رأساً» راجع ج ٥ ص ١٠٤ .

﴿ الرابع ﴾ من المحرمات ﴿ الاعيان النجسة كالبول مما لا يؤكل لحمه ، نجساً كان الحيوان كالكلب والخنزير أو طاهراً كالاسد والنمر ﴾ فانه لا يجوز شربها اختياراً اجماعاً أو ضرورة .

وفى الكفاية ما لفظه لاختلاف فى تحريم الاعيان النجسة كالعذرات النجسة والمائع الذى وقعت النجاسة فيه وحكم بانفعاله بالنجاسة بخلاف الجامدة فانه لا ينجس غير المخلوط بالنجاسة منه ولاخلاف فى نجاسته ما باشره الكافر برطوبة غير اهل الكتاب وفى نجاستهم خلاف بين الاصحاب لاختلاف الروايات انتهى .

﴿ وهل يحرم مما يؤكل ﴾ لحمه بناء على طهارته ﴿ قبل ﴾ و القائل الشيخ فى ظاهر المحكى من نهاية ، و ابن حمزة فى صريح المحكى عنه ، و الفاضل والشهيدان : ﴿ نعم الا ابوال الابل ، فانه يجوز للاستشفاء بها ﴾ لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر قوماً اعتلوا بالمدينة أن يشربوا ابوال الابل فشفوا وقال الكاظم عليه السلام فى خبر الجعفرى «أبوال الابل خير من ألبانها ، ويجعل الله الشفاء فى ألبانها» وعن سماعة « أنه سأل الصادق عليه السلام عن شرب ابوال الابل والبقر والغنم للاستشفاء ، قال: نعم لا بأس به » ﴿ وقيل ﴾ و القائل المرتضى و ابنى الجنيد و ادريس فيما حكى عنهم :

﴿يحل الجميع ، لمكان طهارته﴾ فيبقى على الاصل والعمومات .  
 ﴿والاشبه﴾ عند المصنف هنا ﴿التحريم لاستخبائها﴾ وان كانت طاهرة  
 وهو في محله بل عن الرياض «هو في غاية القوة، اما للقطع باستخبائها كما هو الظاهر،  
 أو احتمالها الموجب للتنزه عنه ولو من باب المقدمة، مضافاً الى الأولوية المستفادة مما  
 قدمناه من الأدلة على حرمة الفرث والمثانة التي هي مجمع البول، بناء على بعدهما  
 بالاضافة الى البول عن القطع بالخبائث ، فتحريمها مع ذلك يستلزم تحريم البول  
 القريب من القطع بالاستخبث بالاضافة اليهما بطريق أولى ، ويزيد وجه الأولوية  
 فيه أن حرمة الفرث بظهور النصوص المعتمدة في سهولة الروث من الخيل و البغال  
 والحمير بالاضافة الى أبوالها في وجوب التنزه عنهما أو استحبابه، حتى ظن جماعة  
 لذلك الفرق بينهما بالطهارة في الروث و النجاسة في البول ، و الفرث في معنى  
 الروث قطعاً ، وحينئذ فتحريم الاضعف يستلزم تحريم الاشد بالاولوية المتقدمة ،  
 وحيث ثبت الحرمة في أبوال هذه الحمول الثلاث المأكول لحمها على الاظهر  
 الاشهر بين الطائفة ثبت الحرمة ، في أبوال غيرها من كل مأكول اللحم ، لعدم  
 القائل بالفرق» .

وفيه ما لا يخفى من منع القطع بالاستخبث الموجب للحرمة ، وعدم كفاية  
 الاحتمال ، لعدم أدلة الحل كتاباً الى ان قال ومن هنا كان الحل هو الأشبه بأصول  
 المذهب وقواعده بل عن المرتضى الاجماع عليه ، بل عنه نفى الخلاف في ذلك  
 بين من قال بطهارتها مؤيد ذلك بأمر النبي ﷺ بشرب أبوال الابل الذي لم يعلم  
 منه أن الوجه فيه الضرورة المبيحة للمحرم بل لو كان كذلك لم يكن وجه الاختصاص  
 بول الابل انتهى قد عرفت ان ما افاد في الرياض قوى بدهاة خبائث بول الحمار وسائر  
 الانعام بل لم يكن اكل لحومها بمثل ذلك لحصول الرغبة الى اكلها دون بولها والقرض  
 ان الحرمة صريح الكتاب وهو امر عرفي والحيوان اذا حل لحمه حل جميع اجزائه  
 لو لم يخبر بعضها بالخبث اللهم الا ان يقال ليس الخبث بحيث يكون خبثاً عند الجميع



اصلاً فلا يعد الجواز والحل حينئذ والله العالم .

﴿ الخامس ﴾ من المحرمات ﴿ ألبان الحيوان المحرم ﴾ أكله ﴿ كلبن اللبوة ﴾ انثى الاسد ﴿ والذئبة والهرة ﴾ وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه ، بل عن الغنية الاجماع عليه ان لم يكن محصلاً ، مضافاً الى مفهوم المرسل السابق المتقدم في البيض المنجبر بالعمل هنا وهو « كل شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن أو بيض أو وافحة فكل ذلك حلال طيب » ومنه - مضافاً الى الاجماع تعلم تبعية اللبن للحل والحرمة كالبيض .

بل في الرياض زيادة على ذلك الاستدلال بان اللبن قبل استحالته الى صورته كان محرماً قطعاً ، لكونه جزءاً يقيناً ، فبحرمة ، الكل يحرم هو أيضاً ، اذ لا وجود للكل الا بوجود أجزائه ، فتحريمه في الحقيقة تحريم لها ، مع أنه قبل الاستحالة دم ، وهو بعينه حرام اجماعاً ، فتأمل جيداً ، واذ اثبت التحريم قبل الاستحالة ثبت بعدها استصحاباً للحالة السابقة ، هذا مع أن اللبن أيضاً بنفسه جزء ، فلا يحتاج في اثبات تحريمه الى الاستصحاب بالمرّة انتهى .

والمسألة مشكلة من حيث ان المسلم هو حرمة اللحم فقط فلا يقين بحرمة جميع اجزائه بعد فرض عدم خبائة مثل لبن انثى الاسد فاذا شك في غير اللحم فالاصل البرائة الا ان يقام دليل قطعى على ذلك ومفهوم المرسل ليس بحيث يكون دليلاً على ذلك بوحدته لا مكان الاستثناء كما ان ما يؤكل كل ايضاً ليس كذلك فاذا قال الشارع الشاة حلال الظاهر في الجميع لا ينافي اثبات الحرمة لبعض اجزائه بدليل خاص كالقضيبي والفرث والدم فيمكن ان يقال السباع حرام لحمها وقال بدليل منفصل الا البانها مثلاً واما ما افاد في الرياض من انه قبل الاستحالة جزءاً لبدنه وكان دم فهو مسلم لكن بعد الاستحالة وخروجه عن بدنه تغير الموضوع وصار لبناً فلا دليل عليه لا الاستصحاب ولا غيره . وبذلك رده في الجواهر فقال بعد نقل عبارة الرياض ما لفظه وفيه ما لا يخفى من عدم اندراج اللبن في اللحم المفروض كونه عنواناً للحرمة ، بل له فض

كونه الحيوان أمكن منعه أيضاً عرفاً ، كبوله وروثه وكونه مستحيلاً مما كان جزءاً لايقضى بقاؤه جزءاً . ومن الغريب دعواه الاستصحاب لحال الدم الذي قد انقلب الى موضوع آخر .

ثم قال : «ومن هذا يظهر لك وجه حكمهم بكراهته مما يكره لحمه» أى التى أشار اليها المصنف وغيره انتهى اى فى التبعية فى كراهة اللبن وحرمة حيث حكموا بكراهة لبن الانى اى مادة الحمار وعدم حرمة كما سيأتى الان من المصنف وهى أيضاً غير ثابتة بل ورد فى بعض الاخبار بالشرب لو شاء الشارب كما سيأتى .

وقد عرفت الاشكال منا فى كون البيض المشتبه بالحرام او الحلال وان ميزان العلم بذلك عدم تساوى راسه وتحتة فاوردنا عليه اولاً بانه غير تام لما هو الموجود بخلافه وان من الماكول أيضاً مساوات رأسه وتحتة كثيراً وايضاً فان الظاهر من الأدلة هو حرمة اللحم فلا يعم مثل اللبن والبيض بل هو المتيقن من الحرمة نعم يمكن وجدان الدليل عليه كما فى بيض السمك بناء على ثبوت حرمة بعض اقسامه وكما نهى عن اكل الطاووس وبيضه فتأمل .

والحاصل قد لزمت فى الحكم بانه من الشرع الى دليل قطعى رافع للذم فى مقابل الكتاب والسنة وفى المقام يتم بالنسبة الى اللحم ونعم ما قال فى الجواهر فى مقام رد القائل بالحرمة بان اللحم عنوان الحرمة لا الحيوان فلا يعم غير اللحم مع انه لو كان الحيوان ايضاً كان المتيقن منه هو اللحم لا اللبن والحاصل لا يمنع له فى ذلك لامن حيث حرمة الحيوان ولامن حيث الخبائة ولذا جاز مثل مصاق الزوجة ولبنها ونحو ذلك كما فى الكفاية .

وبالجملة اذا حرمت حيوان كان المتيقن منه هو حرمة لحمه لاسائر اجزائه مالم يعد خبيثة كبوله وغايته فلا يتم ما ذكره المصنف من ادلة التبعية حيث قال المصنف ﴿ويكره لبن ما كان لحمه مكروهاً ، كلبن الاتن مائه وجامده ، وليس بمحرم﴾ لما قد عرفت من عدم ثبوت التبعية آنفاً .



وقد ورد عن يحيى بن عبدالله قال كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فأتينا بسكرجات (\*) فأشار بيده نحو واحدة منهم وقال : هذا شيراز الاتن اتخذناه لعليل لنا فمن شاء فليأكل ومن شاع فليذغ والصحيح الآخر « عن شراب ألبان الاتن فقال : اشربها » والخبر ايضاً «لابأس بشرها» .

بل دل على عدم الكراهة في لبن ماكول اللحم مطلقاً مثل قوله عليه السلام في المرسل : « ان لبن مايؤكل لحمه حلال طيب » المشعر بعدم الكراهة جداً فالحمار لحمه مكروه دون لبنه والنصوص المستفيضة دالة على استحباب شرب مطلق اللبن .

قال أبو جعفر عليه السلام : « لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل طعاماً ولا يشرب شراباً الا قال : اللهم بارك لنا فيه وأبد لنا خيراً منه الا اللبن ، فانه كان يقول : اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه » .

وفي مرسل عبدالله الفارسي عن الصادق عليه السلام : « قال له رجل : انى أكلت لبناً فضرنى ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : لا والله ما يضر لبن قط ، ولكنك أكلته مع غيره ، فضرك الذى أكلته فظننت أن اللبن الذى ضرّك » .

وفي الخبر عنه عليه السلام ايضاً : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ليس أحد يغص بشرب اللبن ، لأن الله تعالى يقول : لبناً خالصاً سائغاً للشاربين « وفي خبر خالد بن نجیح عنه عليه السلام ايضاً : « اللبن طعام المرسلين » .

وفي خبر أبي الحسن الاصبهاني : « كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل وأنا أسمع : جعلت فداك انى أجد الضعف فى بدنى فقال له : عليك باللبن ، فانه ينبت اللحم ويشد العظم » وفي المرسل عن أبي الحسن الأول عليه السلام : من تغير عليه ماء الظهر فانه ينفع له اللبن الحليب » .

وفي خبر أبي بصير : « أكلنا مع أبي عبدالله عليه السلام فأتينا بلحم جزور ، وظننت

(\*) سكرجه انا صغیر يؤكل فيه الشيء القليل و قيل هي معرب تکرجه أى

طغارچه والشيراز اللبن اذا استخراج ماوه ش .

أنه من بيته فأكلنا ، ثم اتينا بعس من لبن فشرب منه ، ثم قال لى : اشرب ياأبامحمد فذقته ، فقلت : جعلت فداك لبن ، فقال : انها الفطرة ، ثم اتينا بتمر فأكلنا « أى أن الانسان مفطور على شربه ، لأنه يشربه حين يولد .

وفى خبر زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) : « قال رسول الله ﷺ : عليكم بألبان البقر ، فانها تخلط من كل الشجر » . وفى الخبر عن أبى عبدالله عليه السلام : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : ألبان البقر دواء » .

وفى آخر : « شكوت الى أبى جعفر عليه السلام ذرباً وجدته فقال : ما يمنعك من شرب ألبان البقر ؟ وقال لى : أشربتها قط ؟ فقلت له : نعم مراراً ، فقال : كيف وجدتها فقلت وجدتها تدبغ المعدة وتكسوا الكليتين الشحم وتشهى الطعام فقال لى : لو كانت أيامه لخرجت أنا وأنت الى ينبع حتى نشربه » .

وفى خبر الجعفرى : « سمعت أباالحسن موسى عليه السلام يقول : أبوال ابل خير من ألبانها ، ويجعل الله الشفاء فى ألبانها » وفى خبر موسى بن عبدالله بن الحسن قال : « سمعت أشياخنا يقولون : ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعاهة ، ولصاحب البطن أبوالها » .

وفى المرسل عن الصادق (ع) : « أن التلين يجلو القلب الحزين كما تجلو الأصابع العرق من الجبين » بل عنه (ع) أيضاً عن النبى ﷺ « لو أغنى عن الموت شىء لاغنت التلينة ، قيل : يارسول الله وما التلينة ؟ قال : الحسوباللبن ، وكررها ثلاثاً » الى غير ذلك من النصوص التى منها نصوص طبخ اللحم باللبن وأنه مرق الانبياء وأنه قدجعل الله القوة والبركة فيهما وبذلك كله يظهر لك مافى التبعية المزبورة وفى الكفاية مافظه و المشهوران اللبن تابع للحيوان فى الحرمة والكراهة و عدمها ولا اعرف حجة عليه وفى بعض الاخبار الحسنة الامر بشرب البان الاتن وبعضها نفى البأس عنه وفى بعض الاخبار الصحيحة فى شيراز الاتن ان احببت أن تأكل منه فكل انتهى .



وكيف كان فلا يظهر من الاخبار تبعية الاكل و الشرب للحيوان و ان حرمة لحمه لاتنافى حلية لبنه والله العالم .

✽ القسم السادس فى اللواحق و فيه مسائل الاولى لا يجوز استعمال شعر الخنزير اختياراً ✽ .

و فى الجواهر بناءً على ما هو الاصح من نجاسة انتهى . قال فى الكفاية ما لفظه المشهور بين الاصحاب نجاسة شعر الخنزير وذهب المرتضى الى الطهارة وعلى قول السيد يجوز استعماله من غير ضرورة وعلى القول الاخر فيه خلاف والمشهور عدم جواز استعماله من غير ضرورة حتى عن ابن ادريس تواتر الاخبار بتحريم استعماله و ذكر غير واحد منهم انه لم يطلع على رواية دالة على ما ذكره و ذهب جماعة من الاصحاب منهم العلامة فى المختلف الى جواز استعماله مطلقاً و لعله الاقرب للاصل السالم من المعارض مضافاً الى اخبار دالة على الجواز انتهى وظاهر السيد والعلامة والكفاية هو الطهارة وظاهر المتن النجاسة فلا يجوز فى حال الاختيار لسراية نجاسته الى الثوب ونحوه فلا يصح معه الصلاة بخلاف حال الاضطرار الذى يبيح الاشياء الى ان يرفع الاضطرار وكيف كان فالكلام فى النجاسة مع ان الشعر مما لاتحله الحياة والاعيان النجسة انما تنجس بجمعها سوى ما لاتحله الحياة كما فى الميتة مما يأكل اللحم بل من غيره اذ بالموت لافرق بين المأكول وغير المأكول فى النجاسة و مع ذلك لم يقل احد بنجاسة القرن و الظفر والمخلب .

فلو لم يكن ما لاتحله الحياة مما لاتسرى فيه النجاسة لما فرق بين نجس العين وغيره بعد كونه نجس العين بعد الموت وبالجملة الفرق بين نجس العين وغيره هو مادام الحياة و اما بعدها فالكل نجس العين فلا بد اما من القول بنجاسة جميع الاجزاء اولا كذلك وعلى الاول كان ما لاتحله الحياة نجسا من كل حيوان بالموت وعلى الثانى كان الجميع طاهراً وحيث لم يذهب الى الاول احد فالمتعين الثانى

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات واما بلحاظها فظاهرها الطهارة .

فقى خبير سليمان الاسكافي : «سأل الصادق عليه السلام عن شعر الخنزير يخرزبه ، قال : لا بأس به، ولكن يغسل يده اذا أراد أن يصلى» و ظاهره وان كانت النجاسة لو لم يحمل على الاستحباب لكنه يعارضه خبر الحسن بن زرارة عن أبى عبدالله عليه السلام : «قلت : شعر الخنزير يجعل جبلا يستقى به من البئر التى يشرب منها أويتوضأ فقال : لا بأس به» بل هو نص فى عدم النجاسة بخلاف يغسل يده فانه اعم من النجاسة و خبر برد الاسكافي « قلت لابي عبدالله عليه السلام : جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير ، فرما نسى الرجل فصلى وفى يده شىء منه، قال : لا ينبغى أن يصلى وفى يده شىء منه وقال : خذوه فاغسلوه، فما كان له دسم فلا تعملوا به، ومالم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا أيديكم منه .

ولا يخفى عدم ظهوره فى النجاسة خصوصاً قوله لا ينبغى ومع ذلك كان الامر بالغسل لملاقاتها الدسم وخبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً «قلت له : انى رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرزبه ، قال : خذ منه وبرة فاجعلها (وبره فاجعله - خ) فى فخارة ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به» ظاهره ان المانع دسمه لا الشعر وهو اصح لان الدسم مما تحلله الحياة .

وفى ثالث : «عن شعر الخنزير يعمل به ، قال : خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلثه ويبقى ثلثاه ، ثم اجعله فى فخارة ليلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد ليس عليه دسم فاعمل به ، واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة» هذا حال الاخبار فلم يوجد فيها ما دل على النجاسة وما ابعدها بينها وبين ما عن السرائر من دعوى تواتر الاخبار به وفى الجواهر قال وان كنا لم نظفر بخبر واحد ، كما اعترف به فى كشف اللثام .

ثم انه كما لا يظهر من الاخبار النجاسة فكذلك لا يظهر منها كون جواز العمل مختصا بحال الاضطرار بل ظاهرها هو الجواز من دون اشتراطه بالضرورة التى أشار



اليها المصنف وغيره بقوله : ﴿فإن اضطر استعمل ما لادسم فيه ، وغسل يده﴾ .  
وعن الرياض «متى ثبت ذلك ثبت المنع مطلقا الا عند الضرورة لعدم القائل  
بالفرق بين الطائفة ، اذ كل من قال بالمنع عن استعماله قال به كذلك الا في الضرورة ،  
وكل من قال بجوازه قال به مطلقا من دون استثناء صورة أصلا» انتهى .

والظاهر ان قوله ذلك اشارة الى النجاسة فانه عليها لا يجوز الاستعمال الا في  
حال الضرورة والا فلا وجه لعدم جوازه مطلقا وبالجملة لولا النجاسة لادليل على  
المنع مطلقا والنجاسة بعيدة في الغاية لما عرفت فان الشعر مما لا تحلله الحياة فلا مانع  
من استعماله لو خلى عن الدسم الذي هو في الحقيقة مانع لنجاسته قطعاً لانفس الشعر  
كما عليه السيد المرتضى ره .

وفي الجواهر قال ماهولفظه فالاقوى حينئذ الجواز مطلقا ، لالما سمعته من  
المختلف المعارض بما ذكرناه في المكاسب من الاجماع المحكى على عدم جواز  
الانتفاع بالاعيان النجسة وخبر التحف بل لظهور النصوص المزبورة فيه التي لا يحكم  
ما فيها من النهي عن استعمال ذى الدسم منه على اطلاق غيره بعد ظهور ارادة الارشاد  
منه للتحفظ عن النجاسة المانعة عن الصلاة وغيرها ، فتكون النصوص حينئذ جميعها  
دالة على الجواز مطلقا ، وبه يخرج عن اطلاق معقد الاجماع المحكى وعموم خبر  
التحف ، كما خرج بالسيرة وغيرها عن ذلك التسميد بالعدرة وغيرها .

كل ذلك مع اجمال الضرورة في كلامهم ، فان اريد بهامايسوخ معها تناول  
المحرم فهو مع خلوا النصوص قطعاً منها ينبغى عدم الفرق معها بين ذى الدسم وعدمه ،  
لا بين شعر الخنزير وغيره ، وان اريد بها مطلق الحاجة فهي انما توافق المختار من  
القول بالجواز مطلقا ضرورة عدم صلاحية ذلك عنواناً للحرمة لعدم انضباطه انتهى .

ولا يخفى ان القول بالنجاسة تطويل بلاطائل بعد طهارة اجزاء لا تحلله الحياة  
والقول بنجاسة جميع اجزاء نجس العين كما ترى بعد صيرورة كل ميتة نجس العين  
فشعر الخنزير بمنزلة شعر شاة والريش من الطيور بعد زهاق الروح منها .

﴿ويجوز الاستقاء بجلود الميتة﴾ لما لا يشترط فيه الطهارة ﴿وان كان نجساً﴾ كما عن النافع والارشاد ومحكى النهاية بل وابن البراج ، لانه قال : الاحوط تركه ﴿ولا يصلى من مائها﴾ ولا يشرب .

وفى الجواهر بلا خلاف ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى النصوص لنجاسته المقتضية لذلك ﴿وترك الاستقاء أفضل﴾ بل متعين لوسرت النجاسة الى ثوبه و عن الصدوق أنه لا بأس بأن يجعل جلد الخنزير دلوأ يستقى به الماء ، لعدم الفرق فى النجاسة بين جلد الخنزير والكلب وميتة الحيوانات لولم يسر النجاسة الى لباس المصلى وما هو يتوقف استعماله الى الطهارة لجواز الانتفاع بالاعيان النجسة لو كان لها منفعة محللة مقصودة .

المسألة ﴿الثانية اذا وجد لحم ولا يدري أذكى هو أم ميت﴾ لعدم أمارة شرعية ﴿قيل﴾ والقائل غير واحد ، بل فى الدروس كاد يكون اجماعاً : ﴿يطرح فى النار فان انقبض فهو ذكى ، وان انبسط فهو ميت﴾ .

وفى الجواهر ما لفظه بل فى الرياض حكايته عن بعض الاصحاب والغنية صريحاً مؤيداً بفتوى ابن ادريس الذى لا يعمل بأخبار الآحاد ، بل فى غاية المراد « لا أعلم أحدًا خالف فيه الا المحقق والفاضل أو رداه بلفظ القيل المشعر بالضعف» انتهى ولا يخفى ان المسألة فى نهاية القلة وعدم نفع ظاهر وعدم الثبوت وخبر شعيب عن أبى عبد الله عليه السلام المنجبر سنده بما سمعت وبرواية البنزطى له الذى هو من أصحاب الاجماع «فى رجل دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر ذكى هو أم ميت ، قال : يطرحه على النار ، فكلما انقبض فهو ذكى ، وكلما انبسط فهو ميت» يرد عليه اولاً اعتراض الاصحاب عنه .

وثانياً بعدم الثبوت وثالثاً بعدم الفائدة فيه ورابعاً لو فرض انقباضه بالنار كيف يظن ويظمن النفس بذلك بحيث حكم بالحلية فى مقابل اصالة عدم التذكية وخامساً ظاهر كونه مطروحاً على القرية وفى مكان العبور والمرور به وكونه على اعين اهل القرية انه مطروح منهم لكونه ميتة او مسموما او مريضاً ونحو ذلك وليس بحيث يكون قابلاً للاكل و المانع هو الشك فى كونه مزكى اولاً ومع الغض عن الجميع



لا يكون ذلك برهاناً في مقابل سائر الأدلة فالأعرض عنه وعن ذكره اجدر المسألة ﴿الثالثة لا يجوز أن يأكل الانسان من مال غيره الا باذنه﴾ بالخلاف بل بالضرورة والكتاب والسنة بل العقل أيضاً . لانه الحاكم بقبح اكل مال الغير من غير رضاه لقوله ﷺ ولا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ومع عدم الطيب حرام بل ظلم وموجب للضمان بل عليه مدار امر الشريعة والاسلام والامر بعدم السرقة وعدم الجنابة التي منها ذلك .

وبالجملة الايات والروايات في ذلك كثيرة جدا وموجب للعقاب ولذا قيد العبارة بالاذن لعدم الخلاف من احد في الجواز بدون الاذن الا في موارد اللازمة بدون الاذن كمقام الاضطراب وخوف الموت فانه يجوز الاكل بقدر ما يحفظه عن الموت بل الاخذ لو علم بعدم الظفر بالغذاء بعد ذلك بل من اخذ الاموال مع علمه بتلفه بدون ذلك وكما يحبس في سجنه من دون اطعامه فيجوز الاكل من مال صاحب السجن بل من غيره مع علمه بتلفه بدون الاكل فالظاهر لا اشكال في الحرمة باى نحو كان .

﴿و﴾ لكن ﴿قدر خص﴾ كتاباً وسنة بل واجماعاً ﴿مع عدم الاذن في تناول﴾ في الجملة ﴿من بيوت من تضمنته الآية اذا لم يعلم منه الكراهية﴾ وهى قوله تعالى: «ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ، ولا على المريض حرج ، ولا على انفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت امهاتكم أو بيوت اخوانكم أو بيوت اخواتكم أو بيوت أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً» والاية صريحة في جواز الاكل من المذكورين واما السنة فعلى الجميع روايات كثيرة .

وفى صحيح الحلبي قال «سألت أبا عبد الله ﷺ عن هذه الآية ما يعنى بقوله : أو صديقكم ؟ قال : هو والله الرجل يدخل بيت صديقه ، فيأكل بغير اذنه .» وقال الصادق ﷺ في خبر زرارة فى قول الله عز وجل : «أو صديقكم» :

«هؤلاء الذين سمى الله عز وجل في هذه الآية يأكله (بأكل-خل) بغير اذنه من التمر والمأدوم ، وكذلك تأكل المرأة بغير اذن زوجها، وأمما خلا ذلك من الطعام فلا» .  
وقال عليه السلام أيضاً في خبر جميل بن دراج : « للمرأة أن تأكل وتتصدق ، وللصديق أن يأكل في منزل أخيه ويتصدق» . وقال زرارة : « سألت أحدهما عليهما السلام عن هذه الآية، فقال : ليس عليكم جناح فيما طعمت أو أكلت مما ملكت مفاتحه ما لم تفسد» .  
وفي مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام « في قول الله عز وجل : أو ما ملكتم مفاتحه ، قال : الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله فيأكل بغير اذنه» . وفي صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « سألته عما يحل للرجل من بيت أخيه من الطعام، قال : المأدوم والتمر ، وكذلك يحل للمرأة من بيت زوجها» .

وفي خبر أبي اسامة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : « ليس عليكم جناح » الآية : قال : « باذنه وبغير اذنه» . وفي مرسل علي بن ابراهيم « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخى بين أصحابه فكان بعد ذلك اذا بعث أحداً من أصحابه في غزاة أو سرية يدفع الرجل مفتاح بيته الى أخيه في الدين فيقول خذ ماشئت وكل ماشئت وكانوا يمتنعون من ذلك حتى ربما فسد الطعام في البيت ، فأنزل الله عز وجل ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً ، يعنى حضراً لم يحضر اذا ملكتم مفاتحه» .

والاخير خارج عن المقام للاذن الصريح في ذلك والكلام فيما لم يكن اذن في البين غاية الامر لم يعلم بالكراهة وايضاً في البيوت المذكورة اجمالاً لا كلام فيها والكلام قديقع في الصديق فانه مختلف جدا فبعضهم كان كذلك وبعضهم على خلافه فلا بد من العلم بحاله بل تلك البيوت ايضاً تختلف بالنسبة الى الازمان والاوضاع والبسر والعسر والوفور والغلا ونحو ذلك وفي مثل عصرنا الحاضر الذي كان تمام ساعات اليوم يصرف في تحصيل الخبز واللحم والنفط بمشقة كثيرة لتعيشه وحفظ حيثيته ورفع حوائجه .

فكيف يصح ان ياخذ صديقه وتصرفه في حوائجه مع عدم قدرته لتعيشه ثانياً



لامالاولامباشرة ومن المعلوم عدم رضا صاحب البيت بل فى ذلك لايرضى به الاب بالنسبة الى ولده وبالعكس بل غالباً يرى الاظهار بعدم الرضا والتجاذب مع الاخذ والاكل فهو مسلم فى الجملة وكانت الآية فى مقام عدم لزوم الاذن لافى مقام الضرر والاضرار وايقاع صاحب البيت فى عسر وحرج فلا بد للاكل بدون الاذن من ملاحظة جميع الامورات ولذا قال فى الجواهر ما لفظه .

نعم لاختلاف أجده فيما اعتبره المصنف من القيد ، وهو عدم العلم بالكراهة اقتصاراً فيما خالف الاصل على المتيقن ، بل لعل الاطلاق المزبور كتاباً وسنة منصرف الى غيره ، بل قيل : يكفى معرفة الكراهة ولو بالقرائن الحالية المفيدة للظن الغالب بها . بل فى كشف اللثام «ان لم يعلم أو يظن منه كراهية الاكل كما لو نهى عنه صريحاً أو شهد مقاله أو حاله بالكراهة ، وهذا الشرط معلوم بالاجماع والنصوص» وظاهره الاكتفاء بمطلق الظن فضلاً عن الغالب ، بل هو ظاهر غيره أيضاً . بل فى مجمع البرهان «ان الاكتفاء بذلك أمر ظاهر» .

قلت : لعل وجهه أن الآية مسوقة لبيان الاكتفاء فى حل التناول بالقرائن المزبورة التى مقتضى العادة فيها ذلك ، فهى حينئذ اشارة اذن الشارع بالاخذ بها ، الا أن الظاهر انسياقها الى ما هو المتعارف من كون ذلك دالاً على الاذن ولو ظناً ، لامع العلم أو الظن بالعدم ولولا مارة ترجح على الامارة المزبورة فى الدلالة على العدم . بل قد يتوقف فى صورة الشك الناشئ من تعارض الامارتين ، لاصالة حرمة التناول ، والادلة انما هى منساقفة لغيرها كما عرفت ، ولا ينافى ذلك استفادة اذن شرعى من الآية على وجه استثنى من القاعدة ، ضرورة أنه لولاها لم يكن له الاخذ بما تدل عليه القرائن المزبورة انتهى .

ثم ان الظاهر من قوله عز من قائل من بيوت ابائكم هو الاخذ من البيوت المستلزم للدخول فيها فحاصل الآية هو الدخول فى تلك البيوت والاكل مما فيها فالقول بأن الاذن فى الاكل لافى الدخول كما ترى ثم ان الظاهر من الاكل هو نفسه سواء كان فى

نفس البيت ام لا فيجوز له اخراج مايتعارف من جواز اكله الى خارج البيت من دون تجاوز عن مقدار الاكل والاخذ والغرض ان الاكل فى نفس المكان لانظر اليه بل النظر الى جواز الاكل مطلقا مع مراعات عدم التجاوز عن حده العرفى لكنه ايضا يختلف فى تلك البيوت ففى بعضها صح الزيادة عن مقدار العرفى كبيت الابن فيجوز للاب هو الاكل فيها والاخراج منها بل له الضيافة فيها لوورد به اتفاقا فيجوز ادخالهم فى بيت الابن وذلك لان مال الابن للاب حقيقة كما قال عليه السلام انت ومالك لايه بخلاف مثل دار الابد فالابد فمثل الاخ ابعد من الاب واقرب من ابن الاخ وهكذا الام فى دار ابنها وكيف كان فاللازم مراعات الاحتياط من جميع الجهات .

قال فى الجواهر والمراد بالآباء والامهات مايشمل الاجداد والجندات الذين هم اولى من الاعمام والعمات ، للسيرة أيضا ، ولانسياق ذلك من الجمع هنا انتهى . ولا يخفى انه لو كان البناء على ذلك لكان التعميم بالنسبة الى ام الرضاعى وغيرها لازم فلا يتم قوله وعلى كل حال فلا يلحق بالنسب الرضاع هنا ، لقاعدة الاقتصار بعد انسياق خصوص النسب انتهى مع ان ذلك غير معلوم ولا يبعد العموم .

ولكن يمكن ان يقال ان المراد بالآباء ما يكون اب حقيقة واطلاقه على الاجداد وكذا الامهات على الجدات مجاز ولا اقل كان مما يشك فى شمول الآية لهم وحينئذ كان الاقتصار على ما هو المتيقن اولا كما فى المسالك قال مالفظة ويحتمل عدم دخول الاجداد لانهم ليسوا آباء حقيقة بدليل صحة السلب و الاطلاق منزل عليها والجمع جاء باعتبار الماذونين فى الاكل قضية للمطابقة وكذا القول فى الامهات بالنسبة الى الجدات ولا فرق فى الاخوة بين كونهم للابوين او لاحدهما وكذا الاعمام والاخوال انتهى .

وقال فى الجواهر وأما « ما ملكتم مفاتحه » فقيل : هو العبد ، وقيل : من له عليه ولاية ، وقيل : ما يجده الانسان فى داره ولا يعلم به ، وقد سمعت مافى المرسل الذى هو كالصحيح من أنه « الرجل له وكيل يقوم فى ماله ويأكل بغير اذنه » وقريب



منه ماسمعه في مرفوع على بن ابراهيم وفي الرياض «أن العمل بهما حسن ، الا أن حصر الفرد فيما تضمنناه مشكل ، بل ينبغى الرجوع فيه الى العرف» .  
 وفيه أن من المقطوع عدم ارادة معناه حقيقة على وجه يكون عنواناً للرخصة كى يرجع فى معناه الى العرف ، بل المراد به المعنى الكنائى ، ولا يبعد ان لم يكن اجماعاً على عدمه ارادة ما تحقق فيه الاذن من ملك المفاتيح الذى هو كناية عرفية على اطلاق التصرف كما سمعته فى المرفوع وحينئذ يكون المراد بالآية بيان الرخصة للأكل من البيوت المزبورة من دون تحقق اذن مخصوصة وبيانها فيما تحقق الاذن فى غيرها من البيوت ، فلا يكون حينئذ مملوك المفاتيح من البيوت التى يصح الأكل منها من غير اذن من صاحبه انتهى .

غير خفى ان المراد بقوله تعالى مملكتم مفاتحه كناية عن الاذن التام لمن كان له اختيار تام عن جانب المالك كالوكيل المفوض اليه جميع امور الموكل نظير من جعله المالك بمنزلة نفسه فى التصرف باموراته لامجرد من جعل مفاتيح بيت فى زمان موقت كمن اراد شراء بيت فجعل المالك المفاتيح بيده لفتح الباب على الباعين للرؤية ففى مثل ذلك لا يجوز له التصرفات الغير المربوطة بأرائة الدار .

وفى المسالك قال والمراد بمملكتم مفاتحه بيت العبدلان ماله ملك السيد او من له عليه ولاية وقيل الولد لانه لم يذكر بالصريح وملكه لمفاتحه مبالغة فى اولوية الاب كما فى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ انت ومالك لابيک وقيل ما يجده الانسان فى داره ولم يعلم به وفى بعض الروايات عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ انه الرجل يكون له وكييل يقوم فى ماله وباكل بغير اذنه والمرجع فى الصديق الى العرف انتهى .

ثم ان الظاهر ارادة الرخصة فى الأكل فيها ، فـ ﴿لا يحمل منه﴾ وفى الجواهر الأكل فى غيرها الا ما كان متعارفاً من الشئ اليسير المتشاغل فى أكله و لو بعد الخروج عنها ، نعم لا يتعدى الى غير ذلك من أموالهم ، اقتصاراً فيما خالف الاصل المزبور على المتيقن وان كان هو أقل مما يتلفه بالأكل ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما مضى : «وأما

ماخلا ذلك من الطعام فلا» الحديث . بل الظاهر عدم التعدية الى المأكول فى غير البيوت لقاعدة الاقتصار وغيرها انتهى .

ثم انه اذا جاز الدخول فى تلك البيوت للاكل جاز الدخول لحوائج اخرى كالوضوء والصلاة والنوم والاستراحة بطريق الاولى وهو واضح كذا يجوز التعدى من الاب الى الجد والاجداد والام والامهات وان علت مع مراعات الاحتياط بل لايبعد التعدى الى ام الرضاعى واخ وابن واب كذلك والله العالم .

﴿و﴾ كما يستثنى من قاعدة حرمة مال الغير هذه الموارد فـ ﴿كذا مايمر به الانسان من﴾ ثمر ﴿النخل﴾ على المشهور بالشرائط المذكورة فى محلها الذى منها عدم الكراهة ﴿وكذا الزرع والشجر على تردد﴾ من المصنف قال فى الخلاف اذا مر الرجل بحائط غيره وبشمرته جاز له ان ياكل منها ولاياخذ منها شيئاً يحمله معه و به قال قوم من اصحاب الحديث وقال جميع الفقهاء لايحل له الاكل منه الا فى حال الضرورة انتهى .

وفى المسالك قال الثانى الاكل ممايمر به الانسان من ثمرة النخل اوغيره من الشجر والمباطح والزرع وقد اختلف الاصحاب فيه بسبب اختلاف الرواية وبالجملة قال الاكثر بل ادعى عليه فى الخلاف الاجماع وبه روايتان مرسلتان لايقاوم مادل عليه الدليل عموماً من تناول مال الغير بغير اذنه والمنع لا يحتاج الى رواية تخصه وماورد فيه فهو مؤكد مع انه من الصحيح ومن قال بالجواز قيده بان لايقصد ولايفسد ولا يحمل معه شيئاً ولايعلم او يظن الكراهة انتهى راجع ج ٢٥ ص ٤٣ .

المسألة الرابعة من تناول خمراً أو شيئاً نجساً ﴿فضلاً عن أن يكون متنجساً﴾ فبصاقه طاهر مالم يكن ملوثاً بالنجاسة ﴿و فى الجواهر بخلاف أجده فيه ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، لاصالة الطهارة المقتصر فى الخروج عنها على صورة التغيير بالاجماع و اطلاق الادلة بلزوم الاجتناب عن تلك العين النجسة ، وانما لم ينجس البصاق بالملاقاة مع كونه مائعاً لعدم الدليل على التنجس بها مطلقاً



بل قيل : لادليل على نجاسة كل مائع كلياً الا الاجماع ، و هو مخصوص بالمائعات الظاهرة لا الباطنة ، بل صرحوا بعدم نجاستها مطلقا ، لانها من توابع الباطن الذى هو كذلك ، نعم قد يمنع ذلك بالنسبة الى بعض أجزاء الغذاء المتخلف فى الفم اذا أصابته عين النجاسة انتهى .

واستدلوا لذلك بخبر أبى الديلم عن الصادق عليه السلام المنجبر بالعمل و برواية من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه له و فيه « رجل شرب الخمر فبزق فأصاب ثوبى من بزاقه ، قال : ليس بشيء و فيه انه مبنى على نجاسة الخمر و الخبر ظاهر فى طهارته فهو نظير السؤال عن أصابة الخمر الى لباس المصلى فقال عليه السلام لا بأس فنحتاج الى دليل آخر لكن الامر سهل ولو على نجاسة الخمر من حيث ان التنجيس المتيقن من الأدلة هو بالنسبة الى الظاهر لا الباطن كما فى المقام و اما بالنسبة الى اجزاء الغذاء فى الفم فاذا قلنا بعدم نجاسة الباطن فاجزاء الغذاء ايضا كذلك مادام فى الفم .

وفى المسالك بعد قوله من تناول قال انما حكم بطهره لان البواطن لا ينجس بدون التغير و على تقدير تغيرها تظهر بزواله فاذا ظهر البصاق غير متغير كان طاهرا لذلك وكذا الدمع و مع الجهل بلونه يحكم بطهره لان البصاق والدمع طاهر أن بالاصل فيستصحب الى ان يعلم الناقل عنه و يؤيده رواية أبى الديلم قال قلت لاي عبد الله عليه السلام رجل شرب الخمر فبزق فأصاب ثوبى من بزاقه فقال ليس بشيء انتهى والظاهر لا اشكال فى الحكم ﴿ و كذا ﴾ الكلام فيما ﴿ لو اکتحل بدواء نجس ف ﴾ أن ﴿ دمه طاهر مالم يتلون بالنجاسة ﴾ وفى الجواهر على وجه تكون فيه أجزاء النجاسة ، بل النجس منه مع كونه فى الباطن خصوص تلك الاجزاء لاملأها من دمه ، لما عرفت من عدم تنجس البواطن ، لظهور أدلة التنجيس فى غيرها انتهى . ﴿ ولو جهل تلونه فهل على أصل الطهارة ﴾ وحينئذ فكلما أصاب ثوباً أو غيره ولم يعلم استصحابه جزء من أجزاء النجاسة لم يحكم بنجاسة ما أصابه

وان علم تلوث البزاق في الفم .

و بالجمله لا يشترط في الحكم بالطهارة العلم بزوال عين النجاسة عن الفم والعين ، فما في كشف اللثام من احتمال العلم باشتراط ذلك ضعيف كما هو واضح المسألة ﴿الخامسة الذمي اذا باع خمراً أو خنزيراً﴾ على مثله في الاستحلال بحيث ملك الثمن عليه ﴿ثم أسلم ولم يقبض الثمن فله قبضه﴾ بعد اسلامه .

وفي المسالك بعد قوله الذمي ما لفظه لثبوته في ذمة المشتري قبل الاسلام فيستصحب ولا يقدح كون اصله محرماً على المسلم لانه قد استقر على وجه محلل في وقت يقر عليه كما لو كان قد قبضه ثم اسلم وفي الجواهر للحكم بصحة العقد و اقرارهم عليه المستلزم لاستحقاق العوض ، كما اذا أسلم بعد قبضه وبقاء العين في يده انتهى ويمكن الاستدلال للحكم المزبور بما ورد في كتاب المهور من الخبر «النصراني يتزوج النصرانية على ثلاثين دنياً من خمرو ثلاثين خنزيراً ثم أسلما بعد ذلك ولم يكن قد دخل بها قال ينظر كم قيمة الخمر وكم قيمة الخنزير فيرسل بها اليها ثم يدخل عليها» وبما عن يونس «عن مجوسى باع خمراً أو خنازير الى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال ، قال : له دراهمه » وجه الاستدلال ان الذمة قد اشتغلت بالمهر والثمن في زمان قبل الاسلام بمقتضى اقرارهم وتثبيت احكامهم عندهم فالمال ثابت في الذمة و بعد الاسلام حيث لامالية للخمر والخنزير يجب عليهم تبديل القيمة بما يملك في الاسلام راجع ج ٣٥ ص ١٢٩

السادسة ﴿يحل ويظهر الخمر اذا انقلبت خلاً ، سواء كان انقلابها بعلاج أو من قبل نفسها ، وسواء كان ما يعالج به عيناً باقية أو مستهلكة ، وان كان يكره العلاج ولا كراهية فيما ينقلب من نفسه ، ولو ألقى في الخمر خلا حتى يستهلكه لم يحل ولم يطهر﴾ اذا الظاهر من الانقلاب الى الخل ما اذا القى في الخمر غير الخل كالملاح ونحوه واما اذا القى فيه الخل فصار الجميع خلا فظاهر المصنف عدم الحلية والطهارة ولكن الظاهر انه في غير محله اذ المعيار انقلاب الخمر الى الخل فسواء ما يقع في



الخمر غير الخل او نفسه ولعل نظر المصنف الى ان الخل كان خمرا قبلا خصوصا بناء على ان المشتق حقيقة في الاعم فحينئذ بالخمر ينقلب الى الخل فيكون الانقلاب بسبب مثله ونفسه وهو غير تام ايضا اذا التحق كونه المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء فعلا ولو سلم ايضا لا يتم كما اذا انقلب الخمر بنفسه خلا او بالخل خلا بل هو اولي .

وبالجملة لا فرق فيما يوجب انقلاب الخمر خلا سواء كان بنفسه او بالخل فصار المجموع خلا فيكون حلالا وطاهرا على النجاسة وقد مر ج ٥ ص ١١٢ .

ما يتعلق بالمقام وقلنا هناك ان انقلاب الخمر بالخل الى الطهارة مبنى على نجاسة الخمر والانهصر فائدة الانقلاب في الحلية فان الخمر قبل الانقلاب حرام وبعده حلال ثم ادعينا هناك عدم وجود دليل على ان الخمر بعد الانقلاب يكون طاهرا وانما مفاد روايات الباب هناك عدم البأس ونحوه وظاهرها الحلية بعد الانقلاب فلا يدل دليل ايضا من هذه الجهة على النجاسة كي يظهر بالانقلاب ثم ان المحقق الهمداني هناك حيث استدل باخبار مثل لا بأس على طهارة الخمر بعد الانقلاب نقلت عبارته هناك وتعجبت منه من حيث دلالة ما نقله على الطهارة وقلنا هناك ايضا ان قوله **إِنَّمَا لَا بَأْسَ** بعد الانقلاب راجع الى الشرب حلالا لا الطهارة راجع هناك حتى تجدانه لا دليل على نجاسة العصير بالغليان اصلا كما تقدم ايضا قبلا فالادلة غير ظاهرة في نجاسة الخمر وفيها خفاء جدا للروايات السائلة عن اصابة الخمر بالثوب فيصلى بها فقال لا بأس فلو كان نجسا لما يجوز معه الصلاة هذا حال الخمر فضلا عن العصير اذا غلا فالكلام في العصير من حيث الحلية والحرمة .

﴿و﴾ كيف كان كما لا يحل لو القى الخل على الخمر حتى ينقلب الى الخل على قول المصنف ﴿و﴾ كذا لا يحل ﴿و﴾ لو القى في الخل خمرا فاستهلكه الخل ﴿و﴾ وهو كذلك لو قلنا بجناسة الخمر فانه اذا القى الخمر على الخل صار نجسا فلا يعلم بطهارته اذا انقلب الى الخل اذا المتيقن هو انقلاب الخمر الى الخل لا انقلاب الخل بعد صيرورته خمرا بالمزج الى نفسه نعم على القول بعدم النجاسة لا مانع لذلك على

الظاهر اذ مادام كان خلا كان حلالا فاذا تبدل بالخمير لاجل مزجه مع الخمر كان حراماً ثم صار حلالاً ثانياً بصيرورة الجميع خلا .

وكيف كان فعلى القول بنجاسة الخمر لا بد من التفصيل بين وقوع شئ في الخمر حتى ينقلب الى الخل وبين وقوع الخمر في الخل حتى يكون الجميع خلا والقول بالطهارة في الاول دون الثاني ﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ في محكى النهاية وابن الجنيدي ﴿يحل اذا ترك حتى يصير الخمر﴾ الملقى ﴿خلا﴾ أو المأخوذ منه ﴿ولاوجه له﴾ على قول المصنف والوجه ما عرفت من عدم الفرق اذا القى غير الخل على الخمر .

ثم لا يخفى ان المراد بالانقلاب هو الانقلاب بالشمس لا بكثرة الخل عليه بمقدار يستهلك الخمرية فانه لا يطهر على النجاسة ولا يحل على عدمه لصدق شرب الخمر ولو في ضمن الخل وقد عرفت قبلا عدم حل مرق قطرت فيه قطرة من الخمر بل يمكن حينئذ كان ذلك هو الفرار عن حرمة شرب الخمر بالمزج من غيره بمقدار يستهلك ولكن صدق شرب الخمر حينئذ ثابت عليه بل يمكن تأثيره ايضا بالسكر اذا شرب الممزوج كثيراً فالممزوج الموجب لاستهلاكه كما هو ظاهر عبارة المصنف غير موجب للطهارة والحلية واطن ان يكون ذلك غير مراد جدا بل المراد هو الالتقاء على الخمر في حال الخمرية حتى ينقلب بمرور الايام بالشمس الى الخلية لالقاء الموجب للاستهلاك بكثرة ما القى عليه فوراً .

بل يمكن ان يكون مراد المصنف بعدم الحل والطهر في صورتى الخل على الخمر او العكس هو مجرد الاستهلاك كما هو ظاهر عبارته فلا يعم حكمه بعدم الحل والطهر صورة الانقلاب الى الخمرية بمرور الايام فانه حلال مطلقا وبين الاستهلاك الى الخلية وبين الانقلاب الى الخل بمرور الايام فرق واضح .

فالحق ان يقال بعدم الفرق بين وقوع الخل على الخمر وبالعكس اذا انقلب الخمر الى الخل بمضى زمان يقتضى ذلك فالحق هو هذا التفصيل وانه لو انقلب الخمر



الى الخل بمضى الزمان يحل ويطهر وان استهلك فوراً باللقاء على الخمر او الخل على احدهما بكثرة توجب الاستهلاك فلا يحل ولا يطهر بل هو الظاهر من المصنف فى حكمه بعدم الحل والطهر.

وفى المسالك بعد قوله ولو القى ما لفظه القول للشيخ وابن الجنيد لرواية عبد العزيز بن المهتدى قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصيب عليه الخل او شىء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس به وتأول الشيخ رواية ابي بصير السابقة من قوله لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بان معناه اذا جعل فيها ما يقلب عليه فيظن انه خل ولا يكون كذلك مثل القليل من الخمر يطرح عليه كثير من الخل فانه يصير بطعم الخل ومع هذا لا يجوز استعماله حتى يعزل من تلك الخمر ويترك مفردا الى ان يصير خلا فاذا صار خلا حل حينئذ وانكرد ذلك ابن ادريس والمصنف حيث قل لا وجه له للاجماع على ان الخل يصير بمخالطة الخمر له نجساً ولا دلا على طهارته بعد ذلك لانه انما يطهر الخمر بالانقلاب الى الخل فاما الخل فهو باق على حقيقته وليس له حالة تنقلب اليها ليطهر بها .

وقال فى المختلف ان كلام الشيخ ليس بعيدا من الصواب لان انقلاب الخمر الى الخل يدل على تمامية استعداد ذلك الخمر الى الخل والمزاج واحد بل استعداد الملقى فى الخل بصيرورته خلا اتم ولكن لا يعلم لامتزاجه بغيره فاذا انقلب الاصل المأخوذ منه علم انقلابه ايضاً ونجاسة الخل تابعة للخمرية وقد زالت فتزول النجاسة عنه كما مرفى الخمر اذا انقلب قال وقد نبه شيخنا ابو على بن جنيد عليه فقال فاما اذا اخذ انسان خمراً ثم صب عليه خلا فانه يحرم عليه شربه والاصطباح به فى الوقت ما لم يمض عليه وقت ينتقل فى مثله العين من التحليل الى التحريم او من التحريم الى التحليل واعلم ان الروايات الواردة فى الباب كلها ضعيفة والقول بطهر الخل اذا مضى زمان يعلم انقلاب الخمر فيه الى الحلية متجه اذا جوزنا العلاج وحكمنا بطهارته مع بقاء عين المعالج به لان الخل لا يقصر عن تلك الاعيان المعالج بها حيث حكم بطهرها مع

طهره الا ان اثبات الحكم من النص لا يخلو من اشكال واستفادته من اطلاق جواز علاجه اعم من بقاء عين المعالج انتهى .

فالحق ما افاده وكذا العلامة فيما حكاه عنه بل قد عرفت رجوع قول المصنف اليه اذا رجع قوله بالعدم الى الاستهلاك لا الانقلاب و قد ظهر هنا وفي السابق عدم الدليل على نجاسة العصير العنبي بالغليان فضلا عن عصير الذيبى والتمرى فيحل ويطهر لوجعلا في جوف الطعام .

المسألة ﴿ السابعة ﴾ : ﴿ في انه يجوز استعمال اوانى الخمر الصلبة التى يصعب فيها نفوذ الماء بمجرد احاطة الماء قليلا او كرا و فى الجواهر ما لفظه لاخلاف ولا اشكال فى جواز استعمال اوانى الخمر الصلبة التى لا ينفذ فيها بعد تطهيرها منه ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى عموم الادلة و خصوصها انتهى وذلك لان الفرض كون الاناء صلبة لا ينفذ الخمر فيه خصوصا فيما كان الاناء من بلوروزجاج وما يقال بالفارسية (بكاشى) او كان من المعادن كالذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص فانه لا كلام فى تطهيره بالماء فورا وانما الكلام فى الاينة التى كانت رخوة يمكن نفوذ الخمر فيه كالخشب و الخزف و الكوز فانه قد يتوهم عدم تطهيره فورا بل يحتاج الى وقوعه فى الماء بمقدار ينفذ فيه الماء فعن الشيخ انه قال وتبعه عليه غيره : ﴿ اوانى الخمر ﴾ الرخوة التى ينفذ فيها المتخذة ﴿ من الخشب والقرع والخزف غير المغصور لايجوز استعمالها ، لاستبعاد تخلصها ﴾ منه باعتبار سرعة نفوذه فيها ، ولكنه خلاف الادلة جداً وعموم الماء يطهر ولا يطهر وطهارة ماينجس بمجرد الملاقاة مع الماء ولذا قال :

﴿ و ﴾ لكن ﴿ الاقرب الجواز بعد ازالة عين النجاسة وغسلها ﴾ بالقليل أو الكثير مرة واحدة أو ﴿ ثلاثاً ﴾ أو سبعا على الخلاف المتقدم راجع ج ٥ ص ١٥٧  
المسألة ﴿ الثامنة ﴾ لاخلاف معتدبه فى أنه ﴿ لا يحرم شىء من الربوبات والاشربة من السكنجين والجلاب ونحوهما عدا ما عرفت ﴾ وان شم منه رائحة المسكر كرب



الرمان والتفاح ﴿ والسفرجل والتوت وغيرها ﴾ لانه لايسكر كثيره ﴿ وللإجماع بقسميه عليه والاصل والنصوص الدالة على كل شىء لك حلال فيعم جميع الاشربة المائية و الربويات مالم يتبدل الى شىء من المحرمات .

نعم قد يحرم بالعارض ، كما اذا أدى ذلك الى التهمة بشربه، وعن النبى ﷺ «أنه شرب يوماً عسلاً فقالت له بعض زوجاته : انى أشم منك رائحة الخمر فقال : انى شربت عسلاً ، فألى على نفسه أن لا يشرب من ذلك بعد ذلك » .

المسألة ﴿ التاسعة يكره أكل ما باشره الجنب والحائض اذا كانا غير مأمونين ، وكذا يكره أكل ما يعالجه من لا يتوقى النجاسات ﴾ وفى الجواهر ولا يحرم شىء من ذلك وان ظن نجاسة على الاصح . انتهى و ذلك لان الحكم بالنجاسة يتوقف على العلم وبدونه لا تثبت ﴿ و ﴾ كذا يكره ﴿ أن يسقى الدواب شيئاً من المسكرات ﴾ لخبر أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام «سألته عن البهيمة والبقرة وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أكره ذلك ؟ قال : نعم يكره ذلك» المراد منه معناها المصطلح للاحرمة ، كخبر غياث عن أبى عبدالله عليه السلام «ان أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدواب الخمر» .

ولا يخفى حكمه عليه السلام بالكراهة من دون شىء آخر من الغسل لحمه لو ذبحه ونحو ذلك وهو على القاعدة لعدم تأثير النجاسة فى بطن الحيوانات حتى فى صورة كون السقى بيد انسان او مالكة فضلا عما اذا كان من فعل نفس الحيوان فينافى فى الجملة مانقدم من غسل لحمه لو ذبح وكذا مالو رضت الجدى من لبن خنزير ولو دفعة يحتاج الى الاستبراء سبعة ايام من لبن طاهرة وان اشتد به عظمه فلا علاج له بل يحرم كسائر ما لا يؤكل مع عدم الفرق بين الخمر و اللبن فى النجاسة و تشديد الحكم و ظاهر المقام ولوكرر السقى من صاحبه فلم يزد على الكراهة شىء فراجع الى ما فى تلك المسألة والله العالم .

وكيف كان فيدل على الكراهة فحوى ما دل على النهى عن سقيها الطفل ، قال

الصادق عليه السلام في خبر أبي الربيع : « . . . لا يسقيها عبدلى صبياً ولا مملوكاً الا سقيه مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة معذباً بعداً أو مغفوراً له » وخبر عجلان « قلت لابي عبد الله عليه السلام : المولود يولد فنسقيه الخمر ، فقال : ألامن سقى مولوداً مسكراً سقاه الله من الحميم وان غفر له » .

وخبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً ، قال : « يقول الله عزوجل : من شرب مسكراً أو سقاه صبياً لا يعقل سقيته من ماء الحميم مغفوراً له أو معذباً اي لا يفهم ولا يعلم الصبي وفي المروى عن الخصال بسنده الى على عليه السلام « من سقى صبياً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عز وجل في طينة خبال حتى يأتى مما صنع بمخرج » وفي المروى عن عقاب الأعمال مسنداً عن النبي صلى الله عليه وآله « من شرب الخمر سقاه الله من سم الأسود ومن سم العقارب - الى أن قال - : ومن سقاه يهودياً أو نصرانياً أو صابئاً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها » والله العالم .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ يكره الاسلاف في العصير ﴾ لخبر يزيد بن خليفة « كره أبو عبد الله عليه السلام بيع العصير بتأخير » بناء على ارادة السلف منه او الاعم منه ومن بيعه مشروطاً تأخيره الى مدة .

لكن عن النهاية الاستدلال على ذلك بأنه لا يؤمن أن يطلبه من صاحبه ويكون قد تغير الى حال الخمر ، فاعترضه ابن ادريس بأن السلف لا يكون الا بالذمة ولا يكون في العين ، فاذا كان في الذمة لزمه تسليم ما في ذمته من العصير من أى موضع كان ، سواء تغير ما عنده الى حال الخمر أم لم يتغير ، فلا وجه للكراهة واجيب بإمكان أن يريد بالسلف بيع عين مشخصة يسلمها اليه في وقت معين ، وأطلق عليه السلف مجازاً ، كما ورد السلف في مسك ( مسوك - خل ) الغنم مع المشاهدة ، أو يحتمل على الحقيقة وتعذر عليه تحصيل العصير عند الأجل لانقلابه كذلك .

ولا يخفى ما في هذا الجواب وقوة اعتراض ابن ادريس وكون ذمة البايع مشغولة بدفع العصير بالمشتري في موقعه ولا يكون المبيع شخص العصير حتى يتغير



الى الخمر بل في السلف مأخوذ عدم وجود المبيع فعلا فلا يكون الشخص مورد البيع سلفا ولذا عن المسالك رد الجواب بقوة كلام ابن ادريس .  
وفي المسالك بعد قوله ويكره ما لفظه هكذا اطلق الشيخ ره في النهاية وعلله بانه لا يؤمن من ان يطلبه صاحبه ويكون قد تغير الى حال الخمر بل ينبغي ان يبيعه يدا يدا وان كان لو فعل ذلك لم يكن محظورا وناقشه ابن ادريس في ذلك وقال السلف لا يكون الا في الذمة ولا يكون في العين فاذا كان في الذمة لزم تسليم ما في ذمته من العصير من اى موضع كان سواء تغير ما عنده الى حال الخمر ام لم يتغير فلا وجه حينئذ للكرهه واجيب بامكان ان يريد بالسلف بيع عين مشخصة يسلمها اليه في وقت معين واطلق عليه السلف مجازا كما ورد السلف في مسؤل الغنم مع المشاهدة او يحمل على الحقيقة ويتعذر عليه تحصيل العصير عند الاجل لانقلابه كذلك ولا يخفى ما في هذا الجواب من التكلف وقوة كلام ابن ادريس انتهى .

﴿ و ﴾ كذا يكره ﴿ أن يستأنم على طبقه من يستحل شربه قبل أن يذهب ثلثاه اذا كان مسلماً ﴾ وان أخبر بطبخه على الثلث ، وفقاً للفاضل في محكى تلخيصه وارشاده وتحريره ﴿ وقيل ﴾ كما عن النهاية والسرائر والجامع والايضاح والدروس والتنقيح وغيرها : ﴿ لا يجوز مطلقاً ﴾ .

﴿ والأول ﴾ اى الجواز بنحو الكراهة ﴿ أشبه ﴾ باصول المذهب وسهولة احكامه في امر الطهارة والنجاسة وفي تصديق المسلم ومن بيده امر شىء وقوله يفعله صحيحا فاذا قال غسال النجاسة او طبخ الغذاء او ذابح الحيوان فعله صحيح فليس لصاحب اللباس والطبخ والحيوان ان يسئله عن كيفية ذلك وكميته والا لاشكل امر الشرع ولزم العسر والحرج فلزم حمل فعل المؤمن على احسنه كى لا يقع الناس في ضرر السؤال بعد بداهة ان كثرة السؤال يشد الامر على السائل كما في بقرة بنى اسرائيل وهو امر واضح فى جميع الامور .

وبدل عليه صحيح معاوية بن وهب سأل الصادق عليه السلام « عن البختج ، فقال :

اذا كان حلواً يخضب الاناء وقال صاحبه : قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه » فجعل  
 ﷺ الامر في الصحة والسقم بيد فاعل الفعل مطلقاً وتقدم قوله على قول الغير .  
 وفي الجواهر بعد المتن قال باصول المذهب وقواعده التي منها تصديق  
 صاحب اليد على ما يده ، ومنها حمل فعل المسلم على الاحسن الذي هو الصحة  
 الواقعية وان لم يخبر ، ولذا يستحل المجتهد ومقلدته مافي يد مجتهد آخر ومقلدته  
 محال الاختلاف في الطهارة والحل وغيرهما ، بل عليه مدار الناس في ذبائح العامة  
 وأخذ الجلود منهم وغير ذلك مع اختلاف مذاهبهم ، وأصالة عدم ذهاب الثلثين  
 مقطوعة باخبار صاحب اليد وحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية ، خصوصاً اذا كان  
 الغليان الذي هو عنوان التحريم قد استفيد من اخباره انتهى .

فظاهر ما ذكره ايضاً هو السكوت عن فعل المسلم وحمله على الصحة نعم  
 قد ورد روايات ظاهرة في النهي عن لا يثق بفعله اما لاجل كون مذهبه على خلافه  
 واما لكونه غير متق بدينه ونحوها مثل حسن عمر بن يزيد سأل « عن الرجل يهدى  
 الى البختج من غير أصحابنا ، فقال : ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وان كان  
 ممن لا يستحل فاشربه » كموثق ابن عمار سأل الصادق ﷺ « عن الرجل من أهل  
 المعرفة بالحق يأتيني بالبختج وهو يقول قد طبخ على الثلث ، وأنا أعرف أنه يشربه  
 على النصف ، فقال : لا تشربه ، قلت : فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه  
 على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه  
 وبقي ثلثه يشرب منه ، قال : نعم » .

وصحيح على بن جعفر سأل أخاه ﷺ « عن الرجل يصلى الى القبلة لا يوثق به أتى  
 بشراب زعم أنه على الثلث فيحل شربه قال : لا يصدق الا أن يكون مسلماً عارفاً  
 والموثق « عن الرجل يأتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث قال : ان كان مسلماً  
 ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب » وغير ذلك لكن كلها غير منافع للمقام اما الاول فيكون



راجعا الى المستحل فهو على القاعدة لانه من حيث ان مذهبه الجواز يمكن ان يقول للمهدى اليه على ما كان عنده واما الثانى والفرض علم الاخذ بعدم الثلثين وكذا غيرها والمقام فيما لم يكن علم او ظن قوى على خلافه ومع ذلك كان تركه احوط لو كان غيره موجود للطبخ ونحوه ممن يثق بفعله .

وفى الجواهر وعلى كل حال فلا ريب فى قصورها عن مقاومة ما سمعته من قاعدة اخبار صاحب اليد وقاعدة الصحة فى فعل المسلم ، فيتجه حملها على ضرب من الكراهة ، والاحتياط عن خصوص الخمر والمسكر والعصير باعتبار شدة ما ورد فيه من المبالغة فى تحريمه فما فى كشف اللثام والرياض من الحرمة واضح الضعف .

ومن الغريب ما فى الاول ، فانه بعد أن ذكر الموثق الاول قال: «واذا حرم بمجرد كونه معن يشربه على النصف فمع استحلاله أولى ، و اذا حرم مع ايمانه واخباره فبدونهما أولى» ضرورة بناء الاولوية المزبورة على ثبوت الحكم فى الاصل ، وهو معلوم العدم ، بل أولى من ذلك القول باشعاره بارادة الكراهة من النهى فى غيره أيضا بعد معلومية ارادتها من النهى فيه ، انتهى .

﴿و﴾ كذا ﴿يكره الاستشفاء بمياه الجبال الحارة﴾ كما يستعمله الاكراد بلاخلاف أجده فيه لمرسل محمد بن سنان «كان أبى يكره أن يتداوى بماء الكبريت» ولا ينافيه النهى فى خبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحميات ، وهى العيون الحارة التى تكون فى الجبال التى يوجد فيها رائحة الكبريت ، فانها تخرج من فوح جهنم » .

فانه مضافا الى ان لسانه الكراهة كان لفظه الكراهة فى الاول يوجب لرفع اليد عن ظهور الثانى فى الحرمة ثم ان قوله من فوح جهنم من حيث ان فى بعض الجبال الكبريت الذى اذا وقع فيها حرارة الشمس يوجب لحرارة المياه الجارية من الجبال وجهنم عبارة عن كرة الشمس التى يخبر عنها الله فى كتابه مكررا وأنا اظن ان جهنم اما نفس هذه الشمس التى رأيناها فى كل يوم عند الطلوع والغروب واما كرة

شمس اخر غابت عن نظرنا حيث ورد ان وراء شمسكم هذه اربعون عين شمس بين عين شمس الى عين شمس اخرى اربعون عالما فيها خلق كثير ما يعلمون ان الله تعالى خلق آدم او لم يخلقه وكذا ورد في كرة القمر.

والفرض انها كرة نارية لما يوجد من حرارتها بحيث لا يقدر الانسان ان يقم في نورها واشراقها مدة قليلة في الصيف من شدة الحرارة خصوصا في مناطق الحارة كمكة ومدينة و العراق زاد الله فيها شرفا فهذه الحرارة مع بعد المسافة بينها وبيننا فما الحلية اذا وقعت الشمس فوق رؤوسنا في يوم القيامة .

فالجحيم التي وعد الله الكافرين والظالمين وهم منكرون لها هي ما رؤيت في كل يوم او ما كان نظيرها مما هي اشد حرارة وايداء وهذه الكرة كانت كبرى من كرة الارض بمقدار ١٣٠.٠٠٠.٠٠٠ ويكون كرة الارض مع تمام اجبالها وبحورها بالنسبة الى الشمس كقطرة الى البحر.

هذا لو كان هذه نفس شمس منظومتنا والافيمكن كونها من الشمس الغير المرئية وكانت اشد حرارة من شمسنا وكبرى سعة فويل للكافرين والمنكرين يوم المعاد لوقعوا في نفس هذه الكرة النارية فضلا عما هي اشد ولوقيل بان الحرارة ليست من نفس الكرة ولا يكون كرة نارية لقلنا بعدم اليقين بذلك وبالجملة فمن ذلك يطلق <sup>التي</sup> عليها من فوح الجهنم ونظيره في الكراهة استعمال المياه الحارة بالشمس فانها ايضا من آثار جهنم اعادنا الله منها .

والحاصل لاستبعاد في كون الجهنم هي كرة الشمس او نحوها مما هي اعظم منها والاشكال انما هو بنظر الفلاسفة المتحريين في انه لو كانت الجنة والنار في مكانهما فلذلك انكروهما وجعلوهما من منشآت النفس و ان النفس انشأت جنة لنفسه نعم من اخذ معارفه من يونان وكان الوجود عنده حقيقة سارية في جميع الموجودات فالكل وجود الرب بالفرق الذي لا يكون فرقا فلا معنى للنار والغضب وكلها رحمة واسعة ووجود الله وان العذاب من العذب وان الفناء عبارة عن الفناء في الرب والفرق بالامور الاعتبارية العدمية .



وليس فى دار التحقق الوجود واحدأ سار فى الجميع غفلة عن ان الوجود امر اعتبارى ذهنى لاوجود لها فى الخارج ولا فى الذهن وانما هو عرض انتزاعى من التحقق الخارجى وليس له الامنشأ الانتزاع كالفوقية التى تنتزع عن الفوق وليس فى الخارج من الفوقية شىء الانفس الفوق فلا معنى للوجود الوجود الحقيقى الذى هو عين العلم والقدرة والحياة و الازلى الابدى المجرى مادة ومدة وجميع الاشياء يتحقق بهذا الوجود الحقيقى وليس غيره وجود كى يكون اصل الاشياء بالوجود فالوجود الحقيقى وجود الرب وغيره وجود بمعنى الكون والثبوت ينتزع عن نفس الماهية المتحققة فالوجود عين الماهية وتقرر الماهية ونفسها لاشياء آخر وراء نفس الماهية فاذا يتحقق الماهية يقال لها انها كانت اى ثابتة واذا لم يتحقق لا يطلق عليها الوجود بل العدم فليس كل ممكن زوج تركيبى له ماهية وجود فى الخارج كل ما يتحقق ماهيات يقال انها موجودة واطلاق الوجود عليها باعتبار نفس الماهية وهى قابلة من جانب جاعلها ان يكون فى الخارج ويطلق عليها الوجود وان يكون معدوما فلا يطلق عليها الوجود فالوجود منحصرة فى الله والباقى ماهيات منتسبة الى الوجود فاذن يرتفع الاشكالات ويكون الاصل هو الماهيات فلا يكون الكل وجودا والاها ولا يكون الكل عين العلم والقدرة والحياة ويكون النار نارا لاوجودا عذبا وخير محض ومكانه فى امكنة غير متناهية لا يعلمها الا الله والراسخون فى العلم وعرفت آتفا فى الخبران وراء هذه الشمس اربعون شمسا وما بينهما اربعون عالما وفيها خلق كثير .

وكيف كان فلا بد من الاقرار والاعتراف بما ورد عن الشرع وبمثل فوح جهنم وبمثل كراهة استعمال ماء حر من الشمس وضوء وغسلا وتغسلا للاموات وكل ذلك من امثالها من نار حامية فراجع الى ج ١٢ .

ثم انه قد وقع الكلام فى حال الاضطرار كما قال ﴿ومن اللواحق النظر فى حال الاضطرار﴾ ذلك لان ﴿كل ما قلنا بالمنع من تناوله فالبحت﴾ كان ﴿فيه﴾

مع الاختيار و﴿ أما مع الضرورة ﴾ فلاخلاف في أنه ﴿ يسوغ تناول ﴾  
 و في الجواهر لماعدا الخمر منه، قبل : أوالطين ، بل الاجماع بقسميه عليه  
 انتهى . ﴿ لقوله تعالى ﴾ انماحرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وماهل به لغيرالله  
 ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه ﴾ . وقوله : «فمن اضطر في مخمصة غير  
 متجانف لاثم ﴾ فان الله غفور رحيم .

﴿ وقوله ﴾ ومالككم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه ﴿ وقد فصل لكم ماحرم  
 عليكم الا ما اضطررتم اليه ﴾ صريح الايات جواز ارتكاب المحرمات القطعية  
 في حال الاضطرار الذي حرم ايضا لانجر الى تلف النفس اوالوقوع في ضرر وعسر  
 وخرج عظيم فانها على خلاف الشريعة السهلة السمحة ولذا استثنى عزم من قائل حالة  
 الاضطرار عن الحرمة والمعصية حتى جعل العصيان في تركها وقاعدة كلما غلب الله  
 عليه فهو اولى بالعدر التي يفتح منها ألف باب والروايات في هذا المقام كثيرة جدا  
 ومنها خبر المفضل الطويل من «أنه تعالى علم ماتقوم به أبدانهم وما يصلحهم  
 فأحلهم لهم وأباحه تفضلا منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه  
 عليهم ، ثم أباحه للمضطر ، فأحلهم في الوقت الذي لايقوم بدنه الابيه ، فأمره أن ينال  
 منه بقدر البلغة لاغير» ونحوه مرسل محمد بن عبدالله ومحمد بن عذافر .

والى مرسل الصدوق المروى عن نوادرالحكمة «من اضطر الى الميتة والدم  
 ولحم الخنزير فلم يأكل شيئا من ذلك حتى يموت فهو كافر» .

ومرسل الدعائم عن علي عليه السلام «المضطر يأكل الميتة وكل محرم اذا اضطر  
 اليه» ولا يخفى ان ظهور كل محرم يوجب التعدى الى جميع المحرمات لاخصوص  
 ما ذكر في المقام ولا الى الاكل فكل محرم يجب التحرز والاجتناب عنه في حال الاختيار  
 يجب فعله في حال الاضطرار والاجبار والاكراه حتى مثل فعل الشرب والزنا لطفاً  
 من الله الكريم كما لوهدده بالقتل لو لم يفعل .

وفي الجواهر ما لفظه بل الظاهر تحققة بالخوف على نفس غيره المحترمة كالحامل



تخاف على الجنين ، والمرضع على الطفل ، وبالاكراه وبالتقية الحاصلة بالخوف على اتلاف نفسه أو نفس محترمة أو عرضه أو عرض محترم أو ماله أو مال محترم يجب عليه حفظه ، أو غير ذلك من الضرر الذي لا يتحمل عادة ، بل لو كان مريضاً وخاف بترك تناول طول المرض أو عسر علاجه فهو مضطرب خوفاً انتهى .

وقد اشار اليه المصنف بقوله ﴿ وكذا ﴾ يتحقق الاضطرار ﴿ لو خاف المرض بالترك ﴾ بل ﴿ وكذا لو خاف الضعف المؤدى الى النخلف عن الرفقة مع ظهور أمارة العطب ﴾ بذلك ﴿ أو ﴾ الى ﴿ ضعف ﴾ عن ﴿ الركوب ﴾ أو المشى فيجوز له الاكل بمقدار يحفظه ولو زيادة عن مقدار الضرورة وذلك لان تركه هو ﴿ المؤدى الى خوف التلف ﴾ .

ويدل عليه ما عن التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام « قال الله سبحانه : فمن اضطر الى شيء من هذه المحرمات فان الله غفور رحيم ، ستار لعبوبكم أيها المؤمنون رحيم بكم حتى أباح لكم في الضرورة ما حظره في الرخاء » والى غير ذلك مما يأتي وحينئذ ﴿ فليكن النظر في المضطرب كيفية الاستباحة ، أما المضطرب ﴾ من النهاية ﴿ هو الذي يخاف التلف ﴾ على نفسه ﴿ لو لم يتناول ﴾ قال فيها : « ولا يجوز أن يأكل الميتة الا اذا خاف تلف النفس ، فاذا خاف ذلك أكل منها ما يمسك رمقه ، ولا يتملاً منه » انتهى .

وفي المسالك « وافقه عليه تلميذه القاضي وابن ادريس والعلامة في المختلف » انتهى ولعله لأنه المتيقن في الرخصة ، ﴿ فحينئذ يحل له تناول ما يزيل به تلك الضرورة ولا يختص ذلك نوعاً من المحرمات الا ما سنذكره ﴾ عن قريب انشاء الله ، لاطلاق الآيات و الروايات وغيرهما من الأدلة السابقة على الرخصة في الجميع الا من لم يكن قابلاً لهذا اللطف ولاوزنة له عندالله .

﴿ و ﴾ قد اشار اليه بانة ﴿ لا يترخص الباغى ﴾ في الدخول في المحرمات لقوله تعالى « فمن اضطر غير باغ » بل في الايضاح الاجماع عليه : ﴿ وهو الخارج

على الامام عليه السلام المعصوم قال الصادق عليه السلام في مرسل البنزطى «الباغى : الذى يخرج على الامام و العادى : الذى يقطع الطريق لايحل له الميتة» و عن التبيان و مجمع البيان أنه المروى عن الصادقين عليهم السلام .

﴿وقيل﴾ كما عن الحسن و قتادة و مجاهد : ﴿الذى يبغى الميتة﴾ و يتلذذ بها و عن النهاية و ابنى البراج و ادريس أنه باغى الصيد بطراً و لهواً للخبرين الآتين ﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يترخص عليه السلام العادى ، و هو ﴿كما﴾ عن النهاية و ابنى البراج و ادريس ، و فى مرسل البنزطى المتقدم ﴿قاطع الطريق﴾ و قيل ﴿كما﴾ عن الحسن و قتادة و مجاهد : هو ﴿الذى يعدو﴾ و يتجاوز عن مقدار الزيادة ﴿شبهه﴾ .

و فى الجواهر و عن ابن عباس : أنه الذى يعدو سد الرمق ، و عن الزجاج : المقصود قيل المتزود منها و قيل العادى بالمعصية طريقة المحققين و عن التبيان و مجمع البيان أنه مع تفسير الباغى بالخارج على الامام هو المروى عن الصادقين عليهم السلام انتهى . و لا يخفى عدم منافاة المعانى المتعددة من شىء واحد مع انه قد ورد انهم يتكلمون على وجوه سبعة او سبعين و انه يمكن ارادة سبعة او سبعين من آية واحدة و ان الكل صحيحة كل بحسبه و فى مورده فهذا التعدد من قبيل ذلك و الجامع بين الكل هو ارادة الفاسق من الجميع و من المعلوم ان جميع هذه الموارد المتعددة من مصاديق هذا معنى عام .

ولذا قد ورد ايضاً فى الباغى الذى ورد فيه هو الخارج على الامام ايضاً السارق مع ان السارق الذى عين كونه قاطع الطريق بادننى تفاوت كان قد جعل فى خبر اخر من العادى الذى هو الخارج على الامام فالباغى فى خبر الخارج على الامام و فى خبر السارق و فى خبر العادى هو السارق او قاطع الطريق .

و فى الصافى و فى رواية الباغى الظالم و العادى الغاصب ، و فى التهذيب و العياشى عنه عليه السلام الباغى باغى الصيد و العادى السارق الى ان قال و فيه و فى الفقيه عن الجواد عن ابيه عن آبائه الى ان قال قال عبد العظيم فقلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم



فما معنى قول الله عزوجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقال العادى السارق والباغى الذى يتغنى الصيد بطراً ولهوا لا يعود به على عياله ليس لهما ان يأكلا الميتة اذا اضطرهما حرام عليهما فى حال الاضطرار كما هى حرام عليهما فى حال الاختيار وليس لهما ان يقصرا فى صوم ولا صلاة فى سفر الحديث انتهى فالباغى تارة يراد به الخارج على الامام واخرى يراد به من ابتغى الصيد لهوا مع ان الفرق بينهما بما بين السماء والارض كيف والباغى على الامام يعد فى الاخبار من الكافرين كالخوارج والقائمين على حرب الامام فلو سلم اسلامهم كسائر اهل السنة حذراً من وقوع الفتنة ولزوم العسر والحرج لكن الخروج على الامام من المعاصى الذى لا يغفر ولو كان جميع عمره يصرف فى الصوم والصلاة بين الركن والمقام ولم ينفع بحاله منقال ذرة قطعاً بخلاف اللاهى فى الصيد فانه مسلم عاص وعقاب هذا المعصية عند الخارج على الامام كقطرة بالنسبة الى البحر ويغتفر بادنى توجه الى الله وبندامة واناة اليه بل لولا الاخبار به لقلنا بعدم كونه عصبانا لان صيد الحيوانات حلال وخلقتها لنا غاية الامركان القصد هو التفريح والتفرج الذى لا يكون ايضاً حراماً ولكن الروايات حيث دلت على الحرمة نقبل ذلك بخلاف الخارج على الامام فانه من اعظم المعاصى التى لا يقبل التوبة عنها الا بالرجوع الى الحق لكنه ومع ذلك داخل فى المعاصى التى يصح الارادة منه بخصوصه فالمقصود من الآية ما يباح للمؤمنين فى حال الاضطرار لا يجوز للفاسق مطلقاً وان موتهم عند الشارع احب من بقائهم بترك الاكل الموجب للموت وبدل على ارادة كل فاسق من الآية الاية الاخرى : «غير متجانف لائم» للاتفاق ظاهراً على تفسير المتجانف للائم بالميل الى اكل الميتة استحلالاً أو اقترافاً للائم ، وكيف كان فلاشكال فى عدم قصر الصلاة والصوم فى مثل هذا السفر ﴿وَأما كيفية الاستباحة فالمأذون فيه حفظ الرمق﴾ مع كون الاضطرار بالنسبة اليه خاصة ﴿و﴾ حينئذ ﴿التجاوز حرام لأن القصد حفظ النفس﴾ والفرض حصوله ، فلا ضرورة بعده .

وفى الجواهر ومن هنا قالوا : ان الضرورة تقدر بقدرها ، بل عن ظاهر البيان ومجمع البيان وروض الجنان وصريح الخلاف الاجماع على حرمة التجاوز انتهى قال فى الخلاف : لا تجوز للمضطر اذا اكل الميتة ان يأكل اكثر مما يسد من الرمق ولا يحل له الشبع وبه قال ابو حنيفة و احد قولى الشافعى اختاره لنفسه واختاره المزنى وله قول آخر ان له ان ياكل الشبع وبه قال مالك والثورى .

[دليلنا] اجماع الفرقه واخبارهم وايضاً ما قلناه حلال بلاخلاف وبقي الباقي على تحريمه بالايات انتهى ثم ان التزود منه جائز اذا احتمل احتياجه ثانياً بالميتة كما فى الجواهر قال وهل للمضطر التزود من الميتة؟ الاقرب ذلك ، كما عن أبى على ، لاشتراك العلة مع الأصل ، و يحتمل عدم بناء على حرمة الانتفاع بها ، و انما خرج الاكل بالنص والاجماع ، وضعفه و اوضح انتهى .

قد عرفت ان ارتفاع الضرورة امر مختلف فر بما يرتفع فعلا ولا يرتفع بعداً فانه اذا كان فى صحار يعلم بعدم وقوفه على طعام حلال فتلغ بعداً يجوز له الاخذ لما بعده ايضا وكذا لو حصل رفع الاحتياج عن التلغ لكن لا يكون بحيث يقدر على المشى والعدو حتى نجى لزم ان يشبع زيادة على مقدار سد الرمق فهو امر يعلم من قبل نفسه والشاهد عليه هو الله ونفسه يعلم مقدار ارتفاع حاجته .

﴿وهل يجب تناول للحفظ؟ قيل : نعم﴾ بل قد يظهر من بعض الاجماع عليه ﴿وهو الحق﴾ لوجوب دفع الضرر وحفظ النفس الذى جوز الشارع له امر الحرام لذلك فلو تنزه واجتنب وترك الاكل خالف امر الشرع وعصى ولو تلغ عاون على تلغ نفسه قال فى الخلاف اذا اضطر الى اكل الميتة يجب عليه اكلها ولا يجوز له الامتناع منه وللشافعى فيه وجهان احدهما مثل ما قلناه وقال ابو اسحق لا يجب عليه لانه لا يجوز ان يكون له غرض فى الامتناع منه وهو ان لا يباشر نجاسة .

[دليلنا] ما علمناه ضرورة من وجوب دفع المضار عن النفس فاذا كان هذا مباحاً فى هذا الوقت وبه يدفع الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه تناوله انتهى .



وعلى كل حال ﴿ف﴾ ظهر لك أنه ﴿لو أراد التنزه والحال حالة خوف التلف﴾ للنفس بل أو الضرر الذي لا يتحمل عليها ﴿لم يجز﴾ ذلك ، لانه القاء بيده في التهلكة بعد علمه بان تركه قد أدى الى الموت .

﴿ولو اضطر الى طعام الغير وليس له الثمن وجب على صاحبه﴾ الحاضر غير المضطر اليه ﴿بذله﴾ ، لان في الامتناع اعانة على قتل المسلم ﴿وقد قال﴾ : «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله» ولأنه يجب عليه حفظ النفس المحترمة ولو لغيره و المسألة مشكلة في الغاية والمخالف الشيخ وابن ادريس .

قال في الخلاف : اذا اضطر الى طعام الغير لم يجب على الغير اعطائه و قال الشافعي يجب عليه ذلك انتهى .

وفي الجواهر ما لفظه خلافاً لمحكى الخلاف والسرائر فلم يوجبه ، للاصل بعد منع كونه اعانة ، وعدم دليل يدل على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً ، حتى لو توقف على بذل المال ، اذ ليس الا الاجماع ، وهو في الفرض ممنوع ، بل لعل السيرة في الاعصار والامصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع امكان دفعه بالمال ، وفي المرضى اذا توقف علاجهم - المقتضى حياتهم بأخبار أهل الخبرة - على بذل المال .

الا أنه لا يخفى عليك ما في ذلك كله ، ضرورة المفروغية من وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة ، وربما يشهد لذلك ما تقدم في النفقات التي أوجبها على الناس كفاية على العاجز مضافاً الى النصوص الدالة على المواساة وغيرها ، بل لعله من الامور التي استغنت بضرورتها عن الدليل المخصوص انتهى .

ولقد اجاد بل وجوب حفظ نفس محترمة من الواضحات عند التمكّن والقدرة على الانفاق وانما الكلام فيما كان نفس البازل ايضاً مضطراً الى ما يطلبه بحيث لا يمكن الجمع بينهما وحينئذ كان صاحب المال اولى بذلك فلا ترجيح بل الترجيح لصاحب

المال نعم لو لم يكن صاحب المال مضطراً الى ما يطالبه ولم يعطه ولو يبذل الثمن ان كان له الثمن او بدونه لو لم يكن له ثمن كان للمضطر اخذه منه قهراً ان امكن له ذلك ولو بان انجر الى المقاتلة وقتل صاحب المال واخذه منه لو انحصر العلاج في ذلك وفي الجواهر ما لفظه :

نعم لو لم يكن مضطراً اليه وجب عليه بذله للمضطر اليه كما عرفت بل في المسالك «مسلماً كان أو ذمياً أو مستأماً» بل فيها «وكذا لو كان يحتاج اليه في ثانی الحال على الاظهر» ولا يخلو من نظر.

ولو لم يبذله المالك فللمضطر اخذه منه قهراً ، بل ذكروا أن له أن يقاتله عليه ، بل لعل المتجه وجوب ذلك عليه ، بناء على ما سمعته في المتن من وجوب أكله منها حفظاً لنفسه . الا أن ذلك كله لا يجوز من نظر وان تجشم بعضهم له بادراجة في الدفاع ، ولكن عليه فلو قتله كان دمه هدراً ، بخلاف العكس ، بل في المسالك «لو منعه - أي غير المضطر - المضطرفمات جوعاً ففى ضمانه له وجهان : من أنه لم يحدث فيه فعلاً مهلكاً ، ومن أن الضرورة أثبتت له فى ماله حقاً ، فكانه منعه من طعامه» انتهى كلامه .

وما نقله عن المسالك وما ابعده ما بينه وما فى الخلاف والمسألة من المشكلات ولولا المخالفة من مثل العلمين الشيخ وابن ادريس لقلنا بوجوب البذل على غير المضطر ولو فى صورة عدم وجود الثمن للمضطر ولكن مع مخالفتها قد يقع التردد من وجوب حفظ النفس المحترمة على القادر عليه ومن ان اختيار ماله اليه ولا يجوز اخذ منه من غير رضاه ولا يحل مال امرء الا بطيب نفسه وقاعدة الناس مسطون على اموالهم فلو ترك الاعطاء كان بمقتضى السلطنة على امواله بحكم الشارع بداهة عدم جواز اخذ المال بدون رضاه ولو كان بيده كما كان بيد قارون فلو تركه حتى مات جوعاً مع قدرته على حفظه فلامؤاخذة له من الشارع ولا يشمله خبر من اعان على قتل مسلم حتى يخصص قاعدة السلطنة او لم يصدق عليه اعانة والثانى كما ترى .



اذ الاعانة امر عرفى دائر مدار الصدق فاذا يتمكن زيد من حفظ نفس وتركه وتلفت قد صدق الاعانة على الترك قطعاً فان للاعانة على التلف افراد و مصاديق .  
وقديكون بمثل المقام وقد يكون باعطاء السلاح بيدالخصم وقد يكون بدلالته على مكان فيه خطر الموت وقد يكون بتحضيض حيوان وحثه عليه كحث كلب او اسد عليه وقديكون سبقا لوقوعه فى الحبس حتى تلفت وقديكون بقدرته على نجاته من يد ظالم عليه ولم يفعل وقديكون بترغيه وحثه على الحرب شخصاً او عموماً فقتل بحتة و غير ذلك ففى الكل قد صدق الاعانة فمن سلط على ماله قد امره الشارع بالاعطاء فى مثل المقام فعليه الاعطاء حتى ينجى عن الهلاكة فانه بحكم العقل الذى هو الرسول الباطن ايضاً فعلى ما ذكره العلمان لازمه انه لو رأينا الغريقين فى ماء وامكن لنا نجاتهما او احدهما ولم نقدم على نجاتهما ان امكن او احدهما لم يكن اثم علينا وهو كماترى .

نعم قد يقال بجواز قتل المضطر من منعه اذا قدر المضطر على اخذه ولو يقتل كما عرفته من بعض وعدمه وقد يختلج بالبال جوازه لان رفع ضرورة المضطر واجب عليه فيجب عليه اخذه منه وهو يتوقف ح على اخذه منه قهراً حتى لو لم يمكن بوجه يتوصل اليه بالقتل والغرض قدرته على نجاته السائل بمقدار ينجيه من الموت لكن عدم الاجابة مشكل والقتل اشكل والظاهر عدم جواز القتل نعم يجوز بما دونه والحاصل الاعانة ح وان صدقت لكن ليس كل اعانة على الموت يوجب التلافي بالقتل بل انما تكون اذا كانت بسوء اختيار المعين .

و الحاصل فرق واضح بين عدم اعطائه حتى يموت وبين حثه على الحرب والقتال حتى قتل لصدق الاعانة على القتل فى الثانى دون الاول .

وفى المختلف ما لفظه قال الشيخ فى الخلاف اذا اضطر الى طعام الغير لم يجب على الغير اعطاؤه لاصالة براءة الذمة وتبعه ابن ادريس وقال فى المبسوط يجب على صاحب الطعام بذله لقوله عَلَيْهِ من اعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء

يوم القيمة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله وقوله في المبسوط اقوى عندي لما فيه من حفظ نفس الغير مع القدرة عليه وانتفاء الضرر انتهى .

والمسألة لعله واضحة مع عدم صدق الاعانة على المنع ولذا قوى قوله في المبسوط فان الصدق فيما لم يكن ضرر على المانع غايته انه عصي حينئذ فلا يجوز قتله وانما يجوز اذا جاء الضرر من جانب المانع ﴿ وهل له المطالبة بالثمن ؟ قيل : لا ، لأن بذله واجب فلا يلزم له العوض ﴾ للاصل .

ولا يخفى ان الواجب على المانع حينئذ انما هو البذل وامانته فهو غير داخل في الكلام كسائر الموارد التي باعه بغير المضطر والحاصل ان الواجب هو عدم الامتناع عن دفع الطعام لحفظ نفس محترمة وعلى المضطر وجوب دفع الثمن الى صاحبه فوجوب الدفع عليه لا ينافي اخذ ثمنه لانه مقتضى لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه فطيبه يرتفع بالوجوب للتخصيص عقلا بان الطيب لازم الا فيما وجب عليه الدفع للحفظ لكن ليس لازمه رفع اليد عن ماله بل مقتضى هذا الخبر وقوله الناس مسلطون على اموالهم هو الدفع واخذ الثمن وانه هو الجمع بين الدليل فيكون حينئذ كوجوب بذل الطعام في الغلاء على المحتكر واخذ ثمنه .

قال في الجواهر ما لفظه فهو حينئذ كوجوب بذل الطعام في الغلاء على المحتكر والتسعير عليه الذي لا خلاف في أن له العوض و ليس هو كاستنقاذ المشرف على الهلاك في عدم وجوب أجره المثل التي لا تدرج في عموم « من أنلف » ولا غيره مما يقتضى الضمان . ولعل هذا مرادهم بما ذكروه من الفرق بين المقام وبين تخليص المشرف بأنه هناك يلزمه التخليص وان لم يكن للمشرف مال ، ولا يجوز التأخير الى تقدير الاجرة وتقريرها ، بخلاف ما هنا ، وان قال في المسالك : « لا يخلو هذا الفرق من قصور » انتهى .

وكيف كان فلا اشكال في وجوب دفع الثمن على المضطر ﴿ وان كان الثمن موجوداً وطلب ثمن مثله وجب ﴾ على المضطر ﴿ دفع الثمن ﴾ حفظاً لنفسه كما عن



كشف اللثام ﴿ ولا يجب على صاحب الطعام بذله لو امتنع من بذل العوض لأن الضرورة المبيحة لاقتساره مجاناً زالت بالتمكن من البذل ﴾ لعدم حصول طيب النفس الا باخذ الثمن نعم الاشكال فيما طلب الزيادة على الثمن كما قال ﴿ وان طلب زيادة عن الثمن قال الشيخ: لا تجب الزيادة ﴾ وربما حمل على صورة العجز ، وفيه أن لفظه المحكى عن مبسوطه على مافى المسالك - « اذا امتنع صاحب الطعام من بذله الا بأزيد من ثمن مثله فان كان المضطر قادراً على قتاله قاتله ، فان قتل المضطر كان مظلوماً مضموناً ، وان قتل المالك كان هدرأ ، وان لم يكن قادراً على قتاله أو قدر فتركه حذراً من اراقة الدماء فان قدر على أن يحتال عليه ويشتري منه بعقد فاسد حتى لا يلزمه الا بثمان مثله فعله ، فان لم يقدر الاعلى العقد الصحيح فاشتره بأكثر من ثمن مثله قال قوم: يلزمه الثمن ، لانه باختياره بذل ، وقال آخرون لا تلزمه الزيادة على ثمن المثل ، لانه مضطر الى بذلها ، فكان كالمكره عليها ، وهو الاقوى عندنا » خال عن التقييد بذلك ، بل ظاهر تعليقه وغيره القدرة عليها انتهى .

وقوله خال عن التقييد خبران الواقع في صدر كلامه وعدم تقييد عبارة المبسوط بالعجز في محله حيث نقل العبارة في المختلف بعين ما نقله في المبسوط ثم قال بعد نقلها بعين مافى المبسوط ما لفظه و المعتمد ان نقول ان تمكن المضطر من شرائه بثمان يقدر عليه وجب عليه الشراء سواء كان اكثر من ثمن المثل او لا لان دفاع الضرورة حينئذ بالقدرة على الثمن وان لم يتمكن كان له القتال كما قاله الشيخ رحمه الله انتهى ولا يخفى ان المقاتلة عجيبة عنه وعن الشيخ ومن هنا قال المصنف : ﴿ ولو قيل : تجب الزيادة ﴾ كان حسناً ﴿ جدا ولذا ايضا تبعه غيره ﴾ لارتفاع الضرورة بالتمكن ﴿ من بذل العوض ولو زائداً فلم يجب على المالك بذله ، لانه غير مضطر حينئذ ﴾ ﴿ و لعله الاقوى لمحرمه اخراج مال الغير من يده مع التمكن من حصول رضايته الا برضاه نعم ﴾ لو امتنع صاحب الطعام والحال هذه ﴿ أى مع بذل المضطر الزيادة ﴾ جازله قتاله دفعا لضرورة العطب ﴿ والهلاكة لا كما ذكره الشيخ من جواز

القتال بدون دفع الزيادة بل لعل القتال مطلقاً غير جائز حتى مع بذل الزيادة ﴿ولو واطاه﴾ المضطر ﴿فاشتراه بأزيد من الثمن كراهية لاراقة الدماء قال الشيخ﴾ كما سمعته من عبارته : ﴿لا يلزمه الا ثمن المثل ، لان الزيادة لم يبذلها اختياراً ، وفيه اشكال ، لان الضرورة المبيحة للاكراه ترتفع بامكان الاختيار﴾ وان المضطر اشتراه زيادة باختياره وصاحب الطعام لا يرضى بغير الزيادة فيجوز اخذ الزيادة بلا كلام .

﴿ولو وجد ميتة وطعام الغير فان بذل له الغير طعامه بغير عوض أو بعوض هو قادر عليه﴾ غير مضر بحاله ﴿لم تحل﴾ له ﴿الميتة﴾ بلا خلاف ولا اشكال ، لعدم صدق الاضطرار ، وان بذله بزيادة كثيرة مع فرض القدرة على الشراء فلا يصل النوبة الى جواز اكل الميتة حتى الامكان ولو كان الشراء باعلى القيم مع القدرة عليه .

﴿ولو كان صاحب الطعام غائباً او حاضراً ولم يبذله وقوى صاحبه على دفعه عن طعامه اكل الميتة﴾ لوضوح صدق الاضطرار في الاخير بلا كلام واما مع غيبة صاحب الطعام فهل يقدم الميتة او اكل مال الغير فيه وجهان يقدم الميتة لان اباحتها للمضطر منصوص عليها ، وجواز الاكل من مال الغير بغير اذنه يؤخذ من الاجتهاد ، وبأن الميتة يتعلق بها حق واحد لله تعالى ، ومال الغير يتعلق به الحقان واشتغال الذمة .

وفي الجواهر بعده قال الا أن الجميع كما ترى و الاولى الاستدلال بصدق الاضطرار بعد اطلاق الادلة وعمومها بحرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه ، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً ، فيتحقق الاضطرار الذي هو عنوان الرخصة انتهى .

وفيه ما لا يخفى فان اكل مال الغير والميتة كلاهما حرام في حال الاختيار وحلال في حال الاضطرار وبكليهما يحصل حفظ النفس المحترمة فلا بد وان يلاحظ ترجيح اختيار احدهما على الاخر و الظاهر ان جهات الحرمة في الميتة اكثر فانها حرام من حيث عنوان الميتة وعنوان النجاسة وعنوان الاضرار وعنوان الخبائث بخلاف اكل مال الغير فان المانع عدم رضا المالك وهو مندفع مع رضا المالك الملوک مع امكان تحصيل رضاه احياناً لو اتفق الملاقاة او كان من الدين لو علم بالحال لرضى باطنا



او جعل مقدار الاكل على ذمته للمالك فيتصدق عنه فيكون بمنزلة مجهول المالك في الحكم لامكان عدم رضا صاحب المال في كل مجهول المالك .

﴿ و ﴾ لذا قال بأنه ﴿ ان كان صاحب الطعام ضعيفاً لا يمنع اكل الطعام ﴾ فلا جرم أكل الطعام ﴿ وضمنه ﴾ له دفعا اليه عند القدرة اوردأله صدقة ونحو ذلك ﴿ ولم تحل الميتة ﴾ .

وفي الجواهر قال ودعوى الفرق بينه وبين الغائب - بأن الغائب غير مخاطب بدفعه الى المضطر ، و ماله باق على اصل احترامه ، بخلاف الحاضر ، فانه مأمور شرعاً بدفعه ، فاذا امتنع جاز أخذه قهراً موافقة لامر الشارع ، و لم يكن بسبب ذلك مضطراً الى الميتة - واضحة الفساد انتهى .

و لعله لذا قال المصنف : ﴿ وفيه تردد ﴾ و فيه ما عرفت من تقدم مال الضعيف على الميتة ﴿ واذالم يجد المضطر الا آدمياً ميتاً حل له امساك الرمق من لحمه ﴾ وفي الجواهر وان كان محترماً اذا لم يكن نبياً أو وصى نبى ، ولا ينافى ذلك كون ميتته محترمة ، لاطلاق الرخصة في الميتة الشاملة للفرض عند الاضطرار ، ولان حرمة الحى أعظم من حرمة الميت ، بل مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين أكله نيئاً أو مطبوخاً أو مشوياً ، وان كان الاولى الاقتصار على الاول مع فرض اندفاع الضرورة به ، محافظة على مقدار الضرورة فى هتك حرمة بخلاف الميتة من غيره ، فانه لاحترام لها انتهى .

ولا يخفى ان المسألة مهمة وقد يتفق فى اوقات الحرب كما فى عصرنا الحاضر وقد حضر سبلى فى المعركة مع جيوش الصدام ونقل بعد المراجعة الى ان رفائى قدينجر حالهم من الجوع والعطش بحيث يستفاد من بولهم وغائظهم فان الانسان فى اوقات يرى موته بعينه ليس له همّ الا نجات نفسه من الموت بداهة ان للاضطرار ايضا مراتب غير قابلة بعضها للتحمل غاية الامر ان الانسان فيما ينحصر طرق سلامته فى الاكل من الميتة يقدم ميتة الحيوانات القابلة للاكل على ميتة الانسان فيجوز الاكل

منها بقدر سد الرmq لا ازيد ولو علم بكون الميت محترما من حيث التقوى والدين اعاذنا الله تعالى من امثال ذلك .

وبالجملة عنوان الاضطرار يصدق عليه جدا وقد عرفت من عبارته قده ان انسان الحى اعظم حرمة من ميتته فمادام يمكن به نجات انسان لزم ان يسد الرmq منه بل ربما يتفق جوع قوم وامكان سد الرmq من الجميع من صديقهم الذى قتل عند اعينهم بعد زهاق روحه ولا يجوز مادام الروح فى بدنه .

واما مسألة كون الميت من نبي او وصى مع انه لا يتفق فى زماننا بل لا يقع فى زمان الحضور ايضا مما لا يجوز التكلم بمثله فضلا عن العمل به فالنبي او الوصى اولى واعظم حرمة من جميع الناس ولو كانوا احياء والوصى ميتا بل لو فرض موت جميع الناس فى زمانهم من الجوع فوقع جسد نبي او وصى على الارض عندهم لا يجوز لاحد ان ينظر اليه نظر السوء فضلا عن ان يؤكلونه فالاولى له قده ترك مثل هذه الجملة التى لم يتفق فيها نعم لا يلاحظ فى هذا المورد شئون الميت وعظمته عند الله علما وعملا اذا انحصر العلاج بسد الرmq منه بان لا يكون حيوان ميت ونحوه ومن ذلك يعلم انه لو انحصر امر الحياة بين صيد الحرم والميت الادمى لزم تقديم الصيد سواء صاده بنفسه او بمحرم آخر فان الفرض حرمة الاكل من الصيد والادمى كليهما لكن قدم اكل الصيد اذ لاحترام له بالنسبة الى الانسان فان احترامه عرضى من حيث كونه من الحرم بخلاف حرمة الانسان فانه ذاتى وحينئذ ان كان الصيد حيا ويمكن من الفداء قتله واكله وافدى ولم يؤكل الادمى وكذا ان كان صيدا قد قتل بيد الغير فأكله وافدى بل وان لم يقدر على الفداء فيجوز له سد الرmq دون ميتة الادمى وذلك دليله معه من حيث ان الطبع السليم يأبى عن اكل الميتة لقذارته وتنفر الطباع عنه خصوصا عن ميتة الانسان بخلاف الصيد خصوصا اذا قتله محرم آخر وكان صحيحا وسالما وموجبا لميل النفس و الطبع ومشتاقا الى الاكل فحينئذ يقدم على ميتة الادمى فانه مضافا الى حرمة فى حال الاختيار كان حراما ايضا من حيث القذارة والخبائة بخلاف الصيد الموصوف بما ذكر فانه لاخبائة فيه



ولاقدارة بل حرمه الشارع لمكان الحرم ولذلك الذى ذكرنا يقدم ماوافق عليه من الاخبار على ما يخالفه قال فى الخلاف اذا وجد المضر ميتاً وصيداً حياً وهو محرم اختلفت احاديث اصحابنا فيها على وجهين احدهما انه ياكل الصيد ويفدى ولا يأكل الميتة وبه قال الشافعى فى احد قولييه وهو اختيار المزنى والوجه الاخر ياكل الميتة ويدع الصيد وهو قول الشافعى الاخر وبه قال مالك وابو حنيفة .

[دليلنا] على ذلك ان الصيد اذا قتله واكله فداءه فيكون اكل من ماله طيباً وايضاً اكثر اصحابنا على ذلك واكثر رواياتهم واذا قلنا بالرواية الاخرى وهو الاصح عندى ان الصيد اذا كان حياً فذبحه المحرم كان حكمه حكم الميتة ويلزمه الفداء فان ياكل الميتة اولى من غير ان يلزمه فداء والرواية الاولى نحملها على من وجد لحم الصيد مذبوحاً فان الاولى ان يأكله ويفدى ولا يأكل الميتة وقد بينا ذلك فى كتاب تهذيب الاحكام وكتاب الاستبصار انتهى وقد مر بعض الكلام فى ج ١٩ ص ٤٩ و ٥١ .

قال فى الجواهر وكذا المحرم لو وجد الصيد ولحم الادمى قدم الصيد ، وان قيل بتقديم الميتة على الصيد فى حقه مطلقاً ، او اذا لم يقدر على الفداء ، كما عن النهاية والتهذيب ، والاأكل الصيد ، لان الميتة نجسة مضرّة تنفّر عنها الطباع انتهى وبالجملة لاارى وجهاً لتقدم ميتة الادمى بوجه خصوصاً فما كان لميتة الادمى مزية وشرافة فلا يجوز له الاكل مع امكان سد الرمق بنحو آخر لاحترامه وقذارته ونجاسته واضراره بخلاف الصيد فهو مطلقاً مقدم سواء اقدر على الفداء فيكون حينئذ اكل الصيد اكل عن ماله فاكل الصيد وافدى له او لم يقدر على الفداء اذ حينئذ له سد الرمق باحد المعصيتين فى حال الاختيار واحدهما اخف من آدمى بمراتب .

و يدل عليه الحسن أن الحلبي سأل الصادق عليه السلام « عن المحرم يضطر فيجد الميتة و الصيد أيهما يأكل قال يأكل الصيد أما تحب أن يأكل من ماله ؟ قال : بلى قال : انما عليه الفداء ، فليأكل و ليفد » علل عليه السلام جواز تقدم الصيد بانه مع الفداء من مال فكانه لم يرتكب الحرام اصلاً بل المتن المجوز لاكل الادمى فيما لم يجد

المضطر سوى الادمى فلا يظهر منه انه مع وجود الصيد ايضا يقدم الادمى وكيف كان هو امر مسلم والادمى فيما لم يوجد شيء غيره .

واما خبر اسحاق « ان علياً عليه السلام كان يقول اذا اضطر المحرم الى الصيد والى الميتة فليأكل الميتة التى أحل الله له » فلا يعارض الحسن الحلبي من وجوه منها قوله عليه السلام احل الله له فانه ان كان حلالاً مطلقاً فهو كما ترى وان كان فى حال الاضطرار فكلاهما حلال ومنها قذارة الميتة وخبائثه دون الصيد وغير ذلك هذا مضافاً الى ان الكلام فى الميتة الادمى دون مطلق الميتة والخبر بان خاليان عن الادمى والفرق بين مطلق الميتة او ميتة الادمى كثير فانه لامضايقة من تقديم الميتة على الصيد فى بعض الموارد لكنه فيما كان الدوران بين مطلق الميتة للميتة الادمى خصوصاً اذا كان لها شأن عند الله وخصوصاً اذا كانت افضل من الاكل بمراتب كثيرة ولذا لا يجوز الاكل لو كان المضطر ذمياً والميت مسلم مؤمن ثم اذا جاز اكل الميت جاز باى كيفية نيئاً او طبخاً او مشوياً بعد بداهة عدم الميل الى لحم الميت بدون الطبخ اذ المشوى قد اندفع القذارة ويميل النفس الى اكله .

قال فى المسالك المحرمات التى يضطر الانسان الى تناولها قسماً .

احدهما ماسوى المسكروبياح جميعه بالضرورة مالم يكن فيه اهلاك معصوم الدم وهنا مستلطان .

الاولى لولم يجد الا آدمياً ميتاً جازله الاكل منه لان الميتة وان كان محترماً الا ان حرمة الحى اعظم والمحافظة عليها اولى ولهذا لو كان فى السفينة ميت وخاف اهلها الفرق كان لهم طرحه فى البحر ولا يجوز طرح الحى واستثنى بعضهم ما اذا كان الميت نبياً وآخرون انه مع الجواز يقتصر على اكله نيئاً لان الضرورة تندفع به وفى طبخه وشبهه هناك لحرمة فلا يجوز الاقدام عليه مع اندفاع الضرورة بدونه بخلاف الميتة فانه يجوز للمضطر اكلها نيئاً ومطبوخة ولو كان المضطر ذمياً والميت مسلم فهل له اكله وجهان من اشتراكهما فى الاحترام وعصمة الدم فيقدم الحى كالمسلم



ومن رجحان عصمة المسلم حيث انها ذاتية و عصمة الذمي عرضية فالزامه احكام الذمة ولو وجد المضطرمية ولحم آدمي اكل الميتة دون الادمي واليه اشار المصنف بقوله ولو لم يجد الا الادمي ميتة سواء في الميتة الخنزير وغيره وكذا المحرم لو وجد الصيد ولحم الادمي قدم الصيد وان قيل بتقديم الميتة على الصيد في حقه .

الثانية ان يجد المضطرميا حيا فان كان معصوم الدم لم يجز اكله وان كان كافراً كالذمي والمعاهد وكذا لا يجوز للسيد اكل عبده وللوالد اكل ولده وان لم يكن معصوما كالحربي والمرتد جازله قتله واكله وان كان قتله لالتزامه متوقفا على اذن الامام لان ذلك مخصوص بحالة الاختيار وفي معناها الزاني المحصن والمحارب وتارك الصلوة وغيرهم مما يباح قتله ولو كان له على غيره قصاص ووجده في حال الاضطرار فله قتله قصاصا واكله واما المرأة الحربية وصبيان اهل الحرب ففي جواز قتلهم واكلهم وجهان اصحهما ذلك لانهم ليسوا معصومين وليس المنع من قتلهم في غير حالة الضرورة لحرمة روحهم ولهذا لا يتعلق به كفارة ولادية بخلاف الذمي والمعاهد ووجه المنع تحريم قتلهم في حالة الاختيار وقد عرفت جوابه انتهى .

وقد اشار الى الثاني ما اشار المصنف بقوله ﴿ ولو كان حياً محقون الدم ﴾ ومحفوظه اي الذي لا يجوز قتله ﴿ لم يحل ولو كان مباح الدم ﴾ كالحربي والمرتد والزاني المحصن وغيرهم جاز قتله و ﴿ حل له منه ما يحل من الميتة ﴾ فيجوز قتل كل مهدور الدم كالخارج على الامام والناصب والكافر الحربي وتارك الصلاة والزاني محصنا وغير ذلك فيجوز للمضطر قتله واكله بقدر الحاجة لا الزيادة فالمضطر الذي كان مشرفا على الموت ان وقع في اهل الكتاب الذين لا يعطون الجزية طلب منهم الطعام فلو امتنعوا وقدر على قتلهم جاز القتل والاكل بقدر الحاجة سواء كان من نسايتهم او صبيانهم او رجالهم ان لم يوجد لهم من طعام والا فمن طعامهم والمعيار من وجب اوجوز قتله واكله بمقدار سد الرمق حتى من كان له عليه .

﴿ ولو لم يجد المضطر ما يمسك رمقه سوى نفسه ﴾ بأن يدور الامر بين تلفه

او قطعه من فخذة ونحوه من المواضع اللحمية فان كان الخوف فيه كالخوف من التلف جوعا فلا يجوز لانهما مساو و﴿ قيل : ﴾ جاز له أن ﴿ ياكل من المواضع اللحمية كالفخذ ﴾ لأنه اتلاف بعض لاستبقاء الكل، فأشبهه قطع اليد مثلاً بسبب الاكلة وهو غير تام .

ولذا قال المصنف ﴿ وليس ﴾ القطع ﴿ شيئاً ﴾ صحيحاً ﴿ اذ فيه دفع الضرر بالضرر ، ولا كذلك جواز قطع الآكلة ، لأن الجواز هناك انما هو لقطع السراية الحاصلة ، وهنا احداث سراية ﴾ والفرق بينهما واضح فالظاهر كذلك لان الغالب حصول الاضطرار في موارد التي لا يكون له وسائل الالتئام والخيط والدواء موجوداً والقطع بمقدار سد الرمق ايضاً كثير بالنسبة وليس بحيث يلثم بلا ضرر بل ربما كان وجع القطع يشرفه على الموت بل يموت على زجر نعم لو فرض على بعض تحمل ذلك ولم يكن له ضرر معتد به جاز لجواز دفع الافسد بالفاسد هذا بالنسبة الى نفسه واما بالنسبة الى غيره فان كان مهدور الدم جاز القطع كما يجوز القتل وان كان محقون الدم فلا يجوز كما عن المسالك بما حاصله انه لا يجوز له أن يقطع من غيره ممن هو معصوم الدم اتفاقاً ، اذ ليس فيه اتلاف البعض لبقاء الكل، وان قطع بسلامة المقطوع منه .

وكذا لا يجوز للانسان أن يقطع جزءاً منه للمضطر وان قطع بالسلامة الا أن يكون المضطر نبياً فانه يجوز وان قطع بالسراية والله العالم . ﴿ ولو اضطر الى خمر وبول تناول البول ﴾ بناء على نجاسة الخمر و الانتدم الخمر لظهارته و عدم قذارته وعدم اداء الى ذهاب العقل لان الجواز بقدر الضرورة وبهذا المقدار لعله لم يحصل ذهاب العقل وبالجملة عقابه وان كان كثيراً لكن في مقام ضرورة ارتفع العقاب على الفرض فيكون من قبيل دوران الامر بين شرب النجس والظاهر نعم على النجاسة تم مافي المتن .

واما مسألة الحد فان كان في حال الاختيار فعلى كليهما حد لانه معصية كبيرة



وان كان في حال الاضرار فلاعقاب كى يتحقق الحد ومن جميع ذلك ظهر ان ما ذكره الشارح الجواهر من تقديم البول ليس باطلاقه بصحيح حيث قال لانه اخف حرمة منها وعدم الحد عليه ، لانه لايسلب العقل والايمان ولايؤدى الى شر كالخمر نعم لو وجد ماء متنجساً قدمه على البول لان نجاسته عارضية كما أنه يقدم ميتة ما يؤكل لحمه على ما لا يؤكل لحمه للخفة انتهى .

وانما الاشكال فيما انحصر الحفظ بالشراب من حفظ النفس اللازم ومن الروايات الواردة في الحرمة بنحو الاطلاق وقد اشار اليه المصنف بقوله ﴿ولولم يجد الا الخمر قال الشيخ في المبسوط﴾ ومحكى الخلاف ﴿لايجوز دفع الضرورة بها﴾ لقول الصادق (عليه السلام) في خبر أبي بصير : «المضطر لايشرب الخمر ، لانه لايزيده الاعطشاً ولا يخفى عدم دلالة على الحرمة بل ظاهره اضافة العطش عليه فلايجوز لعدم العلاج به فيفهم منه انه لو حصل به العلاج لجاز .

وفي الجواهر ولفحوى ماسمعتة مما دل على حرمة التداوى بها مع الانحصار من الاجماع المحكى والنصوص ضرورة كونه أحد أفراد الضرورة ، ولاختصاص مورد الرخصة للمضطر في الايات الكريمة في غيرها ﴿و﴾ قال الصدوق وابنا ادريس وسعيد وجماعة على ما حكى عنهم والشيخ ﴿في النهاية : يجوز ، وهو الاشبه﴾ .

وفي الجواهر بأصول المذهب وقواعده التي علم منها أهمية حفظ النفس ونفى الحرج والضرر في الدين مضافاً الى خصوص ما تقدم في خبر المفضل وخبري محمد بن عبدالله ومحمد بن عذافر من التصريح بجواز تناول الخمر للمضطر انتهى ومع النص لوجه للاشكال اصلاً فيجوز بمقدار يرتفع به الضرورة ويدل عليه ايضاً قول الصادق (عليه السلام) في خبر حماد بن عيسى وعمار ابن موسى « في الرجل أصابه عطش حتى خاف على نفسه فأصاب خمراً قال : يشرب منه قوته ﴿ولا يجوز التداوى بها ولا بشيء من الانبذة ، ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر﴾ أو غيره من المحرمات ﴿أكلها ولا شرباً﴾ مع عدم الانحصار بلاخلاف ، بل يمكن

تحصيل الاجماع عليه فضلا عن محكيه في كشف اللثام، لاطلاق أدلة التحريم السالمة عن معارضة الرخصة فيه للمضطر المعلوم عدم تحققه في الفرض انتهى .

قال في الخلاف : اذا اضطر الى شرب الخمر للعطش او الجوع او التداوى فالظاهر انه لا يستبيحها اصلا وقد روى انه يجوز عند الاضطرار الى الشرب ان يشرب فاما الاكل والتداوى فلا وبهذا التفصيل قال اصحاب الشافعي وقال الثوري وابو حنيفة تجل للمضطر الى الطعام والى الشراب وتجل للتداوى بها .

[دلينا] اجماع الفرقة واخبارهم وايضا طريقة الاحتياط تقتضى ذلك انتهى . قال في الجواهر بل لعله كذلك مع عدم العلم بالانحصار، لعدم تحقق عنوان الرخصة أيضاً ، بل المشهور على ما في المسالك وكشف اللثام عدم الجواز حتى مع الانحصار ، بل عن الشيخ في الخلاف وظاهر المبسوط الاجماع عليه انتهى وقد عرفت عبارة الخلاف آنفا وحاصله ان وجد لدائه دواء آخر فلا يجوز اصلا وان لم يوجد غير الخمر خالصا او مخلوطا بحيث علم انه لو تركه يتأدى الى الموت فجاز بمقدار يحصل به الغرض لا الزيادة والروايات ظاهرة في المنع وفي عظم عقابه ويكفي نقل مقدار منها فمنها صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام « سألته عن دواء عجن بالخمر ، فقال: لا والله ما أحب أن أنظر اليه فكيف أتداوى به، فانه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير » .

وحسن ابن اذينة « كتبت الى الصادق عليه السلام أسأله عن رجل ينعت (بيعث-خل) له الدواء من ريح البواسير فيشره بقدر سكرجة من نبيذ صلب ليس يريد به اللذة انما يريد به الدواء ، فقال : لا ولا جرعة ، ثم قال : ان الله عز وجل لم يجعل في شيء مباحرم دواء ولا شفاء » .

وخبر أبي بصير قال : « دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده ، فقالت : جعلت فداك انه يعتريني قرقر في بطني وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق ، وقد عرفت كراهتك له وأحببت أن أسألك عن ذلك ، فقال لها : وما



يمنعك من شربه ؟ قالت : قد قلدتك دينى فألقى الله عزوجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد أمرنى ونهانى ، فقال : ياأبا محمد ألا تسمع هذه المسائل ؟ لا ، فلا تذوقى منه قطرة ، وانما تندمين اذا بلغت نفسك الى هاهنا ، وأوماً بيده الى حنجرته بقولها ثلاثاً : أفهمت ؟ قالت : نعم .

وعن الصادق عليه السلام أيضاً « لايتداوى بالخمير ولابالمسكر ، ولاتمشط النساء به ، فقد أخبرنى أبى عن جدى عليه السلام أن علياً عليه السلام قال : ان الله عزوجل لم يجعل فى رجس حرمه شفاءاً » .

وفى الجواهر يمكن حملها على عدم الانحصار ، كما أنه يمكن ارادة عدم حصر الدواء فى المحرم من التعليل ، أوينزل على الغلبة ، على أنه لم نجد القائل به فى غير الخمر انتهى .

ولا يخفى ان عدمه غير بعيد بل جمع بين مطلقات عدم الارتكاب وبين مايبح فى مقام الضرورة والاضطرار بل قوله تعالى : « واثمهما أكبر من نفعهما » ظاهر فى حصول نفع به بل يدل عليه خبر عبدالرحمان بن الحجاج المروى عن طب الاثمة « ان رجلاً سأل أبا الحسن عليه السلام عن الترياق ، فقال : ليس به بأس ، قال : ياابن رسول الله انه يجعل فيه لحوم الافاعى ، فقال : لاتقدره علينا » ولذا أطلق القاضى الجواز ، وتبعه جماعة من متأخري المتأخرين .

ومن الغريب جزم المصنف بالعدم مع قوله : ﴿ ويجوز عند الضرورة أن يتداوى بها للعين ﴾ بل حكاه فى المسالك عن الاكثر ، وفى كشف اللثام عن الشيخ وجماعة ، مستدلين عليه بعموم وجوب دفع الضرر ، وخصوص خبر هارون بن حمزة الغنوى عن الصادق عليه السلام « فى رجل اشتكى عينه فبعث له كحل يعجن بالخمير ، فقال هوخيبت بمنزلة الميتة فان كان مضطراً فليكتحل به » وبه ايضا يجمع بينه وبين المحكى عن ابن ادريس المنع هنا أيضاً محتجاً بالتعليل السابق المؤيد بمرسل مروك عن أبى عبدالله عليه السلام « من اكتحل بميل من مسكر كحله الله بميل من نار » والافوى أن الاصح

الجواز مع الاضطراب وان قلنا بحرمة الانتفاع به مطلقاً مع عدمه .

### ﴿ خاتمة ﴾ تشتمل على امور

منها ﴿ في الآداب ﴾ وهى كثيرة اقتصر المصنف منها على اثني عشر أو ثلاثة عشر الاول والثاني اللذان أشار اليهما بقوله : ﴿ يستحب غسل اليدين قبل ﴾ تناول الطعام وبعده ﴿ ويدل عليه روايات كثيرة للغسل ولجميع ما ذكره من الآداب ولكل منها روايات كثيرة ونحن نقتصر فى نقل الروايات بما نقله فى الجواهر فانها كاف فى المقام فمنها ما عن النبي ﷺ أنه قال : « غسل اليدين قبل الطعام ينقى الفقر ، و آخره ( وبعده - خ ل ) ينقى الهم » .

وعن امير المؤمنين عليه السلام « غسل اليدين قبل الطعام وبعده زيادة فى العمر . واماطة للفرع عن الثياب ، ويجلو البصر » .

وعن الصادق عليه السلام « من غسل يده قبل الطعام وبعده عاش فى سعة وعوفى من بلوى فى جسده » . وعن الباقر عليه السلام فى خبر أبى حمزة « يا أباحمزة الوضوء قبل الطعام وبعده يذيان ( يذهب - خ ل ) الفقر ، قلت : بأبى وأمى يذهبان ؟ قال : يذيان » .

وعن الصادق عليه السلام « من سره أن يكثر خبير بيته فليتوضأ قبل حضور الطعام » . وعن النبي ﷺ « الوضوء قبل الطعام ينقى الفقر ، وبعده ينقى اللمم ، ويصح البصر » .

وعن المسالك « المراد بالوضوء هنا غسل اليدين » وفى الجواهر بعده قال قلت : لعله لانهم لم يذكروا ذلك فى مستحبات الوضوء ، ولم يعهد استعماله من أهل الشرع بل لعل المستعمل خلافه ، مضافاً الى ظهور بعض النصوص الآتية فى البدأة فيه .

وعن كشف اللثام « قدروى استحباب غسل اليدين جميعاً وان لم يأكل الا باحدهما » . بل فى خبر سليمان الجعفرى « أنه ربما أتى بمائدة فأراد بعض القوم أن يغسل يده

فيقول أبو الحسن عليه السلام : من كانت يده نظيفة فلا بأس ان يأكل من غير أن يغسل يده » . والظاهر منه كون الاستحباب لاجل رفع القذارة بحيث لا يحتاج اذا كان نظيفة

وفى الجواهر ثم ان اطلاق النص والفتوى يقتضى عدم الفرق بين كون الطعام جامداً



ومائماً ، ولايين كونه يباشر باليد أو بآلة وان كان الحكم مع المباشرة أكد ، بل هو الاصل فى الشرعية ، لأن الأكل من صاحب الشرع وخلفائه كان كذلك .

﴿و﴾ الثالث ﴿مسح اليدين بالمنديل﴾ بعد الطعام اذا غسلهما لاقبله ، بل لايبعد كراهته والروايات فى ذلك كثيرة مثل ما عن الصادق عليه السلام : « اذا غسلت يدك للطعام فلا تمسح يدك بالمنديل ، فانه لا تزال البركة فى الطعام ما دامت الندوة فى اليد » . وعن مرزم « رأيت أبا الحسن عليه السلام اذا توضأ قبل الطعام لم يمسح بالمنديل واذا توضأ بعد الطعام مسح بالمنديل .

قال فى الجواهر وانما يستحب مسحهما بالمنديل من أثر ماء الغسل لامن أثر الطعام قبله ، فان ذلك مكروه ، وانما السنة فى لعق الأصابع انتهى .

ولا يخفى ان المستفاد من هذه المستحبات كلها دفع المضرات وجلب المنافع للانسان وذلك لما اصاب اليدين فى اوقات الاشتغال بالكسب من المضار الموجبة للأمراض المسرية والمزمنة ونحو ذلك و بالغسل يرتفع جميعا فجميع الاحكام الشرعية انما يكون لجلب المنافع ودفع المضرات للانسان ثم انه ورد الامر بغسل اليدين فكذلك قدورد الامر بمص الأصابع بعد الطعام .

وقال الصادق عليه السلام : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا أكل أحدكم فمص أصابعه التى أكل بها قال الله عزوجل : بارك الله فيك » .

وقال عليه السلام أيضاً : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلعق أصابعه اذا أكل » . وقال عليه السلام : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من طعامه لعق أصابعه فى فيه فمصها » .

وقال عليه السلام أيضاً : « انى لآلعق أصابعى حتى أرى أن خادىمى يقول : ماأشره مولاي » وقال عليه السلام أيضاً : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلعق القصة ، ويقول : من لطح قصعة فكأنما تصدق بمثلها » .

وقال عليه السلام أيضاً : « انه كره أن يمسح الرجل يده بالمنديل وفيها شىء من الطعام تعظيماً للطعام حتى يمصها أو يكون الى جانبه صبي يمصها » .

وفى الجواهر ثم انه يستحب مسح الوجه والحاجبين بعد الغسل، قال الصادق عليه السلام: «مسح الوجه بعد الوضوء يذهب بالكلف ويزيد فى الرزق». وعن المفضل «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فشكوت الرمذ ، فقال : اذا غسلت يدك بعد الطعام فامسح حاجبيك وقل ثلاث مرات : الحمد لله المحسن المجمل المنعم المفضل ، قال : ففعلت فما رمدت عينى بعد ذلك» .

نعم لاصراحة فى الاخير على كون المسح بهما قبل المسح بالمندبل ، بل ولا الاول وان نص عليها ، لكن يمكن كونه المنساق ، والله العالم .

﴿ و ﴾ الرابع ﴿ التسمية عند الشروع ﴾ للروايات الكثيرة مثل ما عن الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا وضعت المائدة حفها أربعة آلاف ملك ، فاذا قال العبد بسم الله قالت الملائكة : بارك الله عليكم فى طعامكم ، ثم يقولون للشيطان : اخرج يا فاسق ، لاسلطان لك عليهم ، فاذا فرغوا فقالوا : الحمد لله قالت الملائكة : قوم انعم الله عليهم فأدوا شكر ربهم ، فاذا لم يسموا قالت الملائكة للشيطان : أدن يا فاسق فكل معهم فاذا رفعت المائدة ولم يذكروا الله (ولم يذكروا اسم الله عليها-خل) قالت الملائكة : قوم أنعم الله عليهم فنسوا ربهم» .

وقال أمير المؤمنين عليه السلام : «من أكل طعاماً فليذكر اسم الله عليه ، فان نسى ثم ذكر الله بعد تقياً الشيطان ما أكل واستقل (واستقبل - خ ل) الرجل الطعام» .  
وعن أبى عبد الله عليه السلام قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : من ذكر اسم الله عند طعام أو شراب فى أوله وحمد الله تعالى فى آخره لم يسأل عن نعيم ذلك الطعام أبداً» .  
ومنه استفاد استحباب الاتيان بها فى الاثناء بعد النسيان كما تسمعه فى بعض النصوص الاتية ايضاً وعنه عليه السلام ايضاً «اذا وضع الغداء أو العشاء فقل : بسم الله، فان الشيطان يقول لأصحابه : اخرجوا فليس ها هنا عشاء ولا مبيت ، وان نسى أن يسمى قال لأصحابه : تعالوا، فان لكم ها هنا عشاء ومبيتاً» .

وعنه عليه السلام ايضاً «ان الرجل المسلم اذا أراد أن يطعم طعاماً فأهوى بيده وقال :



بسم الله والحمد لله رب العالمين غفر الله عزوجل له قبل أن تصير اللقمة الى فيه ، ولو نسي التسمية فليقل عند الذكر: بسم الله على أوله وآخره» وصحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام «إذا حضرت المائدة وسمى رجل منهم أجزاء عنهم أجمعين» أى الاجتزاء حاصل وكاف بتسمية واحد وان كان يستحب من الجميع .

﴿و﴾ الخامس ﴿الحمد﴾ لله تعالى شأنه ﴿عند الفراغ﴾ لما سمعته وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم «ما من رجل يجمع عياله ويضع مائدته فيسمون فى أول طعامهم ويحمدون فى آخره فترفع المائدة حتى يغفر لهم» .

بل يستحب أيضاً تكراره فى الأثناء ، قال زراراة : «أكلت مع أبى عبد الله عليه السلام طعاماً فما أحصى كم مرة قال : الحمد لله الذى جعلنى أشتهي» .

وقال أمير المؤمنين عليه السلام «اذكروا الله على الطعام ولا تلتفظوا (ولا تلغظوا - خل) فانه نعمة من نعم الله ورزق من رزقه يجب فيه عليكم شكره وذكره وحمده» . ويستحب أن يقول اذا فرغ : «الحمد لله الذى أطعمنا وسقانا وكفانا وأيدنا وآوانا وأنعم علينا وأفضل ، والحمد لله الذى يطعم ولا يطعم» .

﴿و﴾ السادس ﴿أن يسمى على كل لون على انفراده﴾ عند الشروع فى الأكل منه ، قال داود بن فرقد لأبى عبد الله عليه السلام : كيف أسمى على الطعام ؟ فقال : اذا اختلفت الانية فسم على كل اناء ، قلت : فان نسيت أن أسمى ، قال : تقول : بسم الله على أوله وآخره» بناء على ارادة اختلاف الألوان من اختلاف الانية فيه . كما فى المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : «ضمنت لمن سمي على طعام أن لا يشتكى منه ، فقال ابن الكوا : يا أمير المؤمنين لقد أكلت البارحة طعاماً فسميت عليه فأذاني ، قال : لعلك أكلت ألواناً فسميت على بعضها ولم تسم على بعض ، قال : نعم ، قال : من ها هنا أوتيت يا لكع» .

وقال مسمع : «شكوت الى أبى عبد الله عليه السلام ما ألقى من أذى الطعام اذا أكلت ، فقال : لم تسم ، فقلت : انى لأسمى وانه ليضرنى ، فقال : اذا قطعت التسمية بالكلام

ثم عدت الى الطعام تسمى ، قلت : لا ، قال : فمن ها هنا يضرك ، أما أنك لو كنت اذا عدت الى الطعام سميت ما ضرك .

وعن علي عليه السلام : « ما اتخمت قط ، لأنى ما رفعت لقمة الى فمى الا سميت » ومنهما تستفاد أحكام أخر ، والله العالم . ﴿ ولو قال ﴾ فى الأوانى المتعددة : ﴿ بسم الله على أوله وآخره أجزأ ﴾ وان كان تكرارها أفضل .

﴿ و ﴾ السابع ﴿ يستحب الأكل باليمين مع الاختيار ﴾ لاستحباب التيامن ، بل قال الصادق عليه السلام : « لاتأكل باليسرى وأنت تستطيع » نعم لو كان له مانع من ذلك فلا بأس .

﴿ و ﴾ الثامن والتاسع ﴿ أن يبدأ صاحب الطعام وأن يكون آخر من يشبع ﴾ (بمتنع - خل) ﴿ لثلا يحتشموه ، وعن الصادق عليه السلام « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أكل مع القوم أول من يضع يده وآخره من يرفعها ، لياكل القوم .

﴿ و ﴾ العاشر . ﴿ أن يبدأ ﴾ الغاسل ﴿ فى غسل اليد ﴾ قبل تناول ﴿ بمن على يمينه ﴾ أى صاحب الطعام بعد غسل يده ، ﴿ ثم يدور عليهم الى الأخير ﴾ لما عن الكافى والعلل من أن فى بعض الأخبار يغسل أولاً رب البيت يده ، ثم يبدأ بمن على يمينه ، واذا رفع الطعام بدأ بمن على يسار صاحب المنزل ، لأنه أولى بالصبر على الغمر . وعن البصائر حكاية فعل الكاظم عليه السلام كذلك . وفى خبر مسعدة بن صدقة المروى عن قرب الاسناد عن جعفر ابن محمد عن أبيه عليه السلام « صاحب الرجل يتوضأ أول القوم وآخر القوم بعد الطعام » البداية والاختتام به وفى خبر الفضل بن يونس قال : « لما تغدى عندى أبو الحسن عليه السلام وجيء بالطشت بدىء به ، وكان فى صدر المجلس فقال : ابدأ بمن على يمينك ، فلما أن توضأ واحد أراد الغلام أن يرفع الطشت ، فقال : دعها ، واغسلوا أيديكم فيها . »

وفى خبر محمد بن عجلان عن الصادق عليه السلام « الوضوء قبل الطعام يبدأ بصاحب البيت لثلا يحتشم أحد ، واذا فرغ من الطعام بدأ بمن على يمين الباب ، حراً كان



أوعبداً» والمروى عن المحاسن الأأنه قال : «فاذا فرغ من الطعام بدأ بمن على يسار صاحب المنزل» .

﴿و﴾ الحادى عشر ﴿أن يجمع غسالة الأيدى فى أناء واحد﴾ لخبر الفضل السابق، وعن الصادق عليه السلام «اغسلوا أيدىكم فى أناء واحد تحسن أخلاقكم». وفى خبر عبد الرحمان المروى عن المحاسن قال : «تغدينا عند أبى عبدالله عليه السلام فأنى بالطشت، فقال : أما أنتم يا أهل الكوفة فلا تتوضؤون الا واحداً واحداً ، وأما نحن فلانرى بأساً أن نتوضأ جماعة ، قال : فتوضئنا جميعاً فى طشت واحد» .

وفى خبر الوليد بن صبيح قال : «تعشينا عند أبى عبدالله عليه السلام ليلة جماعة فدعا بوضوء ، فقال : تعالوا حتى نخالف المشركين الليلة ، نتوضأ جميعاً» .

﴿و﴾ الثانى عشر والثالث عشر ﴿أن يستلقى الآ كل بعد الأكل، ويجعل رجله اليمنى على رجله اليسرى﴾ كما فى خبر البزنطى عن الرضا عليه السلام اذا أكلت فاستلق على قفاك ، وضع رجلك اليمنى على اليسرى» .

ويستحب الأكل أيضاً بثلاث أصابع أو بمجموعها ، قال الصادق عليه السلام : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأكل بثلاث أصابع ، ولا يفعل كما يفعل الجبارون ، يأكل أحدهم باصبعيه» . وفى المرفوع «كان أمير المؤمنين عليه السلام يستاك عرضاً ويأكل هرتاً، والهرت أن يأكل بأصابعه جميعاً» . وليأكل أيضاً مما يليه ، قال الصادق عليه السلام : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذا أكل أحدكم فليأكل مما يليه» .

وقال هو عليه السلام أيضاً فى حديث آخر : «ويأكل كل انسان مما يليه ، ولا يتناول من قدام الاخر شيئاً» . وقال عليه السلام أيضاً : «ان لكل شىء حداً ينتهى اليه وما من شىء الا وله حد ، فأنى بالخوان فقيل : ما حده ؟ قال : حده : اذا وضع الرجل يده قال : بسم الله واذا رفعها قال : الحمد لله ، ويأكل كل انسان من بين يديه، ولا يتناول من قدام الاخر» .

﴿ويكره الأكل متكئاً﴾ قال الصادق عليه السلام فى خبر معاوية بن وهب : «مأكل

رسول الله ﷺ متكئاً منذ بعثه الله الى أن قبضه تواضعاً لله عزوجل» ونحو خبر المعلى ابن خنيس عنه عليه السلام أيضاً، لكن زاد «وكان يكره أن يتشبه بالملوك ، ونحن لانستطيع أن نفعل» .

وسأله عليه السلام أيضاً عثمان بن عيسى «عن الرجل يأكل متكئاً، قال : لا ولا منبطحاً» الى غير ذلك من النصوص . بل فى خبر كليب منها «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ما أكل رسول الله ﷺ متكئاً قط ولا نحن» . لكن فى خبر عمر بن أبى شعبة وحماد بن عيسى «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يأكل متكئاً، ثم ذكر رسول الله ﷺ فقال : ما أكل متكئاً حتى مات» .

وعن محمد بن مسلم «أنه دخل على أبى جعفر عليه السلام ذات يوم وهو يأكل متكئاً ، قال : وقد كان يبلغنا أن ذلك يكره ، فجعلت أنظر اليه ، فدعاني الى طعامه ، فلما فرغ قال : يا محمد لعلك ترى أن رسول الله ﷺ ما رأته عين يأكل وهو متكئ منذ بعثه الله الى أن قبضه ، ثم رد على نفسه فقال : لا والله ما رأته عين يأكل وهو متكئ منذ بعثه الله الى أن قبضه ثم قال : يا محمد لعلك ترى أنه شبع من خبز البر ثلاثة أيام منذ بعثه الله الى أن قبض ، ثم رد على نفسه ، ثم قال : لا والله ما شبع من خبز البر ثلاثة أيام متوالية منذ بعثه الله الى أن قبضه ، أما أنى لا أقول انه كان لايجده لقد كان يجيز الرجل الواحد المائة من الابل فلو أراد أن يأكل لاكل ولقد أتاه جبرئيل عليه السلام بمفاتيح خزائن الارض ثلاث مرات يخيره من غير أن ينقص مما أعده الله له يوم القيامة شيئاً فيختار التواضع لله - الى أن قال - وان كان صاحبكم ليجلس جلسة العبد ويأكل أكلة العبد ويطعم الناس خبز البر واللحم ويرجع الى أهله فيأكل الخبز والزيت» الحديث . محمول على بيان الجواز غير ذلك .

ولا يخفى ان زهده عليه السلام لا يترتب بوقوع الاتكاء فى الاكل نعم لا بأس بوضع اليد على الارض حال الاكل ، قال الصادق عليه السلام فى خبر ابن الحجاج : «رأى عباد بن كثير البصرى وأنا معتمد يدي على الارض فرفعها فأعدتها ، فقال : يا أبا عبد الله ان هذا لمكروه ، فقلت : لا والله ما هو بمكروه» .



وفى خبر الفضيل بن يسار «كان عباد البصرى عند أبى عبد الله عليه السلام يأكل ، فوضع أبو عبد الله عليه السلام يده على الارض ، فقال له عباد : أصلحك الله أما تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذا ؟ فرفع يده فأكل ، ثم أعادها أيضاً ، فقال له أيضاً ، فرفعها ثم أكل ، فأعادها فقال له عباد أيضاً ، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : والله ما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا قط .

وعلى كل حال فالظاهر استثناء ذلك من الاتكاء لو قلنا بدخوله فى مطلقه وفى المسالك احتمال ارادة بيان الجواز من هذه النصوص ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه نهى تحريم .

ونحوه ما فى الدروس «ويكره الاكل متكئاً ، والرواية بفعل الصادق عليه السلام ذلك لبيان جوازه ، ولهذا قال : «ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم متكئاً قط» وروى الفضيل بن يسار جواز الاتكاء على اليد عن الصادق عليه السلام وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه مع أن فى رواية أخرى لم يفعله ، والجمع بينهما أنه لم ينه عنه لفظاً وان كان يتركه فعلاً» وفيه أن الموجود فى الخبر أنه صلى الله عليه وسلم لم يأكل متكئاً ، لا متكئاً على اليد .

نعم يستحب كون الجلوس على الايسر لما عن الحسن بن على عليه السلام «فى المائدة اثنتا عشرة خصلة يجب على كل مسلم أن يعرفها ، أربع منها فرض ، واربع منها سنة ، واربع منها تاديب ، فأما الفرض فالمعرفة والرضا والتسمية والشكر ، وأما السنة فالوضوء قبل الطعام ، والجلوس على الجانب الايسر ، والاكل بثلاث أصابع ، ولعن الاصاب ، وأما التاديب فالاكل مما يليك ، وتصغير اللقمة ، والمضغ الشديد ، وقلة النظر فى وجوه الناس» .

ومنه يستفاد استحباب أمور آخر ، ولا ينافى ما فيه من استحباب الجلوس على الايسر ما فى غيره من النصوص «أنه صلى الله عليه وسلم كان يأكل أكلة العبد ، ويجلس جلسة العبد» . وفى خبر آخر عن الصادق عليه السلام قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إذا جلس أحدكم على الطعام فليجلس جلسة العبد ، ولا يضعن احدى رجله على الأخرى و يتربع فانها

جلسة يبغضها الله ويمقت صاحبها .

وفى كشف اللثام «قال الخطابي : الاتكاء هنا أن يقعد متمكناً مستوياً جالساً ، بل السنة أن يقعد عند الأكل مائلاً الى الطعام منحنيًا ، وقال ابن الأثير : المتكىء كل من استوى قاعداً على وطاء متمكناً ، والعمامة لانعرف المتكىء الامن مال فى قعوده معتمداً على أحد شقيه، والتاء فيه بدل من الواو ، وأصله من الوكاء ، وهو ما يشد به الكيس وغيره ، كأنه أو كأمقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذى تحته، قال : ومن حمل الاتكاء على الميل الى أحد الشقين فأوله على مذهب الطب ، فانه لا ينحدر فى مجارى الطعام سهلاً ، ولا يسيغه هنيئاً وربما تأذى به» قلت : لعل الاتكاء فى العرف غير ذلك ، نعم الظاهر أن جلسة العبد عدم تمكنه من الجلوس ، والله العالم .

﴿و﴾ يكره ﴿النملى من الاكل﴾ للنبوى «ماملاً ابن آدم وعاء أشر من بطنه، فان كان ولا بد فثلث لطعامك وثلث لشرابك وثلث لنفسك» وقال الباقر عليه السلام : «مامن شىء أبغض الى الله عزوجل من بطن مملوء وقال الصادق عليه السلام : «ان البطن ليطنى من أكله ، وأقرب ما يكون العبد من الله اذا خف بطنه ، وأبغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلأ بطنه» .

ولاستلزام الامتلاء كثرة الاكل الذى استفاضت النصوص بكرامته قال الصادق عليه السلام فى خبر أبى بصير وخبر الحسين بن المختار ويونس بن عمار : «كثرة الاكل مكروه» وقال عليه السلام أيضاً فى خبر أبى بصير وخبر صالح : «ان الله يبغض كثرة الاكل» وقال عليه السلام : «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : المؤمن يأكل فى معاء واحد ، والمنافق يأكل فى سبعة أمعاء» الى غير ذلك .

بل لعله المراد من قوله تعالى «كلوا واشربوا ولا تسرفوا» خصوصاً بعدما ورد فيها «ان الله تعالى قد جمع الطب فى آية واحدة بقوله : كلوا و اشربوا ولا تسرفوا» . وقال عمر بن ابراهيم : «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : لو أن الناس قصدوا فى المطعم لاعتدلت أبدانهم» .



وقال الصادق عليه السلام فى خبر حفص بن غياث : «ظهر ابليس ليحيى بن زكريا (ع) و اذا عليه معاليق من كل شىء ، فقال له يحيى : ماهذه المعاليق ؟ فقال : هذه الشهوات التى أصيب بها بن آدم ، فقال : هل لى منها شىء ؟ فقال : ربما شبعت فشغلناك عن الصلاة والذكر لله قال : لله على أن لا أملاً بطنى من طعام أبداً وقال ابليس : لله على أن لا أنصح مسلماً أبداً ، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : يا حفص لله على جعفر وآل جعفر أن لا يملؤوا بطونهم من طعام أبداً ، والله على جعفر وآل جعفر أن لا يعملوا للدنيا» ومنه يستفاد كراهة الشبع أيضاً .

وقال الباقر عليه السلام فى خبر أبى عبيدة والصادق عليه السلام فى خبر ابن المختار : «أن البطن اذا شبع طغى» . وفى مرفوع على بن حديد « قام عيسى بن مريم خطيباً فقال : يا بنى اسرائيل لانا كلوا حتى تجوعوا ، واذا جمعتم فكلوا ، ولا تشبعوا فانكم اذا شبعتم غلظت رقابكم و سمنت جنوبكم ونسيتم ربكم و فى خبر سلمان الفارسى عن رسول الله ﷺ «أن أكثر الناس شبعاً فى الدنيا أكثرهم جوعاً فى الآخرة» و قال الصادق عليه السلام : « ما كان شىء أحب الى رسول الله ﷺ من أن يظل جائعاً خائفاً لله» مضافاً الى الامر بالثلث فى الاكل بمعنى جعل ثلث بطنه للطعام والاخر للشراب والثالث للتنفس . والى افضائه طول الجشاء الذى ورد فيه عن النبى ﷺ «ان أطولكم جشاء فى الدنيا أطولكم جوعاً يوم القيامة» . الجشاء كغراب صوت مع ربح يخرج من الفم عند امتلاء المعدة من كثرة الاكل .

وفى آخر عن الصادق عليه السلام « سمع رسول الله ( صلى الله عليه وآله ) رجلاً يتجشأ ، فقال : يا عبد الله اقصر من جشاءك ، فان أطول الناس جوعاً يوم القيامة أكثرهم شبعاً فى الدنيا » .

والى ما فى وصية على عليه السلام لكميل «يا كميل اذا أنت أكلت فطول أكلك يستوف من معك وترزق منه غيرك ، يا كميل اذا استويت على طعامك فاحمد الله على ما رزقك و ارفع بذلك صوتك ليحمده سواك ، فيعظم بذلك أجرك ، يا كميل لا توقر معدتك

طعاماً ، ودع فيها للماء موضعاً ، والريح مجالاً» المستفاد منه أحكاماً أخرى ، الى غير ذلك .  
وينبغي الاقتصار على الغداء والعشاء ، وأن لا يأكل بينهما شيئاً ، فان فيه فساد  
البدن . قال الله تعالى : « لهم رزقهم فيها بكرة وعشياً » . نعم لا ينبغي ترك العشاء ،  
فانه أول خراب البدن ومهرمته بل من ترك ليلة السبت والأحد متواليين ذهب منه قوة  
لاترجع اليه أربعين يوماً وأن في الجسد عرفاً يقال له : العشاء يدعو على من ترك  
العشاء حتى الصبح فلا ينبغي تركه ولو لقمة أو حشفة والعشاء بعد العشاء الاخرة ،  
فانه فعل النبيين والأئمة المرضيين عليهم السلام .

بل ﴿وربما كان الافراط حراماً لما يتضمن من الاضرار ﴾ المحرم ولو ظناً ،  
بل أو خوفاً معتداً به بل ربما ادى الى الموت ﴿ ويكره الاكل على الشبع ﴾ بل  
هو أولى بالنهي ، وقال الصادق عليه السلام : «الأكل على الشبع يورث البرص» الى غير ذلك  
وفي الجواهر والفرق بين الشبع والتملى أن الشبع هو البلاغ في الاكل الى حد  
لا يشتهي ، سواء امتلى منه بطنه أم لا ، والتملى ملء البطن وان بقيت شهوته للطعام ،  
كما يحكى ذلك عن معاوية بعد أن دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه بذلك وحينئذ فبينهما عموم  
وخصوص من وجه انتهى .

قال الصادق عليه السلام في خبر السكوني : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذا تجشأت  
فلا ترفعوا جشاءكم الى السماء . ونحو آخر عن الباقر عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزاد  
«ولا اذا بزق ، والجشاء نعمة من الله ، فاذا تجشأ أحدكم فليحمد الله عليها» .

﴿وأما كراهة ﴾ الاكل باليسار ﴿ لما قال سماعة : «سألت الصادق عليه السلام عن  
الرجل يأكل بشماله ويشرب بها ، فقال : لا يأكل بشماله ولا يشرب بشماله ولا يتناول  
بها شيئاً» .

وقال عليه السلام أيضاً في خبر جراح المدائني : «كره للرجل أن يأكل بشماله أو  
يشرب بها أو يتناول بها» . ويستثنى العنب والرمان ، عن ذلك لقول الصادق عليه السلام  
في خبر أيوب : «شيثان يؤكلان باليدين جميعاً : العنب والرمان» ولما في خبر حماد



بن عثمان قال : «أكل أبو عبدالله عليه السلام بيساره وتناول بها» وهو مطلق فى الأكل من غير اختصاص بهما ونظيره فى عدم اختصاص بالعنب والرمان ما فى خبر أبى المرندس المروى عن قرب الاسناد «رأيت أبا الحسن عليه السلام بمنى وعليه نقبة ورداء وهو متكئ على جواليق سود على يمينه ، فاتاه غلام اسود بصفح فيه رطب، فجعل يتناول بيساره فيأكل وهو متكئ على يمينه ، فحدثت بذلك رجلاً من أصحابنا ، فقال : حدثنى سليمان بن خالد أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول : صاحب هذا الأمر كلتا يديه يمين» .  
وهما محمولان على الجواز وصدوره عن الامام لثلا يزعمون الناس الحرمة .

﴿ويحرم الأكل على مائدة يشرب عليها شيء﴾ من الخمر، لقول الصادق عليه السلام فى صحيح هارون بن الجهم ، قال : «كنا مع أبى عبد الله عليه السلام بالحيرة حين قدم على أبى جعفر فخنن بعض القواد ابناً له وصنع طعاماً ودعا الناس ، وكان أبو عبدالله عليه السلام فيمن دعى ، فبينما هو على المائدة يأكل ومعه عدة على المائدة، فاستسقى رجل منهم فاتى بقدر فيه شراب لهم ، فلما أن صار القدر فى يد الرجل قام أبو عبد الله عليه السلام عن المائدة فسئل عن قيامه فقال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر» .

وفى رواية أخرى «ملعون من جلس طعاماً على مائدة يشرب عليها الخمر» .  
وفى خبر جراح المدائنى عن أبى عبدالله عليه السلام أيضاً قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأكل على مائدة يشرب عليها الخمر» .

وفى الموثق عن أبى عبد الله عليه السلام وقد «سئل عن المائدة اذا شرب عليها الخمر أو مسكر، فقال : حرمت المائدة ، وسئل فان أقام رجل على مائدة منصوبة يأكل مما عليها ومع الرجل مسكر لم يسق أحداً ممن عليها بعد ، فقال : لا تحرم حتى يشرب عليها، وان وضع بعد ما يشرب فالزوج فكل ، فانها مائدة أخرى، يعنى كل الفالزوج» .

وفى الوسائل عن محمد بن على بن الحسين باسناده عن شعيب بن واقد ،

عن الحسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهى قال : ونهى عن بيع النرد وأن يشتري الخمر وأن تسقى الخمر قال : وقال عليه السلام : لعن الله الخمر وغارسها ، وعاصرها ، وشاربها ، وساقياها ، وباعها ، ومشتريها ، وآكل ثمنها وحاملها ، والمحمولة اليه قال : وقال عليه السلام : من شربها لم يقبل الله له صلاة أربعين يوماً ، فان مات وفي بطنه شيء من ذلك كان حقاً على الله عز وجل ، أن يسقيه من طينة خبال ، وهو صديد أهل النار وما يخرج من الزناة فيجتمع ذلك في قدور جهنم فيشربه أهل النار فيصهر به ما في بطونهم والجلود .

وفيه عن (عقاب الاعمال) بسند تقدم في عيادة المريض عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال : ومن شرب الخمر في الدنيا سقاها الله من سم الاسود ومن سم العقارب شربة يتساقط لحم وجهه في الاناء قبل أن يشربها ، فاذا شربها تفسخ لحمه وجلده كالجيفة يتأذى به أهل الجمع حتى يؤمر به الى النار، وشاربها ، وعاصرها ومعتصرها في النار ، وباعها ، ومبتاعها ، وحاملها ، والمحمولة اليه ، وآكل ثمنها سواء في عارها واثمها : ألا ومن باعها أو اشتراها لغيره لم يقبل الله منه صلاة ولا صياماً ولا حجاً ولا اعتماً حتى يتوب منها وان مات قبل أن يتوب كان حقاً على الله ان يسقيه لكل جرعة يشرب منها في الدنيا شربة من صديد جهنم ، ثم قال : ألا وان الله حرم الخمر بعينها والمسكر من كل شراب ، ألا وكل مسكر حرام . وعن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة : غارسها ، وحارسها وعاصرها وشاربها ، وساقياها وحاملها ، والمحمولة اليه ، وباعها ، ومشتريها ، وآكل ثمنها وفي ثل ورواه الصدوق في (الخصال) عن محمد بن الحسن ، عن الصفار ، عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن أبيه عن أحمد بن النضر . ورواه في (عقاب الاعمال) عن الحسين بن أحمد بن ادريس عن أبيه ، عن أحمد بن علي بن أسماعيل ، عن أحمد بن النضر مثله وعن زيد بن علي ، عن آبائه عليهم السلام قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها ، وباعها ، ومشتريها وساقياها ، وآكل ثمنها ، وشاربها ، وحاملها ، و



المحمولة اليه . ولا اشكال فى ظهور الروايات فى الحرمة لكنه اذا شرب واحد عنه فضلا عن الاكثر فلا يحرم بمجرد الوضع عليها مالم يكن بناء على الشرب او لم يشرب ويدل على حرمة شرب الخمر وعظم اثمها ما ورد فى القهوة بعد تفسيرها بالخمر وانها من اسمائه فمن الطبرسى فى (مكارم الاخلاق) عن عبدالله بن مسعود ، عن النبى صلى الله عليه وآله فى حديث قال : يا ابن مسعود سيأتى أفوام يأكلون طيب الطعام وألوانها ويركبون الدواب ويتزينون بزينة المرأة لزوجها ويتبرجون تبرج النساء وزينتهن مثل زى الملوك الجبابرة هم منافقوا هذه الامة فى آخر الزمان شاربون بالقهوات لاعبون بالكعاب راكبون للشهوات تاركون الجماعات راقدون عن العتبات مفرطون فى الغدوات يقول الله : فخلف من بعدهم خلف أضاعوا - الصلوة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا .

وفى ثل قال ذكر أهل اللغة أن الخمر لها ألف اسم منها القهوة فيحتمل ارادة الخمر ويحتمل ارادة قهوة اللبن المشهورة الان بقريئة قوله: فى آخر الزمان والله أعلم . محمد بن على الكراجكى فى كتاب (معدن الجواهر ورياضة الخواطر) قال: قال النبى ﷺ : خمسة لا ينظر الله اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم وهم : النائمون عن العتبات ، والغافلون عن الغدوات ، واللاعبون بالسامات والشاربون بالقهوات ، والمتفكهون بشتم الاباء والامهات .

ثم انه قد عد المصنف فى المتن وغيره ﴿من المسكرات﴾ بقوله ﴿والفقاع﴾ وعن كشف اللثام نسبتة الى الاصحاب ، بناء على أن الخمر اسم لكل مسكر للقطع بعدم الخصوصية حتى فى الفقاع الذى هو خمير مجهول واستصغره الناس . وفى كشف اللثام «أو لوجوب الانكار على شاربيها ، وأقله القيام عن المائدة والامتناع من حضورها» .

و عن عثمان بن عيسى قال : كتب عبدالله بن محمد الرازى الى أبى جعفر الثانى عليه السلام ان رأيت أن تفسر لى الفقاع فانه قد اشتبه علينا أمكروه هو بعد غليانه أم

قبله ؟ فكتب **عليه السلام** : لاتقرب الفقاع الا مالم يضر آنية أو كان جديداً ، فأعاد الكتاب اليه كتبت أسأل عن الفقاع مالم يغفل فأتانى أن أشربه ما كان فى اناء جديد أو غير ضار ولم أعرف حد الضراوة والجديد وسأل أن يفسر ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل فى الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاوانى ؟ فكتب عليه السلام : يفعل الفقاع فى الزجاج وفى الفخار الجديد الى قدر ثلاث عملات ثم لا يعد منه بعد ثلاث عملات الا فى اناء جديد ، والخشب مثل ذلك .

وفى خبر على بن يقطين ، عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال : سألته عن شرب الفقاع الذى يعمل فى السوق ويباع ولا أدرى كيف عمل ولا متى عمل أيحل أن أشربه ؟ قال : لأحبه . ثم ان المتيقن من شرب الخمر هو المسكر منه فلا يدل على حرمة ما قد يشته به لما عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أبى عبد الله الرازى ، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر ، عن البرقى [ المشرقى ] عن أبى الحسن عليه السلام قال : سألته عن أكل المرى والكامخ فقلت : أنه يعمل من الحنطة والشعير فناكله ؟ قال : نعم حلال ونحن نأكله .

وعن الطبرسى فى ( الاحتجاج ) عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى ، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتب اليه يسأله فقال : يتخذ عندنا رب الجوز لوجع الحلق والبجحة يؤخذ الجوز الرطب من قبل أن ينعقد ويدق دقاً ناعماً ويعصر ماؤه ويصفى ويطبخ على النصف ويترك يوماً وليلة ثم ينصب على النار ويلقى على كل ستة أرطال منه رطل عسل ويغلى وينزع رغوته ويسحق من النوشادر والشب اليمانى من كل واحد نصف مثقال ويذاف بذلك الماء ويلقى فيه درهم زعفران مسحوق ويغلى ويؤخذ رغوته ويطبخ حتى يصير مثل العسل ثخيناً ثم ينزل عن النار ويبرد ويشرب منه فهل يجوز شربه أم لا ؟ فاجاب عليه السلام : اذا كان كثيره يسكر أو يغير فقليله وكثيره حرام ، وان كان لا يسكر فهو حلال .

وكيف كان فلو قلنا بالحرمة لاجل شرب الخمر على المسائدة يعم الفقاع



والاشكال فى التعدى عنهما الى كل معصية لله تعالى كالتغنى والمزامير والاشتغال بآلات اللهو واللعب كما عن كشف اللثام حيث قال على ما حكى عنه «وبالجمله يحرم الجلوس على مائدة يعصى الله عليها ، بل حضور مجلس يعصى الله تعالى فيه ، الا أن يضطر اليه أو يقدر على ازالة المنكر ، لوجوب انكاره ، ولأن مجلس العصيان فى معرض نزول العذاب باهله ، وبؤيده قول أمير المؤمنين عليه السلام فى خبر محمد بن مسلم : «ولاتجلسوا على مائدة يشرب عليها الخمر ، فان العبد لا يدري متى يؤخذ» انتهى . ولعله غير بعيد لعدم الاختصاص بالشرب وان كان هو المخصوص بالنهى لكن مناطه يعم جميع المعاصى المشربة الى الجميع بل مناط البعض فى سائر المعاصى اشد كاللهو بالمزامير والقمار ونحوهما فانها يوجب لتغيير حال كل من جلس على المائدة بخلاف شرب الخمر فان تغيير الحال به مختص بالشارب فقط .

ولذا حكى تعدى الفاضل الى الاجتماع على اللهو والفساد بل عن ابن ادریس « لا يجوز الاكل من طعام يعصى الله به » والظاهر هو قوى ولكن عن المسالك بعد أن حكى عن الفاضل وابن ادریس ذلك قال : «ولم نقف على مأخذه والقياس باطل وطريق الحكم مختلف ، وعلل بان القيام يستلزم النهى عن المنكر من حيث انه اعراض عن فاعله واهانة له ، فيجب لذلك ويحرم تركه بالمقام عليها ، انتهى .

ولو فرض الجمود على لفظ الخمر فلا اقل من حسن الاحتياط وكونه مضافاً اليه حسناً من حيث تأديب الانام وزجرهم عن المعاصى ثم اعلم انه قد تمت عبارات المصنف فى هذا المجلد ولكن قد ضم اليها فى الجواهر مطالب عالية وارادة فى آداب الضيف وفوائد الاثمار والحبوبات بمناسبة كون الكلام فى الاطعمة والاشربة .

وقد نقل لكل مما ذكره روايات كثيرة مما هي يلىق بالذكر وحيث كان من فضل الله تعالى اما شارح لكلمات المصنف وهذا الشارح العظيم احب ان يذكر ونقل جميع ما ذكره من الروايات بنحو ما ذكره حتى لا يخلو كتابي من هذه الروايات العظيمة من غير تغيير عن اسلوبه من حيث الروايات الانادراً لكون الجميع روايات

واضحة وصافية من اشكال فى مضامينها ونسئل الله ان يوفقنى لتمام ما ذكره وتمام  
المجلدات كما وفقه الله تعالى نفسه الشريف لذلك .

ومنها انه تعالى كما حرم علينا شرب الخمر الذى ورد فيه اثم كبير حتى ورد  
ان قطرة منها يمنع الانسان فى حال الاحتضار عن التكلم بكلمة لاله الا الله ونحوه .  
لكن جعل لنا فى مقابل حرمة شرب الخمر اباحة المائثات حلوا وحامضا  
ومياه جميع الفواكه كالرمان ونحوه حتى ماء العنب بل جعل لنا اباحة الماء الذى  
هو سيد الاشربة فلو جعله نجسا او حراماً فما الحيلة لنا فى شربه كما ورد فى بعض  
الادعية الواردة امام الوضوء الحمد لله الذى جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً بل  
كفى فى فضله واهميته ما ورد فى الكتاب حيث قال عز من قائل ومن الماء كل شىء  
حى وهو ألد الاشربة .

وقد ورد فى فضله واحترامه روايات مثل ما عن عبيد بن زرارة قال سمعت  
أبا عبد الله عليه السلام يقول وذكر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : اللهم انك تعلم أنه أحب إلينا من  
الآباء والامهات والماء البارد .

وعن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: أول ما يسأل الرب  
العبد أن يقول له : أولم أروك عن عذب الفرات . وعن محمد بن عمر بن على ، عن  
أبيه ، عن جده قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : الماء سيد الشراب فى الدنيا والآخرة  
وعن على بن الريان بن الصلت رفعه قال : قال أبو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله :  
سيد شراب الجنة الماء . وعن عيسى بن عبد الله العلوى عن أبيه، عن جده قال : قال  
أمير المؤمنين عليه السلام : الماء سيد الشراب فى الدنيا والآخرة . وعن حسين بن علوان  
قال : سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن طعم الماء فقال : سل تفقهاً ولا تسأل تعنتاً  
طعم الماء طعم الحياة .

وعن هشام بن الحكم قال: قال أبو الحسن عليه السلام : ان شرب الماء البارد  
أكثره تليذ . وعن محمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد ، عن يعقوب بن يزيد ،



عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من تلذذ بالماء في الدنيا لذته الله من أشربة الجنة ورواه الصدوق في ( ثواب الاعمال ) عن أبيه ، عن سعد ، عن يعقوب بن يزيد مثله وعن أحمد بن أبي عبد الله البرقي في ( المحاسن ) عن أبيه ، عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم ، عن هشام بن أحمر قال : قال أبو الحسن عليه السلام : انى اكثر شرب الماء تلذذاً ويستحب شربه مضافاً عن ابن القداح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : مصوا الماء مصاً ولا تعبوه عبا فانه يوجد منه الكباد .

وعن ياسر الخادم ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : لا بأس بكثرة شرب الماء على الطعام ولا تكثر منه على غيره وقال : لورأيت رجلاً أكل مثل ذا - وجمع يديه كليهما ولم يفرقهما - ثم لم يشرب عليه الماء كان تنشق معدته وعن ياسر قال : قال أبو الحسن عليه السلام : عجباً لمن أكل مثل ذا - ، وأشار بكفه - ، ولم يشرب عليه الماء كيف لا تنشق معدته .

وعن ابن أبي طيفور المتطبب قال : دخلت على أبي الحسن الماضى عليه السلام فنهيته عن شرب الماء فقال : وما بأس بالماء وهو يدير الطعام في المعدة ويسكن الغضب ويزيد في اللب ويطفىء المرار ويستحب ايضاً بعد اكل التمر وعن أبي داود المسترق عن حدثه قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدعا بتمر فاكل وأقبل يشرب عليه الماء فقلت له : جعلت فداك لو أمسكت عن الماء فقال : انما آكل التمر لاستطيب عليه الماء ويكره بعد اكل السمّن وعن أحمد بن عمر الحلبي رفعه قال : قال أبو عبد الله عليه السلام وهو يوصى رجلاً فقال له : أقل شرب الماء فانه يمد كل داء ، واجتنب الدواء ما احتمل بدنك الداء ويكره كثرة الشرب من الماء وعن بعض اصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا تكثر من شرب الماء فانه مادة لكل داء وعن محمد بن سليمان ، عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يشرب أحدكم الماء حتى يشتهي ، فاذا اشتهاه فليقل منه

وفي حديث آخر لو أن الناس أقلوا من شرب الماء لاستقامت أبدانهم .

وعن عثمان بن اشيم ، عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من

أقل شرب الماء صح بدنه وعن النوفلى عن السكونى ، عن جعفر، عن آبائه عليهم السلام قال كان رسول الله ﷺ إذا أكل الدسم أقل شرب الماء فقيل له : يارسول الله ﷺ انك لتقل شرب الماء قال : هو أمر الطعمى .

وعن بعض أصحابنا رفعه قال : شرب الماء على أثر الدسم يهيج الداء .  
وعن اسماعيل بن أبى زياد عن أبى عبدالله عليه السلام عن أبيه قال : الشرب قائماً أقوى وأصح . وعن جراح المدائنى عن أبى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ : لا يشرب الرجل وهو قائم .

اقول ولعله يحمل على كونه فى الليل بقرينة ما عن محمد بن على بن الحسين قال : قال الصادق عليه السلام : شرب الماء من قيام بالنهار أدر للعرق وأقوى للبدن وعن أبى بصير ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : اياكم وشرب الماء قياماً على أرجلكم فانه يورث الداء الذى لا دواء له الا أن يعافى الله عز وجل . وعن محمد بن مسلم ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا تشربوا الماء قائماً .

ثم اعلم ان جميع ماورد من النواهي من حيث قيام الشرب ونحوه محمول على الكراهة مثل ما عن ابن أبى عمير ، عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : كنت عند أبى عبدالله عليه السلام اذ دخل عليه عبدالملك القمى فقال له : أشرب وأنا قائم؟ فقال : ان شئت فقال : أشرب بنفس واحد حتى أروى؟ قال : ان شئت قال : فأسجد ويدي فى ثوبى؟ قال : ان شئت ثم ، قال أبو عبدالله عليه السلام : أما والله ما من هذا و شبهه أخاف عليكم .

وعن عمرو بن أبى المقدم قال : كنت عند أبى جعفر عليه السلام أنا وأبى فأتى بقدر من خزف فيه ماء فشرب وهو قائم ، ثم ناوله أبى فشرب وهو قائم ، ثم ناولنى فشربت وأنا قائم وعن عبدالرحمن بن أبى هاشم عن أبى هاشم بن يحيى المدنى عن أبى عبدالله عليه السلام قال : قام أمير المؤمنين عليه السلام الى ادواة فشرب منها وهو قائم



و عن حاتم بن اسماعيل المدني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يشرب وهو قائم ، ثم شرب من فضل وضوئه قائماً ، [وهو قائم] ثم التفت الى الحسين عليه السلام فقال له : يا بني انى رأيت جدك رسول الله صلى الله عليه وآله صنع هكذا . وعن حنان بن سدير عن أبيه قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الشرب قائماً قال : و ما بأس بذلك قد شرب - الحسين بن علي عليه السلام وهو قائم ، وعن عبد الرحمن الاسدي ، عن عمرو بن أبي المقدم قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام وهو يشرب وهو قائم فى قدح من خزف . وعن الحسن بن علي بن يقطين ، عن أخيه الحسين ، عن أبيه علي بن يقطين ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فى الرجل يشرب الماء وهو قائم قال : لا بأس بذلك ثم انك قد عرفت ان روايات شرب الماء من حيث القيام و القعود متعارضة بحيث لا يصح لها وجه صحيح فلامناص لها الا الحمل على جواز كليهما والله العالم .

وقال الصادق عليه السلام : « اذا أردت أن تشرب الماء بالليل فحرك الاناء ، و قل : ياماء ماء زمزم وماء الفرات يقرءك السلام » الخبر وينبغى ان يمص الماء مصاً ، ولا يعب عباً ، فانه يورث الكبد و الشرب بثلاثة أنفاس أو نفسين أفضل منه بنفس واحد بل هو مكروه ، فانه شرب الهيم

وليسم عند كل مرة كما يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله بل قال الصادق عليه السلام : ان الرجل منكم ليشرب الشربة من الماء ، فيوجب الله له بها الجنة ، انه لياخذ الاناء فيضعه على فيه ويسمى ثم يشرب ، فينحيه وهو يشتهي ، فيحمد الله تعالى ، ثم يعود فيشرب ، ثم ينحيه وهو يشتهي ، فيحمد الله عزوجل ، ثم يعود فيشرب ، فيوجب الله عزوجل له الجنة » ويستحب أكيدا ان يتذكر حين شرب الماء عطش الحسين عليه السلام وأهل بيته ، ولعن قاتليه ومانعيه شرب الماء ، بل يكتب له مائة ألف حسنة ، ويحط عنه مائة الف سيئة ، وترفع له مائة الف درجة ، و كأنما أعتق ألف نسمة ، وصيره الله يوم القيامة نلج الفؤاد .

وينبغى أن يكون حمده بالمأثور عن النبي صلى الله عليه وآله « الحمد لله الذى سقانا عذبا

زلالا ، ولم يسقنا ملحاً أجاجاً » وقال الصادق عليه السلام : « اذا شرب أحدكم الماء فقال : بسم الله تم قطعه فقال : الحمد لله ، ثم شرب فقال : بسم الله ، ثم قطعه فقال : الحمد لله ، ثم شرب فقال : بسم الله ، ثم قطعه فقال : الحمد لله ، سبح ذلك الماء له مادام في بطنه ألى أن يخرج » .

نعم في المرسل أنه سأل الصادق عليه السلام « عن الشرب بنفس واحد فقال : ان كان الذى يناولك الماء مملوكاً لك فاشرب فى ثلاثة أنفاس ، وان كان حراً فاشرب بنفس واحد » ومن سقى مؤمناً من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم بل قال رسول الله ﷺ : « من سقى مؤمناً شربة ماء من حيث يقدر على الماء أعطاه الله بكل شربة سبعين ألف حسنة ، وان سقاه من حيث لا يقدر على الماء فكأنما أعتق عشر رقاب من ولد اسماعيل » .

وكان رسول الله ﷺ يشرب فى القدح الشامى ويعجبه ويستحب الشرب من سؤر المؤمن لما عن الحسن بن على الوشاء ، عن عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : فى سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء . وعن محمد بن الحسن ، عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن أحمد عن السيارى ، عن محمد بن اسماعيل رفعه قال : من شرب سؤر المؤمن تبركا به خلق الله بينهما ملكا يستغفر لهما حتى تقوم الساعة . ورواه ابن ادريس فى ( آخر السرائر ) نقلا من كتاب أبى عبد الله السيارى ، عن محمد بن اسماعيل مثله .

وعن ( الخصال ) باسناده عن على عليه السلام فى حديث الاربعمائة قال : سؤر المؤمن شفاء . ويستحب الشرب من ماء الزمزم لما عن رسول الله ﷺ : ماء زمزم دواء مما شرب له . لما عن اسماعيل بن جابر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ماء زمزم شفاء من كل داء وما عن عبد الله بن ميمون القداح ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : ماء زمزم خير ماء على وجه الارض ، وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت الذى يحضر موت ، ترده ممام الكفار بالليل .



وقال مصادف : «اشتكى رجل من اخواننا بمكة حتى سقط فى الموت فلقيت أبا عبد الله (ع) فى الطريق فقال : يا صارم (مصادف-خل) ما فعل فلان ؟ فقال : تركته فى الموت ، فقال : أما لو كنت مكانكم لسقيته من ماء الميزاب ، فطلبنا عند كل أحد فلم نجده ، فبينما نحن كذلك اذارتفعت سحابة ثم أرعدت وأبرقت وأمطرت ، فجئت الى بعض من فى المسجد وأعطيته درهماً وأخذت قدحه ، ثم أخذت من ماء الميزاب ، فأتيته به ، فسقيته منه ، فلم أبرح من عنده حتى شرب سويفاً وصلح وبرىء» .

وعن العرزمى ، عن أبى عبد الله (ع) قال : تفجرت العيون من تحت الكعبة . وعن محمد بن يحيى ، عن محمد بن عيسى ، عن زكريا المؤمن ، عن أبى سعيد - المكارى ، عن أبى حمزة قال : كنت عند حوض زمزم فأتى رجل فقال : لا تشرب من هذا الماء يابا حمزة فان هذا يشرك فيه الجن والانس وهذا لا يشرك فيه الا الانس قال : فتعجبت منه وقلت : من أين علم ذا ثم قلت لابى جعفر (ع) ما كان من قول الرجل ، فقال (ع) : ذاك رجل من الجن أراد ارشادك .

وفى الوسائل بعده قال أقول : الظاهر ان الأمور به الدلو المقابل للحجر المنهى عنه هو البعيد عنه والله أعلم .

ويستحب الشرب من ماء المطر لما قال أمير المؤمنين عليه السلام : «اشربوا ماء المطر ، فانه يطهر البدن ، ويدفع الاسقام ، قال الله تعالى : وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ، وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام» . وقال عليه السلام أيضاً : «ما أخال أحداً يحنك بماء الفرات الا أحبنا أهل البيت ، ويصب فى ماء الفرات ميزابان من الجنة» وقال عليه السلام أيضاً : «يدفق فيه كل يوم دقات من الجنة» ولو كان بيننا وبينه أميال لآتيناه نستشفى به» بل قال عليه السلام : لو كان عندنا لآحبت أن آتية طرفى النهار» بل قال على بن الحسين عليهما السلام : «ان ملكاً يهبط كل ليلة جمعة معه ثلاثة مثاقيل من مسك الجنة فيطرحها فيه ، وما من نهر فى شرق الارض ولا غربها أعظم بركة منه» الى آخره .

واعن نوح عليه السلام يوم الطوفان ماء الكبريت والماء المروقال رسول الله ﷺ : «علمنى جبرئيل دواء لا أحتاج معه الى دواء ، وهو أن يؤخذ ماء المطر قبل أن ينزل الى الارض ، ثم يجعل فى اناء نظيف ويقرأ عليه الحمد الى آخرها سبعين مرة وقل هو الله أحد والمعوذتين سبعين مرة ، ثم يشرب منه قدحاً بالغداة وقدحاً بالعشى فوالذى بعثنى بالحق نبياً لينزعن الله بذلك الداء من بدنه وعظامه ومخه وعروقه» وقال ﷺ أيضاً : «أربعة أنهار من الجنة الفرات والنيل وسيحان وجيحان ، الفرات الماء فى الدنيا والاخرة ، والنيل العسل ، وسيحان الخمر ، وجيحان اللبن» ولا يشرب من أذن الكوز ، ولا من كسران كان فيه ، فانه مشرب الشيطان بل يشرب مما يلى شفتيه بل الوسطى منهما وفى حديث المناهى «لا يشربن أحدكم الماء من عند عروة الاناء ، فانه مجتمع الوسخ» .

وفى رواية قال الى أن قال : قلت: فما حد كوزك هذا ؟ قال : لا تشرب من موضع اذنه ولا من موضع كسره فانه معقد الشيطان ، واذا وضعته على فيك فاذكر اسم الله ، واذا رفعته عن فيك فاحمدالله وتنفس فيه ثلاثة أنفاس فان النفس الواحد يكره وعن على بن جعفر فى كتابه ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الكوز والدورق والقدح والزجاج والعيوان أيشرب منه من قبل عروته ؟ قال : لا تشرب من قبل عروة كوز ولا ابريق ولا قدح ولا زجاج ولا تنوضاً من قبل عروته . ونهى ﷺ عن شرب الماء كما يشرب البهائم ، ثم قال : «واشربوا بأيديكم ، فانها خير آيبتكم» وعن الصادق عليه السلام «أنه مر النبي ﷺ بقوم يشربون الماء بأفواههم ، فقال : اشربوا بأيديكم ، فانها من خير آيبتكم» وفى المرفوع عنه ﷺ أيضاً «أنه نهى عن اختناث الاسقية» أى تثنى أفواها ثم يشرب منها .

وقال رسول الله ﷺ أيضاً : «صاحب الرحل يشرب أول القوم ، ويتوضأ آخرهم» وليشرب ساقى القوم آخرهم قال فى الجواهر هذا وقد بقى جملة كثيرة فى جملة من النصوص لم تجرعادة الاصحاب بذكرها فى كتب الفقه نعم قد ذكر الشهيد فى الدروس



جملة وافر ، وقد تأسينا به ، وذكرنا هذه التبعة ، والله الموفق والمعين انتهى وذلك لانها قرينة في الثواب والفوائد للبدن والتعيش وهو الخبز فانه به وبالماء يكون بقاء حياة بنى آدم وكفى في فضله كونه من الحنطة التي هو افضل ما يؤكل ويكون سبب البقاء الانسان فلا يكفى غيره مكانه ومن اكرامه أن لا ينتظر به غيره ولا يوطأ ولا يقطع ولا يوضع تحت القصة بل هو مكروه كالقطع بالسكين والشم كشم السباع واحصاؤه فانه يحصى على من احصاه .

لكن في المرفوع عن ابي عبدالله عليه السلام « كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن له ادم يقطع الخبز بالسكين » وفي آخر عنه عليه السلام ايضاً « اذنى الادم قطع الخبز بالسكين » وحمل على الضرورة وعن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة عن طلحة ابن زيد عن بعض رجاله رفعه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا الخبز قيل : يا رسول الله وما اكرامه ؟ قال : اذا وضع لا ينتظر به غيره . الحديث . وعن الحسين بن محمد عن السيارى عن علي بن اسباط عن بعض اصحابه قال : قال ابو عبدالله عليه السلام وذكر مثله . وعن يونس عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال : لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروه باليد خالفوا العجم . وعنه عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة عن طلحة بن زيد عن بعض رجاله رفعه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا الخبز - الى ان قال - : ومن كرامته ان لا يوطأ ولا يقطع . ورواه البرقى في المحاسن عن ابيه رفعه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر مثله .

وعن ابي علي بن راشد رفعه الى ابي عبدالله عليه السلام قال : كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن له ادم يقطع الخبز بالسكين . وبالسناد عن السيارى رفعه الى ابي عبدالله (ع) قال : اذنى الادم قطع الخبز بالسكين . وعن ادريس بن يوسف عن ابي عبدالله (ع) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروه باليد وليكسر لكم ، خالفوا العجم .

وعن الحسن بن علي رفعه قال : لا بأس بقطع الخبز بالسكين . وعن السكونى

عن ابي عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص): اياكم ان تشموا الخبز كما يشمه السباع فان الخبز مبارك ارسل الله له السماء مدراراً و له انبت الله المرعى وبه صليتم وبه صمتم وحججتم بيت ربكم .

وعن ابان بن تغلب قال : قال ابو عبدالله (ع) : لا يوضع الرغيف تحت القصة .  
وعن الفضل بن يونس قال : تغدى عندي ابو الحسن (ع) فجيء بقصة وتحتها خبز فقالوا : اكرموا الخبز ان يكون تحتها ، وقال لى : مر الغلام ان يخرج الرغيف من تحت القصة . وعن ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) انه كره ان يوضع الرغيف من تحت القصة . ورواه البرقي فى المحاسن وكذا كل ما قبله .

وكيف كان فقد ورد فى احترام الخبز ومذمة الاهانة به فى روايات كثيرة مثل ومن وجد كسرة فأكلها كانت له حسنة ، ومن وجدها فى قدر فغسلها ثم رفعها كانت له سبعين حسنة وقد دخل رسول الله (ص) على عائشة فرأى كسرة كادت ان تطأها فاخذها فاكلها ، ثم قال : يا حميرا « اكرمى جوار نعم الله عليك ، فانها لم تنفر من قوم فكادت تعود اليهم » .

و«دخل ابو جعفر الباقر (ع) الخلاء فوجد لقمة خبز فى القدر فاخذها وغسلها ودفعتها الى مملوك ، فقال : تكون معك لآكلها اذا خرجت ، فلما خرج قال للمملوك : اين اللقمة؟ قال : أكلتها يا ابن رسول الله ، فقال : أما انها ما استقرت فى جوف احد الا وجبت له الجنة ، فاذهب فانت حر لوجه الله ، فانى اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة .

وقد اعطى دانيال صاحب معبر رغيفاً لان يعبره ، فرماه وقال : ما صنع بهذا ، عندنا قديداس بالارجل ، فرفع يده دانيال ، فقال : اللهم اكرم الخبز فقد رأيت يارب ما صنع الرجل وما قال ، فواوحى الله الى السماء ان تحبس الغيث ، واوحى الى الارض ان كونى طبقاً كالقمح فلم يمطروا وبلغ من امرهم ان ياكل بعضهم بعضاً ، فلما بلغ ما اراد الله تعالى من ذلك قالت امرأة لآخرى ولهما ولدان : يا فلانة تعالى نأكل انا



وانت اليوم ولدى ، و اذا كان غداً اكلنا ولدك ، قالت لها : نعم ، فاكلتاه فلما جاء غداً امتنعت عليها الاخرى ، فقالت لها: بينى وبينك نبي الله دانيال فاخصمتماليه ، فقال لهما : وقد بلغ الامر الى ما ارى ؟ قالتا له : نعم واشد ، فرفع يده الى السماء ودعا لهم ، فانكشف عنهم ما كانوا فيه « الحديث .

وقال الرضا عليه السلام فى خبر يعقوب بن يقطين : « قال رسول الله (ص) : صغروا رغفانكم ، فان مع كل رغيف بركة » وقال يعقوب بن يقطين : « رأيت ابا الحسن الرضا (ع) يكسر الرغيف الى فوق » الحديث .

وفضل (خبز الشعير) كفضل الاثمة عليها السلام على الناس وما من نبي الا وقد دعا لآكل الشعير وبارك عليه ، ومادخل جوفاً الا واخرج كل داء فيه ، وهو قوت الانبياء وطعام الابرار ، وأبى الله ان يجعل قوت انبيائه الاشعيراً ومادخل فى جوف المسلول شىء انفع له من خبز الارز وليطعم المبطون . فانه يدبغ المعدة ويسل الداء سلا . ومنها ماورد فى اللحم وهو سيد ادم اهل الجنة وكان رسول الله (ص) لحمأ يحب اللحم وقال (ص) : « انا معاشر قريش قوم لحمون » وترك ابو جعفر عليه السلام ثلاثين درهماً للحم يوم توفى وكان رجلاً لحمأ . ومن ترك اللحم اربعين يوماً ساء وتغير خلقه وبدنه ، ومن ساء خلقه فازنوا فى اذنه وليستقرض على الله ولياكله واللحم ينبت اللحم ، والسّمك يذيب الجسد والذبى يزيد فى الدماغ وكثرة أكل البيض تزيد فى الولد وما استشفى مريض بمثل العسل ومن ادخل جوفه لقمة شحم اخرجت مثلها من الداء .

وماورد من قول النبى (ص) : « ان الله يبغض البيت اللحم واللحم السمين » براد منه البيت الذى يؤكل فيه لحوم الناس ، واللحم السمين المتبختر المختال فى مشيته . نعم فى خبر عبد الرحمان العرزمى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « كان على عليه السلام يكره ادمان اللحم ويقول : له ضراوة كضراوة الخمر » وساله عليه السلام الساباطى أيضاً عن شراء اللحم ، فقال : « فى كل ثلاث ، فقال له لنا اضياف و قوم ينزلون بنا وليس

يقع منهم موقع اللحم شىء ، فقال : فى كل ثلاث ، قلت : لانجد شيئاً أحضر منه ، ولو استدموا (استأدموا - خ ل) بغيره لم يعدوه شيئاً ، فقال : فى كل ثلاث « وقال إِنَّمَا ايضاً : « كل يوماً بلحم ويوماً بلبن ويوماً بشىء آخر » .

وقال (ع) ايضاً : « ماترك ابى الاسبعين درهماً حبسها للحم ، انه كان لا يصبر عن اللحم » وقال زرارة : « تغديت مع ابى جعفر (ع) خمسة عشر يوماً فى شعبان كل يوم بلحم ، مارأيت صام فيها يوماً واحداً » فعلم من ذلك اختلاف الوجوه فيه .

وقد نهى رسول الله (ص) أن يؤكل اللحم غريضاً أى نيئاً ، والقديد لحم سوء يسترخى المعدة ويهيج كل داء ، ولا ينفع من شىء بل يضر ولا يهيج للداء منه وشيثان صالحان لم يدخلوا جوفاً فاسداً الا أصلحاه ، وشيثان فاسدان لم يدخلوا جوفاً صالحاً الا أفسداه ، فالصالحان الرمان والماء الفاتر ، والفاسدان الجبن والقديد بل أكل الغاب منه - أى المنتن يهدم البدن وربما قتل ، كدخول الحمام على البطنة ونكاح العجائز وغشيان النساء على الامتلاء واللحم باللبن الحليب يشدان الجسم .

وقال الصادق (ع) : « ما شىء أحب الى من الثريد ، ولم أجد أوفق منه ، ولوددت أن الاسفاناجات حرمت » وهو المرق الابيض الذى ليس فيه حموضة وأكل (اللحم كباباً) - أى مشوياً - يذهب الضعف والحمى و (الرأس من الشاة) موضع الذكاة ، وأقرب من المرعى وأبعد من الاذى .

ومنها ماورد فى السمك وأدمان أكل (السمك) الطرى يذيب الجسد و شحم العينين نعم لا بأس بأكله بعد الحجامة سكباجاً ومشوياً معه ملح بل لا بأس بأكله فى بعض الاوقات بخبز أو غير خبز ولكن لا يبيت وفى جوفه سمك لم يتبعه بتمرات أو عسل وألا لم يزل عرق الفالج يضرب عليه .

ومما ورد الحث عليه هو الطعام مع الجماعة مثل اهل بيته كما ورد ان الطعام اذا جمع ثلاث خصال فقد تم : اذا كان من حلال وكثرت الايدى عليه وسمى فى أوله وحمد الله فى آخره « و« ما من رجل يجمع عياله ويضع مائتته فيسمون فى أول طعامهم



ويحمدون فى آخره فترفع المائدة حتى يغفر لهم .

و « كان رسول الله ﷺ يأكل كل الاصناف من الطعام ، وكان يأكل ما أحل الله له مع أهله وخدمه اذا أكلوا ، ومع من يدعو من المسلمين على الارض ، وعلى ما أكلوا عليه ، وما أكلوا الا أن ينزل بهم ضيف فيأكل مع ضيفه » « وكان الرضا عليه السلام اذا خلا ونصب مائدة جلس معه على مائدته مما ليكه ومواليه حتى البواب والسائس ولا يدع صغيراً ولا كبيراً منهم حتى أن رجلاً من أهل بلخ قال له يوماً : لو عزلت لهؤلاء السودان مائدة ، فقال له : مه ، ان الله تبارك وتعالى واحد والام واحدة والاب واحد » و « من حق المسلم على المسلم أن يجيبه اذا دعاه ولو على خمسة أميال ، فان ذلك من الدين » و « كان رسول الله (ص) يجيب الدعوة » و « أن من أعجز العجز رجلاً دعاه أخوه الى طعامه فتركه من غير علة » .

وقال رسول الله (ص) : « لو أن مؤمناً دعانى الى طعام ذراع شاة لاجبته ، وكان ذلك من الدين ولو أن مشركاً أو منافقاً دعانى الى جزور ما أجبته ، وكان ذلك من الدين » وفى حديث المتاهى « نهى عن اجابة الفاسقين الى طعامهم » وقال (ص) فى وصيته لابي ذر : « لاتصاحب الا مؤمناً ، ولا يأكل طعامك الا تقى ، ولا تأكل طعام الفاسقين ، يا أباذر أطمع طعامك من تحبه فى الله ، وكل طعام من يجبك فى الله » . وقال الصادق عليه السلام : « أجب فى الوليمة والختان ولا تجب فى خفض الجوارى » واذا دخل عليك أخوك فاعرض عليه الطعام ، فان لم يأكل فاعرض عليه الماء ، فان لم يشرب فاعرض عليه الوضوء » و « المؤمن لا يحتشم من أخيه ، و ما أدرى أيهما أعجب ؟ الذى يكلف أخاه اذا دخل عليه أو المتكلف لآخيه » .

وقال رسول الله ﷺ : « من تكرمه الرجل لآخيه أن يقبل تحفته ويتحفه بما عنده ، ولا يتكلف له شيئاً ، ولا أحب المتكلفين » و « كفى بالمرء اثمأ أن يستقل ما يقرب الى اخوانه ، وكفى بالقوم اثمأ أن يستقلوا ما يقرب به اليهم أخوهم » نعم قال الصادق عليه السلام : « اذا أتاك أخوك بآته بما عندك ، فاذا دعوته فتكلف له » و « تعرف مودة الرجل لآخيه بكثرة أكله من طعامه » .

و «اذا دخل الرجل بلدة فهو ضيف على من بها من اخوانه و أهل دينه حتى يرحل عنهم». و «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه . و«من حقه أن يعد له الخلال» و «الضيف يلفظ به ليلتين ، و اذا كان الليلة الثالثة فهو من أهل البيت يأكل ما أدرك» بل الضيافة أول يوم حق والثاني والثالث، وما كان بعد ذلك فهو صدقة» ولا ينبغي النزول عند من لا يكون عنده ما ينفق عليه كما أنه لا ينبغي خدمة الضيف فضلا عن استخدامه و «اذا دخل الضيف دخل بالرزق الكثير ، و اذا خرج خرج بالمغفرة» بل «ما من ضيف حل بقوم الا ورزقه في حجره» وينبغي أكل المضيف مع ضيفه وأن يكون اول من يضع يده وآخر من يرفعها حتى لا يستحي الضيف وترك الاكل .

ومن حق الضيف اعداد الخلال له لأنه يستحب التخلل ، وقد «نزل جبرئيل على رسول الله ( ص ) بالخلال والسواك والحجامة» . والتخلل يطيب الفم وينقيه ، ومصالحة اللثة والنواجذ ومجلبة للرزق لكنه لم يكن مما نهى عن الخلال به كالرمان كما نهى رسول الله (ص) عن التخلل بالرمان والآس والقصب ، وقال : انهن بحر كن عرق الآكلة» ونهى ابو الحسن (ع) عن التخلل بعود الرياحن وقصيب الرمان لأنهن يهيجان عرق الجذام» بل عن الصادق (ع) «من تخلل بالقصب لم تقض له حاجة ستة أيام» وكان النبي (ص) يتخلل بكل ما اصاب ما خلا الخوص والقصب .

وقال (ع) ايضاً «لا يزدردن احدكم ما يتخلل به ، فانه يكون منه الديلة» وهي داء في الجوف ، وسئل ايضاً «عن اللحم الذي يكون في الأضراس ، فقال : اما ما كان في مقدم الفم فكله ، وما كان في الأضراس فاطرحه» .

قال الفضل بن يونس : «تغدى عندى ابو الحسن (ع) فلما ان فرغ من الطعام اتى بالخلال ، فقلت : جعلت فداك ما حد هذا الخلال ؟ فقال : يا فضل كل ما بقى في فمك فما ادرت عليه لسانك فكله ، وما استكن فاخرجه بالخلال ، وانت فيه بالخيار ان شئت اكلته وان شئت طرحته» ثم اعلم ان اللازم على ما اذا دعى الى الطعام ان لا يجعل معه غيره خصوصا بمثل ولده واخيه وغيرهم فان صاحب البيت انما دعى



نفسه لا ولده ، قال الصادق ( ع ) فى خبر السكونى « اذا دعى احدكم الى طعام فلا يستتبعن ولده فانه ان فعل اكل حراماً ودخل عاصياً » وعن البرقى روايته فى المحاسن كذلك الا انه رواه عن رسول الله ﷺ .

وفى الجواهر ولعله موافق لقاعدة حرمة التصرف بمال الغير بغير اذنه وكان حرمة اكله حينئذ - وان كان مدعواً - باعتبار عدم العلم بالاذن له مع الحال المزبور نعم لو فرض فحوى تدل على ذلك لم يكن به بأس انتهى .

وعن الدروس وغيرها كراهة استتباع المدعو الى طعام ولده ، وكأنه حمل الخبر المزبور عليها ، وكذا يحرم أكل طعام لم يدع اليه ، لخبر الحسين بن احمد المنقرى عن خاله « سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : من اكل طعاماً لم يدع اليه فكأنما اكل قطعة من نار » وقد اعترف به فى الدروس هنا معللاً له بالرواية وهو محمول على صورة العلم بعدم رضا صاحب الاكل ومع عدم هذا العلم يكره ومما يكره هو الأكل ماشياً الامع الضرورة ، قال الصادق ( ع ) فى خبر عبد الله بن سنان : لا تاكل وأنت تمشى الا ان تضطر الى ذلك » وعليه يحمل خبر السكونى عنه ( ع ) ايضاً « خرج رسول الله ﷺ قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها فى اللبن وهو يأكل ويمشى وبلال يقيم الصلاة ، فصلى بالناس » .

كما ان ما فى خبر عبدالرحمان عنه عليه السلام ايضاً قال أمير المؤمنين عليه السلام : « لا باس أن يأكل الرجل وهو يمشى كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك » محمول على بيان الجواز الى غير ذلك من النصوص المستفاد منها غير ذلك فعلاً وتركاً ويدل على الاستصحاب امور ذكرها فى الجواهر منها رفع ما سقط من الخوان وأكله ولو مثل السمسة ومن انه شفاء من كل داء لمن اراد ان يستشفى به وخصوصاً داء الخاصرة وينفى الفقر ويكثر الولد ومهر الحور العين نعم من اكل فى الصحراء تركه للطير والسباع ولو فخذ شاة .

و ( منها ) اذا اكل الثريد فلياكل من جوانبه دون رأسه وذروته فان الذروة

فيها البركة ، وتأتى منها البركة ومن المستحبات المتعلقة بالطعام هو الابتداء بالملح والاختتام به ، فانه يعافى من اثنين وسبعين نوعاً من أنواع البلاء منها الجنون والجذام والبرص وفي بعضها «ايسرها الجذام» وفي ثالث «اهونها الجنون والجذام والبرص ووجع الحلق والاضراس ووجع البطن» بل فى آخر «من افتتح طعامه بالملح ذهب عنه سبعون داء وما لا يعلمه الا الله» و«لويعلم الناس ما فى الملح لاخثاروه على الترياق المجرب» بل الصادق (ع) «من ذرّ الملح على اول لقمة يأكلها استقبل الغنى» وفي آخر «ذهب عنه نمش الوجه» .

وفى خبر اسماعيل بن جابر عنه عليه السلام أيضاً «انا لنبدأ بالخل عندنا كما تبدأون بالملح عندكم ، وان الخل يشد العقل» وفى خبر الديلمى عنه عليه السلام أيضاً « ان بنى اسرائيل كانوا يستفتحون بالخل ويختمون به، ونحن نستفتح بالملح ونختم بالخل» وفى مرسل الصدوق عنه عليه السلام أيضاً « ان بنى أمية يبدوون بالخل فى أول الطعام و يختمون بالملح ، وانا نبدأ بالملح فى أول الطعام ونختم بالخل» وفى خبر الهمداني «ان رجلا كان عند الرضا عليه السلام بخراسان فقدمت اليه مائدة عليها خل وملح فافتتح بالخل ، قال الرجل: جعلت فداك أمرتمونا أن نفتتح بالملح ، فقال (ع) : هذا مثله - يعنى الخل - وأن الخل يشد الذهن ويزيد فى العقل» .

وعن الدروس « ويستحب البدأة بالملح والختم به، وروى الختم بالخل » والجمع بين الاخبار يحصل باستحباب كلهما ابتداء وانتهاء بل الجمع بهما ابتداء وانتهاء اولى ومن خواص الملح انه نافع للدغة العقرب فانه قد « لدغت رسول الله صلى الله عليه وآله) عقرب، فقال لها لعنك الله ماتباين مؤمناً آذيت أو كافراً ، ثم دعا بملح فوضعه على موضع اللدغة ثم عصره بابهامه حتى ذاب - خبر آخر « فداك فهدأت - ثم قال : لويعلم الناس ما فى الملح ما احتاجوا معه الى ترياق» .

ومنها ما يتعلق بالسويق اى الدقيق والقوت (بالسويق) يمسك الجائع ويهضم طعام الشبعان ولو كان رؤوساً وقد عمل بالوحى من السماء وهو طعام النبيين وينبت



للحم ويشد العظم وخصوصاً اذا شرب بالزيت ، فانه حينئذ يرق البشرة ويزيد في الباه و السويق الجاف يذهب بالبياض أى البرص وثلاث راحات منه على الريق ينشف البلغم والمرة حتى لا يكاد يدع شيئاً وقال الصادق عليه السلام : «السويق يجرد المرة والبلغم من المعدة جرداً ويدفع سبعين نوعاً من أنواع البلاء» واذالت السويق لم ينفع لاطفاء الحرارة وتسكين المرة ومن شرب السويق أربعين صباحاً امتلاً كتفاه قوة وقال أبو الحسن الماضى عليه السلام: السويق اذا غسلته سبع مرات وقلبتة من اثناء الى اثناء آخر فهو يذهب بالحمى وينزل القوة فى الساقين والقدمين .

و(سويق الشعير) ينفع للبرسام و(العدس) يقطع العطش ويقوى المعدة، وفيه شفاء من سبعين داء ، ويطفىء الصفراء، وينظف الجوف، وكان الصادق عليه السلام لا يفارقه اذا سافر، واذا هاج الدم بأحد من حشمه قال: اشرب من سويق العدس، فانه يسكن هيجان الدم ويطفىء الحرارة وان جارية أصابتها استحاضة لم تنقطع عنها حتى أشرفت على الموت فأمر أبو جعفر عليه السلام أن تسقى سويق العدس، فسقيت فانقطع عنها وعوفيت .

و(سويق التفاح ) يقطع الرعاف بل قال الصادق عليه السلام : «ما أعرف للمسموم دواء أنفع من سويق التفاح» وعن ابن يزيد قال : «كنا اذا لسع بعض أهل الدار حية أو عقرب قال : اسقوه سويق التفاح » .

ومنها ما ورد فى البيض وغيره من انواع المأكولات مثل أكل ( البيض ) فيذهب بقرم اللحم وليست له غائلته أى أذاه وكثرة أكله خصوصاً بالبصل يزيد فى الولد ولكن مخه - أى صفاره - خفيف وبياضه ثقيل و ( الهريسة ) ينشط للعبادة أربعين يوماً وهى المائدة التى أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وتدفع الضعف وقلة الجماع و ( الجبن ) داء لادواء فيه ، لكنه نافع بالعشى ويزيد فى ماء الظهر وهو و الجوز اذا اجتماعا فى كل واحد منهما شفاء واذا افترقا كان فى كل واحد منهما داء وقال الصادق عليه السلام : «نعم اللقمة الجبن تعذب الفم وتطيب

النكهة وتهضم ما قبله ، وتشهى الطعام ، و من تعمد أكله رأس الشهر أو شك ان لا ترد له حاجة » .

واكل (الجوز) فى شدة الحر يهيج الحر فى الجوف ويهيج القروح على-  
الجسد، واكله فى الشتاء يسخن الكلبيين ويدفع البرودة ونعم الطعام (الارز) يوسع  
الامعاء ويقطع البواسير، وان اهل العراق يغبطون عليه وكانوا عليهم السلام يدخرونه  
للتداوى من وجع البطن وغيره و(الحمص) المطبوخ يؤكل قبل الطعام وبعده وهو  
جيد لوجع الظهر وبارك عليه سبعون نبياً .

واكل (العدس) يرقى القلب ويسرع الدمعة بل قد روى انه بارك عليه سبعون  
نبياً لكن فى خبر محمد بن المفيض «اكلت عند ابى عبدالله عليه السلام مرقة بعدس ،  
فقلت : جعلت فداك ان هؤلاء يقولون : ان العدس قدس عليه ثمانون نبياً ، فقال :  
كذبوا ولا عشرون نبياً » .

واكل (الباقلاء) يمشخ الساقين ويزيد فى الدماغ ويولد الدم الطرى وبقشره  
تدبغ المعدة و(اللوبيا) تطرد الرياح المستبطنة وطبخ (الماش) وتحسبه يدفع البهق  
وكذا جعله فى الطعام و(التمر) حلوا رسول الله ﷺ وما قدم اليه طعام فيه تمر الا بدا  
بالتمر وان فيه شفاء الادواء ومن اكله على شهوة رسول الله ﷺ اياه لم يضره وقال  
سليمان بن جعفر الجعفرى : «دخلت على ابى الحسن الرضا عليه السلام وبين يديه تمر برنى  
وهو مجد فى اكله بشهوة ، فقال: يا سليمان ادن فكل ، فدنوت فأكلت معه وانا قول  
له: جعلت فداك انى اراك تاكل هذا التمر بشهوة ، فقال : نعم انى لاجبه ، قلت :  
ولم ؟ قال : لان رسول الله ﷺ كان تمرياً

وكان امير المؤمنين (ع) تمرياً ، وكان الحسن (ع) تمرياً ، وكان ابو عبدالله  
الحسين (ع) تمرياً ، وكان سيد العابدين (ع) تمرياً ، وكان ابو جعفر (ع) تمرياً ،  
وكان ابو عبدالله (ع) تمرياً ، وكان أبى (ع) تمرياً ، وأنا تمرى ، وشيعتنا يحبون  
التمر، لانهم خلقوا من طينتنا واعدائنا يا سليمان يحبون المسكر، لانهم خلقوا من  
مارج من نار» .



وخير التمور (البرنى) فانه يذهب بالداء ولاداء فيه ، ويذهب بالاعياء ويشبع ويذهب بالبلغم ، ومع كل ثمرة حسنة ويطيب النكهة والمعدة، وبهضم الطعام، ويزيد فى السمع والبصر، ويقوى الظهر ، ويزيد فى مائه ، ويخبل الشيطان ، ويباعد منه ، ويقرب من الله ويهنيء ويمريء وشرب الماء عليه يدفع اليبوسة ، كما انه بدونه يدفع الرطوبة بل لعل جميع التمر كذلك .

و (العجوة) ام التمر ، وهى التى انزلها الله لآدم من الجنة وحملها معه نوح فى السفينة ومن تصبح بتمرات منها لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر فنعم التمر هى لاداء ولاغائلة و (الصرفان) هو العجوة او منها ولذا ورد فيه انه سيد تموركم ونعم التمر لاداء ولاغائلة وفيه شفاء ومن اكل فى كل يوم سبع تمرات عجوة على الريق من تمر العالية لم يضره سم ولا سحر ولا شيطان ومن اكل سبع تمرات عجوة عند منامه قتلت الديدان فى بطنه .

وكان امير المؤمنين (ع) يحب (العنب) ويعجب على بن الحسين عليه السلام ويذهب الغم وخصوصاً الأسود منه والرازقى منه احد الخمسة التى نزلت من الجنة : الرمان الامليسى والتفاح الشيقان والسفرجل والعنب والرازقى والرطب المشان وان لكل ثمرة سماً فاذا اتى بها فلتمس بالماء ولتغمس فيه .

و(الزبيب) وخصوصاً الطائفى يكشف المرة، ويشد القلب ، ويطفىء الحرارة ويذهب بالبلغم ، ويشد العصب ، ويذهب بالاعياء ، ويحسن الخلق ويطيب النفس ويذهب بالسقم ، ومن اكل احدى وعشرين زبيبة حمراء على الريق لم يمرض الامرض الموت .

و( الرمان ) سيد الفاكهة التى هى مائة وعشرون لوناً يشبع الجائع ويمريء الشبعان وأكل حبة منه تمرض شيطان الوسوسة أربعين صباحاً وكان أبو عبد الله عليه السلام يأكل الرمان كل ليلة جمعة ومن أكل رمانة انارت قلبه ورفعت عنه الوسوسة اربعين صباحاً بل ليس من حبة تقع منه فى المعدة الا فعلت ذلك وينقى الافواه ويزيد فى

ماء الرجل ويسرع في شباب الصبيان وليس من حبة من الحلو منه تقع في معدة مؤمن الابدات داء واذهبت شيطان الوسوسة .

واكل الرمان الحلو يزيد في ماء الرجل ويحسن الولد وبشحمه تدبغ المعدة دبقاً ، وينفي الحمة ، ويهضم الطعام ، ويسبح في الجوف بل اكل كل الرمان (رمان - خ ل) بشحمه يدبغ المعدة ويزيد في الدهن وخصوصاً المزمنة ويذهب الحفر ، ويطيب النفس ومن اكل رماناً عند منامه فهو آمن من نفسه الى ان يصبح ودخان شجر الرمان ينفي الهوام .

(والتفاح) نضوح المعدة ويطفيء الحرارة ويبرد الجوف ويذهب الحمى والوباء ومن شمه واكله خرج من جسده كل داء وغائلة وعلة ، وسكن ما يوجد من قبل الارواح كلها وينفع من السحر والسم واللمم والبلغم الغالب ، وليس شيء اسرع منه منفعة وليطعم المحموم التفاح ، فما من شيء انفع منه ولو يعلم الناس ما في التفاح ماداووا مرضاهم الابه بل الاخضر منه الذي يكرهونه الناس يقلع الحمى ويسكن الحرارة ويدفع الوباء ويرفعه .

نعم الحامض منه احد التسعة التي يورث اكلها النسيان وهي الكزبرة والجبن وسور الفأرة ، وقراءة كتابه القبور ، والمشى بين امرأتين ، وطرح القملة والحجامة في النقرة ، والبول في الماء الراكد .

و (السفرجل) يقوى القلب ويسخى البخيل و يشجع الجبان و يصفى اللون ويحسن الولد ويطيب المعدة ويزكي الفؤاد ويذهب بطحاء الصدر ويجم الفؤاد و يدبغ المعدة ويزيد في العقل والمروءة ومن اكل سفرجلة على الريق طاب ماؤه و حسن ولده بل من اكل سفرجلة انطق الله الحكمة على لسانه اربعين صباحاً و يذهب بهم الحزين كما تذهب اليد بعرق الجبين وما بعث الله عزوجل نبياً الا ومعه رائحة السفرجل واكل منه ومن اكل السفرجل ثلاثة ايام على الريق صفا ذهنه ، وامتلا جوفه حلماً وعلماً ، ووقى من كيد ابليس وجنوده .



و(التين) اشبه شىء بنبات الجنة ، يذهب بالبخر، ويشد العظم وينبت الشعر، ويذهب الداء ، ولا يحتاج معه الى دواء و (الكُمثرى) يجلو القلب ، و يسكن اوجاع الجوف باذن الله تعالى ويدبغ المعدة ويقويها، وهو والسفرجل سواء وهو على الشبع انفع منه على الريق ومن اصابه طحشاء - اى كرب على قلبه - فليأكله على الطعام .  
وان (الاجاص) الطرى يطفىء الحرارة ، ويسكن الصفراء ، وان الياپس منه يسكن الدم ، ويسل الداء الدوى - اى المهلك - و (الاطرج) يؤكل بعد الطعام ، فان آل محمد (صلوات الله عليهم) يفعلون ذلك وأمروا به كذلك وعلى الشبع والخبز الياپس بهضم الاترح .

و (الغبيراء) لحمه ينبت اللحم ، وجلده ينبت الجلد ، وعظمه ينبت العظم ، ومع ذلك فانه يسخن الكلبيين ، ويدبغ المعدة ، وهو امان من البواسير و التقطير ، ويقوى الساقين ، ويقمع عرق الجذام و (البطيخ) شحم الارض لا داء ولا غائلة فيه وفيه عشر خصال : طعام وشراب وفاكهة وريحان وأدم وحلوا واشنان وخطمى وبقل ودواء ويغسل المثانة ايضاً و يذيب الحصى منها ويدر البول ويزيد فى الباه وكان رسول الله ﷺ يعجبه الرطب بالخربز وأكله ايضاً بالسكر وبالتمر .

نعم لا يؤكل على الريق ، فانه يورث الفالج نعوذ بالله ، ولا يؤكل المرّ منه ، فانه لم يقبل ميثاق المودة المأخوذ على كل حيوان ونبت وليؤكل (القثاء) بالملح وقال الصادق عليه السلام «اذا اكلتم القثاء فكلوه من اسفله ، فانه اعظم لبركته» وكان رسول الله ﷺ يعجبه (الدباء) فى القدور - وهو القرع - وكان يلتقطه من الصحفة وهو يزيد فى الدماغ والعقل .

وقال الصادق عليه السلام لحنان : «كل (الفجل) فان فيه ثلاث خصال : ورقه يطرد الرياح ، ولبته يسربل البول ، واصله يقطع البلغم» وفى رواية اخرى «ورقه يبرىء» وقال عليه السلام ايضاً فى خبر درست : «الفجل أصله يقطع البلغم ، ولبته بهضم ، وورقه يحدر البول حدرأ» الخبر .

ونعم البقلة (السلق) فانه يقمع عرق الجذام ، وما دخل جوف المبرسم مثل ورق السلق وان الله رفع عن اليهود الجذام بأكلهم السلق وقلعهم العروق وان بنى اسرائيل شكوا الى الله سبحانه والى موسى عليه السلام ما يلقون من البياض ، فأوحى الله الى موسى مرهم فليأكلوا لحم البقر بالسلق وقال الرضا عليه السلام : «أطعموا مرضاكم السلق ، يعنى ورقه ، فانه فيه شفاء ولا داء معه ، ولا غائلة له ، ويهدىء نوم المريض واجتنبوا أصله ، فانه يهيج السوداء» .

وأكل (الجزر) ولو مسلوفاً يسخن الكليتين ويقيم الذكر وامان من القولنج والبواسير ، ويعين على الجماع و (الشلجم) يذيب عرق الجذام ، قال الصادق عليه السلام «عليكم بالشلجم فكلوه وأديموه ، واكتموه الا عن أهله ، فما من أحد الا وبه عرق من الجذام فأذيبوه بأكله» .

و (الباذنجان) يذهب بالداء ولاداء له حار فى وقت الحرارة وبار فى وقت البرودة ، معتدل فى الأوقات كلها ، جيد على كل حال ولعل المراد من وقتى الحرارة والبرودة وقت الاحتياج اليهما ، كما أشار اليه فى مضمرة الهاشمى قال : « قال لبعض مواليه : أقلل لنا من البصل ، وأكثر لنا من الباذنجان ، فقال له مستفهماً : الباذنجان؟ قال : نعم الباذنجان ، جامع الطعم ، ينفى الداء ، صالح للطبيعة ، منصف فى أحواله صالح للشيخ والشاب ، معتدل فى حرارته وبرودته ، حار فى مكان الحرارة ، وبارد فى مكان البرودة» وهو جيد للمرة السوداء وعند جذاذ النخل لاداء فيه وقال الصادق عليه السلام : «إذا أدرك الرطب ونضج العنب ذهب ضرر الباذنجان» .

و (البصل) يطيب النكهة ، و يذهب بالبلغم ، و يزيد فى الجماع و يذهب بالنصب ، ويشد العصب ، ويزيد فى الخطى - أى القوة فى المشى ويذهب الحمى ويشد اللثة ويشد الظهر ، و يرقق البشرة و من دخل بلاداً فليأكل من بصلها يطرد عنه وباءها .

و (الثوم) انما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله لريحه ، فقال : من أكل هذه البقلة



الخبثه فلا يقرب مسجدنا بل ورد الأمر باعادة كل صلاة صلاحها من يأكله مادام يأكله نعم لا بأس بالتداوى به ، لكن لا يخرج من أكله الى المسجد .

و ( الكراث ) يدفع داء الطحال و يطيب النكهة ، و يطرد الرياح ، و يقطع البواسير ، وهو آمن من الجذام لمن أدمن عليه و مثله فى البقول كمثل الخبز فى سائر الطعام ، أو قال : الادم ، والشك من الراوى و قال حنان بن سدير : « كنت مع أبى عبدالله عليه السلام على المائدة فملت على الهندباء ، فقال : يا حنان لم لاتأكل الكراث؟ قلت : لما جاء عنكم من الرواية فى الهندباء ، قال : وما الذى جاء عنا ؟ قلت له : انه قيل عنكم انكم قلتم انه يقطر عليه من الجنة فى كل يوم قطرة ، فقال : على الكراث اذن سبع قطرات ، قلت : فكيف آكله ؟ قال : اقطع أصوله واقذف برؤوسه » وكان أمير المؤمنين عليه السلام يأكل الكراث بالملح الجريش .

لكن فى خبر يونس بن يعقوب « رأيت أبا الحسن عليه السلام يقطع الكراث بأصوله فيغسله بالماء و يأكله » بل فى خبر أبى داود عن رجل « أنه رأى أبا الحسن عليه السلام بخراسان يأكل الكراث من البستان كما هو ، فقيل له : ان فيه لسماً ، فقال : لا يعلق به شئ ، وهو جيد للبواسير » الخبر .

و نعم البقلة ( الهندباء ) التى هى سيدة البقول وفضلها عليهم كفضلهم عليهم السلام على الناس وهى بقلة رسول الله صلى الله عليه وآله خرجت من الجنة وهى شفاء من ألف داء ، بل من كل داء و ما من داء فى جوف بنى آدم الا قمعه الهندباء ، و اذا دق و صير على قرطاس و صب عليه دهن البنفسج و وضع على الرأس ذهب بالحمى و الصداع و ما من صباح الا و ينزل عليها قطرة من الجنة بل ليس من ورقة الا و عليها قطرة من الجنة و من هنا استفاضت النصوص فى النهى عن نفضها عند أكلها و من بات و فى جوفه سبع و رقات من الهندباء أمن من القولنج ليلته تلك انشاء الله تعالى و من أحب أن يكثر ماؤه فليكثر أكل الهندباء .

وقال الصادق عليه السلام : « عليك بالهندباء ، فانه يزيد فى الماء ، و يحسن الولد ،

وهو حار لين ، ويزيد في الولد الذكورة» ولعله لمكان لينها ورد أنها معتدلة وقال الرضا عليه السلام : « عليك بأكل بقل الهندباء فانها تزيد في المال والولد ، ومن أحب أن يكثر ماله وولده فليدمن أكل الهندباء » بل قال الصادق عليه السلام : « من سره أن يكثر ماله وولده الذكور فليكثر من أكل الهندباء » وقال عليه السلام أيضاً : « ما يرضى أحدكم أن يشبع الهندباء ولا يدخل النار ؟ » .

و (الحوك) بقلة الأنبياء ، وفيه ثمان خصال : يمرىء ، ويفتح السدد ، ويطيب الجشاء والنكهة ، ويشهى الطعام ، ويسلّ الداء وهو أمان من الجذام ، اذا استقر في جوف الانسان قمع الداء كله .

وفي الجواهر والمراد به (البازروج) الذي كان يعجب أمير المؤمنين عليه السلام وهو - كما قيل - نوع من الرياحين يرى يقال له بالفارسية : بادرنجبويه وقال النخعي : « حدثني من حضر مع أبي الحسن عليه السلام المائدة ، فدعا بالبازروج وقال : اني أحب أن استفتح به الطعام ، فانه يفتح السدد ، ويشهى الطعام ، ويذهب بالسل وما أبالي اذا افتتحت به ما أكلت بعده من الطعام ، فاني لأخاف داء ولاغائلة ، قال : فلما فرغنا من الطعام دعا به أيضاً ، ورأيت يتبع ورقه على المائدة ويأكله ويناولني منه ، وهو يقول : اختم طعامك به ، فانه يمر (يمرىء - ظ) ما قبل ، كما يشهى ما بعد ، ويذهب بالثقل ، ويطيب الجشاء والنكهة » الخبر .

وقال الصادق عليه السلام : « ليس على وجه الأرض بقلة أشرف ولا أنفع من (الفرسخ) وهو بقلة فاطمة عليها السلام لعن الله بنى أمية ، هم سمّوها البقلة الحمقاء بغضاً لنا ، وعداوة لفاطمة عليها السلام » ووطأ رسول الله صلى الله عليه وآله الرمضاء فأحرقته ، فوطأ على الرجلته وهي بقلة الحمقاء فسكن عنه حرّ الرمضاء ، فدعاهما ، وكان يحبها ويقول : ما أبركها وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : « عليكم بالكرفس فانه طعام الياس واليسع ويوسع بن نون » وهي بقلة الأنبياء لكن عن قادر الخادم قال : « ذكر أبو الحسن عليه السلام الكرفس فقال : أنتم تشتهونه وليس من دابة الا » وهي تحتك به » وفي الوافي



« أى تحك نفسها عليه » وفيما حضرني من نسخة الوسائل روايته « و ليس من دابة الا وهى تحبته » فلا منافاة .

و (الصعتر) : دواء أمير المؤمنين عليه السلام وكان يقول : « انه يصير للمعدة حملا كخمل القطيفة » و عن أبى الحسن عليه السلام أنه شمكا اليه بعض الواسطيين رطوبة فأمره أن يستف الصعتر على الريق وكان على عليه السلام يحب (الكمأة) قيل هى بالفارسية قارج وقال رسول الله ﷺ : « الكمأة من المن ، والمن من الجنة وماؤها شفاء للعين » .  
وعن أبى جعفر أو أبى الحسن عليه السلام انه ذكر السداب فقال : «أمان فيه منافع : زيادة فى العقل ، وتوفير فى الدماغ ، غير أنه ينتن ماء الظهر» وعن رسول الله ﷺ انه جيد لوجع الأذن وعليكم بالخس ، فانه يصفى الدم .

وأكل ( التفاح الحامض ) و ( الكزبرة ) يورث النسيان وما تملأ رجل من (الجرجير) بعد أن يصلى العشاء فبات تلك الليلة الا ونفسه تنازعه الى الجذام ومن أكله بالليل ضرب عليه عرق من الجذام من أنفه ، وبات ينزف الدم وعن النبى ﷺ « ما من عبد بات وفى جوفه شىء من هذه البقلة الا بات الجذام يرفرف على رأسه حتى يصبح ، اما أن يسلم واما أن يعطب » .

و ( العناب ) يذهب بالحمى وفضله على الفاكهة كفضلهم عليه السلام على الناس و ( الخل ) و ( الزيت ) طعام الأنبياء وادامهم وما افقر بيت فيه الخل والزيت وقال الصادق عليه السلام : « عليك بالخل والزيت ، فانه مرىء ، وان علياً عليه السلام كان يكثر أكله وانى أكثرأ كله ، وانه مرىء» والخل يشد العقل وأحب الاصباغ الى رسول الله ﷺ ونعم الادم ، يكسر المرة و يحمى القلب و ينير القلب والاصطباغ منه يقطع شهوة الزنا وان الله وملائكته يصلون على خوان فيه خل وملح .

وعليك بخل الخمر، فاغتمس فيه الخبز، فانه لايبقى فى جوفك دابة الاقتلها ويشد اللثة وكلوا الزيت وادهنوا به ، فانه من شجرة مباركة ودهنة الأخيار ، وادام المصطفين ، مسحت بالقدس مرتين ، بوركت مقبلة ، وبوركت مدبرة لا يضر معها

داء ومن أكل من الزيت وأد هن به لم يقربه الشيطان أربعين يوماً .

وكذا (الزيتون) من شجرة مباركة يطرد الرياح ويزيد في الماء وما استشفى مريض بمثل (العسل) فان لعقته منه شفاء من كل داء وخصوصاً اذا أخذته من شاهده وهو مع قراءة القرآن ومضغ اللبان يذيب البلغم وكان يعجب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأكله حكمة و اذا مزج معه شيء من الزعفران وطين قبر الحسين عليه السلام وعمجن بماء السماء نفع المرضى و اذا مزج معه الشونيز وأخذ منه ثلاث لعقات نفع لقلع حمى الغب الغالبة ، وذلك لأن هذين الجزعين مباركان .

قال الله تعالى في العسل: فيه شفاء للناس وقال رسول الله ﷺ في الحبة السوداء: شفاء من كل داء الا السام ، قيل : يا رسول الله ما السام ؟ قال : الموت وهما لا يميلان الى الحرارة والبرودة ، ولا الى الطباع ، وانما هما شفاء حيث وقعا و اذا استوهب شيء من مهر الزوجة بطيب نفسها واشترى به عسل ثم سكب عليه من ماء السماء ثم شرب نفع من وجع البطن بل ومن كل وجع ، لأنه معجون جمع البركة والشفاء والهني المرء .

و(السكر) مبارك طيب ينفع من كل شيء ولا يضر من شيء وخصوصاً السليمانى منه الذى يدفع الوباء ، وأول من اتخذته سليمان بن داود عليه السلام ومن كان عنده ألف درهم وليس عنده غيرها واشترى بها سكرأ لم يكن مسرفاً وليس شيء أحب الى أبى عبد الله عليه السلام من السكر و اذا سحق ثم مخض بالماء وشرب على الريق وعند المساء يرفع حمى الربع و اغمار سكرة ونصف بالماء ووضع حديدة عليها وتنجمها من أول الليل بعد أن يقرأ عليها شيئاً من القرآن فاذا أصبح مرسه بيده ثم شربه ، فاذا كان الليلة الثانية أضاف الى ذلك سكرة اخرى ، فتكون سكرتين ونصفاً ثم فعل مثل الأول ، فاذا كان الليلة الثالثة صيرها ثلاث سكرات ونصف ، وفعل أيضاً مثل ذلك يدفع الحمى بل كل مرض وأكل سكرتين عند النوم يدفع الوجع والسكر الأبيض اذا



دق وصب عليه الماء البارد وشرب يرفع المرض .

ونعم الادم (السمن) بل هو دواء ، وفي الصيف خير منه في الشتاء وما دخل جوفاً مثله وسمون البقر شفاء وقال أبو الجارود : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن اللحم و السمن يخطان جميعاً ، قال : كل وأطعمني » ولا بأس بالخبيز يطبخه بالسمن .  
نعم السمن لا يلائم الشيخ ، بل كرهه أبو عبد الله عليه السلام له بل قال : « اذا بلغ الرجل خمسين سنة فلا يبيتن وفي جوفه شيء من السمن » الى غير ذلك من الروايات والبيانات الراجعة الى كل واحد مما فصل في محالها خصوصا بحار الانوار وغيرها مما لا يصاعد لذكراها الوقت . وقد تم ما يتعلق بالمقام وصلى الله عليه وآله المعصومين .

بسم الله الرحمن الرحيم

### ﴿ كتاب الغضب ﴾

واعلم ان الموجب للضمان امور احدها الغضب والثاني السرقة وهو غير الغضب لغة وعرفا واحكاماً لا اختصاصها بقطع اليدون مطلق الغضب والثالث الاتلاف عمدا اوسهوا جهلا او علما الرابع التسبب عمداً ايضا او جهلا او نسيانا كحفر البئر في الطريق كما سيأتي وغير ذلك وكيف كان فعمدة ما يوجب الضمان هو الغضب ﴿ والنظر في السبب والحكم واللواحق ﴾ .

اما الاول وفي الجواهر ﴿ فالغضب هو ﴾ لغة أخذ الشيء ظلماً ، كما في القاموس وغيره قال في الأول : « غصبه يغصبه : أخذه ظلماً كما غتصب فلاناً على الشيء : قهره » وفي الصحاح « الغضب : أخذ الشيء ظلماً ، تقول : غصبه منه و غصبه عليه بمعنى ، الا غتصاب مثله ، و الشيء غصب و مغصوب » نعم في الاسعاد لبعض الشافعية زيادة « جهاراً » لتخرج السرقة ونحوها ، و عن ابن الاثير أنه أخذ مال الغير ظلماً وعدواناً انتهى .

ولا يخفى انه على هذا المعنى يخرج كثير من افراد الغضب كغصب الحقوق

و موارد التى لم يؤخذ الغاصب شيئاً لكن قطع يد المالك من ماله اوحقه ولانه اذا غصب مرثة للزنا بها صدق الغصب فى قوله **عَلَيْهَا** عن رجل اغتصب امرأة فرجها وقوله ايضا اول فرج غصبناه صريح فى الغصب مع ان الحر والحرّة لا يصدق الغصب عليهما عند الاصحاب لان الغصب عندهم اخذ المال ولا يكون الحر والحرّة مالين . وبالجملة كل مورد غصب الحر والحرّة لا يكون الا لمنافعهما وتكون فى الحر ما يصدر منه من الصنائع و فى الحرّة و طئها فيكون من افراد الغصب بالصرحة عندى كما سيأتى مع انها لا يدخلان فى التعريف لانهما ليسا بمالين فلا يكونا جامعا بل لا يكون مانعا لشموله للسرقة لان الانسان اذا اخذ شيئاً سرا صدق عليه تعريف الغصب لانه اخذ ظلماً مع انه سارق لا الغاصب لعدم القهر ولان اختلاف الاحكام دليل على اختلاف الموضوعات والسارق مختص بقطع اليد دون الغاصب .

قال فى الخلاف السارق يقطع ويغرم ما يسرقه وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة الغرم والقطع لا يجتمعان فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم .

[دليلنا] قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولم يفرق انتهى فالاستقلال او الاستيلاء يعم السارق مع انه لا يصدق عليه الغاصب فلا يصح ما عن القواعد والنافع والارشاد و الدروس واللمعة و التنقيح وقول المصنف من أنه **﴿** الاستقلال باثبات اليد على مال الغير عدواناً **﴾** لعدم شموله جميع موارد كما اذا اخرج زيدا عن داره من غير اثبات اليد عليها بان قفلها وتركها .

وفى الجواهر قال وأبدل الاستقلال فى التحريرواىضاح بالاستيلاء على مال الغير بغير حق ، كما أنه فى التبصرة والروضة وغيرهما من كتب متأخرى المتأخرين تبدل المال بالحق ، فقالوا : «الاستيلاء على حق الغير عدواناً» وفى الكفاية والمفاتيح «الاستيلاء على حق الغير بغير حق» انتهى :

ولا يخفى ان الكل غير مانع لشمولها على السرقة فانه الاستيلاء او الاستقلال على مال الغير عدواناً او بغير حق مع انها غير الغصب لبنائه على الخفاء وغير جامع



لافراد الغصب وعن التنقيح « أن الفقهاء يطلقون الغصب على ما فى التعريف الاول وعلى ما يشبهه من المفهومات اما بالاتلاف مباشرة أو تسيبياً ، و اما بالقبض بالبيع الفاسد » ونحوه قول بعض الشافعية : « ان كل مضمون على ممسكه مغضوب » وفى المسالك « أن الاظهار اطلاقه على ما يقتضى الاثم وغيره والاغلب الاول » انتهى .  
و لا يخفى عدم دخول المأخوذ بالبيع الفاسد فى الغصب قطعا لانه اخذ من يد صاحبه برضاه ولايجرى عليه احكام الغصب كما تقدم سابقا فى محله خلافا للمشهور قال الشيخ فى الخلاف المقبوض ببيع فاسد لا يملك بالعقد و لا بالقبض و به قال الشافعى وقال ابوحنيفة يملك بالقبض .

[دليلنا] انه لا دليل على انه يملك بهذا القبض فمن ادعاه كان عليه الدلالة لان الاصل انه على ملك مالك انتهى والدلالة كون الثمن والمثمن وقعا مع رضا الطرفين راجع ج ٢٢ ص ١٥٥ و ١٦١

وفى الكفاية ما لفظه المعروف من مذهب الاصحاب ان من اسباب الضمان القبض بالعقد الفاسد لعموم على اليد ما اخذت حتى تؤدى وذكر فى المسالك انه موضع وفاق وان المراد بالعقد ههنا عقد البيع ونحوه من العقود اللازمة الموجبة لانتقال الضمان الى القابض لا مطلق العقد فان منه ما لا يضمن بصحيحه كالقراض والوكالة والوديعة فلا يضمن بفاسده واما المقبوض بالسوم يعنى المقبوض للاشتراء فالمشهور انه كك لعموم الخبر المذكور وقيل لا يضمن للاصل و كونه مقبوضاً باذن المسالك فيكون امانة كالوديعة وهو خيرة ابن ادريس والعلامة فى المختلف واستوجهه الشهيد الثانى وهو منتهجه والخبر لا يقتضى الزام العوض انتهى وهو صريح فيما ذكرناه .

وكيف كان فقد وقع فى التعريف اختلافا كثيرة طردا وعكسا قال فى مفتاح الكرامة بعد قول المصنف كتاب الغصب ما لفظه قال فى المسالك الغصب لغة اخذ الشئ ظلماً وقيل ظلماً جهاراً (قلت) ما زيد فى القاموس وغيره على انه اخذ الشئ ظلماً نعم اخذ جهاراً معنى عرفى وقال ابن الاثير قد تكرر ذكر الغصب فى الحديث

وهو اخذ مال الغير ظلماً وعدواناً وبذلك فسر في الكتاب فيما يأتي والشرائع والنافع والارشاد والدروس واللمعة والتنقيح غير انه بدل الاخذ فيها بالاستقلال ونسبه في المسالك الى الاكثر ووسمه في التذكرة مع تعاريف آخرتأتى بانه المشهور .  
وفي التحرير والايضاح انه الاستيلاء على مال الغير بغير حق وقد وسمه في التذكرة بانه مشهور ايضاً .

وقال في الايضاح للاصحاب فيه عبارتان وعبر عن العبارتين بهذين التعريفين وظهره انه لاثالث لهما وخرج بالاستقلال مالا اثبات فيه اصلاً كمنعه من ماله حتى تلف ومالا استقلال معه كوضع يده على ثوبه الذي هو لابسه وخرج بالمال الحر وخرج بمال الغير مالا مستقل بوضع يده على مال نفسه كالمرهون في يد المرتهن وبالعدوان اثبات المرتهن والولي والوكيل والمستأجر والمستعير ايديهم على مال الرهن والمولى عليه والموكل والموجر (قيل) وينتقض في عكسه بما لو اشترك اثنان فصاعداً في غصب بحيث لم يستقل كل منهما باليد فلو ابدل الاستقلال بالاستيلاء لشملة لصدق الاستيلاء مع المشاركة .

(وفيه) انه لعل المراد بالاستقلال عدم مشاركة المالك والتصرف بالحق (قيل) وينتقض بالاستقلال باثبات اليد على حق الغير كالتحجير وحق المسجد والرباط مما لا يعد مالا (وقد يجاب) بانه ليس المراد بالمال هو عين مال المغصوب منه بل ماهو اعم او يقال انا نشك في كونه غصباً فانه يعتبر في الغصب جواز الرجوع والاسترداد مع بقاء المغصوب والضمان مع تلفه وذلك غير متحقق فيما نحن فيه اما المسجد والمدرسة والرباط فظاهر مع عدم بقاء رحله واما في التحجير فبعد احياء الثاني يشكل الرجوع .

(وقال) المعترض فلو ابدل المال بالحق لشم ذلك وابدل العدوان بغير حق في التعريف الثاني ليتناول من ترتبت يده على يد الغاصب جاهلاً ومن سكن دار غيره غلطاً او لبس ثوبه خطأ (ورد) بان هؤلاء ضامنون وليسوا غاصبين لان الغصب



حرام كتاباً وسنة واجماعاً وعقلاً فلا يتناول غير العالم وان شاركه فى بعض الاحكام ولعل التعدى والتفريط فى الامانات يدخل تحت الغصب والظلم ومما ذكر يعرف الحال فى التعاريف الباقية .

فى التبصرة والروضة ومجمع البرهان والرياض انه الاستيلاء على حق الغير عدواناً وفى الكفاية والمفاتيح انه الاستيلاء على حق الغير بغير حق وفى الوسيلة انه الاحتواء على مال الغير بغير تراض ومثله ما حكاه فى التذكرة وقال انه المشهور ايضاً وهو الاستيلاء على مال الغير الى آخره .

وفى الجواهر بعد الجمع بين موارد اطلاقاته الكثيرة قال ما لفظه وعلى كل حال فليس للغصب حقيقة شرعية قطعاً ، كما أنه ليس له أحكام مخصوصة زائدة على المضمون بقاعدة اليد و « من أتلغ » الخ .

فالاولى تعريفه بان الغصب قطع يد المالك عن حقوقه قهراً فيخرج بالقهر السرقة فانها قطع اليد عن الحقوق سرّاً ويعم ما يتعلق بالمال والحقوق وغيرهما كالاولوية .

وكان المال من النقود او الارض او العقار او البيت او الزوجة او الاختصاص بشيء او حق تقدم ونحو ذلك او منعه من التصرف فى ماله ولو لم يثبت يده عليه بعد او ارسال حيوانه الوحشى او الانسى كالحمام او فتح باب قفص فيه حيوان ذو قيمة ونحو ذلك ومثل حل عقد حبل الدابة فانه غصب حق صاحبهما بماله وقطع يده عن حقه بالحيوان كما ان قاطع اليد يعتم الواحد والاكثر فلو كان القاطعون كثيرين فكل واحد شريك فى قطع يد ذى الحق فلا يرد النقص بمالو كان اكثر كما يرد اذا اخذ فى التعريف الاستقلال لعدم كون الاستقلال حينئذ لكل واحد ويعتم ما اذا اذن الغاصب لغيره فى سكنى دار المالك لصدق قطع يد المالك عن حقه فيكون داخل فى افراد الغصب . ويشمل ايضاً ما اذا زنى مع زوجة رجل فانه مع كونه زناً كان قد قطع يد الزوج عن زوجته ولو بمقدار زمان الذى عنده كما يشمل ايضاً ما لو غصبت امرئة

مؤمنة بغير رضاها او صبية كذلك او ذا بعل كذلك ويشمل ايضا لو استولى المالك على ما له المرهون عند المرتهن عدواناً لأن الحق ما دام الرهن كان للمرتهن فلزم بهذا الاستيلاء رفع يد المرتهن عن حقه في عين المرهونة .

ويشمل ما لو قطع يد اهل المدارس و الرباط والمساجد والتحصير فانه في الجميع يصدق قطع يد اهلهم عن حقهم ويشمل ايضا اذا غصب وقف العام او الخاص لصدق رفع يد اهلهم عن حقهم ولو كان مجرد الانتفاع .

والحاصل تعريف الغصب بقطع اليد عن الحقوق يعم جميع الموارد المذكورة ويخرج ما لم يكن من افراده كالسرقة فقول المصنف ﴿ولا يكفى﴾ في حصول الغصب ﴿رفع يد المالك ما لم يثبت الغاصب يده﴾ غير تام لما عرفت من انه بمجرد قطع يده عن ماله يصدق الغصب ولو لم يكن داخلاً فيه ولم يثبت يده عليه اذ المراد من اثبات اليد هو كناية عن التسلط عليه وهو حاصل وكذا لو كان سبباً لقطع يده عن ماله وتلف كان ضامناً جداً بل السبب اقوى من المباشر فنسبة الغصب اليه اقوى من المباشر لو كان غير المالك .

﴿فلو منع﴾ المالك ﴿غيره﴾ فاعل منع ﴿من امساك﴾ المالك ﴿دابته﴾ المرسلة ﴿بدون قيد والحاصل دابة المالك قد فرت فاراد امساكها ومنعه مانع من امساك دابته فذهبت الدابة﴾ فتلقت ﴿بمحيط لو لم يمنع المالك من اخذه دابته لم تتلف فكان منعه سبباً لتلف الدابة فعند المصنف ﴿لم يضمن﴾ وهو كما ترى فان المانع سبب لفرار دابته وتلفها فالغصب بمعنى استقلال اليد عليه ولو لم يصدق حقيقة لكنه قطع يد المالك عن دابته بل هو غاصب بتوسعة المعنى بحيث يشمل مع انه على ما عرفناه بانه رفع يد المالك عن حقوقه شامل له سلمنا لم يصدق الغصب لكنه يصدق عليه المتلف لمال الغير فيكون ضامناً .

قال في الخلاف اذا حل دابة او فتح قفصا وفيه طائر ووقفا ثم ذهب كان عليه الضمان وبه قال مالك وقال ابو حنيفة وظاهر قول الشافعي نص عليه في اللفظ وهو



قوله فى القديم انه لاضمان عليه قولا واحداً .

[دليلنا] ان هذا كالسبب فى ذهابهما لانه لولم يحل اولم يفتح القفص لما امكنهما الذهاب فوجب عليه ضمانهما انتهى .

نعم صح فى عدم تحقق الغصب قوله ﴿وكذا لومنه من القعود على بساطه أو منعه من بيع متاعه فنقصت قيمته السوقية أو تلف عينه﴾ .

وفى الجواهر كما فى النافع ومحكى التحرير والتبصرة وشرح الارشاد للفخر وان لم يذكر فى بعضها تمام الامثلة ، بل فى المسالك وغيرها نسبه الى المشهور ، للاصل بعد عدم تحقق الغصب بعدم اثبات اليد انتهى وذلك لان المانع منعه عن وقوع بساطه فى الطريق وجادة المسلمين وعن البيع فى هذا المكان الذى قد يمنع المارين فى هذا الطريق فالضرر ناش عن قعوده فى الطريق والبيع فيه لامن فعل مانعه فلا ضرر يتوجه عليه .

نعم ان غصب المانع بعد منعه عن مكانه امواله ونهب اضرار كسبه كان غاصبا جدا كما هو المعروف فى عصرنا الحاضر وانه بمجرد المنع عن بسط البساط فى اطراف الجادة للبيع اخذه ونهبه اعوان من يسمى [بشهردار] وجعل صاحبيه يكون على الفقر وعدم امكان تحصيل معاش اهل بيته فويل لهم مما كسبوا فى دار الدنيا أفلا يقرؤون قول الله مال للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ومن ذلك يعلم صحة ما ذكره بقوله ﴿أما لو قعد على بساط غيره أو ركب دابته ضمن﴾ .

وفى الجواهر لتحقق معنى الغصب الذى هو الاستقلال أو الاستيلاء أو الاحتواء بل أو الاخذ بذلك فيهما ، بل فى القواعد « ويتحقق اثبات اليد فى المنقول بالنقل الا فى الدابة ، فيكفى الركوب ، وفى الفراش الجلوس عليه » وهو صريح فى استثنائهما من المنقول ، وان كان هو كما ترى .

فلا اشكال فى تحقق الغصب مع الجلوس على البساط وركوب الدابة ، سواء قصده أم لا ، وسواء كان المالك حاضراً وأزعجه أم لا ، لتحقق الاستيلاء عليه على

وجه العدوان حيث نعتبره ، أو مطلقا حيث يكتفى به فى الضمان انتهى .

والحاصل يتحقق الغصب بمجرد قطع يد المالك عن حقوقه غايته ان لم يتحقق عليه ضرر ولولا ارتفاع القيمة السوقية حتى رد على صاحبه لا يترتب عليه الا الا ثم فقط والافمع الضمان .

﴿و﴾ على كل حال فلا خلاف ولا اشكال عندنا فى انه ﴿يصح غصب العقار ويضمنه الغاصب﴾ .

وفى الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافا الى ماسمعه من النصوص انتهى فمن الغريب ما عن أبى حنيفة وتلميذه أبى يوسف - من عدم تصور غصبه لعدم تصور اثبات اليد فيه .

وليت شعرى ما اراد من اثبات اليد عليه فان اراد بانه لا يمكن ان يجعله فى يده فلازمه عدم غصب كل شىء لا يمكن ان يجعله فى يده وينقله من مكان الى مكان كالدار والبيت والدكان والارض مطلقا وان كان المراد منه ما لا يمكن ان يتصرف فيه ففساد اظهر من ان يخفى فان التصرف عبارة عما يكون للمالك من سكونته وبيتوته وتردده فيه واياه وذهابه وادخال من اراد فيه فكل ذلك مما امكن لهذا الغاصب والحاصل المراد من اثبات اليد اليه هو جميع ما ذكرنا فلا فرق بين العقار وبين مثل الفرش والفرس والكتاب .

وفى التنقيح قال وقال بعضهم : لا يتصور غصب العقار بل الاستيلاء عليه غصب لمنفعته . وتظهر الفائدة فى ضمان العين لو تلفت لاسببه . نعم استشكل العلامة فى التذكرة تحقق غصب العقار بمجرد ازعاج المالك واخراجه من حيث أن التخلية وتسليم المفتاح قبض فى البيع فليكن غصبا انتهى ولذا قال المصنف ﴿ويتحقق﴾ عرفاً ﴿غصبه﴾ اى العقار ﴿باثبات اليد عليه مستقلا من دون اذن المالك﴾ من غير فرق بين أن يزعج المالك فيخرجه ويدخلها بقصد السكنى وعدمه بان يستولى عليها ويتسلم مفاتيحها وان لم يدخلها اصلا .

وعن القواعد «أنه يتحقق الغصب فى العقار بالدخول وازعاج المالك ، فان



أزعج ولم يدخل أو دخل لا بقصد الاستيلاء ولم يزعج لم يضمن» انتهى وهو غريب أيضا بل يحصل الغصب بمجرد تسلطه عليه سواء أخرج المالك أو كان معه وتصرف فيه مستقلا من غير رضاه وسواء دخل فيه أو لم يدخل فبمجرد قطع يد المالك عن تصرفاته في ملكه تحقق الغصب ولو لم يدخل فيه بحيث خرج عن اختيار المالك .

ويؤيده انه لو تسلط على العقار بحيث يقطع يد المالك عن التصرف فيه وكان قيمتها بمثل الف لكنه لم يقدر المالك على البيع لاجل هذا الغاصب ثم انصرف وسلمها الى المالك في زمان تنزل القيمة بكثير فهل يضمن الغاصب القيمة الزائدة اولاولاظن الالتزام بالثاني واولى منه بالضمان لو اراد البيع فغصب وتلف في تلك الحال قال في الخلاف يصح غصب العقار ويضمن بالغصب وبه قال الشافعي ومحمد بن الحسن وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يصح غصب العقار ولا يضمن بالغصب .

[دليلنا] قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمثل مثلان مثل من حيث الصورة ومثل من حيث القيمة فلما لم يكن للعقار مثل من طريق الصورة وجب ان يكون له مثل من طريق القيمة .

وعن التذكرة ففي الضمان اشكال ينشأ من أنه قد حصل التلف في يده ، كما لو أخذ منقولا من بين يدي مالكة لينظر اليه فتلف ، فانه يضمنه ، ومن الفرق بينهما بأن اليد على العقار حكمية لاحقيقة كاليد على المنقول ، فلا بد في ثبوت اليد على العقار من أمر آخر ، وهو قصد الاستيلاء انتهى .

ولا يخفى ان المراد من اثبات اليد كما عرفت هو مجرد التسلط على مال الغير بحيث يخرج عن اختيار المالك لامعناه الظاهر كى يكون في مثل غصب العقارات اليد حقيقة غير ممكن فلا فرق في صدق اثبات اليد على حق الغير بين وقوع اليد اليه حقيقة او كونه في اختياره بحيث تسلب اختيار المالك فيترتب حينئذ كلما يترتب على خروج الملك عن اختيار المالك .

نعم ان لم يخرج المالك عن ملكه وحقه وكان قويا يمكن له اخراج الغاصب

بحيث يمكن له التصرف في ملكه ولو على فرض عدم الغاصب لم يصدق الغصب عليه وان كان الداخل فيه مأثوما حينئذ .

وفى مفتاح الكرامة بعد قوله ﴿وفى العقار بالدخول وازعاج المالك فان ازعج ولم يدخل او دخل لا بقصد الاستيلاء ولم يزعج لم يضمن﴾ قال ما لفظه العقار يتصور فيه الغصب ويكون غاصباً ضامناً بغصبه اجماعاً كما فى التذكرة وعندنا وعند اكثر العامة كما فى المسالك والكفاية وجماع الخلاف واخباره فى مسألة المنافع منطبق عليه قطعاً باللازم .

وفى جامع المقاصد لاريب ان غصب العقار متصور فى نظر الشارع لان اثبات اليد عليه ممكن انتهى وقال ابو حنيفة وابو يوسف الى ان قال ولا محالة بتحقق الغصب بالدخول وازعاج المالك كما فى جامع المقاصد كما ذكره المصنف بل هو محل الوفاق منا ومن اكثر العامة وانما الكلام فى انه هل يتحقق باثبات اليد مستقلاً من غير اذن المالك بان يستولى عليها ويخرجه منها ويتسلم مفاتيحها وان لم يدخلها اصلاً لانه بذلك تدخل تحت يد المشتري وفى ضمانه فيجب ان يكون هذا القدر كافياً فى تحقق الغصب ام لا يتحقق بذلك بل لا بد من الدخول خيرة الكتاب والتحرير وجامع المقاصد ومجمع البرهان الثانى وقد عرفت الوجه فيه .

وصريح المسالك والكفاية الاول وهو ظاهر الشرائع والنافع والارشاد والتبصرة والدروس حيث قيل فيها بتحقيق غصبه باثبات اليد عليه مستقلاً من دون اذن المالك لصدق الغصب بما سمعت فى توجيهه ويشهد له انه لو كان المالك غائباً تحقق الغصب من دون ازعاج وكذلك لو استولى مع المالك .

اقول فالظاهر ان صدق الغصب قوى ثم قال بعده وتردد فى التذكرة وجامع المقاصد ولا ترجيح فى التنقيح مما ذكر ومن ان العرف قاض بان الغصب انما يتحقق بالدخول لان الاستيلاء انما يحصل به ولا تغفل عما تقدم ويأتى فيما اذا منعه من امساك دابته المرسله وسكنى داره وقد يكون المراد من الاستقلال فى عبارة الشرائع وما ذكر معها عدم قدرة المالك على التصرف فى عقاره الذى هو فى تصرفه



وتحت يده بمعنى انه منعه عنه ولم يمكنه منه وان كان جالساً معه فانه حينئذ يكون وجوده وعدمه سواء فتأمل .

وقد اعتبر المصنف هنا وفي التحرير قصداً الاستيلاء حيث قال او دخل لا بقصد الاستيلاء ولم يزعم لم يضمن وفي التذكرة وجامع المقاصد ان وجود نفس الاستيلاء حقيقة يغني عن قصده مع حصوله حقيقة وقضيته دخول الجاهل والغافل والناسي والمكره والمضطر فتدبر (وليعلم) ان قضية كلام المصنف انه يعتبر لتحقق الغصب امران الدخول وازعاج المالك فلا يكفي احدهما فقط وبذلك صرح في جامع المقاصد الخ .

ولا يخفى ما في اشتراط الوجهين وان كان هو المتيقن من الغصب ثم قال ايضاً قال في الكتايبين اي التحرير والارشاد لو كان المالك حاضراً فلا ضمان وفيه ايضاً انه قد تصرف بغير اذن المالك فيكون ضامناً الا ان يكون سكوته دالاً على رضاه فيكون دخولا بالرضا كما نبه عليه في مجمع البرهان ثم انه يرد عليهم جميعاً ما اذا انهدمت الدار وهو فيها مثلاً فان عدم تضمين الساكن مع اثبات يده بغير حق وان كان مغروراً مخالف لما سيأتي في الايدي المتعاقبة على المنصوب فانهم يحكمون بانها ايدي ضمان وان كان بعضهم جاهلاً نعم هذا يؤيد مختار المقدس الأردبيلي في المسئلة انتهى .

هذه كلمات الاصحاب واختلافاتهم ومنشأ الجميع توهم كون اثبات اليد الحقيقي وكذا الحمل والنقل كالمنقولات مع مصاحبة المالك معه غير ممكن وهو توهم فاسد بل يصدق مع تسلط الغاصب على الملك مع كون المالك فيه بحيث يكون وجوده وعدمه ولذا قال ﴿وكذا﴾ ينحقق الغصب ﴿لو اسكن﴾ الغاصب ﴿غيره﴾ في العقار والاراضي التي تصرفها بل من اسكن فيها باذن الغاصب مع علمه بالغصب ايضاً غاصب لعدم تكليفه التوقف فيها الا اذا لم يمكن عن الخروج اولم يعلم بالغصب فيسقط الاثم عنه فقط وسيأتي تمام الكلام في تعاقب الايدي وان امر الجاهل اسهل من غيره .

وفى الجواهر قال من غير فرق بين جهل الساكن بالحال وعلمه ، وان كان فى الثانى يكون كل منهما غاصباً ، كما أن كلا منهما ضامن فى الأول وان لم يكن الجاهل غاصباً ، لعدم علمه بالحال لأنه ضامن باثبات اليد واستيلائه على مال الغير بغير حق فى الواقع ، فهو كالغاصب فى ضمان العين والمنفعة وان لم يسم غاصباً اصطلاحاً ، لأن ضمان المأخوذ باليد بعد فرض تحقق صدقه عرفاً لا يتوقف مع ذلك على صدق الغصب معه ، وعموم قاعدة اليد ، فنفى الضمان من بعضهم هنا عما لم يتحقق فيه الغصب وان تحقق فيه اثبات اليد لاوجه له ، أويراد منه نفيه من حيث الغصب انتهى .

ومما ذكرنا ظهر حال قوله ﴿فلو سكن الدار مع مالكها قهراً لم يضمن الاصل﴾ وفى الجواهر أى جميع الدار ، لعدم استقلاله لاثبات اليد ، بل مقتضى اطلاقه عدم الفرق بين ضعف المالك وقوته ، لأن الفرض عدم رفع يده ، بل هى باقية على نحو مالو كان قوياً انتهى .

ظاهر المصنف عدم الغصب من الاصل لالنصف والاقبل سوى المنافع لو فاتت منها شىء قوياً كان المالك اوضعيها نعم لو قلنا بالغصب كان عند الشيخ هو النصف ولا يخفى صدق الغصب لو لم يقدر المالك على اخراج الغاصب وكيف كان فظاهر المصنف كون غصب الجميع فيما دخل فى الدار والعقار الغاصب بوحدته بحيث لو كان مع المالك لم يكن غاصباً ولم يضمن من الاصل اصلاً لامن الجميع ولامن النصف وانما يضمن من المنافع لو فات منها شىء بيد الغاصب بخلاف الشيخ حيث ذهب الى ضمان النصف .

﴿و﴾ بالجملة اذا كان الغاصب مع المالك فعند المصنف لم يثبت استقلال اليد اليه والكن ﴿قال الشيخ﴾ : يضمن النصف ﴿مع فرض تساوى يديهما على الدار، وتبعه الأكثر بل المشهور .

وفى الجواهر بل لانجدفيه خلافاً محققاً انتهى والمسألة مشكلة على فرض عدم



قدرة المالك على قطع يده والنزاع بين عدم ضمان الاصل اصلاً وبين ضمانه النصف والمصنف على الاول والشيخ على الثانى وهو مشكل على قول المصنف خصوصاً مع اطلاقه بين ضعف المالك وقدرته لامكان كون النزاع فى الاول دون الثانى . وظاهر القواعد فى قوله وان قصد ان النزاع فى النصف وعدمه فيما كان قاصداً للغصب والمسئلة فى غاية الاشكال ولذا فى مفتاح الكرامة بعد قوله وان قصد فهو غاصب للنصف قال ما لفظه اى ان دخل بقصد الاستيلاء فهو غاصب وقد عبروا عنه بما اذا دخل الدار قهراً مع مالكهما وقالوا انه يضمن النصف وبذلك كله صرح فى المبسوط وكشف الرموز والتذكرة والتحرير والارشاد والدروس واللمعة والمقتصر والتنقيح والروضة والمسالك وقواه فى المذهب البارع وفى التنقيح ان عليه الفتوى وفى المسالك والكفاية انه مذهب الاكثر .

وقال فى الشرائع انه لا يضمن الاصل وقال الشيخ يضمن النصف وفيه تردد منشأه عدم الاستقلال والتردد ظاهر النافع حيث قال ففى الضمان قولان وكذا شرح الارشاد لفخر الاسلام ولم نجد القول بالعدم جزءاً الا فى التنقيح من ان القولين للشيخ فى المبسوط لانه قال لو مدّ زمام الناقة من مكان الى مكان وصاحبها راكب عليها لم يضمنها لانه لم تزل يده عنها ولا فرق بين الصورتين انتهى .

وستعرف الحال فى ماد زمام الناقة محرراً مسبقاً عند قوله ولو مد بمقود دابة الى آخره وقد يظهر من الشرائع وغيرها ان القولين مبنيان على الاختلاف فى تعريف الغصب بان المعتبر فيه الاستقلال فلا يضمن او الاستيلاء فيضمن لكن الشهيدين فى الدروس والروضة عللاً الضمان باستقلاله بالنصف وقال فى التنقيح بعد تعليل عدم الضمان بعدم استقلال يد الغاصب لانه انما يحصل برفع يد المالك ولم ترفع ان فيه نظراً لانه ان اراد باستقلال اليد عدم المشاركة فهو باطل والا ازم عدم الضمان على شخصين اشتركا فى غصب شىء واحد وان اراد به اثباته على وجه يرفع به يد المالك فهو مصادرة على المطلوب لان ذلك غير المتنازع فيه انتهى وكلام هؤلاء الثلاثة

يقضى بتصحيح القول المشهور على تقدير الاستقلال .

(و كيف كان) فالمفروض في كلام المشهور انهما قويان وفي مجمع البرهان انه لاتفاوت حيثنذ بين كون المالك قادراً على منعه عن ذلك واخرجه ام لابان يكون اقوى منه لصدق تعريف الغصب عليه (قلت) قد قال في بيان التعريف انه يعتبر في الاستقلال الاستعلاء والتسلط ولا يخفى مطلق التصرف ووضع اليد فلعله اراد بعض التعاريف فتأمل وقد وجه الضمان في الدروس وغيره بما سمعت ومن يكتفى بالاستيلاء بوجهه باجتماع يدهما واستيلائهما عليه فيضمن النصف وفي الروضة ان هذا اذا شاركه في سكنى البيوت على الاشاعة من غير اختصاص بموضع معين فلو اختص اختصاص بضمانه .

(قلت) هو واضح والشأن فيه كالشأن فيما اذا كان له شريك في الغصب وفي الكفاية والرياض انه لا بد من كونه متصرفاً في النصف بحيث يمنع المالك من انواع التصرفات كالبيع والهبة وامثالهما لا مجرد السكنى ولم يتضح لنا وجهه وستعرف الحال وفي مجمع البرهان ان ذلك اذا شاركه في كل موضع من البيوت بحيث مايزاحمه ولا يزعه الا عن النصف قال ويمكن ان يكون الحكم كذلك اذا شاركه في البيوت من غير تعيين نصف بل يقول له انا وانت نكون في هذه الدار مع اثبات يده على الكل وعدم منعه من شيء مثل الشريكين بالنصف واحدهما يأذن للآخر (قلت) هذا جيد جداً فلأفرق بعد فرض تصرفه في جميع الدار بين ان يكون تصرفه في قدر النصف او اقل او اكثر لان المتصرف في جميع الدار مثل اثنان في حال الضمان عليهما الى آخره .

قوله ان القولين مبنيان على الاختلاف الخ .

قد عرفت ان الحق في تعريف الغصب ان يقال انه قطع يد المالك عن حقوقه وحينئذ ان كان المالك ضعيفاً يصدق الغصب سواء اخذ الاستقلال في تعريفه او الاستيلاء فالمناط هو لحاظ ان المالك الضعيف قطع يده عن ملكه بمعنى عدم الاستقلال له



عند ارادة بيعه او اجارته او اسكاته الغير اولا فعلى الاول غصب للعين وعلى الثانى لا فقطع اليد عبارة اخرى عن رفع استقلال المالك ولازمه استقلال الغاصب .  
واما المسألة الاستقلال فى النصف كما نقله عن الدروس فهو ايضا غير تام اذ هو مختلف عند العرف قطعاً حيث يرجع الى مقدار الذى يتصرف الغاصب خصوصاً عدم قوة المالك على دفعه فربما كان تمام الملك فى تصرفه سوى مقدار قليل بيد المالك وربما كان بالعكس فحينئذ كان مقدار الضمان بمقدار ما يتصرف فيه وربما كان النصف وربما كان اقل او اكثر .

والحاصل ان الحكم بضمان النصف انما يتم فى الشريكين بنحو الاشاعة فى كل جزء جزء منه كما عرفته من روضة وهو غير متصور فى المقام رأساً اما اذا كان المالك قوياً يتمكن من اخراج الغاصب فلا يتصور الضمان واما مع ضعفه فلا يتصور كون تصرفاتهما بنحو الاشاعة فى تمام الدار او العقار لان الفرض عدم قدرة المالك من منع الغاصب بل له التصرف التام قهراً وحيث كان وجود المالك الضعيف كالعدم فتمام التصرف حينئذ للغاصب ولا يقدر المالك على بيع واجارة وهبة وعارية ورهن وامثال ذلك والكل حينئذ للغاصب وحينئذ لافرق بين ازعاج المالك عن الملك وبين وجوده فيه فتمام الضمان حينئذ على الغاصب بمعنى انه لو اصاب بالملك آفة كان السبب فيه مستند الى الغاصب وكان جميع الضمان عليه مثلاً لو امكن للمالك بيعه لولا الغاصب وكان مانعه هو بقى الملك بحاله حتى يحرق او يخرب او يذهب بالسيل كان السبب فى ذلك الغاصب وان لم يصل اليه آفة سماوية او ارضية حتى رفع عنه يده كان عليه ضمان المنافع الفاتئة من جانبه .

وبالجملة فلا بد من لحاظ خصوصيات التصرف منهما وعدمه وان كان بينهما ممشاة ولو اختياراً من جانب المالك وقهراً من جانب الغاصب بان قال للمالك انا وانت فى هذا المكان بمثل الشريكين اتصرف انا وتتصرف انت فى جميع اجزاء الملك وقبل ذلك المالك اجباراً بحيث كان جميع تصرفاتهما كانه مأذوناً عن الاخر وكانه

حصل برضا الاخر ولو ظاهرا لكان لضمان النصف وجه وهكذا بالنسبة لو كان ممشاهما في مقدار معين وهكذا ﴿و﴾ قوله ﴿فيه تردد﴾ اى فى كون ضمانه من الاصل تردد لعدم وجه للضمان بنظره الشريف ﴿ومنشأه عدم الاستقلال﴾ للغاصب ﴿من دون المالك﴾ اى التصرفات والاستقلال للمالك دون الغاصب وظاهر هذا الكلام ان فرضه فيما كان المالك قويا يتمكن من اخراج الغاصب اذ حينئذ يصدق عدم استقلال الغاصب وذلك وان يتم فى هذا الفرض لكن الاختلافات بين الاصحاب فى العكس اى فى صورة عدم الاستقلال للمالك بالنسبة الى الغاصب القوى بل ظاهر قوله بعد ذلك ولو كان الساكن ضعيفا هو كون كلامه فيما كان المالك قويا لكنه لا يصح قوله عدم الاستقلال من دون المالك فى المقام .

وفى الجواهر بعد قول المصنف قال فلا يتحقق الغصب الذى هو الاستقلال باثبات اليد ثم قال فى مقام رده ولم نجده لاحد ممن تقدمه فضلا عن الجزم بعدمه ، وان حكاه المصنف فى النافع قولا ، بل عن التنقيح نسبته الى المبسوط الأنا لم نتحققه ، وعلى تقديره فهو واضح الفساد ، ضرورة صدق الغصب بذلك عرفاً المقتضى لاعتبار الاستيلاء فيه دون الاستقلال أو للقول بتحقيقه هنا ولو بالنسبة الى النصف انتهى .

ولما كان فى نظر المصنف عدم استقلال الغاصب وان الاستقلال للمالك شرح فى الجواهر عدم الضمان على قول المصنف بعدم استقلال الغاصب ثم حيث رأى انه غير صحيح لوضوح الاستقلال للغاصب حينئذ رده بقوله ولم نجد لاحد التردد فضلا عن الجزم بعدم بل عن الكل هو القول بانه غصب فى العين ولو بالنصف وكيف كان فالظاهر هو التفصيل بين امكان المالك اخراج الغاصب وعدمه وعلى الاول فالظاهر لا ضمان اصلا سوى الاثم وعلى الثانى فيه الاثم والضمان .

قال المصنف فى النافع ولو سكن الدار قهراً مع مالکها ففى الضمان قولان ، ولو قلنا بالضمان ضمن النصف انتهى وفى التنقيح بعده قال القولان للشيخ فى المبسوط أحدهما عدم الضمان لانه قال : لو مدّ زمام الناقة من مكان الى مكان وصاحبها راكب



عليها لم يضمنها لانه لم يزل يده عنها ، ولا فرق بين الصورتين . واختاره المصنف فى الشرائع وتعليله أن يد الغاصب غير مستقلة ، لان استقلالها انما يحصل برفع يد المالك ولم يرفع .

وفيه نظر ، لانه ان أراد باستقلال اليد عدم المشاركة فهو باطل والالزم عدم الضمان على شخصين اشتركا فى غصب شىء واحد ، وان أراد به اثبات اليد على وجه ترتفع به يد المالك فهو مصادرة على المطلوب ، لان ذلك عين المتنازع فيه. وثانيهما ضمان النصف واختاره العلامة ، وعليه الفتوى ، لان الغصب هو اثبات اليد على ملك الغير عدواناً سواء رفع يده أو لم يرفع لكنه اذا لم يرفع يد المالك عنه ضمن النصف ، كما اذا كان له شريك فى الغصب .

ويتفرع على هذا القول أنه لو كان المالك اكثر من واحد هل يلزم الغاصب النصف أيضاً أو بالنسبة ، فلو كانا اثنين لزمه الثلث وثلاثة لزمه الربع وأربعة لزمه الخمس . الاقرب الاخير ، كما لو تعدد الغاصب .

والتحقيق يقتضى الضمان على نسبة ما استولى عليه واستقل به ان نصفاً فنصف وان ثلثاً فثلث وان ربعاً فربع وهكذا انتهى .

اقول اما عدم الضمان ففى غير محله وقياسه بمد زمام الناقاة كما ترى فلا يتم قوله فى الكتاب بعدم الضمان وقد عرفت ايضا عدم تمامية قوله عن جانبه وتعليله الخ وما افاد العلامة وتفصيله بتعدد المالك يظهر حاله مما قدمناه فتدبر ويمكن ان يكون ويتفرع على هذا الخ من كلام مقداد كما يظهر من الجواهر وقال ايضا فالمسألة فى غاية الغموض ومحتاجة الى التأمل التام . والله العالم هذا كله فيما كان الغاصب قويا ﴿و﴾ أما ﴿لو كان الساكن ضعيفاً عن مقاومة المالك لم يضمن﴾ .

وفى الجواهر من حيث الغصب قطعاً بناء على اعتبار القهر فى مفهومه الذى لا يتصور فى الغرض ، وأما ضمانه من حيث اليد فقد عرفت الحال فيه ، وأن المتجه فيه الضمان انتهى .

والحاصل لا يصدق الغصب في القرض من حيث عدم قهر الغاصب لضعفه  
وانما عليه ضمان ما فات بيده كما عن الدروس الا اذا تلفت العين بما ينسب اليه فهو  
غاصب ايضا وان كان فيه اشكال الاستقلال فانه بعد ضعف الساكن لا يصدق الاستقلال  
جدا قال في الجواهر مالفظه :

وفي الدروس «لوسكن الضعيف مع المالك القوى فهو ضامن للمنفعة، وفي  
كونه غاصباً الوجهان» قلت قد عرفت ضمانه العين أيضاً لو تلفت، لقاعدة «على اليد»  
وان لم نقل بكونه غاصباً انتهى ﴿ولو كان المالك غائباً ضمن﴾ .  
وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه بيننا وان كان الساكن ضعيفاً ، معلمين له  
بانه غاصب ، لان الاستيلاء حاصل في الحال ، وأثره قوة المالك سهولة انتزاعه  
من يده وليس بمتحقق انتهى .

وبالجملة الغصب حينئذ حاصل بل يمكن ان يقال حينئذ لا اثر لضعف الغاصب  
اذ لحاظه في صورة كونه مع المالك حيث لا يصدق الغصب مع القوى واما لو لم  
يكن المالك يصدق الغصب سواء كان قويا او ضعيفا فيصدق قطع يد المالك عن حقه  
ولو في زمان غيبة المالك ثم ان هنا فروعات ثم قد خفي دخولها في الغصب على  
اخذ الاستقلال او الاستيلاء في تعريف الغصب ولكن كلها داخله فيه على ما عرفت  
من التعريف وانه رفع يد المالك عن حقوقه ومنها ما عن الدروس من انه «ولو أثبت  
يده على مسجد أو رباط أو مدرسة على وجه التغليب ومنع المستحق فالظاهر ضمان  
العين والمنفعة» والظاهر ان المقصود من ضمان العين انه لو وقع في العين شيء  
يوجب خرابها او تعميرها كان على الغاصب .

واما المنفعة فالظاهر لا يكون في مثل ما ذكره وانما تكون لها حق الانتفاع لكن  
لا يلزم في الغصب كونه ذا منفعة فقط بل يكفي كونه ذا انتفاع للناس والمسجد والرباط  
والمدرسة من هذا القبيل فاذا غضبها غاصب واخرج اهلها عنها كان غاصبا للانتفاع  
الذي يكون لاهلها لكن هل يكون في هذا الانتفاع غرامة على الغاصب فيه تأمل



فالذي هو مسلم هو تفويت الانتفاع فلا يترتب عليه سوى الائم تأمل لاداء ذلك لاهلها الى اجارة مسكن فكان عليهم مال الاجارة وهو ضرر جاء من جانب الغاصب .  
وفى الجواهر قال وقد يشكل الضمان فى المسجد ونحوه من المشاعر مما لم تكن المنفعة فيه ملكاً للناس وان ملكوا الانتفاع به ، اذ هو غير المنفعة . فلالمالية حينئذ حتى يتجه الضمان وان تحقّق الغصب فى مثله .

ولعله لذا صرح بعض الشافعية بتحقّق الغصب والائم باقامة من قعد فى مسجد أو موات أو استحق سكنى بيت برباط ، ويجب الرد فى الاعيان الاختصاصية ، وفى المنافع الاختصاصية بتعلق الائم ، ثم قال : « ولا ضمان فى شىء من متعلقات الاختصاص » وهو جيد فيما ليس هو بمال كالمسجد .

أما ما كان ملكاً للمسلمين أجمع كالطرق ونحوها فلا بأس بالقول بالضمان عيناً ومنفعة ، بل المسجد الموقوف ، لا المخلوق مشعراً كذلك أيضاً ان قلنا بكونه ملكاً للمسلمين عيناً ومنفعة ، وان كان هو لا يخلو من نظر ، لقوة احتمال كونه كالتحرير فى الخروج عن المالية انتهى .

﴿ وكذا لو مد ﴾ شخص ﴿ بمقود ﴾ الذى يقال له بالفارسية بافسار وحبل ﴿ دابة ﴾ والقياد لكتاب حبل تقادبه الدابة ﴿ فقادها ﴾ ارسلها فهربت الدابة ﴿ ضمن ﴾ وان كان مالكها حاضراً لكن غير مثبت يده عليها ، لأنه حينئذ غاصب بمعنى مستقل باثبات يده ومستول ومحتو ﴿ ولا يضمن لو كان صاحبها راكباً لها ﴾ .

وفى الجواهر كما فى محكى المبسوط ، ومرادها على الظاهر كونه مع ذلك قادراً على منع الغاصب ، كما فى القواعد وجامع المقاصد والمسالك وغيرها ، لعدم صدق الاستيلاء فضلاً عن الاستقلال والاخذ انتهى نعم لو كانت الدابة بحيث لو قطع حبلها اسقطت راكباً وهربت بحيث لا يقدر الراكب عليه كان ضامناً ايضاً بل ضامن لما وقع على الراكب من كسراعضائه او لم يكن راكباً لكن لم يقدر على اخذها والتسلط عليها فضاعت او تلفت بوقوعها فى بئر او هلكها الذئب او الاسد فليس المنط

خصوص الركوب عليها بل عدم القدرة على التسلط بها بعد الارسال وفي الجواهر قال: وعلى كل حال فلا خلاف ولا اشكال في ضمانه لها لو اتفق تلفها بقوده لها وان كان الراكب قوياً على الدفع ، بل لا يبعد ضمانه لمنفعتها التي فاتت على المالك بقوده ، وكذا لو ساق الدابة وكان لها جماح فشردت بسوقه فوقعت في بئر ضمن ، انتهى ولو كان الراكب مسلطاً عليها وقدر على وقوفها فلا ضمان عليه .

وبالجملة كلام الاصحاب تسارة في ضمان منشأه الغصب و اخرى غيره كالاتلاف لان الغصب عندهم استقلال اليد او استيلائها على المال وبهذا المعنى قد لا يتحقق الغصب فلا يوجب الضمان من جهته بل يوجب من جهات اخرى كما ترى في كثير من العبارات من انه ليس غصباً و لكن الضمان ثابت وحيث كان الغصب عندي بمعنى قطع يد المالك من حقوقه باى نحو صدق القطع كان يصدق الغصب في كثير الموارد لا يكون غصباً عندهم ومن هذه الموارد ما اشار اليه في الكفاية قال ما لفظه: المعروف من مذهب الاصحاب انه لو فك القيد عن الدابة فشردت او عن العبد المجنون فابق او فتح قفصاً على طائر فطار بلا مكث او بعده ضمن لانه سبب للاتلاف والمشهور بينهم انه لو فتح باباً على مال فسرق او ازال قيده عن عبد عاقل فابق او دل السراق الى مال فسرقه فلا ضمان نظراً الى الحكم بتقديم المباشر على السبب لكونه اقوى منه وخالف العلامة في الارشاد في المسئلة الثالثة فحكم فيها بالضمان وفي السراير استشكل الحكم وفي باقى كتبه و افق الجماعة وذكر بعضهم في المسئلة الثانية هذا اذالم يكن ابقاؤ الاقضى ضمانه وجهان والاصل يدل على القول المشهور انتهى والاقوى صدق الغصب خصوصاً على تعريفنا لان فى الجميع يصدق قطع يد المالك عمّا يتعلق به وحقه .

وقد عرفت منّا انه قد لا يكون شخص غاصباً لکنه سبب لهلاكه شخص آخر او وقوع قوم فى التهلكة والعذاب والقتل ونهب الاموال ووقوع الزنا باهله و عياله وفى جميع ذلك لو علم من كان سبباً فى ذلك بوقوع مثل هذه المذكورات لكان عقاب الجميع عليه



وكان ضامنا لجميع الخسارات الواقعة عليهم لوضوح انه لولا حث السبب لما وقع المسبب وفي جميع المذكورات الواقعة في عبارة الكفاية لولم يحصل الغصب لكان سببا للضمان قطعا .

﴿ وغصب الامة الحامل ﴾ مثلا ﴿ غصب لحملها ﴾ أيضا بلا خلاف ولا اشكال ﴿ لثبوت يده ﴾ بل استقلاله و استيلائه على تعاريف القوم و قطع يد مولاها ﴿ عليهما ﴾ على المختار فيضمنهما حينئذ معاً ، ولو بضمن تفاوت قيمتها حاملا و حائلا لو أسقطت .

﴿ و كذا يضمن حمل الامة المبتاعة بالبيع الفاسد ﴾ و في الجواهر لعموم « على اليد » لكن في القواعد والدروس وجامع المقاصد والمسالك و غيرها عدم الضمان ، لعدم كونه مبيعاً حتى يضمن بقاعدة ما يضمن بصحيحه ، فهو حينئذ أمانة في يد المشتري انتهى بل ولو كان مبيعاً كما مر في محله .

﴿ و لو تعاقبت الايدى الغاصبة على المغصوب تخير المالك في الزام أيهم شاء أو الزام الجميع ﴾ أو البعض ﴿ بدلا واحداً ﴾ على حد سواء أو مختلفاً و في الجواهر بلا خلاف و لا اشكال ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه ، بل في مجمع البرهان دعواه ، لان كلا منهم غاصب مخاطب برد العين أو القيمة انتهى والمسألة مشكله و عامة البلوى و هي على القاعدة من حيث جواز رجوع المالك الى كل واحد و في مفتاح الكرامة بعد قول المصنف ﴿ و الايدى المترتبة على يد الغاصب ايدى ضمان ﴾ قال ما لفظه كما في الشرائع و النافع و التذكرة و الارشاد و الدروس و اللمعة و جامع المقاصد و المسالك و الروضة و مجمع البرهان و الكفاية و هذه بعضها صريح بما في الكتاب و بعضها معناه ذلك و في الشرائع و الارشاد و الدروس و وصف الايدى بكونها غاصبة و يأتي بيانه ثم انه قد طفحت عبارات جماعة منهم عند الكلام على البيع الفضولي بمثل ذلك .

و في مجمع البرهان لعل المحكم بضمن جميع الايدى المتعاقبة على الغصب

فيكون المالك مخيراً في اخذ عوض العين بعد تلفها ومنافعها ممن اراد اجماعى و  
 سنده ادلة ضمان الغاصب مثل العقل والنقل مثل الاعتداء وجزاء السيئة والعقاب بمثل ما  
 عوقب قال ولكن ينبغي ان يكون ذلك مع تحقق كون الكل غاصباً بالتعريف المتقدم  
 ( قلت ) اراد بذلك اخراج الجاهل وقد صرح بتضمين الجاهل وان للمالك  
 الرجوع عليه في المبسوط في عدة مواضع والكتاب والتذكرة والتحرير وجامع  
 المقاصد والمسالك والروضة والكفاية وهو قضية كلام النافع واللمعة حيث قال فيهما  
 ولوتعاقبت الايدي والايدي المتعاقبة من دون وصفها بكونها غاصبة بل صرح بعد  
 ذلك في الثانى انه يرجع على الجاهل وفي الشرائع وصف الايدي بكونها غاصبة  
 لكن قد صرح في مطاوى كلامه بانه يرجع على الجاهل نعم عبارتا الارشاد والدروس  
 قد وصفت فيهما الايدي بكونها غاصبة وعادية ولم يصرح فيهما فيهما بعد ولا فيما قبل  
 برجوعه على الجاهل بل سبق لصاحب الدروس ان الجاهل بغصب البيت اذا سكن  
 فيه بامر الغاصب يضمن المنفعة خاصة وقضيته ان الواضع يده جاهلاً ليس بضامن  
 لما وضع يده عليه بل انما يضمن المنفعة لانه استوفاهما بل قال المقدس الاردبيلي ان  
 في ضمان المنفعة تأملاً لانه مغرور وقال في جامع المقاصد بعد حكاية ذلك عن الدروس  
 انه يجب استثناء هذا يعنى البيت قال وفيه توقف .

( قلت ) قد تقدم ان فى الشرائع والارشاد والتحرير والدروس والمسالك  
 والكفاية انه لو اسكن غيره فالساكن ليس بغاصب .

وفى التحرير والارشاد تقييده بما اذا كان المالك غائباً وفى الثلثة الاخيرة تقييده  
 بما اذا كان جاهلاً الى ان قال بعد تقوية المشهور الا ماسمعتة عن الجماعة فى ساكن  
 البيت ومولانا الاردبيلي وقد اطال الكلام فى مقام .

( وحاصل كلامه ) ان الجاهل لا يطالب ولا يضمن ولم تثبت كلية كل من وضع  
 يده على مال الغير يكون ضامناً وان كان جاهلاً الا بمثل قوله عنه على اليد ما اخذت  
 ولم تظهر صحته ولا تواتره ولا صراحتة وانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يكون حكمه



حكم الغاصب بالكلية مع انهم لا يقولون به ثم استنهض كلام الدروس فى ساكن البيت وما كنانوثران يقع مثله من مثله انتهى هذه كلمات القوم والاشكال فيه من حيث الجهل بالغصب و من حيث اشكال تعدد البديل للمبدل الواحد و الثانى مندفع بان للمالك مجرد الرجوع لا الاخذ من كل واحد فحيث وقع الايدى على عين مغصوبة جاز للمالك الرجوع الى ايّهم من الغاصبين واخذ هذا الواحد من ايّهم ورجوعه الى اللاحق الذى اخذ منه هذا .

ولا يخفى ان ذلك صحيح لو علموا جميعا بالغصب فوقع العين من يدا الاول الى الثانى و منه الى الثالث و هكذا و كلهم علموا بانه العين مغصوبة و اما اذا لم يعلموا غير الغاصب فاشترى المشتري الجاهل من الغاصب وكذا المشتري الثانى من الاول وهكذا الى ان ينتهى الى آخره فكيف يمكن اثبات هذا الحكم الضررى وصحة اخذ صاحب العين عينه مع ان المشتري دفع ثمنه الى البايع الغاصب و لا يمكنه الرجوع الى البايع غالبالامكان فراره بعد الغصب او فرار كل غاصب عالم او مسافرة من باع جاهلا بالحال كالمشتري فمع انه ضرر لا يصدق الغصب على الجاهل .

ومن البعيد جواز اخذ العين كلما وجدتها صاحبها مع عدم امکان رجوع المشتري الى البايع للعين فيكون دفع ثمنه بلاشمن خصوصاً على من وصف الايدى بكونها غاصبة ومن العلوم عدم انصاف ايدى الجاهل بكونها غاصبة بل كثيراً ماتعاقبت الايدى الى المائة حتى علم بالعين الغاصبة صاحبها بحيث لو عمل بذلك الحكم لما يمكن وصول مشتري العين الى ثمنه اصلاً بل كثيراً مات الغاصب فى وقت علم المشتري بالغصب او لا يمكن من الوصول اليه فلا يمكن رجوع المشتري اليه او مات من اشترى العين المغصوبة جهلاً فاذا اخذ صاحب العين عينه بمن رجع المأخوذ منه العين بل كثيراً ما وقع بينهم النزاع المؤدى الى القتل وغير ذلك وهذا اشد اشكالا من الاول .

وعمدة الاشكال انه فى صورة الجهل لم تكن العين المغصوبة المأخوذة

بعنوان المضمن غصبا ولو كانت في الواقع كذلك لكنه بعنوان الثانوى وعروض العوارض لم يجز عليه عنوان الغصب فاذا لم يكن ضامنا لها بل ولالمنافعها فله جميع تصرفات التى للمالك ومنها صحة هبتها وبيعها ايضا لكن المسألة مشهورة بل مجمع عليها وفى الجواهر فى مقام اصلاح الاشكال بالمسبة الى الجاهلين قال بل ظاهر عدم تقييد الايدى بكونها غاصبة فى النافع واللمعة يقتضى عدم الفرق فى الضمان بين الجاهل والعالم وان افرقا فى الاثم وعدمه والغرور وعدمه . بل هو صريح المحكى عن المبسوط والتذكرة والتحرير وجامع المقاصد والمسالك والروضة والكفاية ، بل لم يرد المصنف من التقييد المزبور اخراج الجاهل ، لتصريحه بعد ذلك بالرجوع على الجاهل .

نعم ماتقدم فى الدروس سابقاً - من أن الساكن فى البيت بأمر الغاصب جاهلا يضمن المنفعة - ظاهر فى ضمانها خاصة ، ومن هنا نشأت الشبهة على المقدس الأردبيلى ، فتردد أومال الى عدم الرجوع على الجاهل المغرور الذى لم يعلم اندراجه فى قوله عنه فى خبر سمرة بن جندب : «على اليد» الذى لم تثبت صحته ولا تواتره بعد معلومية عدم كونه غاصباً ، والا لكان آثماً .

وفيه - بعد امكان تحصيل الاجماع على خلافه - أن عدم تواتره بل وعدم صحته لا يقدح بعد العمل به الجابر له سنداً ودلالة ، بل نصوص المغصوب التى منها قوله عليه : «كل مغصوب مردود» شاملة له ضرورة صدق المغصوبية على مافى يده وان لم يكن هو الغاصب انتهى .

والانصاف ان اشكال عدم تواتر حديث يدغير وارد بعد كونها مستند الجميع ومثل هذا العمل قد انجبر قطعاً ثم ان المقصود من المستشكلين فى المقام وان الجاهل ليس يده يد الغاصب ماهو فان كان عدم صحة رجوع المالك الى عينه عند الجاهل ان كانت ومثلها اوقيمتها ان تلفت فهو مع انه على خلاف الكل غير صحيح اذ غاية مافى الباب ان المحكم التكليفى بالحرمة منتف عند الجاهل لكن المحكم الوضعى ثابت



قطعا اذ المفروض ثبوت كون العين للمالك وهو مدع للعين فيجب دفع العين او بدلها اليه ورجوعه بمن غره وهو الى اللاحق وهكذا كل سابق الى اللاحق والضرر لو فرض في صورة عدم وصول احد الى ثمن العين الدافع الى الغاصب ناش من عصيان الغاصب ولا بد من وقوعه على من استقر عنده الضمان اى من كان العين عنده وتلفت عنده فان الفرض ان يبيع الغاصب من المشتري فاسد وهذا يبيع المشتري الى آخره وهكذا .

والبيع الفاسد وان قلنا قبلا غير مستلزم لكون العين المبيعة غصبا لكنه لو كان فساده في غير مورد كون المبيع للغير وامامه فلا اشكال فى الفساد فالبيع الفاسد لو كان فساده من حيث عدم كون المبيع ملكا للبائع لا كلام فى كونه داخلا فى المقام والله العالم وقد مر تمام الكلام فى ج / ٢٢ ص ٤٥ .  
واما المحقق ضياء الدين العراقى جعل عمدة الاشكال فى ذلك وانه كيف يكون ابدال متعددة للمبدل منه الواحد فكان بصدد الجواب عنه مع ان عمدة الاشكال ما عرفت فقال قده فى رسالته فى تعاقب الايدى ما لفظه .

وبعد نقول اذا تعاقبت الايدى على مال الغير على وجه توجب الضمان فالظاهر عندهم ان للمالك الرجوع الى أى واحد شاء وان قرار الضمان على من بيده التلف ولا اشكال أيضاً بينهم فى ان للسابقة عند غرامته للمالك الرجوع الى اللاحقة باخذ عينه او بدله وانه مع أخذ العين يرجع العين الى المالك ويرجع بما أعطاه من البديل كما ان الظاهر أيضاً عدم استحقاق المالك للبديل مع وجود العين فى يد من يرجع المالك اليه ومدرك هذه الاحكام ليس الا النبوى المعروف ، على اليد ما أخذت حتى تؤدى ، وحينئذ فعمدة المقصود فى استفادة الاحكام المزبورة من العام المزبور (وقبل الخوض) فى تنقيح المقصد ينبغى دفع التوهومات الواردة فى ضمان الايدى المتعددة لمال واحد وملخصها انه كيف يتصور ابدال متعددة لمبدل واحد نظراً الى ان الضمان المتعدد يقتضى تعهد كل يد لرد بدل العين ، ولازمه الالتزام بان

على كل واحدة من الأيدي بدل من المال القابل لرجوع المالك إليه ، ولازمه الالتزام بأبدال متعددة على الأيدي العديدة ، ومن هذه الجهة التزم بعض الأعاظم بان الخطاب بالنسبة الى غير من بيده التلف تكليفي لاوضعي والتزم آخر بان الأيدي المتعددة طرف الاضافة لبديل واحد وان البديل الواحد مضاف الى الأيدي لا ان على كل واحدة منها بدل مستقل فراراً عن لزوم المحذور المزبور وان الخطاب بالنسبة الى الجميع وضعى بهذا المعنى لا بالمعنى الاخر المتقدم .

ولكن أنت خبير- بان أصل الشبهة لاموقع لها فضلاً عما التزموا به في جوابها وذلك لان الغرض من تعدد البديل ان كان مايقوم مقام المبدل فعلا فهو في غاية المتانة ولكن ما على الأيدي قبل أدائها الى المالك لايقوم مقام مبدله الا بعد أدائه المسقط للبقية بلا تصور تعدد في هذا المقام وان كان المقصود عدم تعدد ما يصلح للوفاء بغرض المبدل ، فانكاره مساوق انكار البداهة اذامكان تعدد الأبدال لشيء واحد بهذا المعنى كالنار على المنار ولذا ترى لكل دواء ومسهل ابدال متعددة ، والمفروض ان ما على الأيدي المتعددة ليس الا البديل بهذا المعنى لا بالمعنى السابق كما عرفت فان قلت : ظاهر على اليد ما أخذت ان نفس العين الشخصية على أيدي متعددة لا ابداله وحينئذ يلزم محذور آخر أشد من المحذور السابق وهو انه كيف يتصور لشيء واحد شخصي وجودات متعددة او أمكنة مختلفة .

قلت : ما أريد كذلك لو كان ما على الأيدي المتعددة وجودات حقيقة متعددة وليس كذلك ، بل غاية ما في الباب اعتبار وجودات شخصية بتعدد الأيدي عليها وتصور الوجودات المتعددة الاعتبارية أيضاً لشيء واحد في الوضوح كالشمس في رابعة النهار .

وحيثئذ : فلا قصور في اعتبار وجود للعين على كل واحدة من الأيدي مستقلا ويقال بان على كل يد وجود شخص ماأخذت بالعناية المزبورة وبهذه العناية لايحتاج الى الالتزام بتغيير سياق العام بين من بيده التلف وغيره يجعل الخطاب في



الاول وضعياً وفي غيره تكليفاً ، ولا الى الالتزام بوحدة الوجود وتعدد الاضافة خصوصاً مع ان الظاهر من العام ان ما على اليد عين ما أخذت لا اضافته بالجمله فلا قصور في اعتبار تعدد وجود ما أخذت حسب تعدد الايدي بلحاظ تعدد الابدال القائمة عليها وبملاحظة ان وجود البديل نحو وجود المبدل وهذه الجهة هي مصحح العنايتين في وجودات العين على حسب تعدد الايدي .

وحيث اتضح ذلك فنقول : ان الظاهر من العموم بعد ما كان ما أخذت بنفسه على اليد فمرجهه في اليد الاولى كون ما هو تحت يده واستيلائه باخذه على يده فكانه قال ان ما هو تحت يده على يده ، ولازمه اعتبار وجود آخر لما تحت يده بجعله فوقها ، ولازمه كما أشرنا أعمال عناية في اعتبار العين فوق اليد وعليها انتهى محل الحاجة والله العالم بحقائق احكامه .

﴿والحر لا يضمن بالغصب ولو كان صغيراً﴾ وفي الجواهر لا عيناً ولا منفعة بلا خلاف محقق أجده فيه ، على معنى كونه كغصب المال الموجب للضمان وان مات حتف أنفه ، بل ولا اشكال ، ضرورة عدم كونه مالا حتى يتحقق فيه الضمان ، وما في النافع - من أنه لو كان أى التلف لاسببه كالموت ولدغ الحية فقولان - لم نتحققه ، ونحوه ما عن المفاتيح من نسبة ما في المتن الى القيل والكفاية الى المشهور ولذا قال في محكى المذهب والمقتصر: «ان الاصحاب على خلافه» أى القول المحكى في النافع كما عن التنقيح الاعتذار عنه بالمسامحة ، بل فيه .

وفي الروضة الاجماع على عدم ضمان الصغير اذا كان تلفه بالموت الطبيعى ، ومن هنا طفحت عباراتهم بعدم ضمان الحر بالغصب ، وأنه انما يضمن عيناً بالجناية عليه مباشرة أو تسبباً انتهى .

قال في الخلاف : اذا غصب حراً صغيراً فتلف في يده فلا ضمان عليه وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة ان مات حتف انفه كقولنا و ان مات بسبب مثل ان لدغته عقرب او حية او اكله سبع سقط عليه حايط فعليه الضمان .

[دليلنا] ان الاصل براءة الذمة فمن شغلها فعليه الدلالة وان قلنا بقول ابي حنيفة كان قوياً ودليله طريقة الاحتياط على ما بيناه انتهى .

وفي المسالك بعد قوله والحر قال المضمون بالغصب قسماً واحدهما ماليس بمال وهو الحر فيضمن بالجناية على نفسه وطرفه مباشرة وتسبباً والقول في هذا القسم محلله الجنائيات وكذا يضمن باستيفاء منفعتة بان استخدمه ولا يضمن بالفوات لان الحر ليس مالا فلا تدخل تحت اليد فلا يضمن نفسه بالهلاك اذا لم يكن من قبل الغاصب سواء مات من قبل الله تعالى ام بسبب امر خارجي كالحرق والغرق لا شراك الجميع في المقتضى واستثنى الشيخ في احد قوله ما اذا كان المنصوب صغير او مات بسبب لامن قبل الغاصب كلدغ الحية فانه يضمنه لانه قر به من سبب الاتلاف بحيث لا يمكنه الاحتراز منه لان الفرض كونه صغيراً لا يقدر الاحتراز منه فكان كحافر البئر، فيقع فيها الغير ولانه احوط وانسب بمؤاخذة الغاصب وقواه في المختلف والاشهر عدم الضمان لان الحر لا يضمن باليد بلا سبب وظاهر انتفاء السبب من قبله وانتفاء المباشرة من قبل الله والضمان معلل بهما وانتفاء العلة المساوية يوجب انتفاء المعلول ولاصالة البرائة والقولان للشيخ في المبسوط الاول في كتاب الجراح والثاني في الغصب والحق في الدروس المجنون بالصبي وهو حسن وينبغي ان يراد به من يعجز عن التحرز عن ذلك السبب عادة بان كان غير مميز او مميزاً عاجزاً عن ذلك انتهى .

وفي مفتاح الكرامة بعد (قوله) ﴿والحر لا يضمن بالغصب وان كان صغيراً﴾ قال ما لفظه قال في مجمع البرهان الظاهر انه لا خلاف في ان الحر لا يضمن بوضع اليد والغصب لانه ليس بمال فلا يدخل تحت يد المتصرف فان اثبات اليد والتصرف انما يقال في الاموال ولا فرق في ذلك بين كونه صغيراً وكبيراً مميزاً قادراً على الدفع عن نفسه وغيره ومجنوناً وعاقلاً تلف بموت او بشيء ليس للقبض فيه مدخل انتهى .

وهو كذلك الا ما يظهر من المفاتيح حيث قال قبل ان الحر لا يضمن الى آخره



و ما لعله يظهر من النافع حيث ساوى بين الموت بسبب وبغير سبب قال ولو كان لا بسببه كالموت ولدغ الحية فقولان وفى المذهب البارع والمقتصر ان الاصحاب على خلافه و اعتذر عنه فى التنقيح بانه مسامحة و لاتصخ الى ما فى الكفاية من ان عدم ضمان الحر بالغصب هو المشهور و لعله لعدم تعرض القدماء له والا فلا نجد مخالفاً لانها قد طفحت عبارات المتأخرين بان الحر لا يضمن بالغصب و ظاهرهم انه لا يضمن عيناً ولا منفعة .

وبه صرح جماعة ولا بد من التخصيص خصوصاً فى المنفعة اذا استوفاهما واجمعوا على انه يضمن لو اصابه تلف بسبب الغاصب كالجناية على نفسه او طرفه مباشرة او تسبباً بل هو ضرورى وفى التنقيح انه لا خلاف فيه وفى الروضة الاجماع على انه لا يضمن الكبير مطلقاً وفيها ايضاً وفى التنقيح الاجماع على انه لا يضمن الصغير اذا كان تلفه بالموت الطبيعى انتهى .

اقول والمسألة مشكلة والمخالف ايضاً كثير حتى من المصنف فى النافع فالاجماع غير منعقد مع المخالف فان التعبير بالمشهور ظاهر فى القول الغير المشهور ايضاً مع ان عدم ضمان الحر بنحو الاطلاق عيناً ومنفعة لعله على خلاف الاجماع واولى منه تعبير المفاتيح حيث قال قيل ان الحر لا يضمن فالاولى هو التأمل التام فان المسألة كثيرة الاتفاق والزمان زمان غلبة الفسق والفجور على الناس فكثيرا يغصبون الرجال والصغار والنساء فاللازم بيان حكمهم بنحو ادق مما ذكره .

قال فى الكفاية ما لفظه المغصوب اذا لم يكن مالا كالحرف المشهور بين الاصحاب انه لا يضمنه الغاصب الا بالجناية على نفسه او طرفه مباشرة او تسبباً وسيجىء حكمه فى محله من كتاب الجنایات ولا يضمنه على اى نحو فات فلا يضمن نفسه بالهلاك اذا لم يكن من قبل الغاصب سواء كان من قبل الله تعالى او بسبب خارجى كالحرق والغرق وعن الشيخ فى احد قوله اثبات الضمان فى الصغير اذا مات بسبب كلدغ الحية

ووقوع الحايط وقواه في المختلف واختاره في الدروس لانه سبب الاتلاف ولان الصغير لا يستطيع دفع المهلكات عن نفسه وعروضها اكثرى فمن ثم رجح السبب .  
والظاهر ان في معنى الصغير من عجز عن دفع نفسه حيث يمكن الكبير دفعها  
عادة فلا يعتبر ههنا عدم التميز ويجرى الحكم في المجنون والاصل يدل على القول  
الاول والمقطوع به في كلام الاصحاب انه لو حبس صانعا حراً مدة لها اجرة لم يضمن  
اجرته مالم يستعمله لان منافعه في قبضته بخلاف المملوك فان منافعه في قبضة سيده  
ولو استاجر الحر لعمل في مدة غير معينة مدة يمكنه فيها فعله ولم يستعمله فهل يستقر  
الاجرة عليه ام لا تردد فيه المحقق واستقر عدم الاستقرار وتبعه غير واحد من  
الاصحاب نظراً الى ان منافع الحر لا يدخل تحت اليد تبعاله وقال بعضهم لو استاجره  
مدة معينة فمضت زمان اعتقاله وهو باذل نفسه للعمل استقرت الاجرة وهو غير بعيد  
واما منافع الدابة فانها يضمنها غاصبها لانها مال يدخل تحت اليد ويضمن منافعها النفويت  
فلو استاجرها لعمل معين فحبسها مدة يمكن استيفائه سقط حقه من المنفعة واستقرت  
عليه الاجرة والظاهر انه لا خلاف في ذلك انتهى .

واما عبارة التنقيح فقال بعد قول المصنف والحر لا يضمن ولو كان صغيراً ،  
لكن لو أصابه تلف بسبب الغاصب ضمنه ولو كان لا بسببه كالموت ولدغ الحية  
فقولان ما هو لفظه هنا مسائل :

(الاولى) ان الحر لا يضمن بالغصب ، لان المغصوب مال لما علم من تعريف  
الغصب والحر ليس بمال صغيراً كان أو كبيراً .

(الثانية) لا خلاف انه لو أصاب الحر تلف بسبب الغاصب ضمنه كسائر الجنائيات  
من غير غصب .

(الثالثة) لو تلف الصغير لا بسببه فاما ان يموت موتاً طبيعياً فهو غير مضمون عليه  
قولا واحداً ، أو يموت بسبب خارجي من شأنه أن يضمن فضمانه عليه لاعلى الغاصب  
وان لم يكن من شأنه الضمان كالمحبة والسبع فللشيخ قولان في المبسوط أحدهما



عدم الضمان لان الحر غير مال فلا يضمن الا بالمباشرة كما تقرر فى موضعه ، وانتفاء العلة المساوية يوجب انتفاء المعلول مع اعتضاده باصالة البراءة . وثانيهما الضمان ، لانه فعل سبب الاتلاف بحيث لا يمكن الصغير الاحتراز عن المؤذى كما هو الفرض فيكون ضامناً ، كحافر البئر فيقع فيها الغير . وهذا اختيار العلامة فى المختلف والقواعد . وتردد الشيخ فى الخلاف قال : ولو قلنا بالضمان كان قوياً . وهنا فوائد .

(الاولى) المجنون والخرف عديم التعقل كالصغير لمساواتهما له فى عدم امكان التحرز من المؤذيات .

(الثانية) الكبير الذى له تعقل وقدرة عن البعد عن المؤذى لا يضمن . المهم الامع الاجاء الى ملاقة المؤذى كالملقى فى النار أوفى المسببة مكتوفاً .  
(الثالثة) فى قول المصنف « كالموت » تساهل ، لانه يتناول الطبيعى بالاطلاق خصوصاً وقد جعله قسيماً للدغ الحية ، والطبيعى كما قلنا غير مضمون اجماعاً انتهى هذا كلمات الاصحاب .

ودليل الكل على عدم الغصبية هو ان متعلق الغصب هو المال والحر ليس بمال فان الغصب عندهم استقلال اليد على مال الغير وفيه اولا اذا كان استقلال اليد على مال الشخص غصباً فكان استقلال اليد على نفسه اولى من كونه غصباً فانه اذا غصب ذو مال كانه غصب الاموال بطريق اولى اذ الاموال قائمة بصاحبها فاذا غصب صاحبها غصب جميع امواله فان الاموال بدون مالكها فى معرض التلف فيمكن ان يخرج بعد زمان من يد الغاصب ولا يبقى من امواله شىء فالغاصب يغصب ما يكون اولى من الاموال فغصب الحر غصب لامواله .

وثانيا عدم الصدق لو سلم مبنى على تعريف الغصب بانه اثبات اليد على الاموال واما لو عرفناه بانه قطع يد المالك عن حقوقه يصدق على قطع نفسه عن حقوقه فان قطع الحق كما يصدق مع بقاء ذى حق فكذلك مع انتفاء ذى حق فالانسان

اذا غصب قطع يده عن جميع ما يتعلق به ولذا صح حينئذ ان يتضمن الغاصب على جميع مافات عن المغصوب عنه .

وحيث لا ينفك المنافع عن الحر فلا جرم يكون ضامنا بقدر مافات عنه والظاهر لافرق بينهما صغيرا او كبيرا فالمضمون بالغصب قسما ان احدهما الجناية بنفسه او باطرافه كقطع يده او رجله او عينه فمحل كلامه كتاب الجنائيات فلا يضمن له لو لم يصب اليه من الجناية شىء اصلا بل يضمن مافات عنه من منفعته ومن صنائعه ما استوفاة وغيره فلا يضمن ما وصل اليه من غير الغاصب كموته الطبيعى او العارضى كالحرق والغرق والسيل الموجب لهلاكه قوم وهو منهم اولدغ عقرب او حية او سبع ان لم يجعله فى مكان يظن ذلك من غير فرق بين الصغير والكبير .

وبالجملة اقوى الدليل على حرمة الغصب هو العقل وهو اشد صدقا بغصب نفسه من امواله فالاقوى صدق الغصب على الحر ويضمن مافات عنه بالغصب نفسا او منفعة فاذا جعله فى مكان يموت من كان فيه حرارة او برودة او ظلمة او اذا عقرب وحية او حشر يؤذى كل من كان فيه نوعا كان او لا بل يكون بالنسبة الى شخص دون شخص فيكون شخص لا يؤثر هذه الحوادث فيه اصلا بخلاف آخر فيموت فى مثل هذه الحوادث فان كان المغصوب او المحبوس من قبيل الثانى فيموت من حيث الحرارة او البرودة او ايداء حيوان موز فالظاهر القوى عندى كون الغاصب ضامنا لنفسه ولمنافعه مطلقا كبيرا كان او صغيرا بل لو كان موته موجبا للاضرار باهله واولاده بحيث كان الكل مستندا الى غصبه بان يمرض او يموت من حيث عدم الاعاشة او المعالجة كان ضمان الكل منفعة ونفسا على الغاصب وهو مقتضى كون الغاصب مأخوذا بأشد الاحوال فتدبر ذلك .

وقاسه بكلمات القوم نعم ان لم يترتب عليه شىء اصلا من حيث الغصب حتى نجا من يده فلا يترتب عليه شىء سوى فوت منفعته مطلقا من حيث كون الغصب معناه الظلم والعدوان .



ومن ذلك ظهر مافى عبارة المصنف وشارحه الجواهر من قوله ﴿ولو أصابه غرق أو حرق أو﴾ غيرهما فضلاً من أن يصيبه ﴿موت فى يد الغاصب من غير تسببه لم يضمه﴾ .

وفى الجواهر للاصل ، كما عن مبسوط الشيخ وايضاح الفخر وغيرهما ، بل فى المسالك نسبه الى الاشهر بل عن الكفاية الى المشهور انتهى وهو على خلاف العقل وقوله الغاصب مأخوذ باشق الاحوال ﴿وقال﴾ لذا قال الشيخ ﴿فى كتاب الجراح﴾ من المبسوط : ﴿يضمه الغاصب اذا كان صغيراً﴾ أو مجنوناً ﴿وتلف بسبب ، كلدغ الحية والعقرب ووقوع الحائط﴾ .

وفى الجواهر قال فى الدروس ومحكى الخلاف والمختلف هو قوى ، وعن المقتصر هو حسن ، بل عن التبصرة وتعليق الارشاد وغيرهما اختياره ، وهو المحكى عن أبى حنيفة أيضاً ، ولا ترجيح فى النافع وكشف الرموز والتحرير والارشاد والتذكرة فى موضع منها وغاية المراد والتنقيح والمهذب البارع والروضة على ما حكى عن بعضها انتهى ظاهره وظاهر من حكى عنهم هو الضمان .

ولذا قال بعده نعم لا وجه ظاهر يقتضى الضمان ، اذ دعوى كونه بغصبه صار سبباً شرعاً لتلفه كحفر البئر واضحة المنع . والخبر «من استعار حراً صغيراً فعبث ضمن» لاجابره ولا عامل به ، ومناسبة الضمان للعدوان - بل عدمه يفضى الى الاحتيال فى قتل الأطفال - مجرد اعتبار ، والضمان فى نقل المملوك الصغير والمجنون الى المسببة أو المضية كما عن التذكرة لا يقتضى الضمان فى الفرض ، لظهور التسبب فيه بخلافه .

ومن الغريب ما عن الفاضل من الجذم فى موضع من محكى التذكرة بعدم الضمان فى مثله وتردده فى المقام ، فالمتجه عدم الضمان مع فرض عدم تقصير منه فى حفظه بالاهمال ونحوه ، انتهى .

ولا يخفى مافيه بل القوى ما افاد هذه الاعلام فان هذه الدعوى فى غاية الاعتبار

والضمان فى نقل المملوك الخ يقتضى الضمان فى الفرض قطعاً فالضمان قوى جداً موافقاً لمن ذكره بل لافرق فى ذلك بين الصغير والكبير بل عدم الضمان موجب لفتح باب الغصب فى الانسان خصوصاً صغائريهم بل متعارف فى عصرنا الحاضر .  
ومن العجيب عدما عن التذكرة غريباً مع انه قريب جداً ومن العجيب قوله مع فرض عدم تقصير منه مع ان كلامه فى الغصب والغاصب كله تقصير فلو كان هذا الكلام فى حبس الصانع لكان اولى كما يأتى حيث يمكن كون حبسه مع تقصير وعدمه لكن الغاصب مستغرق فى التقصير نعم لو كان مقصوده عدم التقصير فى حفظه وعدم اهماله فى امر سوى التقصير فى اصل غصبه لكان اجود .

وفى مفتاح الكرامة بعد قوله : ولولتلف الصغير فى يد الغاصب بسبب كلدغ الحية ووقوع الحائط ضمن على رأى) قوى قال مالفته كما فى الخلاف والدروس وفيه قوة كما فى المختلف وحسن كما فى المقتصر وهو خيرة المبسوط فى باب الجراح والتبصرة وتعليق الارشاد ومجمع البرهان وقد افتى به جمع كما فى جامع المقاصد و كأنه مال اليه فيه و المخالف الشيخ فى غصب المبسوط و المحقق فى ظاهر الشرائع او صريحها او هو فيها متردد والشهيد فى ظاهر اطلاق اللمعة وفى الايضاح انه اقوى .

وقد يظهر ذلك من موضع من التذكرة وبه حكم اولاً فى الخلاف ثم قوى الاول اى عدم الضمان فى الخلاف قال بعدم الضمان كما عرفت قبلاً بعد عبارة الشرايع قوله ثم قوى الاول اى الضمان ثم قال و كأنه مال فى المسالك وجه الميل ما عرفت من عبارته فى صدر المسألة من قوله بعد قول الشيخ بالضمان من انه احوط وانسب بمؤاخذة الغاصب الى ان قال والاشهر عدم الضمان فان الظاهر ثبوت القول بالضمان ايضاً كثيراً وكذا فى عبارة الكفاية .

ثم قال : ولا ترجيح فى النافع وكشف الرموز والتحرير والارشاد والتذكرة فى موضع منها وغاية المراد والتنقيح والمهذب البارع والروضة والاول اقوى لانه



سبب لتلفه مع عدوانه فكان كالحافر بل هو اقوى منه لان عروض المهلكات له كثيرة بل قصد القتل بمثل ذلك ممكن متوقع ولو كان فى مكانه مالدغته الحية وليس هو قادراً على دفع المهلكات عن نفسه وليس هناك مباشر اقوى من السبب .

ثم قال مضافاً الى ان الضمان يناسب العدوان والى الاعتضاد بالخبر من استعار حراً صغيراً فعيب ضمن بناء على ان الاستعارة اهون من الغصب فتأمل وبما قيل من ان فتح هذا الباب يفضى الى الاحتيال بذلك الى قتل الاطفال وله نظائر غير الحافر فى باب الديات انتهى .

وكيف كان فالضمان قوى عندى بل هو من المعاصى الكبيرة الموجبة لوحشة اهل بيت المغصوب واضرارهم فمضافا الى التكليف الوضعى يلزم على الغاصب تكاليف شرعية ثم كرر حكم الصغير فى القواعد ايضا بقوله ( ولونقل صبياً حراً الى مضية فافترسه سبع ففى الضمان اشكال ) .

وفى مفتاح الكرامة بعده قال هذا ذكره فى التذكرة قال لونقل صبياً حراً الى مضية فانفق سبع فافترسه فلا ضمان عليه احالة للهلاك على اختيار الحيوان ومباشرته ولم يقصد الناقل بالنقل ذلك وفيه اشكال اما لونه نقله الى مسبعة فافترسه سبع وجب الضمان لانه قصد الانلاف بالنقل ففرق بينهما بقصد الانلاف وعدمه والشيخ فى المبسوط اختار عدم الضمان لان الحر لا يدخل تحت اليد كما تقدم ذلك كله .

وقال فى جامع المقاصد ان هذا الاشكال ليس بشيء بعد ما سبق من كلامه من ان الصبى اذا القاه فى مسبعة فافترسه سبع ضمنه وكذا ضمانه لو تلف بسبب لدغ الحية ووقوع الحائط على الرأى فان القائه فى مضية اقرب الى توقع علة الهلاك من هذه الاخيرة وهو كذلك وقد تقدم التنبيه على ذلك ولعله لاعمى لذكر الاولى والنقض عليه بها انتهى .

وليت شعرى ما يوجب لعدم الضمان عندهم مع انه اعظم اثم من غضب الاموال وعن مجمع البرهان أن الظاهر عدم الفرق بينهما وبين الكبير اذا حبس بحيث

لا يقدر على الخلاص منه ثم حصل في الحبس شيء أهلكه ، لظلمته وعدم قدرته على الفرار من أذيته ، اذ هو حينئذ كالطفل ، بل كالحوانات التي لا شعور لها . فعلة الضمان فيهما سواء .

وكيف كان فالضمان قوى ﴿ولو استخدم الحر فله الاجرة﴾ بلا خلاف أجده فيه ، بل ولا اشكال ، لأن منفعة متقومة حينئذ ، ﴿ولو حبس صانعا لم يضمن أجرته ما لم ينتفع به لأن﴾ الحر لا يدخل تحت اليد على وجه تدخل منافعه معه كالمال ولو شرعاً . بل ﴿منافعه في قبضته﴾ كثيابه باقية على أصالة عدم الضمان وان ظلم وأثم بحبسه أو منعه عن العمل .

وحاصل دليل الماتن والشارح ان الحر حيث لا يكون مالا فلا يشمل دليل على اليد فانه على المال فلا يكون ضامنا له ولا لمنافعه بل منافعه متصلة به كثيابه فكما ان ثيابه باقية بحاله ولا ينفصل عن بدنه فكذلك منافعه لا ينفصل عن بدنه بل باقية بحاله فكما لا يكون نفسه في تحت على اليد فكذلك منافعه في حال الغصب والحبس فالصانع لا يضمن من منافعه الا اذا استفاد منه فمع الاستيفاء يكون ضامنا كما اذا استعمل البناء في البناء فيكون ضامنا لها بخلاف ما اذا لم يكن مشغولا باحداث البناء وهذا معنى قول الماتن منافعه في قبضته ويده ومعنى قول الشارح كثيابه فقال ما لفظه بلا خلاف أجده فيه ، بل في الكفاية هو مقطوع به في كلام الاصحاب ، وان عبر في التذكرة بلفظ الأقوى مشعراً باحتمال الضمان فيه ، بل في مجمع البرهان قوة ذلك ، لقاعدة نفى الضرر مع كونه ظالماً وعادياً ، فيندرج في قوله تعالى : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» و «جزاء سيئة سيئة» وغيرها مما دل على المقاصة والعقاب بمثل ما عوقب فالضمان حينئذ لذلك لا للغصب الذي لا يقتضيه ، باعتبار عدم كون المغصوب مالا تتبعه منافعه ولو شرعاً في الدخول تحت اليد واسم الغصب وغيرها انتهى-

ولو حبس صانعا ولم ينتفع به لم يضمن أجرته قال ما لفظه هذا مقطوع به في



كلام الاصحاب كما فى الكفاية والقطع به فى الشرائع والنافع والتحرير والارشاد والتبصرة والمهذب البارع والمسالك والروضة ولاقطع فى التذكرة وانما قال هو الاقوى ولا تعرض له فى غيرها فيما اجد وتستسمع ما نحكيه عن المولى الاردبيلى لما تقدم من ان منافع الحر لا تدخل تحت اليد تبعاً له فاشبهت ثيابه اذا تلفت عليه اطرافه وقد قوى الضمان المقدسان الاردبيلى والاستاذ قدس الله روحيهما فيما اذا كان الحابس سبباً مفوتاً لمنافع المحبوس لان فى عدم تضمينه ضرراً عظيماً فانه قديموت هو وعياله جوعاً مع كونه ظالماً عادياً ووجود ما يدل على جواز التعدى بما اعتدى وجزاء السيئة سيئته والقصاص ونحو ذلك (وحاصله) ان الضمان ليس للغصب بل لمكان الضرر العظيم المنفى واحتمل فى الرياض اختصاص كلام الاصحاب بصورة عدم استلزام الحبس التفويت بل القوات خاصة .

قال ويظهر الفرق بين الصورتين فيما اذا حبسه مدة لها اجرة فى العادة فان كان لولم يحبسه لحصلها كان حبسه سبباً لتفويتها فيضمن هناكما ذكرناه وان كان لولم يحبس لم يحصلها ايضاً لم يكن حبسه سبباً لتفويتها وهذا هو مراد الاصحاب بحكمهم بنفى الضمان فيه انتهى ما نقله عن الرياض وهو متين فى الغاية والتفصيل انما يصدق فى حق صانع قد رفع يده عن شغله .

ولا يخفى متانة تفصيل الرياض فان الصانع ربما كان هرماً وشيخاً كبيراً لا يقدر على عمل صنعته بحيث كان بينه والسجن سواء عنده من حيث عدم استيفاء منافعه فمثله لو حبس لم يكن ضامناً لمنافعه بخلاف من له شغل عظيم ذو منفعة كثيرة وفاتت بالحبس فضمانه ثابت جداً فكان قد فى مقام بيان توجيهه كلام الاصحاب وانهم لا يقولون بعدم الضمان حتى فى مثل تفويت المنافع بل يلتزمون بالضمان فى هذه الصورة وانما كلامهم فى عدم الضمان صورة لم يفت منه منافعه بان لم يكن له منفعة لكسبه بل كان لاجل ضعفه وهرمه كان يترك الكسب والصنعة فلا منفعة له فى مثله سواء كان حبساً وغصباً اولاً وهذا التوجيه حسن جداً لكن ليس كلام القوم فى هذا التفصيل

بل مقصودهم عدم الضمان مطلقاً بالنسبة الى المنافع المستوفاة وغيرها .

وكيف كان تفصيل الرياض متين وان اراد رده في مفتاح الكرامة بعد نقله هذا التفصيل بقوله (قلت) يدفع ذلك كله قولهم جميعاً الا المصنف في التذكرة لو حبس صناعاً ولم يقولوا حراً ولا رجلاً وذلك لان صاحب الصنعة مما لمدته اجرة غالباً مضافاً الى كلامهم في المسئلة الاولى هذا وكما رتبوا الحكم على الصانع رتبوه ايضاً على الحبس الخ ومقصوده ان توجيه الرياض غير صحيح لان كلام الاصحاب في عدم الضمان في غصب الحر وحبس الصانع مطلق الفوائد .

وحاصل كلامه من نقل عبارة التذكرة ان المقصود من الضمان ليس فيما حبس الحر فانه ليس ضماناً فيه قطعاً بل مقصوده من الضمان هو حبس الصانع فانه ضمان لمنافعه مطلقاً والحاصل تارة يحبس ويغصب الحر فلا معنى لضمان منافعه واخرى يحبس ويغصب الصانع فعدم الضمان راجع الى منافع الحر والضمان راجع الى منافع الصانع .

ولا يخفى انه مع كونه توجيهه بما لا يرضى صاحبه كان فاسداً وخارجاً عن كلام الاصحاب فالتفصيل حسن جداً لانه ليس ذلك مراد الاصحاب بل مرادهم عدم الضمان لغصب الحر وحبس الصانع من حيث انه حر وليس بمال فلا يصح غصبه وعدم شمول على اليد الحر ولذا قال في الجواهر في مقام رد التوجيه ما لفظه .

قلت : لا يخفى فساد الاحتمال المزبور على من لاحظ كلمات الاصحاب ، بل فرضهم المسألة في حبس الصانع كالصريح في عدم الضمان وان كان سبباً انتهى وفيه انه وان سلم كون كلماتهم صريحاً ففى عدم الضمان لمطلق فوائد الحر وان كان الغاصب سبباً لكن الموجب للضمان هو التسبب فالغاصب للحر والحابس لصاحب الصنائع سبب لترك منافعه الصادرة يوماً فيوماً وكان ضماناً بلا كلام والا لم يكن السبب سبباً بل كان ضماناً لكل ما يترتب على الحبس مما يوجب ضرراً لاهله فتدبر وتامل حتى تعرف وجوب ضمان ما فات عن المغصوب والمحجوس .



وقدمر نقل عبارة الرياض ففى آخر عبارة مفتاح الكرامة فراجع ويدل على الضمان قوله **إِنَّمَا** من استعار حرا صغيرا فعيب ضمن ومن المعلوم ان الاستعارة اهون من الغصب بمراتب وضعفه قد انجبر بعمل الاصحاب ولو فى صورة الاستعارة فان التمسك بالخبر معناه المتلقى بالقبول وقد عرفت ان تعريفنا يشمل المقام بل بالاولوية فان اثبات اليد على الحر اولى من اثبات اليد على امواله بل يصدق اليد فيما اذا غصب ولد حرّ او زوجته او اخاه فان اليد اخذهم من الحر ومقتضاها الرد الى الحر فان قلت نلتزم به فى هذه الصورة قلت التفصيل والقبول فى هذه الصورة قول ثالث فلا بد اما من عدم القبول مطلقا واما القبول مطلقا وقد عرفت ما فى الاول فتعين الثانى فكما اذا اخذ مال حرّ يجب الرد عليه فكذلك اذا اخذ ولده وزوجته فاذا تم دلالة اليد على رد الحر فكذلك فى مطلق الصور فالمراد بالمال كل ما يتعلق بالشخص بل غصب زوجته اولى بالرد بمقتضى على اليد من غصب امواله .

والحاصل ظهور على اليد فى الاموال فى غير محله فان الضمان فى كل شئى بحبسه ففى الاموال كان الضمان بالبدل وفى الحر بالدية ولو غصب انسانا وتلف بسبب هذا الغصب كان ديته على الغاصب قطعا بل يستفاد الضمان من الاخبار ما هو ادون من ذلك بمراتب راجع الباب مثل قوله من اضر بشئ من طريق المسلمين فهو له ضامن لما وقع فيه فهذا الضمان انما هو ضمان الدية ونحوها .

وقد ورد على ان من اخرج انسانا من منزله ليلا ولم يرجعه اليه فهو له ضامن فهذا الضمان هو ضمان تلف نفسه التى عبارة عن الدية فاذا كان خروجه من منزله مع اطلاقه الذى قد يكون للضيافة وقد يكون لامور اخر حسنة موجبا للضمان بالاولوية كان على غصب الحر ضمان بل نفس اطلاقه يدل عليه بالمنطوق فان الاخراج من المنزل قد يكون للغصب وقصد السوء فهو ضامن له حتى عاده الى مكانه فظاهر على اليد هو رد المأخوذ مالا او نفسا او عرضا فالمراد قد يكون مالا وقد يكون نفسا وقد يكون حقوقا وغير ذلك فالاجماع على عدم شمول على اليد للاحرار ناش من

توهم عدم وقوع الحر تحت الايادي غفلة عن ان المقصود رد ما تسلط اليد عليه والضمآن عبارة عن الرد الى المالك مالا او نفسا .

ثم ان الدليل على الرد المنصوب ليس خصوص على اليد حتى يقال لاتعم غير الاموال بل الدليل كثير ممامر وسيأتى على انا نقول لماذا خص الاصحاب اليد بالاموال كى يخرج منه امور كالأوقاف فان الموقوفة حبس للأبد وبنظر الواقف كون العين الموقوفة محبوسة وكذلك رواياته مثل قوله عَلَيْهَا صدقة لاتباع ولا يملك فلا تكون العين الموقوفة ملكا ومالا لاحد ومع ذلك صح ضمانها لو غصبت بلا كلام فالطبقات الموقوف عليهم بعداً فبعد كلهم مشتركون فى منافع الوقف لاعينه ولذا لايجوز لهم بيعه الا فى صورة خراب البيع وعدم الانتفاع به فيجوز البيع وتبديله بالاحسن ايضا وعمدة دليل الضمان حيثنذ هو على اليد فلو لم تجر فى غير الاموال لوجب ان لاتجرى فى الوقف ايضا .

فان قلت ان العين الموقوفة مال غاية الامر قدخرجت عن جواز التملك قلت نفس خروجه عن جواز تملكه وان العين الموقوفة ليس كساير الاموال كاف فى شمول على اليد فى ردها الى الموقوفة فكما لايجوز التصرف فى اموال الحر فكذلك لايجوز فى ملك الموقوفة فكما لايجوز التصرف فيهما فكذلك لايجوز التصرف فى اولاده وزوجته فكما دل على اليد ما اخذت فى رد مال الحر فكذلك دلت على رد اولاده وزوجته .

ويمكن ان يقال لظهور للموصول فى الاموال بل كان من الفاظ العموم فان ما اخذت شامل لاخذ المال والاولاد والزوجة كيف فلو غصب من الحر حق من حقوقه يجب الرد عليه فلو كان لفظ الموصول ظاهرا فى الاموال لايشمل الحقوق مع وجوب رد الحقوق قطعا فلا تختص اليد بالاموال والسعى فى اقتضاء الدليل اولى من السعى فى كلمات الاصحاب واجتماعاتهم واقوالهم بان اليد لايستقل بغير الاموال مع ان الاجماع غالباً ينتهى الى واحد عظيم الشأن مثل الشيخ .



وبالجملة فالظاهر عندى عدم الاشكال فى تفويت تلك المنافع وان الغاصب والحابس صار سببا لتفويتها ولو فرض عدم صدق الغصب لكن يصدق كونهما سببا لتفويت المنافع .

وفى الجواهر قال والمراد بالتفويت فى عبارة التذكرة الاستيفاء ، كما يشعر به تفريع ذلك عليها فيها ، قال : «منفعة بدن الحر تضمن بالتفويت لا بالفوات فلو قهر حراً واستعمله فى شغل ضمن أجرته ، لأنه استوفى منفعه ، وهى متقومة ، فلزمه ضمانها ، كما لو استوفى منافع العبد ، ولو حبسه مدة لمثلها اجرة وعطل منفعه فالاقوى أنه لا يضمن الاجرة ، لان منفعه تابعة لما لا يصح غصبه فأشبهت ثيابه وأطرافه ولان منفعه فى يده ، لان الحر لا يدخل تحت اليد ، فمنفعه تفوت تحت يده فلم يجب ضمانها ، بخلاف الاموال ، وهو أصح وجهى الشافعية ، والثانى أنه يضمنها ، لان منفعه تنقوم بالعقد الفاسد . فأشبهت منافع الاموال ، فقد فوتها بحسبه فضمنها كمنافع العبد ، انتهى .

وحاصل ما ذكر ان المراد بالتفويت ما اذا استعمل المحرقهرا كما اجبره باحداث بناء ولم يعط أجرته فكان ضامنا لاجرته بخلاف ما اذا لم يستعمله قهرا وكان بناءفات عنه اجرة ما عمل بالبناء لولم يكن فى الحبس فهذه المنافع كانت فائتة ولا يضمن . ولا يخفى ما فيه فان الحبس وان لم يكن غصبا وقديكون بحق وقد لا يكون بحق وفى الثانى قد اضر بالحر والصانع هذه المنافع الفائتة بحيث لولم يكن فى الحبس قد ادر كها فيكون ضامنا له جدا لانه صار سببا لتفويتها فكان تفويتا بسوء اختيار الغاصب والحابس ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وهو من اقوى الضرر بل لو استعمله قهرا فان كان أجرته بقدر ما كان له اختيارا فاستحق هذه الاجرة وان كانت اقل من أجرته اختيارا واستحق الزيادة عن اجرة ما عمل جبرا .

﴿ولو استأجره لعمل﴾ فى زمان معين او غير معين ﴿فاعتقله﴾ اى حبسه المستاجر فى زمان اجارته ﴿ولم يستعمله﴾ فيما طلبه و آجره لاتبائه فمن حيث ضمانه

﴿فيه تردد﴾ من المصنف فقال ﴿والاقرب أن الاجرة لا تستقر﴾ والمسألة مشكلة ومحل خلاف وفي مفتاح الكرامة بعد عبارة القواعد .

(ولو استأجره لعمل فاعتقله ولم يستعمله ففي استقرار الاجرة نظر) قال ما هو لفظه ولا ترجيح ايضاً في التذكرة والارشاد وغاية المراد واختير عدم استقرارها في الشرائع والتحرير وجامع المقاصد وتعليق الارشاد والمسالك والروضة والرياض واجارة جامع المقاصد ومجمع البرهان لان منافع الحر لا تضمن الا بالتفويت والاستعمال لا بالفوات لعدم دخول الحر تحت اليد والضمان لانه ليس بمال ولاصاله البرائة من الاستقرار (والذى) قواه مولانا الاردبيلي استقرارها اى الاجرة بذلك وهو خيرة اجارة التذكرة والمسالك لانها وجبت بالعقد .

وقد انقضى زمان يمكن فيه العمل مع بذل المؤجر ومنع المستأجر فكان المستأجر بحبسه له سببا فى تضييع الاجرة عليه فتستقر كما لو استأجره زماناً معيناً ثم اعتقله فيه فانه يستقر عليه مال الاجارة قولاً واحداً كما فى المذهب البارع ولا نزاع فيه كما فى حواشى الشهيد على ما حكاه فى جامع المقاصد لان موضوع المسئلة وموضع الخلاف ما اذا وقع العقد على العمل فحبسه مدة يمكن استيفائه ولهذا قالوا لو استأجره لعمل وموضع الاجماع ما اذا تعلقت الاجارة بالزمن المعين بل نقول ان العقد موجب للعوضين وقد بذل هذا عوضه فيلزم الاخر العوض الاخر كما فى نفقة الزوجة والمهر فانها تجب لها النفقة اذ امكنت من نفسها وان لم يستمتع بها كما يجب عليها تسليم نفسها اذا تسلمت المهر بل قالوا انه يضمن الاجرة لو استأجره لقلع ضرره فبرء بعد ان مضت مدة يمكنه القلع فيها باذلال الاجير نفسه وانما كان التأخير من جانب المستأجر فينقطع الاصل بذلك والقاعدة القائلة بان منافع الحر لا تضمن لا تناول محل النزاع فليتأمل جيداً انتهى .

اما قوله لان منافع الحر الخ قدمر فساده بما لا مزيد عليه وان الضمان ثابت على منافع الحر تفويتا كان اوفائتا .



واما قوله والذي قواه مولانا الاردبيلي الخ حاصله استقرار الاجرة والتحقيق عدم الفرق في وقت معين وعدمه بل المناط استئجاره يوما او ايام لعمل يطول الى مقدار الاستئجار بيوم كذا فالتعيين لا يامها فحينئذ ان حبسه المستأجر من دون تقصير الاجير فعلى المستأجر بمقدار ايام الحبس اجرته فاذا كان اجره لكل يوم خمسة دراهم فحيسه يوما كان عليه خمسة دراهم او يومين كان عليه عشر دراهم وهكذا الان لكل يوم قد استقر بالعقد خمسة دراهم والمقتضى من جانب الاجير موجود لان الفرض عدم تقصيره والمانع من جانب المستأجر فلو حبسه فسى تمام المدة كان عليه اجرة لكل يوم فى الحبس لان المنافع فاتت عن الاجير بسوء اختيار المستأجر فكلها فاتت عن قبله وكان ضمانها عليه فلو اراد بعد اخراجه كان عليه اجرة ما ضمنه .

وعبارة المتن مطلقة من حيث كون الاجارة فى يوم معين وكان ترديده فى عين ما ذكرناه ومنشأه توهم عدم ضمان فوائد الفائتة ولا يعلم وجهه بعد كون الاجير هو السبب للفوت .

وقد عرفت فى غضب الحر وصاحب الصنائع بما لامر يد عليه وصاحب الجواهر جعل مورد استقرار الاجرة صورة تعين زمان الاجارة ولذا جعل هذا المورد محل الاتفاق وجعل صورة عدم تعين الزمان مورد تردد المصنف فقال فى الاول ما لفظه استقرت الاجرة عليه قولاً واحداً كما عن المهذب البارع ولانزاع فيه كما فى جامع المقاصد ، ولعله بعد ارادة الاجماع منه الحجة بعد اقتضاء عقد الاجارة ملك الثمن ، وعدم الاستيفاء انما كان لتقصير من المستأجر ، وقد فات الزمان ، والاصل عدم بطلانها ، كما أن الاصل عدم قيام غير الزمان الذى هو متعلق العقد مقامه انتهى فقال فى القسم الثانى لو استأجره على عمل فاعتقله مدة يمكن فيها استيفاء العمل ولم يستوفه وبذل الاجير نفسه للعمل كذلك ولم يستوفه منه ففى استقرار الاجرة تردد .

والحاصل ان المصنف فى صورة كون الاجارة لعمل كان مرددا .

وكيف كان فظاهر عبارة الشارحين كون الاجارة قسمين احداً هما فى زمان معين

واخرى غير معين والاول كون استقرار الاجرة اجماعى بخلاف الثانى فنحن نسل وجه عدم قرار الاجرة فان كان ما تقدم منهم فى غصب الحر او حبس الصانع وصرح به فى شرح عبارة القواعد من ان منافع الحر لا يضمن الا بالتفويت والاستعمال لا بالفوات فقد تقدم فساده فى تلك المسألة فان المستأجر سبب للفوت .

وكيف كان فسواء كانت الاجارة فى يوم معين او غير معين فحبسه الى زمان فوت العمل كان المستأجر سببا لتفويت منفعتة والتفويت لا ينحصر بالاشتغال والعمل وعدم اجرته بل يعم ما اذا حبسه عن العمل فالمسألة موجبة لقرار الاجرة بلا كلام مطلقا خلافا للمصنف حيث قال ﴿لمثل ما قلناه﴾ .

وفى الجواهر من أن منافع الحر تضمن بالاستيفاء لا بالفوات ، فمنفعتة فى المدة المزبورة غير مضمونة على الحابس وان بذلت له ، فالعمل باق على استحقيقه عليه بالعقد الذى يقتضى ملك الاجرة بملك العمل عليه وتسليمها بتسليمه الذى لم يحصل ، ولا دليل على الاكتفاء عن تسليمه بالحبس المدة المزبورة ولا بالبدل فيها انتهى قد عرفت ان ظاهر عبارة المصنف هو الاطلاق من حيث كون الزمان معيناً او لابل كان الزمان بحيث يمكن استيفاء العمل فيه لو لم يحبسه وكيف كان فوجه ترديد المصنف مامر مثله قبلا فى حبس الصانع من ان عمل الحر لا يقع فى تحت اختيار الغير بل فى قبضته واذا استوفى الحابس بان قهره فى العمل واستعمله فى شغله او غيره اجبارا كان ضامنا له لا فيما ترك منه العمل بالحبس فانه لا يضمن وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا آنفاً تعرف ان التضمين لا يختص بما اشتغله بالعمل قهرا بل يعم الفوات ايضا فبمجرد تفويت شىء منه كان الضمان ثابتا فسواء قهر واجبر الصانع بالاشتغال بصنعتة وعمل له تماما او حبسه ولا يتمكن من صنعتة فيكون ضامنا لكليهما كما عرفت من استاذين لصاحب مفتاح الكرامة .

وبالجملة ظاهر هذا الفتوى مشكل جدا بل من كان له اهل وعيال لا يكفلهم غيره اذا حبسه بظلم بحيث لا يمكن له الاشتغال بكسبه وبا عماله يوما فيوما فتلف



بذلك اهله وعياله مضافا الى كون الحابس ضامنا لما فات عنه يوما فيوما ضامنا لما وقع على اهل بيته من فقد صاحبهم ضرر مرض او موت .

﴿و﴾ كيف كان ف ﴿لا﴾ يكون ﴿كذلك﴾ اى عدم ضمان ما فات منه ﴿لو﴾ استأجر دابة ﴿لنقل متاع مثلا﴾ فحبسها بقدر الانتفاع ﴿فانه حيوان ومال ويقع منافعه ايضا بتبع غصبه سواء كانت مستوفاة وعدمه فيضمن الجميع سواء استوفاه من حمل ائقال عليها وركوبها وحلبها وشعرها اولابل ضيعها بالحبس فيكون حاصل الفرق بين حبس الحر والدابة ان الحر لا يقع منفعة تحت اختيار احد فحبس الدابة حبس لجميع منافعها وانت قد عرفت عدم الفرق بينهما من هذه الجهة ولذا حكى عن التذكرة والمسالك استقرار الضمان ايضا فى حبس الحر وقواه الاردبيلى ايضا وقد عرفت الفرق بينهما وان المراد بالتفويت ما استوفى منه قهرا وبالفوت ما لا يستعمله . وفى مفتاح الكرامة بعد قول المصنف ( ولو استأجر دابة او عبدا فحبسه بقدر الانتفاع ضمن ) قال ما لفظه كما فى الشرائع والتحرير والمسالك وهو قضية كلام من قال ان الدابة مال تضمن منافعها بالفوات والتفويت فعليه لو استأجرها لعمل معين فحبسها مدة يمكن فيها استيفاء المنفعة سقط حقه من المنفعة واستقرت عليه الاجرة بل قالوا انه يستقر عليه الاجرة و لو كانت الاجارة فاسدة بل قضية كلامهم و صريح التحرير انه لو حبسها من دون اجارة ضمن كما انهم قالوا فى باب الاجارة انه لو بذل له العين المؤجرة فلم يأخذها حتى انقضت المدة استقر الاجر عليه ان كانت الاجارة صحيحة والافلا والوجه فى ذلك كله ظاهر مما تقدم انتهى قد ظهر تمام ما يتعلق باجارة الدابة والحر فراجع .

﴿ولا يضمن الخمر﴾ مع تلفها ﴿اذا غصبت من مسلم﴾ وفى الجواهر وكان الغاصب مسلماً على الاشهر فى محكى المختلف ، بل المشهور فى المسالك ، بل بلاخلاف - أى بين المسلمين - فى محكى المختلف بل اجماعاً فى التذكرة ، فما عن أبى على - من اطلاق ضمان الخمر المغصوبة بقيمتها خلا - واضح الضعف ، وان نزل على الخمر المتخذة للتخليل الا أنه مناف لاطلاق معقد الاجماع ونفى

الخلاف المزبورين ، بل صريح الشهيدين والكركي عدم ضمان المتخذة للتخليل وان أثم ، بل قيل يغزر ، بل فى المسالك أنه المشهور ، لانها على كل حال غير مملوكة للمسلم وان سبق ملكه قبل الخمرية ، فلا وجه لضمانها .

وما عن المقدس الاردبيلي - من التأمل فى أصل الخروج عن الملكية بذلك وفى عدم ضمانها بالمثل أو بالخل - من الوسوسة ، وكذا ما عن ظاهر المفاتيح أو صريحها من ضمان المتلف لها ، ضرورة ظهور النصوص والفتاوى فى عدم ملكية المسلم للخمر مطلقاً وان كان المتخذ للتخليل منها محترماً ، بمعنى الاثم فى غصبه ووجوب رد عينها وان انقلبت خلا عند الغاصب انتهى .

وفى مفتاح الكرامة بعد عبارة القواعد ( ولو غصب خمرأ من مسلم او متظاهر لم يضمن وان كان كافراً ويضمن من الكافر المستتر وان كان مسلماً ) قال ما لفظه لو غصب خمرأ و اتلفها فلا يخلو اما ان يكون الغاصب المتلف مسلماً او كافراً والمغصوب منه اما مسلم او كافراً لاقسام اربعة .

(الاول) ان يكونا مسلمين فلا ضمان عليه اجماعاً كما فى التذكرة وبلاخلاف اى بين المسلمين كما فى الخلاف وما فى المختلف من انه الأشهر وفى المسالك من انه المشهور فانما هو لمكان خلاف ابي على قال انه يضمن الخمر المغصوب بمثلها خلا واطلق وقد فهموا منه انه امسكها للتخليل ولا بد ان يكون اراد ذلك وبذلك اى عدم الضمان لو غصبها المسلم من مثله صرحت عباراتهم كعبارة المبسوط والخلاف والسرائر والشرائع وغيرها و انعقدت عليه اجماعاتهم وشهراتهم وهى باطلاقاتها تشمل ما اذا كان قد اتخذها للتخليل او لغيره بل صرح الشهيد ان والمحقق الثانى بانه لا يضمن اذا كان قد اتخذها للتخليل وانما يأثم وفى المسالك انه المشهور وقال الاخير انه يغزر ايضاً .

(وليعلم) انه يجب عليه ردها مع بقاء عينها ولو تخللت ردها خلاً لان الملك وان زال الا ان توابعه باقية وهى الا ولوية و لهذا لا يجوز غصبه كما تقدم ذلك فى



باب الرهن وفى مجمع البرهان ان خروجه عن ملكه بالخميرية غير ظاهر ولا يدل عليه جواز اخذه واهراقه وعدم الضمان بغصبه على انا قد نمنع جواز ذلك فيما اذا اتخذها للتخليل وان لم يكن ضامناً لعدم وجود مملوك يمكن عوضه لان الخمر لا عوض لها على انا قد نكلفه بالمثل خصوصاً اذا كان متخذاً للتخليل او بالخل كما قيل انتهى و تمام الكلام فى باب الرهن و ظاهر المفاتيح او صريحه انه ان كان اتخذها للتخليل ضمن اى المتلف .

( الثانى ) ان يكون المتلف فى الفرض المذكور كافراً ففى الخلاف نفى الخلاف عن انه لا يضمن و به طفحت عباراتهم كالمبسوط و الخلاف و السرائر وما تأخر عنها من صريح و ظاهر فى ذلك .

( الثالث ) ان يكون الغاصب المتلف مسلماً وصاحبها كافراً فان كان متظاهراً بشرىها و المعاملة عليها فلا ضمان و كأنه لم يختلف فيه اثنان لان الشرع انما الزمنا اقرارهم عليه فى دارنا مع الاخفاء و اما ان كان مستترا فعليه ضمانه باجماع الفرقة و اخبارهم كما فى الخلاف و الاجماع ايضاً ظاهر المبسوط و السرائر و التذكرة و العبارات فى ذلك اعنى الحكم بين نصه و ظاهره .

( الرابع ) ان يكونا كافرين فان كان المغصوب منه مستترا فعليه ضمانه ايضاً باجماع الفرقة و اخبارهم كما فى الخلاف و الاجماع ايضاً ظاهر الكتب الثلاثة ايضاً و به صرحت جملة من العبارات و شملته الاخرى انتهى .

قوله قده وهى باطلاقها تشمل ما اذا كان اتخذها للتخليل او لغيره اقول الخل مال اولا وعلى الاول هل له سبيل الى حقيقته وماهيته سوى الخمر اولا وعلى الاول لازمه كونها مالا اذ الفرض ان الخمر فى طريق حصول الخل فاذا كان الخمر بقصد حصول الخل كان مالا ولا حرمة له بوجه فح يكون الحرمة وخروجها عن المالية ما اذا كان قصده منها نفسها لا الخل وحينئذ حرام ولا مالية له اصلاً مسلماً كان صاحبها او كافراً او ذمياً مظهر ابها .

نعم يخرج عن عدم المالية ما اذا كان صاحبها ذمياً مستترا اى كان عمله معها فى خفاء شرباً او بيعاً لظاهرها فانا حينئذ مأمورون بعدم التعرض عليهم فنتيجة ذلك ان الخمرية اذا كان بقصد التحليل كما هو ظاهر فى بيع الخل لافرق بينها وبين سائر الاموال وحينئذ ان غصب فى حال الخلية فلا كلام فى الحرمة والضمان .

وكذا لو كان قريباً بذلك واما لو كان فى حال صيرورتها الخل ولم يصل بعد الى حده وحقيقته فحيث كان المقصود هو الخل والفرض بلوغها فالحكم بعدم حرمة غصبها وعدم حرمة ضمانها كما ترى وحينئذ كان الحكم التكليفي والوضعي فيمن اتخذها لنفسها لا التحليل كما يكون كذلك فى بيع الخمر نعم لا يحتمل ذلك فى الخنزير فيحرم ويضمن الا اذا كان لدمى مستر ومع ذلك فالمسألة لم تكن اجماعياً ولذا كان قول ابي على فى غاية القوة نعم اذا كان من قصده الخمر فلا مالية له اصلاً .

والتحقيق ما حققه فى مجمع البرهان بل نقول بضمانها لو اتخذ للخل فيجب رد عينها حتى ينقلب عند صاحبها ان كانت باقية والا فمثلها منقلبا الى الخل وظاهر الكلمات ان بيع الخل لو اتخذ الخمر له جاز غصبها من غير ضمان وهو عجيب .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ لو غصبها الكافر ﴾ من المسلم ، كما صرح به غير واحد ، بل عن الخلاف نفى الخلاف أيضاً ، لما عرفت مما هو مشترك بين الكافر ﴿ و ﴾ المسلم نعم ﴿ تضمن اذا غصبت من الذمى ﴾ اذا كان ﴿ مستترا ﴾ فى حال الشرب لاعلانية ﴿ ولو ﴾ كان الذى ﴿ غصبها ﴾ منه ﴿ المسلم ﴾ .

وفى الجواهر باجماع الفرقة وأخبارها فى محكى الخلاف بل قيل : ان الاجماع أيضاً ظاهر المبسوط والسرائر والتذكرة . اما المتظاهر فلا ضمان وان كان الغاصب كافراً قولاً واحداً انتهى اقول ظاهرهم ان المالية فى المستر محفوظة .

وفيه كلام مبنى على ان تقريرهم فى احكامهم ثابت على الاطلاق عندنا بمعنى ان علينا الالتزام بذلك و لازمه لو نكح كافر مسلمة مع جهل المسلمة بكفره كسان صحيحا للمسلمة اذا علمت بالكفر لان نكاح المسلمة عند الكافر صحيح فعلى المسلمة



هو الالتزام بذلك التقرير وهو كما ترى .

نعم يصح لو كان عندهما صحيحا فلو اسلما معا صح نكاحهما الباطل عند الوقوع مع ان ذلك مبنى على اعطائهم الجزية والافلايثت تقريرهم بل تعامل مع ما صححوا معاملة البطلان ان كان عندنا باطلة ولعله ظاهر قوله عز من قائل « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » لأن مفهوم الغاية يقتضى عدم وجوب القتال بعد الجزية لامطلقا حتى ما لا يحرمون ما حرم الله فمع اعطاء الجزية رفع اليد عن قتالهم واما ما حرم الله ورسوله فهو بحاله سرا وعلانية حتى مع الجزية فضلا عن عدمها فان الظاهر من الآية انه مع الاعطاء رفع اليد عن قتالهم لاجميع من صح عندهم فالخمر بعنوان الخمرية والخنزير مطلقا حرام عند الله وعند رسوله وليس لاحد ان يحللوها سرا وعلانية مع ان المسلم من ذلك ايضا لو لم يكن له فى الاسلام حكم على خلاف حكمهم فاذا كان مثل الخمر والخنزير لامالية فى الاسلام لا يلحظ المالية لهما عند غير المسلم بداهة انهما وان كان مالا عندهم لكنه ليس بمال عند المسلم فعليه لا يلحظ عند المسلم لا المثل ولا القيمة لهما فالقوى عندى عدم المالية للخنزير مطلقا مستترا كان الذمى بذلك اولا فلا ضمان فى تلفه على مسلم عن كافر او ذمى مستتر او غير مستتر واما الخمر فالذى لامالية لها هو كونها بعنوان الخمرية لا بعنوان التخليل فلا يجوز تلفها ويضمن مطلقا الا اذا علم كونها للخمر من مسلم كان او كافر او ذمى ومنه يعرف الحال فى قوله ﴿ و كذا ﴾ الكلام فى ﴿ الخنزير ﴾ .

وفى الجواهر بالنسبة الى ضمانه وعدمه فى المسلم والمستتر والمتظاهر وغير ذلك مما عرفت وضمنانه بالقيمة عند مستحليه بلاخلاف ولا اشكال، وكذا الخمر يضمنها المسلم للذمى المستتر بها بالقيمة عند مستحليها باجماع الفرقة وأخبارها فى محكى الخلاف والتذكرة ، ولا بحث فيه كما فى جامع المقاصد ، لاستحالة ثبوت الخمر

في ذمة المسلم وان كانت مثلية انتهى .

و قد عرفت الحال اجمالاً في ذلك : ﴿ و يضمن الخمر بالقيمة ﴾ مع انها كانت مثلية فيضمن قيمتها ﴿ عند المستحل لا بالمثل ولو كان المتلف ذمياً على ذمي وفي هذا تردد ﴾ و التردد ان كان فيما ذكرنا بان لا يعلم بانه بعد اعطاء الجزية يرفع اليد عن حالهم جميعاً حتى من احكامهم او في خصوص القتال فهو في محله لكنك قد عرفت انه في الثاني واما لو كان في القيمة مع ان الخمر مثلياً وان اللازم هو المثل بعد الفراغ عن كونها ملكالهما من حيث الاستتار فقد عرفت ما فيه وان المستتر ايضاً لا يجوز له في البيع والشراء والشرب فيما حرمه الله ورسوله وايضاً لو لم يكن على ذلك لو نكح مع بنته او اخته لوجاز عندهم ذلك واسلما كان على نكاحه بعد الاسلام فتدبر وتأمل في ذلك فانه ينفع كثيراً ومما ذكرنا يظهر الحال ما في كلمات الفريقين .

قال في الخلاف : اذا كان في يد مسلم خمراً وخنزيراً فاتلفه متلف فلا ضمان عليه بلا خلاف مسلماً كان المتلف او مشركاً وان كان ذلك في يد ذمي فاتلفه مسلماً كان اودمياً فعليه ضمانه وهو قيمته عند مستحليه وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي لا ضمان عليه .

[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وقال ابو حنيفة ثم ينظر فان كان المتلف مسلماً فعليه قيمة ذلك خمراً كان او خنزيراً ولا يضمن المسلم الخمر بالمثل وان كان المتلف ذمياً فعليه قيمة الخنزير ومثل الخمر وقال الطحاوي وان اسلم المتلف وكان ذمياً قبل ان يؤخذ منه مثل الخمر سقط عن ذمته وان اسلم قبل ان يؤخذ منه قيمة الخنزير لم يسقط عن ذمته باسلامه وعندنا يضمن الخمر والخنزير بقيمتها عند مستحليهما بدليل اخبارنا واجماع الفرقة على ذلك انتهى .

وقال المحقق الخونساري في هذا المقام ما لفظه و يمكن أن يقال : يلزم من هذا وجوب مقاتلة من يرتكب المنكر من المسلمين على كل مسلم لوجوب النهي عن المنكر على آحاد المسلمين . ثم انه تارة ينظر في الامور الواقعة بين أهل الذمة



من دون ارتباط بالمسلمين لاشكال في أنهم مقرون مع العمل بشروط الذمة ، واخرى ينظر في الأمر الواقع بين الذمي والمسلم فلايوجب كونهم مقرين محكومية المسلم بحكمهم ، فلو وقع النكاح بين الرجل الذمي والمسلمة كما لوجهت المسلمة بكون الرجل كافراً و كان النكاح جائزاً عندهم فهل يحكم بجواز النكاح من جهة التقرير . وبعبارة اخرى قاعدة التقرير ليست من القواعد الغير القابلة للتخصيص كما في المثال المذكور فما المانع من التخصيص و القول بعدم الضمان بناء على اعتبار المالية في المضمون ، ثم ان القائل بالضمان يلتزم بأنه مع التلف لايرجع الى المثل وان كانت الخمر عند مستحليها من المثليات فالبدل لا بد أن يكون مثلها من جهة أن قضية التقرير أنه يجب علينا واقماً ترتيب آثار المال الواقعي على ما هو مال عندهم سواء كان في مذهبهم أيضاً أولاً ، بناء على ما ورد من أنه ما بعث نبي الا وقد حكم بحرمة الخمر والخمر تتحقق فيها المالية الاضافية اذا كانت في أيديهم وغصبت . وأما الخمر الخارجة غير ما بأيديهم لما لم يتحقق الاضافة اليهم لم تكن مالا مماثلاً لما عندهم لعدم تحقق الاضافة اليهم فلا بد في المثل البدل أن يكون له مالية ، وفي المقام لم يتحقق ويتعين القيمة .

ويمكن أن يقال : ما ذكر لا يوجب تعيين القيمة لامكان أن يردد المثل انتهى موضع الحاجة .

﴿ و هنا أسباب اخر يجب معها الضمان ﴾ غير الغصب جرت عادتهم في البحث عنها في كتابه لبداهة ان اسباب الضمان كثيرة ﴿ الأول : مباشرة الاتلاف ﴾ بلاخلاف فيه بين المسلمين سواء كان بالغصب ام لا والمراد بالمباشر عند الاصحاب اعم من ذى النفس كالحيوان والرياح والشمس وهو غير تام ﴿ سواء كان المتلف عيناً ، كقتل الحيوان المملوك و تخريق الثوب ، أو منفعة كسكنى الدار و ركوب الدابة وان لم يكن هناك غصب ﴾ أى استقلال يد على أنه عدوان لكن الضمان ثابت من حيث الاتلاف ولاشكال في ذلك ان لم يكن المباشر مكرها والا كان الضمان

على المكره بالكسر .

﴿الثانى: التسبب ، وهو كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر فى غير الملك و كطرح المعائر فى المسالك ﴾ اى و قوع ما يوجب السقوط و الزلة فى الطريق كقشور البطيخ و الرقى و القناء مما يوجب سقوط العابرين و كسراعضائهم .  
 و قال فى الكفاية و ههنا امور يوجب الضمان و لايسمى غصبا فمنها مباشرة الاتلاف سواء كان المتلف عينا كقتل الحيوان المملوك و احراق الثوب او منفعة كسكنى الدارور كوب الدابة و منها التسبب وهو ايجاد شىء له مدخل فى تلف الشىء بحيث لا يضاف اليه التلف فى العادة اضافة حقيقية لكن من شأنه ان يقصد به ما يضاف اليه مثاله حفر البئر فى غير الملك و طرح المعائر فى المسالك و اذا اجتمع السبب و المباشر فالضمان على المباشر كمن حفر بئراً فى ملك غيره عدوانا فدفع غيره فيها انسانا فالضمان على الدافع و كما اذا سعى انسان الى ظالم باخر فاخذ ماله فالضمان انما هو على الظالم و على الساعى الوزر و كذا لو امر بالقتل فباشره آخر لكن ههنا يحبس الامر به حتى يموت و استثنى من الحكم باختصاص الضمان بالمباشر ما اذا ضعف المباشر و له صورياتى جملة منها فى محله انشاء الله تعالى و المعروف من مذهبهم انه لا يضمن المكره المال و ان باشر الاتلاف و الضمان على المكره و حدا لا كراه الراجع للضمان ههنا ما يتحقق به الاكراه المفسد للعقد كما مرفى كتاب الطلاق و قد يقال ههنا باشر ازيادة خوف ضرر لا يمكنه تحمله و الاول اشهر و لعله اقرب انتهى .  
 و قد اشار الى ان التسبب ايجاد شىء له مدخل فى التلف .

ولا يخفى كثرة التعاريف للسبب فى المقام مع اختلافات يسيرة كل مع الاخر و الاولى ان يقال ان المراد بالسبب فى المقام ما يكون له شأنية و قوع الفعل فىمكن ان لا يقع اصلا كحفر البئر فى غير الملك فانه ليس علة و سببا تاما للوقوع بل العلة هو جهل من المتردى فيه لعمى او ظلمة او خفاء لكن له امكان الوقوع فيه فان وقع كان ضمانه على من حفرها و هذا المعنى هو المستفاد من الروايات الكثيرة و الكل الذمة



على انه لو وقع فيها شيء كان عليه الضمان .

وبالجملة ليس المراد بالسبب هو السبب التام الذي لا ينفك عن وقوع المسبب بل المراد قد يترتب عليه شيء وقد لا يترتب وهذا المعنى روح جميع الاختلافات و الروايات وهذا المعنى ايضاً لا يلازم القصد بل تارة يتحقق مع القصد بالتلف و اخرى بدونه بل نفس تلف الشيء به يليق لان يوصف بالسبب لو اتفق التلف عليه الا اذا كان من قصده الاحسان .

قال في الجواهر نعم عبر "الأصحاب عما فيها بالسبب و اختلفوا في تعريفه ، فعرفه المصنف هنا بما سمعت ، وفي الديات بما لولاه لما حصل التلف عنده لكن علة التلف غيره ، كحفر البئر ونصف السكين والقاء الحجر ، فان التلف عنده بسبب العثار انتهى .

وكيف كان فالعبارات في ذلك كثيرة قال في القواعد هنا « السبب ايجاد ما يحصل التلف عنده اذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة ، كالحافر و فاتح رأس الظرف . والمكره على الاتلاف ، و المباشرة هي ايجاد علة التلف ، كالقتل والاحراق» انتهى وحاصله ان المباشرة للايجاد والسبب المراد به هنا ما لم يكن لم يتحقق لكن يمكن ان لا يتحقق به شيء اصلاً فهو مرادف مع الشرط الاصولي وعن دياتها : « السبب هو كل ما يحصل التلف عنده بعلة غيره ، الا أنه لولاه لما حصل من العلة تأثير كالحفر مع التردى » .

وعن الايضاح في وجه التردد في ضمان الولد بموته جوعاً « لو حبس الشاة أو حبس المالك عن حراسة ماشيته فاتفق تلفها أو غصب دابة فتبعها ولدها : « ينشأ في الأول من أنه مات بسببه ، لصحة اسناده اليه عرفاً ، ولأن للسبب هو فعل ما يحصل الهلاك عنده لعله سواه ، وهذا تفسير بعض الفقهاء ، وزاد آخرون : ولولاه لما أثرت العلة ، وهذا التفسير أولى ، فعلى هذا ليس هو السبب ، ولأنه يمكن اعتياضه بغيره فهو أعم ، فليس بسبب ولا يد له عليه ، ولا مباشرة ولا ضمان ، وهذا منشأ النظر في

الباقين ، وأيضاً ينشأ فى الثانى من أنه تصرف فى المالك لافى المال ، ومن حيث انه سبب عرفاً .

وأما فى الثالث فمن حيث انه سبب الحدوث ميل يشبه القسرى لوجود ميل الولد الى امه طبعاً فهو سبب ، ومن الشك فى كونه سبباً شرعياً فى الضمان ، والأصل البراءة . و عن غاية المراد فى بيان الوجه فى سببية دلالة السارق : « ان السبب على مافسره الفقهاء هو ايجاد ملزوم العلة قاصداً لتوقع تلك العلة ، ومنهم من يفسره بأنه فعل ما يحصل عنده التلف لكن لعله غيره ، فهو أعم من الأول ، لامكان سبب آخر بدل منه » الى غير ذلك مما لايلزم ذكر جميعها فللازم نقل روايات الباب .

و يدل عليه خبر السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أخرج ميزاباً أو كنيفاً أو أوتد وتداً أو أوثق دابة أو حفر شيئاً فى طريق المسلمين فاصاب فعطب فهو له ضامن » .

وصحيح الحلبي عنه عليه السلام أيضاً « سألته عن الشئ يوضع على الطريق فتمر به الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره ، فقال : كل شئ يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه » وخبر أبى الصباح الكنانى عنه عليه السلام أيضاً « من أضر بشئ من طريق المسلمين فهو له ضامن » .

وصحيح زرارة عنه عليه السلام أيضاً « قلت له : رجل حفر بئراً فى غير ملكه فمر عليها رجل فوقع فيها ، فقال : عليه الضمان ، لأن كل من حفر بئراً فى غير ملكه كان عليه الضمان » .

وموثق سماعة « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحفر البئر فى داره أو فى ملكه فقال : ما كان حفر فى داره أو ملكه فليس عليه ضمان . و ما حفر فى الطريق أو غير ملكه فهو ضامن لما يسقط فيها » وفى الجواهر بعد نقل تلك الروايات قال .

الى غير ذلك من النصوص التى منها المعتبرة المستفيضة الدالة على غرامة الشاهد اذا رجع عن شهادته بعد ما قضى بها الأول قدر ما أتلفه من مال الرجل وعلى



أنه يقتل اذا قتل بشهادته ، وقال الشاهد : تعمدت الشهادة عليه زوراً وعلى غرامة دية اليد مثلاً لو شهد عليه بالسرقه ورجع وقال : انى اشتبهت وعلى غرامة المهر لو شهد بطلاق زوجة ثم تزوجت ، أو بموت زوجها ثم جاء زوجها ، أو رجع الشاهد عن شهادته بالطلاق ومنها دل على رجوع المغرور انتهى .

قال فى الجواهر فالتحقيق حينئذ كون المدار على المستفاد من النصوص المزبورة وغيرهاما صرح فيها بالضمان به ، والتعدية منه الى مشابهة فى ذلك بالاجماع أو بفهم عرفى ينتقل منه الى كون المذكور مثالا لما كان من سنخه ، ولعل ذلك وجه التردد فيما سمعته من الأمثلة ، والا فتعريف السبب المزبور صادق عليه ، كصدق التسبب بالمعنى العرفى انتهى .

وقد عرفت ان المناط مما يستفاد منها ولايستفاد منها اكثر مما عرفت فالفعل الذى يؤدى الى وقوع شيء يقال عرفا انه سبب للوقوع ومنه غضب الحر و الصانع فان الغاصب والحابس يكونان سببين لفوت منافعهما التى يصل اليهما كل يوم بعملهما فيكون ضامنا فلا يختص الضمان بالمنافع المستوفاة كما تقدم .

﴿ لكن اذا اجتمع السبب والمباشر قدم المباشر فى الضمان على ذى السبب ، كمن حفر بئراً فى ملك غيره عدواناً فدفن فيه غيره ﴾ اى القى غير الحافر ﴿ فيها انساناً فضمن مايجنيه الدفع على الدافع ﴾ فى الجواهر لما عرفته من تقديم المباشرة على التسبب الذى لم أجد فيه خلافاً بينهم ، بل أرسلوه ارسال المسلمين فى المقام وفى القصاص والديات ، بل عن كشف اللثام الاجماع عليه ، بل فى مجمع البرهان « أن من المعلوم عقلا و نقلا اسناد الفعل الى القريب دون البعيد الذى هو سبب السبب و له مدخلية ما فى ذلك الشيء ، وهو ظاهر ، وكأنه مجمع عليه » .

قلت : وهو كذلك ، بل لعل التضمين بما ذكره من السبب الذى قد عرفت كونه من الشروط باعتبار قربه الى علة التلف ، فهو أقوى من غيره من الشرائط التى لها مدخلية فى التلف أيضاً ، الا أن القريب منها سمّوه بالسبب وجعلوا التضمين

به ، ولاريب فى أن المباشرة أقرب منه، بل السبب فى الحقيقة قد صار من آلات المباشر فى مباشرته ، كقتله بالسيف والدفع فى البثر والقائه على السكين المغصوب مثلاً ، واغراقه فى الماء الذى وضعه الغير وهكذا .

الا أنه مع ذلك كله قد ناقش فيه فى الرياض بأن القوة لا تدفع الضمان عن السبب بعد وجود ما يقتضى ضمانه أيضاً ، وهو ما مر من حديث نفى الضرر ولا امتناع فى الحكم بضمانهما معاً وتخيّر المالك فى الرجوع الى أيهما شاء كالغصب ، فلولا الاجماع الظاهر المعتضد بالأصل لكان القول بضمانهما كترتب الأيدى فى الغضب فى غاية الحسن انتهى .

ولا يخفى ان ما افاده فى الرياض حسن جدا .

وكيف كان فالمسألة مشكلة ومحل خلاف بين الاصحاب وفى مفتاح الكرامة بعد قول العلامة ( و الحوالة على المباشر لو جامع السبب الامع ضعفه بالتغريب ) قال ما لفظه قد طفحت عباراتهم فى باب القصاص والديات والغصب انه لو اجتمع المباشر والسبب ضمن المباشر اذا تساويا فى القوة اورجح المباشر وفى كشف اللثام الاجماع عليه وفى مجمع البرهان انه من المعلوم عقلاً بل ونقل انه اذا وجد لشيء سببان قريب وبعيد انه يسند الى القريب والبعيد هو سبب السبب وله مدخلة ما فى ذلك الشيء فيكون الضمان مستنداً الى المباشر وهو ظاهر وكأنه مجمع عليه انتهى .

( والحاصل ) انى لم اجد فى الابواب الثلاثة فى ذلك مخالفاً و قد قالوا انه يستثنى من ذلك ما اذا ضعف المباشر كما اقتصر على ذلك جماعة وهذا يشمل الضعف بالاكراه والغرور بل والشمس والنار والريح ان صدق عليها اسم المباشرة وفى الدروس واللمعة والروضة الامع ضعفه بالاكراه او الغرور واقتصر فى الارشاد على الاول وفى الكتاب هنا على الثانى وناقشه المحقق الثانى بانه لا وجه لهذا القيدان عدم صلاحية المباشر لنسبة الفعل اليه موجبة لضعفه كما فى الريح و الشمس و النار وكأنه الى ذلك اشار فى المسالك بقوله يستثنى من ذلك امور كثيرة .

( وفيه ) مع انه وارد على الجميع فينبغى ان يحمل كلامهم على التمثيل مع



ان الاكره اولى بالذكران هذه الثلاثة منزلة منزلة المباشر وليست من المباشرة ومن لم يستثن كالمحقق فى الشرائع والمصنف فى ديات الكتاب فقد استغنى عنه بالتصريح بذلك بعد ذلك والتمثيل و التعليل وقد يجتمع على الشىء الواحد سببان بان يحفر واحد عدواناً بئراً ويضع آخر كذلك عنده حجراً فيعثر به انسان فيقع فى البئر فانه يقدم الاول فى الجنابة وان تأخر حدوثه عن الاخر وربما احتتمل تساوى السببين وترجيح الاقوى كما لو نصب سكيناً فى البئر المذكور وقد استوفينا الاقوال والاحتمالات فى ذلك فى باب الديات انتهى .

وكيف كان فلا يتم عندى ما هو المشهور عند الاصحاب رض بل الظاهر اسناد الفعل الى كليهما الا فى صورة اكره المباشر او غروره والحاصل ان القوة لا توجب لاسناد الفعل اليه بنحو لا يكون الاخر متأثراً عند العرف اصلاً بل يسند العرف الفعل اليهما سواء كانا متساويين او السبب قويا او المباشر والاجماع ما عرفت فلاحجة له فيما كانت الروايات دليلاً .

نعم ان ضعف المباشر من حيث كونه مكرها او مغروراً فلا كلام فيه وسيأتى حكمه الان من المصنف وكذا الحكم فيما تعدد السبب يعنى كما كان الضمان على السبب والمباشر فكذلك على السببين فيما كانا معا سبباً لوقوع شىء كما يعاون البعض بعضها فى حفر بئر عدواناً فى الطريق فوق ثالث فيها فالضمان يقسم فى الكل و هكذا ان كانوا كثيرين كما لو اشتغل احدها فى الحفر والاخر فى اخراج التراب وثالث فى اتيان وسائل الحفر ونحو ذلك فتمتها جميعاً فوق انسان فيها سواء كان من قصدهم وقوع شخص معين اولا فالضمان على الجميع .

قال فى الجواهر أما اجتماع السببين بأن يحفر واحد بئراً ويضع آخر عنده حجراً فيعثر به انسان فيقع فى البئر فى المسالك « ان اتفاقاً فى وقت واحد اشتركا فى الضمان ، لعدم الترجيح ، و ان تعاقبا فالضمان على المتقدم فى التأثير ، لاستقلاله بالضمان أولاً ، فكان اولى ، وهو سبب السبب ، فيجب وجود المسبب عنده » .

وكأنه أراد ما فى التذكرة ، قال : « و لو تعدد السبب فالضمان على المتقدم منهما ان ترتبا ، كما لو حفر شخص بئراً فى محل عدواناً ووضع آخر حجراً فيه فعثر انسان بالحجر فوقع فى البئر فالضمان على واضع الحجر ، لانه السبب المؤدى الى سبب الاتلاف ، فكان أولى بالضمان ، لان المسبب يجب مع حصول سببه فيه فوضع الحجر يوجب التردى ، أما لو انتفى الترتيب فالضمان عليهما ، كما لو حفر ووضع الحجر فان الضمان عليهما » .

قلت : لا يخلو كلامهما من خفاء فى الجملة ، والذي ذكره غيرهما أنه يقدم الاول فى الجناية وان تأخر حدوثه عن الآخر ، وربما احتل ترجيح الاقوى ، كما لو نصب سكيناً فى البئر المذكور ، قد يحتمل قوياً تساوى السببين ، لاشتراكهما فى التلف الحاصل خارجاً ، وأنه لولا الحجر لم يحصل التردى فى البئر ، كما أنه لولا البئر لم يؤثر العثور بالحجر تلفاً ، بل لو فرض كون كل من السببين منفلاً لو استقل الا أنهما اشتركا فيما تحقق فى الخارج من التلف يتجه اضافيه الاشتراك فى الضمان انتهى . قال المحقق الرشتى فى غصبه ما لفظه : النقاط فى اجتماع السبب و المباشر ذكر الاصحاب ارساله ارسال المسلمات ان الحوالة عند اجتماعهما على الاقوى . والكلام يقع فيه تارة من جهة انه قضية القاعدة او انها تقتضى التخيير بمعنى تضمين ايها شاء المالك مستقلاً وان رجع الغارم الى الآخر بالنصف او التشريك . واخرى من جهة ان الميزان فى تميز القوى عن الضعيف ماذا .

و ثالثاً من جهة ان الحكم مع التساوى فى القوة و الضعف ما ذا ومنه يظهر حكم السببين المستقلين .

اما الجهة الاولى فقد يقال ان قضية القاعدة كما ذكره فى الرياض لولا الاجماع ناقلاً عن خاله العلامة فى حاشية شرح الارشاد ايضاً هو التخيير فى التضمين نظراً الى ان كل من التسبب والمباشرة جعله الشارع سبباً مستقلاً و كون التسبب اضعف من المباشرة لا يجدى بعد كونه سبباً مع ضعفه ولازم هذا الكلام الحكم بالتخيير مع



ضعف المباشرة أيضاً دون الحوالة على السبب الاقوى .

و توضيح كلامه ان السبب و ان كان ضعيفاً في التأثير في الاتلاف الموجب للضمان بالنسبة الى المباشرة الا ان الشارع جعله مع ضعفه ومدخلية الناقصة تمام المؤثر في التضمن فيكون صورة اجتماعهما كتعاقب الابدأى في اقتضاء التخيير او كاتلاف المغضوب في كون كل من الاتلاف واليد العارية مضمناً مستقلاً .

ويرد عليه اولاً ان هذا الكلام على تقدير صحته انما يقتضى التشريك دون التخيير كما ذكره الاصحاب في اجتماع السببين ويأتى وجهه في الجهة الثالثة فنأمل وثانياً المنع من كون السبب مضمناً مطلقاً اذ الاستفادة من ادلته سببية للضمان حيث لا يكون فيه من يستند اليه الاتلاف عرفاً اذ لم نجد من هذه الادلة ما يقضى بالعموم غير انا حصلنا من مجموعها ان التسبب اذا لم يكن معه فاعل مختار يمكن تضمينه يضمن المسبب اى فاعل السبب واما معه فلا .

والسرفى ذلك ان التلف اذا كان علته التامة مركبة من امور واختيارية واضطرارية ينتسب عرفاً الى فاعل المقدمة الاختيارية و لو كانت شرطاً مجازاً او مسامحة فان انحصر مقدماته الاختيارية في فعل واحد اختياري كان هو المضمن مستقلاً لانحصار من ينسب اليه التلف فيه عرفاً و ان تعدد فان كان مدخلية احدها في التلف اكثر من مدخلية الاخر فكذلك انحصر سبب الضمان فيه لانحصار النسبة العرفية فيه وان تساوت في المدخلية .

فان قلنا ان المنسوب اليه التلف عرفاً هو المجموع دون كل واحد فيكون المجموع سبباً واحداً قائمة لمحل مقدور ومقتضاه التشريك في الضمان كما قلنا نظير ذلك في الابدأى المجتمعة على الدار والعقار ومن هنا يظهر وجه التشريك ايضاً على تقدير اجتماع السببين وسيأتى ايضاً له بيان وان سلمنا صدق النسبة وتحققها بالنسبة الى المجموع كان الحق ما ذكره لكن نمنع حينئذ كون مطلق النسبة السببية مضمناً وان ادعى ان المضمن مال وانفردت عما يساويه او عن اقوى .

وحاصل مانقول ان المستفاد من ادلة التسبب والمباشرة ان ضامن التلف من ينسب اليه لان الامور الغير الاختيارية كالحراق وشعاع الشمس والريح الشديد باعتبار كونها اموراً اضطرارية لا ينسب التلف الى محالها و تضمين الاقوى من المباشر و السبب خاصة لكونه المنسوب اليه ليس الا ولو مجازاً ومسامحة وتضمينهما معاً على التشريك مع التساوى فى القوة و الضعف لكونهما معاً مورداً لنسبة التلف و كذا الحال فى المباشرين المتساويين او المسببين كذلك كما هو الحكم فى ظاهر الاصحاب فى هذا الباب انتهى .

قوله ره اذ المستفاد من ادلته سببية للضمان الخ غير خفى ان المستفاد من الادلة هو ضمان المجموع بل ذلك جار فى كل معصية تقريباً فيعاقب من له ادنى مدخلية فى ذلك مثل اخبار شرب الخمر حتى لعن من لامدخلية فى الحقيقة فيه خصوصاً فى مثل المقام الذى هو الغضب والسرقه والقتل فاذا اتفقوا المسببين والمباشرين على قتل انسان فبعضهم اشتغلوا بحفر البئر و بعضهم بتهيء اسباب الحفر و بعضهم بنصب الحجر على سطحها فهل فى مثل ذلك فى العقاب و الضمان اختص الشرع من القى انسانا فى هذا البئر او الجميع اولى التصريح باللعن فى قتلة الحسين عليه السلام فى قولهم ولعن الله امة سمعت بذلك فرضيت به .

وقال ايضا فى زيارة يوم عرفة لعن الله امة استحلّت منك المحارم وقال ايضا فى زيارة يوم العاشور قلن الله امة اسست اساس الظلم والجور عليكم اهل البيت وقال ايضا فلعن الله امة اسرجت والجمت وتهيات لقتالك .  
وقال ايضا اللهم العن العصاة التى جاهدت الحسين وشايعت وبايعت وتابعت على قتله اللهم العنهم جميعاً .

واظهر من الجميع صدره اللهم العن اول ظالم ظلم حق محمد وآل محمد و آخر تابع له على ذلك فان المقصود باول ظالم هو ابو بكر وعمر .  
ومن المعلوم انهما غير قاصدين لوقائع يوم الطف بل لا يعلمان بوقوع ذلك



وانما قصدهما مجرد الرئاسة الباطلة الزائلة من غير قصد وقوع الفتنة عليها ومع ذلك وقعا مع غيرهما مورد لعن الله ورسوله والائمة وليس ذلك الا لكونهما وغيرهما من اسباب وقوع الفتن الواقعة الى يوم القيامة فهم داخلون فى عقاب قتلة الحسين عليه السلام من انهما مسبيان ليوم الطف وانه لو لم يكن سقيفة بنى ساعدة لما وقع يوم الطف جدا وانه بهما انفتح باب الظلم والغصب فذلك دليل على عدم اختصاص الضمان والعقاب بالمباشر بل الكل داخلون فى الضمان والعقاب .

ولكن الانصاف ان عبارة المحقق الرشتى ايضا ظاهر فيما ذكرنا بل من مجموع كلامه يظهر الموافقة وان الضمان غير مختص بالمباشر بل يعم المسبب لذلك وسيأتى بقية امثال ذلك الاحكام فى باب الديات والقصاص انشاء الله .

فان قلت هذه الشدة من حيث عظمة امر الامام الذى يليق من الله عذاب جميع الامم الذى رضيت بقتله عليه السلام فهو خارج عن مقامنا .

قلت المقصود هو تسرية الحكم التكليفى والوضعى بغير المباشرا ايضا وانه ليس الظاهر من الشرع هو العقاب والتضمين بخصوص المباشر لذلك بل يعم غيره ان عد الجميع بمنزلة شخص واحد مباشراً لقتل انسان بلا جهة فليس يصح جعل الضمان على المباشر فقط بل جميع من كان افعالهم يعاون المباشر بحيث لولاها لما يقدر على الجناية .

نعم فيما لم يعد العرف الحفر الذى لسقاية الناس ونحوها دخوله للقتل كمن حفر بئرا فى مكان لغرض من الاغراض الحسنة كمصالح الناس لاخذ الماء منها فانفق وقوع انسان فيه او القى انسان انسانا فيها و من المعلوم عند العرف انهم يعدون الجناية من افعال خصوص المباشر .

و بالجمله فرق بين قوم ارادوا وقوع شخص فى البئر ففى مثل ذلك لافرق بين من القاه فى البئر وبين من حفرها وتهاى اسبابها وبين من حفرها ولولاغراض سوء والقى بعد الحفر شخص آخر انسانا فيه ولولم يطلع عليه الحافر ففى مثل ذلك

يمكن ان يعد عند العرف القائل خصوص المباشر ولعله فى مثل ذلك اراد المسالك من اسناد القتل الى المباشر المتقدم فى الشروع وهذا ايضا مما شاة مع القوم والا فظاهر الروايات تعم الضمان فى مثل المثال ايضا فمن حفر بئرا فى طريق المسلمين فوقع فيها مسلم كان الضمان عليه مع ان الحافر قد لا يقصد بذلك وقوع انسان فيه ينسب الموت اليه .

الان ترى الروايات المتقدمة مثل صحيح الحلبي فقال كل شىء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن ومنه يظهر عدم صحة قوله واما معه فلا اى مع وجود المباشر لا يستند الفعل الى السبب وجه الظهور ان الفعل مستند الى الجميع الا اذا لم يكن غير المباشر فالفعل مستند الى العلة المركبة من الامور الاختيارية والاضطرارية من غير فرق مضافا الى ان المقام لا يكون الامور لامور اختياري بل الجميع اختياري غاية بعضهم من المباشرين وبعضهم من المسببين وبعضهم ممن تهيأ الاسباب .

وبالجملة ما افاد فى الرياض حسن فى الجملة فانه قد يعضده العقل السليم و ليس يصح عنده عدم الحكم على السبب بوجه بمجرد كون المباشر قريبا الى الفعل بالنسبة الى السبب ولادليل على اسناد الفعل الى من هو اقرب الى الارتكاب بل حكمه بالنسبة الى السبب و المباشر على السواء ولاجماع فى البين مع وجود المخالف وعدم حجيته لو كان فى جميع الموارد فكلاهما مسببان فى الفعل بل فى بعض الموارد اسناد الفعل الى السبب اقوى من اسناده الى المباشر ولولم يكن اكراه من المكروه بالكسر واكثر المامورين يفعلون ويقتلون بمجرد امر الامر ولوبدون الاكراه فالامر هو السبب والمباشر مأمور وفي العرف يستند الجنابة الى الامر ويقول الامير قتله مع ان القتل من المباشر .

وكيف كان فاسناد الفعل كان الى كليهما وان كانا متساويين لكنه لا بمعنى ضمان كل واحد مستقلا ولا بمعنى رجوع المالك الى من تلفت عنده العين حتى يلزم غرامتين ولا بمعنى رجوعه الى ايهما شاء و رجوع الغارم الى الاخر كما فى ايدى



المتعاقبة بل بمعنى الشركة فى الضمان وان الخسارات الواقعة كلها عليهما وعلى كل واحد منهما نصف الخسارة الا فى صورة القتل كما سيأتى .

والحاصل من حفر بئرا والقى آخر فيها شخصا فالمباشر من القاه فيها والسبب من حفر البئر والقاعدة والدليل كلاهما مقتضى لكون الضمان عليهما واما بالنسبة الى السبب فانه لولا حفر البئر لما وقع فيه انسان وكثيرا ما فى موارد اخرى يستدلون بانه لولا كذا لما وقع كذا فلا وجه لكون الضمان على المباشر فقط بل لولا الحفر لما يتمكن المباشر من الالتقاء فيها فاسناد الفعل اليه عند العقل اظهر ولا اقل من التساوى فى السبب فالحفر والالتقاء علتان تامتان للقتل ولازمه كون الضمان ودية النفس عليهما بنحو التساوى فعلى كل منهما نصف الدية .

وبالجملة لا ارى وجها لاختصاص المباشر بالضمان مع ان الحفر بالنسبة اليه بمنزلة من اعطى السيف الى ظالم لقتل مظلوم ومن المعلوم انه لولا السيف فى يده لما قدر على القتل فالنظر الدقيق يؤيد من هو اقدر على القتل وهو معطى السيف وهو اولى بالضمان فغاية المماثلة كلاهما سببان فادلة القتل والضرر والالتلاف وجزاء السيئة والاعتداء بالمثل كلها جارية فى كليهما فالقاعدة تفتضى التشريك بينهما والجمع داخلون فى الضمان سواء كان هو المباشر او من تهيأه اسباب الوقوع فى البئر نعم لو كان السبب قويا كما لو اكره المباشر بنحو لا يمكنه المخالفة كالتوعيد بالقتل واخذ جميع الاموال ونحوهما بحيث لا يتمكن المباشر من المخالفة فحينئذ لو كان امره بالقتل لقتل المباشر وحسب الامر ابدأ كما يأتى فى محله وان كان غير القتل كاخذ الاموال ونحوه كان الغرامة على الامر .

والحاصل الالتقاء والحفر وان كان كل واحد منهما كافيا فى تلف النفس لكن اذا كانا معا يحسب كلاهما شيئا واحدا فله ضمان واحد متعلقا بكليهما بنحو التشريك . ومنه يظهر ايضا ان صورة تعدد السبب ايضا كذلك فكما يقسم الضمان على السبب والمباشر فكذلك بين السببين فاذا تعاونوا بعضهم بعضاً فى بئرعدوانا مثلا

لوقوع انسان فيه بان تهيأ احد اسباب الحفر واخر نفس الحفر و ثالث دفع ترابها  
وهكذا كان الضمان مشتركاً بين الجميع و اذا القى فيها احد كان هو ايضا احد  
الشركاء فى الضمان كما اذا قتل جمع احد فان القصاص للولى ثابت على الكل  
مع دفع زيادة دينهم وان اراد اخذ الدية كانت الدية الواحدة بين الجميع فالاولى  
من الاصحاب تشبيهه المقام باجتماع الايدى العادية على مال واحد او قتل واحد فى  
حال واحد .

﴿و﴾ اما المكروه بالمال لا القتل الذى يقتل لامحالة فقال المصنف ﴿لا يضمن  
المكروه المال وان باشر الاتلاف ، والضمان على من أكرهه، لأن المباشرة ضعفت مع  
الاكراه فكان ذوالسبب هنا أقوى ﴿ وفى الجواهر بلاخلاف أجده فى شىء من ذلك، نعم  
قد تقدم فى كتاب الطلاق تفصيل ما يتحقق به الاكراه انتهى .

والمسألة وان كانت اتفاقيه لكن الاكراه يصدق على مرتبة ضعيفة منه وهو غير  
كاف فى المباشرة فى اضرار المسلم وذهب امواله فلا بد وان يكون بحيث لا يكون  
قادراً على مخالفة المكروه بالكسر كما اوعده بالقتل لو لم يفعله او ذهب امواله او زنى  
مع عياله ونحو ذلك بحيث لا يمكن تحمله فعند ذلك كان الضمان على المكروه دون  
المباشر فان الاكراه يضعف قوة المباشر بخلاف اليسير فانه لا يضعف قوته فالقول  
بكفاية مطلق الخوف غير كاف فى الاضرار .

وفى المسالك بعد قوله ولا يضمن قال هذا ايضا من المواضع التى تقدم فيها  
السبب على المباشر لضعف المباشر بالاكراه ويتحقق الاكراه الراجع للضمان عن المكروه بما  
يتحقق به الاكراه المفسد للعقد وقد تقدم تحقيقه فى الطلاق وربما قيل هنا باشتراط زيادة  
خوف ضرر لا يمكنه تحمله والاشهر الاول واحترز بالمال عن الاكراه على النفس فان  
الاكراه على اتلافها لا يوجب سقوط الضمان عن المكروه و لكن يبقى فيه الاكراه  
على الجرح فانه يتحقق كالمال وسيأتى البحث فى ذلك انشاء الله تعالى انتهى حيث جعلوا  
موارد تقديم السبب على المباشر كثيراً ومنها الريح ومنها الشمس لو اذاب ما فى القرية



وصب لو فتح رأسها فاتح ومنها الحيوان وجعلوا من تلك الموارد ضعفه بالاكره ولكن المقصود من المباشر هو المكلف فلا يضعف الا في الموردین الاكره والغرور فيرجع المالك في الموردین على المكره والنار .

وبالجمله المتصف بالضعف من حيث انه انسان وضعفه بالنسبة الى انسان اخر لامل ما كان المباشر حيوانا اوربها او شمسا فان الضمان على السبب مثل من فتح رأس الزق فاذا به الشمس وصب على الارض .

قال في الجواهر وكيف كان فقد استثنى غير واحد من الأصحاب من قاعدة تقديم المباشر ما اذا ضعف المباشر، وفي الدروس واللمعة الاقتصار على استثناء الغرور والاكره ، بل في القواعد الاقتصار على الثاني منهما ، كما في الارشاد الاقتصار على الأول منهما، الا أن الظاهر ارادة المثال ، ضرورة ضعف الريح والشمس والنار والسبع وغيرها مما لا عقل له ولا اختيار انتهى .

وكيف كان فلا اشكال في انه لو حصل الاكره بمثل الخوف على النفس او المال المعتد به او العرض كان مجبوراً في اخذ الاموال والاضرار وحينئذ فكان المباشر هو المكره فلا رجوع للمالك اليه لضعفه بالاكره وانما يرجع الى من اكرهه باخذ المال الذي اخذه المكره منه ونظير الاكره في صيرورة المكره ضعيفا كونه مغرورا لكنه في المغرور يرجع المالك اليه وهو يرجع الى من غره والفرق بينهما ان المكره مجبور ودليل اليد راجع الى المختار فلا تشمل المضطر والمكره بخلاف المغرور فانه مختار ويصدر الفعل عنه مختاراً فصح رجوع المالك اليه بمقتضى على اليد نهايته ان المغرور المختار يرجع بعد الغرامة الى من غره .

قال في الجواهر ثم ان ظاهر الأصحاب في مقام عدم رجوع المالك على المكره بشيء بخلاف الجاهل المغرور ، فان له الرجوع عليه و ان رجوع هو على النار ، ولعله لعدم صدق « أخذت » الظاهر في الاختيارية عليه بخلاف المغرور ، مضافاً الى ظهور رجوع المغرور في ضمانه و ان رجوع هو ، و حينئذ يكون المراد من

قولهم : « الضمان على المباشر الا مع قوة ذى السبب » أنه يستقل السبب بالضمان مع قوته ، ولا يشاركه المباشر الا فى الغرور ، كما أنه يستقل المباشر بالضمان ولا يشاركه السبب .

ولكن مع ذلك - ان لم يكن اجماعاً - لا يخلو من نظر ، خصوصاً مع عود النفع الى المباشر باعتبار مباشرته الاتلاف وان رجع هو على المكره بل قد يقال : ان القاعدة تقتضى اختصاص الضمان بالمباشر الذى هو المكره و المغرور وان أثم المكره والغار ، لاستقلال المباشر بالاتلاف ولكن ضمنا للدليل لاقوة السبب على المباشر المخصوصة بما اذا كان الاسناد حقيقة للسبب دون المباشر الذى هو كالريح والشمس انتهى .

والمسألة مشكلة ولذلك فى القتل يقتل لامحالة وان كان مكرها خصوصاً اذا لم يقدر المالك على الرجوع الى المكره بالكسر فلولم يلزم الرجوع الى المباشر ضياع حقه ويقع عليه الضرر بل مقتضى الادلة هو الرجوع الى المباشر فظاهر كل مغصوب مردود هو الرجوع الى الغاصب المباشر بل فى الجواهر قال بل قد يقال بشمول قوله عَلَيْهِ : « كل مغصوب مردود » له وان كان مكرهاً على تناول المغصوب والتصرف فيه بل ينبغى الجزم به فيما لو كان مغصوباً فى يده قبل الاكراه فاكره على اتلافه ، بل هو كذلك فى كل مضمون فى يده ثم أكره على اتلافه ، لأن رجوع المالك حينئذ عليه باعتبار حكم الضمان السابق ، انتهى .

واشد اشكالا عدم رجوع المالك الى المغرور مع انه ايضا احد المسببات . وقد عرفت ان حكم الضمان ينقسم بين الجميع فالخسارة والضمان بين الغار والمغرور فالقدر المتيقن خروج المكره بالفتح لرفع حكمه دون المغرور لكن الانصاف ان المغرور فى بعض الموارد كالمكره كما عرف الغار المغرور بان المغصوب كافر او سارق وامثال ذلك بحيث ظن المغرور بصدق الغار فاخذ امواله بعنوان الكفر او من يجوز اخذ ماله مطلقاً فظهر بعد ذلك خلافه فالاولى ما هو المشهور فى رجوع المالك الى المكره بالكسر والغار .



﴿ولو أرسل فى ملكه ماء فأغرق مال غيره أو أوجج ناراً فيه فأحرق لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختياراً﴾ ولا علم ولا ظن التعدى فضلاً عما لو علم أو ظن عدم التعدى وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل فى المسالك الاتفاق ، الأصل بعد عدم التفريط و عموم تسلط الناس على أموالهم و زاد فى المسالك بأن سببته فى الاتلاف ضعيفة بالأذن له من قبل الشارع فى فعل ذلك فى ملكه ، فلا يتعقبه ضمان انتهى .

ولا يخفى ان المسألة فى غاية الاشكال واشد اشكالاتها ما توهم من ضعف السببية بالأذن من الشارع والاجماع لو كان غير تام حينئذ فمن أين يمكن العلم بانه باذن الشارع وقاعدة تسلط الناس على أموالهم ليس بحيث يعم على ضرر غيره خصوصاً مثل النار والماء مما يكون خارجاً عن تحت اختياره فلا بد وان يلاحظ كون الماء والنار لا يكونان بنحو يسرى الى بيت الغير فصدق سببية الاتلاف مسلم و كونه مأذوناً باذن الشارع غير مسلم بل لو كان محافظاً على ذلك ومع ذلك يسرى الى بيت الغير كان ضامناً غايته لم يكن حراماً فالحكم التكليفى بالحرمة وان لم يكن على صورة عدم العمد ولكن الحكم الوضعى قد ثبت قطماً .

وفى الجواهر ما لفظه اللهم الا أن يمنع اطلاق سببية الاتلاف للضمان على وجه يشمل الفرض ، لعدم ثبوت « من أتلف مال غيره فهو له ضامن » رواية طرقنا ولا قاعدة وثبوت الضمان فى المذكورين للاجماع انتهى وهو عجيب اذ لو فرض تضعيف من أتلف وقوله على اليد ما اخذت كما عن الاربيلى ره فما يكون دليل الاثبات ضمان مال الغير لان عمدة دليل الاصحاب ذلك الادلة مع انها مطابقان للعقل الحاكم بضمان من أتلف مال المسلمين ولو لم يكن له دليل اصلاً .

ولذا رده قده بقوله : الا أن الانصاف عدم خلو ذلك عن النظر ، ضرورة المفروغية من قاعدة « من أتلف » التى لهجت بها ألسنة الفقهاء فى كل مقام ، وربما كان فى بعض النصوص اشعارها ، بل قد عرفت أن المقام من المباشرة باعتبار كونه

من توليد فعله كالقتل بنحو ذلك خطأ ، واعتقاد عدم التعدي بعد ظهور خطئه لأثره الى ان قال بل منه يعلم أيضاً قوة القول بالضمنان مع انتفاء أحد الأمرين ، كما هو مقتضى اشتراط عدمه بهما في بعض العبارات ، بل هو صريح المحكى عن التحرير واللمعة ، بل والكفاية وان اعتبر الظن القوي فيها بل والدروس وان اعتبر العلم ولم يكتب بالظن وكأنه مال اليه في المسالك فيما لو علم التعدي وتركه اختياراً وان كان فعله بقدر حاجته انتهى .

وعبارته في المسالك هكذا قال بعد قوله ولو ارسل اذا ارسل في ملكه ماء او اوجع ناراً لمصلحته فان لم يتجاوز قدر حاجته ولا علم ولا ظن التعدي الى غيره فاتفق التعدي والافساد على الجار فلا ضمان على المباشر اتفاقاً لعدم التفريط وان الناس مسلطون على اموالهم وسببته في الاتلاف ضعيفة بالاذن له من قبل الشارع في فعل ذلك في ملكه فلا يتعقبه الضمان وان تجاوز قدر الحاجة وعلم او ظن التعدي فاتفق فلا شبهة في الضمان لتحقق التفريط المقتضى له مع وجود السببية الموجبة للضمنان وان اتفق احد الأمرين خاصة اما التجاوز عن قدر الحاجة مع عدم ظن التعدي او عدم التجاوز عنه مع علم التعدي او ظنه ففي الضمان قولان .

احدهما وهو الذي جزم به المصنف هنا والعلامة في عدمه - ود عدم الضمان لانه فعل مأذون فيه شرعاً فلا يتعقب الضمان ولا يعد مثل ذلك تفريطاً حيث لم يظن التعدي في الاول ولا يجاوز حاجته في الثاني لاصالة البرائة من الضمان .

والثاني الاكتفاء في الضمان باحد الأمرين تجاوز الحاجة او ظن التعدي وهو اختيار العلامة في - ير - والشهيد في الدروس لتحقق السببية الموجبة له ويرجع هذا القول في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فتركه اختياراً وان كان فعله بقدر حاجته لان ترك قطعه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض انتهى .

وكيف كان فان الاذن من جانب الله فيما اذا ينتفى الأمرين عدم التجاوز عن قدر الحاجة والعلم بعدم السراية لا مجرد عدم العلم وحينئذ مأذون من جانب الله و



حينئذ اذا اتفق السراية كان غير ضامن لان للانسان اختيار ماله ومع انتفاء احد الامرين لم يكن مأذونا فانه مع التجاوز عن قدر الحاجة ولو مع العلم بعدم السراية لم يكن مأذونا مع احتمال السراية بظهور الرياح فى الاثناء فان علمه بعدم السراية لا يوجب علمه بالواقع وعدم حدوث الحوادث ومع العلم بالسراية ولو مع عدم تجاوز عن قدر الحاجة معلوم وكيف كان فالضمان المنفى متوقف على ارتفاع كلا الامرين .

ثم ان قول المصنف : ﴿ مع علمه أو غلبة ظنه أن ذلك موجب للتعدى الى الاضرار ﴾ غير مستقيم من حيث العبارة و الظاهر ان العبارة تحتاج الى لفظ العدم اى مع عدم علمه بان ذلك موجب للتعدى و اما مع علمه بالتعدى فلا كلام فى الضمان فلا يناسب قوله لم يضمن ولعله سقط من العبارة لكنه لم يتعرض عليه الشارع ويمكن ان يكون لفظ مع قيداً للمنفى لا النفى اى تجاوزاً علم بانه موجب للتعدى لم يكن فتأمل اللهم الا ان يراد مع علمه بان ذلك موجب للتعدى كان غير ضامن و فساد ظاهر .

وكيف كان فمع العلم بعدم التعدى لو سلم فلا ضمان له بخلاف صورة العلم وقد عرفت انه مطلقاً ضمن لكونه سبباً للاتلاف الا اذا كان السبب غير خارج عن اختياره كالرياح العاصف الموجب لاسراء النار الى دار الغير فى اثناء ذلك لامن اول الامر حيث ظن التعدى فى حال الريح وكيف كان فالمسألة قوية الاشكال بعد تحقق موجب الضمان ولو لم يكن عن عمد فان ثبوت المحكم الوضعى غير مربوط بالحرمة وعدمها فيمكن ان لا يكون الشئ حراماً ومع ذلك كان موجبا للضمان كالتلف فى حال النوم والسهو والغفلة والظلمة ونحو ذلك .

قال فى الكفاية ما لفظه واذا ارسل فى ملكه ماء او اجج ناراً لمصلحة نفسه ولم يتجاوز قدر حاجته ولا علم ولا ظن التعدى الى غيره والاضرار به فانفق التعدى و الاضرار بالجار فلا ضمان على المباشر للاصل وعموم الناس مسلطون على اموالهم والاتفاق على ذلك منقول فى كلامهم وان تجاوز قدر الحاجة او علم او ظن التعدى

و اتفق الافساد فالمقطوع به في كلامهم انه يوجب الضمان لتحقق التفريط المقتضى له مع وجود السببية الموجبة للضمان وهو متجه ولا اعرف خلافا فيه .

واعتبر جماعة منهم المحقق والعلامة في -عدو- و -د- اجتماع الامرين في الضمان فلا يتحقق بدونهما استنادا الى الاصل و ان ذلك لا يعد تفريطا حيث لم يظن التعدي في صورة ولا يتجاوز حاجته في اخرى وفي -ير- اعتبر في الضمان احد الامرين و ظاهر عبارة الشهيد في اللمعة ان عدم الضمان مشروط بامرين عدم الزيادة عن الحاجة وعدم ظهور ما هو مظنة التعدي كالربح في صورة الاحراق .

وفي الدروس اعتبر في الضمان التجاوز عن قدر الحاجة او علم التعدي الى مال الغير وفي بعض فتاواه اعتبر في الضمان احد الامور الثلاثة مجاوزة الحد و عصف الهواء او غلبة الظن بالتعدي وفي المسالك و يترجح هذا القول يعني مختار -ير- في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فتركه اختيارا و ان كان فعله بقدر حاجته و الاقرب عندي الضمان عند العلم او الظن القوي بالافساد وعند مجاوزة العادة مع عدم العلم او الظن به تردد وفي المسالك وفي معنى ظنه ما اذا قضت العادة بسريانه بان كان الهواء شديدا تحمّلها الى ملك الغير او الماء كثير أو ان اتفق عدم شعوره بذلك لبلادة او غيرها انتهى .

وفي الجواهر بعد المتن قال كالفاضل في القواعد و الارشاد لا يخلو من نظر ، و لعل المراد بالظن في كلامهم ما يشمل قضاء العادة بسريانه ، كما لو كان الهواء شديدا بحيث يحمله الى ملك الغير و ان اتفق عدم شعوره بذلك لبلادة أو غيرها .

و في القواعد في كتاب الدييات « وان كان الهواء عاصفاً و لا حائل أو أجمع أكثر من قدر الحاجة مع غلبة الظن بالتجاوز ضمن » و نحو ذلك ما عن غصب التذكرة و ظاهره الاكتفاء بعصف الهواء عن غلبة الظن

والتحقيق ما عرفت من كون المدار على صدق الاتلاف حقيقة و لو بالتوليد ان لم يكن اجماع على خلافه ، من غير فرق بين التجاوز في الحاجة و عدمه ، و بين العلم أو الظن بالتعدي و عدمه ، انتهى .



و كيف كان فلو سلم عدم التضمن فانما يكون بقدر الحاجة مع العلم بعدم التعدى الى الغير والا فلا كلام فى كونه ضامنا لو تعدى ومع عدمه عاصيا مع العلم بالتعدى .

﴿ و على اى حال ﴾ ينفرع على السبب فروع الاول لوالقى صبياً فى مسبعة ﴿ اى محل السباع والحيوانات ﴾ أوحيواناً يضعف عن الفرار ضمن لو قتله السبع ﴿ و فى الجواهر و ان لم نقل بأن موت الصبى المغصوب سبب يوجب ضمان الغاصب مطلقا ، لانه أقوى من المباشر الذى لا يحال عليه الضمان انتهى مراد من المباشر هو السبع والحيوان الذى قتله .

وفى المسالك بعد قوله لوالقى قال هذا ايضا من قبيل قوة السبب على المباشر فان القاء الصبى الذى يضعف عن التحرز عن السبع فى المسبعة والحيوان كالشاة سبب تام فى هلاكه لانه فعل مالواه لما حصل التلف مع عدم كونه بعلة اخرى والسبع لا يحال عليه الضمان فالمباشر ضعيف فلا يعارض السبب وهذا اذالم نقل بقول الشيخ ان موت الصبى المغصوب بسبب يوجب ضمان الغاصب مطلقا والضمن هنا بطريق اولى واحترز بالصبى عن الكبير الذى يمكنه التحرز عادة فانه لا يضمنه بالقائه لو اتفق اتلاف السبع له لان ذلك لا يعد سببا فى حقه وانما وقع بالاتلاف كما لو وضع الصبى فى غير المسبعة فافترسه السبع اتفاقا فانه لا يضمنه على المشهور خلافا للشيخ و به احترز بقوله مسبعة انتهى .

قوله قده من قبيل قوة السبب الخ فان السبب من القاه والمباشر حيوان الذى افترسه غيران المقصود من المباشر هو المباشر الذى صح عليه التكليف لامثل السبع و الريح و الشمس الذى مثل به الاصحاب فالاولى لهم ترك جعلها فى المباشر ففى امثال ذلك كان المعيار هو السبب فانه لولاه لما وقع هذا الامر ولولم يعلم به المسبب ففى مثل تلك الموارد لامباشر للفعل اصل بل انما يقع الفعل بالسبب وحده .

وفى الكفاية لوالقى صبياً فى مسبعة اوحيواناً يضعف عن التحرز فالظاهر انه

يضمن لو قتل السبع والظاهر انه لا خلاف فيه انتهى .

وبالجمله المسأله كانه ملحقه بالبدهيات اذ وان لم يكن غاصبا لكن كان سببا للقتل ومن العجيب قولهم بان التسبب من اسباب الضمان وفي مثل ذلك حكى عن الشيخ خلافه في مبسوطه من عدم الضمان ، لان الحر لا يدخل تحت اليد ولذا رده في الجواهر بقوله ، وفيه عدم انحصار الضمان بذلك ، ضرورة ضمانه بمباشرة الاتلاف وتسيبه على الوجه الذى قدمناه و ان لم يكن غصباً ، بل لافرق بين الصغير وغيره كالمجنون ونحوه ممن لا يتمكن من التخلص انتهى .

ولا يعلم وجه ما فى المبسوط ولو سلم ما ذكره من ان الحر لا يدخل تحت اليد كان ذلك فى الغصب والا فلازم قوله عدم صدق القاتل عليه فى كثير من الموارد صغيرا او كبيرا او مجنونا اذا جعلهم عمدا فى موارد القطع او الظن بالموت وفى القواعد « لو نقل صبياً حراً الى مضيقه فافترسه سبع فى الضمان اشكال » .

وعن التذكرة « لو نقل صبياً حراً الى مضيقه فاتفق سبع فافترسه فلا ضمان عليه ، احالة للهلاك على اختيار الحيوان ومباشرته ، ولم يقصد الناقل بالنقل ذلك ، وفيه اشكال ، أما لو نقله الى مضيقه فافترسه سبع وجب الضمان ، وبه قال أبو حنيفة ، لانه قصد الاتلاف بالنقل ، والمشافعية وجهان ، أشهرهما أنه لا ضمان » .

وعن جامع المقاصد بعد أن جعل منشأ الاشكال عدم دخول الحر تحت اليد وحصول السبب قال : « وهذا الاشكال ليس بشيء بعدما سبق فى كلامه من أن الصبى اذا ألقاه فى مضيقه فافترسه السبع ضمنه ، وكذا ضمانه لو تلف بسبب لدغ الحية ووقوع الحائط على الرأى فان القاؤه فى مضيقه أقرب الى توقع علة الهلاك من هذه الاخيرة ، والاصح الضمان فيه وفى المجنون كما سبق » انتهى .

وكيف كان فعدم الضمان ليس بشيء .

﴿ الثانى لو غصب شاة فمات ولدها جوعاً فى الضمان تردد ، وكذا لو حبس مالك الماشية عن حراستها فاتفق تلفها ، وكذا التردد لو غصب دابة فتبعها الولد ﴾



اي تبع الولد بعقيب امه من دون غصبه فتلغ بالضلالة او السبع قال فى الجواهر كما فى القواعد و الارشاد و الكفاية ، بل و الايضاح باعتبار عدم الترجيح فيه ، بل و التذكرة و ان اقتصر على الثانى ، بل و اللمعة و ان اقتصر على الاخير انتهى .

و فى المسالك بعد قوله لو غصب قال منشأ التردد فى هذه الثلاثة من عدم الاستقلال باثبات اليد على الولد و الماشية فلا يتحقق الغصب فينتفى الضمان و من انه سبب فى الاتلاف اذ لولاه لم يحصل التلف و الضمان ليس منحصرأ فى الغصب كما مرفان مباشرة الاتلاف و سببية من جملة مقتضياته و ان لم يكن غصبأ و الحق ان منشأ التردد انما يكون من الشك فى السببية هنا اذ لو سلمت لم يبق اشكال فى الضمان و منشأ الشك فيها مبنى على تعريف السبب فعلى ما ذكره المصنف من تعريفه اذامات الولد جوعا بحيث لولا غصب الام لمامات عادة فالسببية متحققة فيه لكن اتفاق تلف الماشية بعد حبس المالك عن حراستها قد يكون بسبب حبسه و قد لا يكون فاذا فرض فهو سبب ايضا و ان فسر السبب بايجاد ما يحصل التلف عنده لعله اخرى اذا كانت السببية فيما يقصد لتوقع تلك العلة كما عرفه جماعة فتوقف ثبوت سببته على قصد الغاصب للشاة و الحابس للمالك الى اتلاف الولد الماشية و الاصح الضمان مع استناد التلف الى فعل الغاصب بمعنى انه لولا الغصب و الحبس لما تلفت عادة فان الواقع فى العبارة اعم منه لتحقق السببية حينئذ و القصد غير معتبر فى تحققها و ترتب اثرها كما اقتضاه التعريف الذى اخترناه انتهى .

وليت شعرى انهم مع قولهم بكون التسبب و المباشرة سبب للضمان كيف ترددوا فى امثال تلك المقامات و لو سلم عدم صدق اثبات استقلال اليد و لكن الضمان ليس منحصرأ فى الغصب بل الاتلاف و السرقة كلها موجبة للضمان و لا اشكال فى ان فى تلك الموارد الثلاثة كان سببأ للاتلاف بعد و ضوح انه لو لم يفعل لما حصل كذلك قال فى الكفاية لو غصب شاة فمات ولدها جوعا او حبس مالك الماشية عن حراستها فاتفق تلفها او غصب دابة فتبعها و لدها فتلغ ففى الضمان فى هذه الصور

تردد والاقرب حصول الضمان اذا استند التلف الى فعل الغاصب بمعنى انه لولاه لما تلف انتهى .

و التحقيق انه ان لم يكن في تلك الموارد الثلاثة سبب للهلاكة فلا ضمان وان صدق السبب فلا كلام في الضمان والظاهر ان صدق السببية لا يحتاج الى تأمل اصلا ولذا قال في الجواهر قرب في الدروس فيه الضمان وفي الروضة أنه أقوى وجعل منشأ النظر في غاية المراد في الثلاثة عدم الاستقلال ، فلا يتحقق غصب و من أنه سبب في الاتلاف ، اذ لولاه لم يتحقق التلف وان كان لعلة اخرى خارجة انتهى و الاقوى فيه الضمان .

﴿ الثالث لو فك القيد عن الدابة فشردت أو عن العبد المجنون فأبق ضمن ، لانه فعل يقصد به الاتلاف ﴾ فيندرج في السبب المنتزع من النصوص السابقة ﴿ وكذا لو فتح قفصاً عن طائر فطار مبادراً أو بعد مكث ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف أجده في شيء من ذلك ، بل عن الكفاية أنه المعروف من مذهب الاصحاب ، بل عن ظاهر التذكرة الاجماع في الاخير أو في الثلاثة كما عن المبسوط والغنية نفى الخلاف فيها ، وكذا عن المبسوط أنه لو أهاج الدابة فشردت أو الطائر فطار بلا خلاف أى منا ومن العامة ، وعن التذكرة لو أهاج الطائر ضمن قولاً واحداً انتهى فالظاهر القوى عدم الاشكال في الضمان .

وفي المسالك بعد قوله لو فك قال هذه المواضع الثلاثة من قبيل ما يترجح فيها السبب على المباشرة لضعفها فاذا فك قيد الدابة فشردها متوقع والمباشر وهو الدابة ضعيف بعدم العقل ومثله فك القيد عن العبد المجنون ومن لا يميز وفتح القفص عن الطائر فطار سواء هاجه ام لا وسواء طار عقيب الفتح ام بعد حين لان طيرانه بالفتح مما يتوقف مع ضعف المباشرونه بقول فطار مبادراً او بعد مكث على خلاف بعض الشافعية حيث فرق بين الامرين فحكم في الاول بالضمان دون الثانى فارقا بانه اذا



طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نقره فاذا تأخر ثم طار كان ذلك امارة ظاهرة على انه طار باختياره ولهم قول ثالث بعدم الضمان في الحالتين لان للحيوان قصدا واختيارا ولهذا يقصد ما ينفعه ويتوقى المهالك وغاية الوجود من الفاتح السبب الى تضييعه فيقدم عليه مباشرة الطائر واختياره وفي حكم خروج الطائر بعد فتح القفص وثوب الهرة اليه و قتله لاشترك الامر في السببية مع ضعف المباشر لعدم صلاحيته للضمان ولو اتفق القفص معلقا فاضطرب بخروج الطائر وسقط فانكسر او عاب ضمنه الفاتح وكذا لو افسد الطائر شيئاً بخروجه بان كسر قارورة ونحوها لان فعل الطائر منسوب اليه ثم قال بعد قوله ولا كذا اه هذه المواضع الثلاثة مما اجتمع فيه المباشرة والتسبب لكن كان المباشر قويا بحيث يمكن استناد الضمان اليه فيقدم على السبب .

اما الاول فلان السارق آدمى وله ذمة قابلة للضمان فيرجح على السبب .  
 و اما الثاني فلان العبد العاقل اختياراً صحيحاً فذهابه محال عليه اذ لا يتوقع منه الفرار بخلاف المجنون هذا اذا لم يكن آبقاً والافى ضمانه وجهان من انه بعقله يحال عليه الفعل ومن ان اطلاقه وقد اعتمد المالك ضبطه اتلاف عليه فكان كحل المجنون والبهيمة واما دلالة السراق فقوة المباشرة على السبب ظاهرة والحكم فيها بتقديم المباشر هو ظاهر الاصحاب ما عدا العلامة في القواعد فقد حكم فيه بضمان الدال نظر الى تحقق السببية وهو نادر لان مجرد السبب لا يكفي في اثبات الضمان ما لم يخل عن المعارض وفي غيره من كتبه وافق الجماعة على القطع بتقديم المباشر الا في السراير فانه استشكل انتهى .  
 وقوله في الارشاد قوى وقد عرفت ان الضمان في مثله على السبب والمباشر فراجع ﴿ ولا كذا ﴾ اى الحكم بالضمان ﴿ لوفتح باباً على مال فسرق أو أزال قيدا عن عبد عاقل فأبق ﴾ .

وفي الجواهر بل لم أجد خلافاً في الاول منهما وان اشعر به نسبه الى المشهور في الكفاية الا أنا لم نتحققه ، بل لعل الثاني أيضاً كذلك .

ولا يخفى ما فيه ﴿ لان التلف بالمباشرة لا بالسبب ﴾ غير خفى انه لو لم يفتح

الباب لما قدر السارق على السرقة فالفعل فى الحقيقة مستند الى فاتح الباب وهنا كان السبب مقدماً على المباشر لكن لا بمعنى كون الضمان على الفاتح بل كلاهما ضامنين وقد عرفت ان فى امثال ذلك كان الضمان على الجميع مشتركاً بينهما وللمالك الرجوع الى كليهما بقدر ما يكون سهمه من التلف بل لو كان السارقون او الدالون عليه الباب اكثر من اثنين لكان الضمان يقسم عليهم والله العالم .

وفى الجواهر وفى الدروس «ولو فتح باباً على عبد محبوس فذهب فى الحال ضمنه عند الشيخ ، ونقل عن كل العامة عدم الضمان ، ولا فرق بين كونه عاقلاً ومجنوناً آبقاً أو غير آبق ، بالغاً أو صيباً » . ولا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه ، وقديستأنس للضمان بماورد من الضمان باطلاق الغريم انتهى .

وبالجمله يسند الفعل حقيقة الى من فتح الباب بعد بداهة انه لو لم يفتح لم يسرق قال فى الخلاف : اذا حل الدابة او فتح القفص فذهب عقيب الفتح والحل من غير وقوف كان عليه الضمان وبه قال مالك وهو احد قولى الشافعى وقال فى القديم وهو الاصح عندهم انه لا ضمان عليه وبه قال ابو حنيفة [دليلنا] ما قلناه فى المسئلة الاولى سواء انتهى .

﴿وكذا﴾ يضمن ﴿لودل السارق﴾ على المال وفى الجواهر فى مقام عدم الضمان قال لما عرفت ، لكن الفاضل فى الارشاد هنا قال بالضمان ، ونسبه غير واحد ممن تأخر عنه الى مخالفة جميع الاصحاب ، وفى غاية المراد «قد تصفحت كتب اصحابنا فلم أجد أحداً قال بالضمان» انتهى .

وفى مفتاح الكرامة بعد عبارة القواعد (ولو فتح باباً على مال فسرق او دل سارقاً او ازال قيداً عن عبد عاقل فأبق لم يضمن ) قال ما لفظه اما انه لا يضمن فى المسئلة الاولى فقد صرح به فى الشرائع والنافع والتذكرة والتحرير والارشاد والتبصرة والدروس وجامع المقاصد والمسالك ومجمع البرهان والكفاية وفى الاخير انه المشهور وليس فى محله لانه لا يخالف فيه قبله ممن تعرض له ( ووجهه ) انه لم يوجد منه اثبات اليد على مال ولا مباشرة اتلاف ولا سبب يمكن تعليق الضمان به وحكى شيخنا



فى الرياض عن خاله مولانا الاستاذ الشيخ محمد باقر رضى الله تعالى عنه انه قال بالضمآن اومال اليه لان قوة المباشر لا ترفع الضمان عن السبب بعد وجود ما يقتضى ضمانه ايضاً وهو نفى الضرر والاضرار فلا يمتنع الحكم بضمانهما معاً وتخبير المالك فى الرجوع على ايهما شاء كما هو الشأن فى الايدى المترتبة على الغصب وفى الرياض لولا الاجماع الظاهر المعتضد بالاصل لكان القول بالضمآن فى غاية الحسن .

(قلت) قد سمعت ما قضى به تتبعنا وما فى كشف اللثام ومجمع البرهان من ان المباشر يقدم على السبب .

(واما المسئلة الثانية) فعدم ضمانه فيها خيرة الشرائع والنافع والتذكرة والدروس وغاية المراد وجامع المقاصد والمسالك وفى الكفاية انه المشهور وفى المسالك انه ظاهر الاصحاب وخلاف الارشاد نادر وقال فى غاية المراد قد تصفحت كتب اصحابنا فلم اجد احداً قال بالضمآن فى هذه الصورة الا المصنف فى هذا الكتاب يعنى الارشاد وحكم فى التحرير بالضمآن فيها ثم استشكله وقد نص نجم الدين والمصنف فى باقى كتبه على عدم الضمان .

(قلت) لم يتعرض له احد قبل المحقق فيما اجد بل لو وجد الشهيد غيره ممن تقدم عليه لذكره وهو شاهد بصحة تتبعنا ولم يذكر هذه الصورة فى التبصرة مع انه ذكر الصورة الاولى وفى جامع المقاصد ان المصنف فى الارشاد مخالف لجميع الاصحاب على ما يظهر من شرح الارشاد وان قول الارشاد لا ينطبق على اصول مذهبنا وفى الرياض ان الاجماع ظاهر كما تقدم .

(قلت) الكل قد عولوا على الشهيد وقد عرفت ان المصرح بالعدم قبله اثنان لثالث لهما بل احد هما فى احاد احواله نعم قد يظهر ذلك من فخر الاسلام كما ستمع فكان قول الاستاذ بالضمآن فى هذه الصورة ايضاً كما فى الارشاد غير مخالف للاجماع كما استظهره ابن اخته ولو كان الحكم بالعدم اجماعياً لجزم به فى الدروس وما قال على الاقوى والمقدس الاردبيلي قال بالضمآن اومال اليه وقد عرفت انه استشكل فى التحرير انتهى .

ولا يخفى ان الظاهر من الشارح ان عمدة الدليل عنده الاجماع بعدم الضمان وهو ناش من تعريفهم بان الغصب استقلال اليد واستيلائه لكن على ما عرفناه من انه قطع يد المالك عما يتعلق به او عن حقوقه ليعم جميع ما ذكره خارجا عن الغصب عندهم او تردوا فيه فمن فتح الباب الى السارق كان هو السبب القطعي للسرقة و الا فلا طريق للمباشر اليها بل هو من الموارد التي تقدم السبب على المباشر جدا نعم لامضايقة من الالتزام بكون الضمان عليهما كما لعله محكى عن الوحيدده .

وكيف كان فمضافا الى ان المسألة غير اجماعية مع مخالفة بعض الاعلام كان بطلان عدم الضمان ملحقا بالبدهييات وكيف كان فلا اشكال في ضمان السارق بالمباشرة وان لم يصدق عليه الغصب لعدم صدق التعريف على السارق كما عرفت من عدم دخول السارق في مفهوم الغصب لان مبناها على الخفاء و الغصب على الجهر ولكن المسلم هو ضمان المباشر والسبب ولصاحب المال هو الرجوع بهما نظير الابادى الغصبية .

﴿ولو أزال وكاء الظرف فسال ما فيه ضمن اذا لم يكن يجسه الا الوكاء﴾  
بلاخلاف كما عن المبسوط والسرائر ، بل ولا اشكال مع فرض كونه مطروحا على الارض ، ضرورة كونه مباشرا للاتلاف أو بحكمه .

﴿وكذا﴾ لو سقط بفعله أو بما يستند الى فعله، كما ﴿لوسال منه﴾ . مقدار الى الارض فرطبت به الارض التي كان الظرف عليها فصارت تحته رخوة فسقط الظرف على الارض فسال جميع ما في الظرف بحيث كان السبب في سيلائه ازالة وكاء الظرف حيث «مالان» وليتن ﴿الارض﴾ وصارت رخوة «تحتة» وحلا او قريبا منه بحيث لم تقدر على حفظ الظرف و القربة فسقط على الارض و صب عليها لوضوح انه اذا صار تحتها رخوة ﴿فاندفع ما فيه﴾ لامحالة ﴿ضمن﴾ بلاخلاف ﴿لان فعله سبب مستقل بالاتلاف﴾ .

وفى الجواهر اذ السقوط بالميلان الناشئ من الابتلال الناشئ من الفتح ،



وهو مما قد يقصد به ذلك، ولعله بمعونة فتوى الاصحاب ملحق بالمستفاد من النصوص السابقة أو يندرج فيها انتهى بل استفادته من النصوص مما لا اشكال فيه ﴿ أما لو فتح رأس الظرف فقلبته الريح ﴾ الحادثة أو زلزلة أو وقوع طائر ﴿ أو ذاب بالشمس ففي الضمان تردد ﴾ كما في التحرير والارشاد بل الضمان قوى ايضا لان صبه مستند الى فتح الرأس والا لما صتب او ذاب بالشمس ﴿ ولعل الأشبه أنه لا ﴾ يصح التريد او القول بعدم الضمان بل ﴿ يضمن ﴾ لا ﴿ لأن الريح و الشمس كالمباشر ، فيبطل حكم السبب ﴾ .

وفي الجواهر ضرورة قوة السبب بالنسبة اليهما بعد عدم قابليتهما للضمان ، بل للشك في السببية المزبورة شرعاً على وجه يترتب عليها الضمان ، خصوصاً بعد عدم تعارف قصد الاتلاف بالفتح بتوقع الهبوب ، والاصل البراءة انتهى .

ولا يخفى وضوح انه لو لم يفتح رأس الظرف لما صتب مافي الظرف ولذا عن الفخر في المحكى من شرح الارشاد وغاية المراد و الدروس و جامع المقاصد و تعليق الارشاد والمسالك من الحكم بالضمان ، لأن فعله سبب تلفه، اذ لولا الفتح لما ضاع مافيه ، ولم يتخلل بينهما ما يمكن احالة الحكم عليه ، فوجب الضمان ، اذ هو كما لو جرح انساناً فأصابه الحر أو البرد فسرت الجراحة ، فانه يضمن فكذا هنا ، بل عن مجمع البرهان لا اشكال في الضمان اذا علم كون فعله سبباً فقط لا غير ولم يعلم استناده الى غيره بالكلية والظاهر ان المسألة واضحة ومن كلام ذلك الاعلام ظهر ما في الجواهر قال ولا يخفى عليك مافي الجميع بعد الاحاطة بما ذكرناه من كون المدار على السبب الشرعى المستفاد من النصوص المزبورة أو ما يلحقه باجماع ونحوه ، والمقام ليس كذلك ، خصوصاً في مثل حدوث الريح انتهى .

وفيه ان كان المراد من السبب الشرعى هو مفاد الروايات فالروايات دالة على الضمان فان الظاهر منها مجرد كون شيء سبباً لشيء وان الضمان ح مترتب وان الضمان مترتب على شيء يوجب ضرراً على الانسان وهو حاصل في ذلك وان ازالة الرأس

الظرف سبب لازالة ما فيه فتدبر .

﴿ومن الاسباب﴾ الموجبة للضمان على نحو ضمان الغصب ﴿القبض بالعقد الفاسد﴾ وفي الجواهر ما لفظه كعقد البيع ونحوه من العقود الموجبة لانتقال الضمان الى القابض ، بلاخلاف أجده فيه ، بل هو المعروف من مذهب الاصحاب ، بل في المسالك هو موضع وفاق ، لعموم «على اليد» ولان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، كما تقدم الكلام في ذلك مستوفى انتهى .

ولا يخفى ان الفساد لو كان من حيث عدم المبيع مما يملك كبيع مال الغير بلا اذن منه فلا كلام في الفساد فانه كبيع المغصوب و المسروق وقدمت الكلام فيه وفيما لو تعاقبت الايدى واما لو كان لاجل فقد شرط ونحوه كعدم العلم بالثمن او المثلثن وامثال ذلك من فقد شروط البيع او المتعاقدين فلا يتم ما ذكره بل اخذ الثمن والمثلثن باختيار احدهما ففساده لا يوجب كون الغصبى بيدهما فلوا جرى هذه الاحكام لزم العسر والخرج الشديد فان المبيع في كل آن قد يقع في يد آخر غير سابقه فاجراء احكام تعاقب الايدى على مال المالك مستلزم للعسر والخرج والضرر والنزاع وغير ذلك من المشكلات وهو كما ترى من جهات اهونها صيرورة عسره اشد من خرط القتاد ونظيره الاستناد بقول بعض من لا يفرق في اليد بين كونها غاصبة او لا و يترك قول الفارقين بذلك كما عرفت فدليل اليد فيما اخذ عدوانا وظلما وجورا لا فيما اخذ بالاختيار ويدل على الجميع ما أخذت فانه كالصريح في الاخذ ظلما لا بالميل والرضا فالدليل جارية في حق الغاصب فقط هذا في اليد واما قوله **عَلَيْهَا** : «كل مغصوب مردود» . وقوله تعالى : «فمن اعتدى عليكم» و«جزاء سيئة» وغيرهما مما تدل على العقاب بمثل ما عوقب فهل يصدق الغصب في المقام بالنسبة الى المشتري الجاهل حتى رد الى صاحبه .

واما قوله فمن اعتدى الخ فهل اعتدى من احد من الغاصب جهلا حتى اعتدى عليه بمثله واما جزاء سيئة فهل يكون اشتراؤه من الغاصب حتى يكون سيئة مع كون



المشترى بمنزلة سائر المسلمين ولومن حيث حمل فعله على الصحة .  
وبالجمله ما اخذه فاسداً بمنزلة امانة عند المشتري الا فيما كان المأخوذ غصباً  
اوسرقه فان العقد ح بمنزلة العدم .

﴿و﴾ منها أيضاً ﴿القبض بالسوم ، فان القابض يضمن﴾ وفي الجواهر عند  
الأكثر بل المشهور ، كما في المسالك وغيرها ، لعموم «على اليد ما أخذت» المقتصر  
في الخروج منها على غير الفرض من الامانة خلافاً للمحكى عن موضع من السرائر  
والمختلف والايضاح ومجمع البرهان بل في المسالك والكفاية ، وهو متجه للاصل  
بعد كون القبض المزبور باذن المالك ، فيكون أمانة كالوديعة انتهى وهو حسن بعد  
كونه امانة عند المشتري للاشتراء فتأمل لعدم وجه للامانة ولذا قال في الجواهر و  
فيه منع اقتضاء ذلك عدم الضمان حتى في مثل الفرض ، خصوصاً بعد الشهرة على  
الضمان فيه ، بل ربما أرسلوه ارسال المسلمات ، بل المحكى عن كثير حتى المختلف  
والايضاح والمسالك ومجمع البرهان - التصريح بالضمان فيما اذا دفع البائع لعبد  
كلى موصوف عبدين للمشتري ليتخير فأبق أحدهما الحاقاله بالمقبوض بالسوم ان لم  
يكن منه ، لعموم «على اليد» وقد تقدم الكلام في ذلك كله أيضاً انتهى .

والمسألة في غاية الاشكال ولادلالة في ذلك على كون المأخوذ امانة والالكان  
كل مأخوذ من المالك وباذنه كان تلفه غير مضمون و كان امانة ومن امثاله اعطاء دينار  
الى الصراف حتى ينقده بقدر الدينار فاخذه غاصب وسارق مسن الصراف وهرب  
ولازمه عدم ضمان الصراف فالبائع اعطى المبيع بالمشتري ولا يرضى بوقوع ادنى  
ضرر عليه فكيف يعطيه امانة وكيف كان فالظاهر عدم الاشكال في الضمان .

وفي الجواهر بعد اثبات الضمان قال و منه يعلم عدم اختصاص الحكم  
بالمقبوض للشراء المعبر عنه بالسوم ، بل المراد منه الاعم من ذلك ، وهو كل مقبوض  
ليكون مضموناً عليه حينئذ ، فيندرج فيه قبض المرأة المال ليكون مهراً و الرجل  
ليكون عوض خلع ونحو ذلك ، لاتحاد المدرك في الجميع .

﴿ وكذا استيفاء المنفعة بالاجارة الفاسدة سبب لضمان اجرة المثل ﴾ وفى الجواهر أو الاقل منها ومن المسمى بلاخلاف أجده فيه ، لقاعدة «ماضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وعموم «على اليد» و«من أتلّف» وأصالة احترام مال المسلم انتهى وتام الكلام فى كتاب الاجارة .

﴿ النظر الثانى فى الحكم ﴾ لاخلاف بيننا فى أنه ﴿ يجب ردالمغصوب مادام باقياً ﴾ بل الاجماع بقسميه عليه ان لم يكن ضرورة من المذهب ، مضافاً الى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى النصوص السابقة : « كل مغصوب مردود» . بل الظاهر كون الحكم كذلك ﴿ ولو تعسر ﴾ واقتضى هدم البناء أو خراب السفينة ﴿ كالخشبـة المستدخلة فى البناء أو اللوح فى السفينة ﴾ ضرورة بقائها على ملكه ووجوب ردها اليه فوراً ، والحكم فى الوضوح ملحق بالبديهيّات ولانه مقتضى كون الغاصب ماخوذاً باشق الاحوال وانه مقتضى بقاء مال المالك على ملكه فلزم رده الى المالك ولو كان مستلزماً للضرر الكثير فانه هذا الضرر ناش من سوء اختيار الغاصبين و الا فكيف اجترء من كان له ادنى اعتقاد بيوم القيامة والحساب غضب مال الناس وسرقته .

الأتري قوله عزّ من قائل ويل يومئذ للمطففين الذين اذا اکتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم اووزنوهم يخسرون الايظن أولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين فمع امثال تلك الايات كيف يمكن للناس نظرالسوء الى اموال الناس فضلاعن قصد الغصب والسرقه وعن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ «ان الحجر المغصوب فى الدار رهن على خرابها» . اى لزم خراب الدار ودفع الحجر الى صاحبه نعم لورضى صاحب المال بأخذ القيمة لا بأس به .

وفى المسالك بعد قوله يجب رد المغصوب الخ قال مالفظه اذاغصب خشبة وادرجها فى بنائه اوبنى عليها لم يملكه الغاصب بل عليه اخراجه من البناء ورده الى المالك خلافا لابي حنيفة حيث حكم بملكه ويغرم قيمته لناقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ على اليد ما اخذت حتى تؤدى وان بناء العدوان لايزيل ملك المالك كما لوغصب ارضاً وبنى



عليها باعتراف الخصم وان القدرة على المثل تمنع من العدول الى القيمة لان المثل اقرب الى المغصوب فاولى ان يمنع القدرة على التعيين العدول الى القيمة ثم اذا اخرجها وردھا لزمه ارش النقص ان دخلها نقص ولو بلغت حد الفساد على تقدير الاخراج بحيث لا يبقى لها قيمة فالواجب تمام قيمتها وهل يجبر على اخراجها ح نظر من فوات المالية وبقاء حق المالك فى العين وظاهرهم عدم الوجوب و انها تنزل منزلة المعدومة ولوقيل بوجوب اعطائها المالك اذا طلبها كان حسنا و ان جمع بين القيمة والعين انتهى .

وكيف كان فهو من المعاصى الكبيرة بل ليس ذنب اعظم عقوبة من غضب مال الناس و سرقة اموالهم وانه قد يجب رده الى المالك فورا ﴿و﴾ ح ﴿لا يلزم المالك أخذ القيمة﴾ بل له الامر بالاخراج و لو كان على الغاصب حرجا و ضررا ولا يملك مال الناس بالتصرف و ما عن ابى حنيفة على خلاف الكتاب والسنة المتواترة و ان لازمه كون التصرف فى اموال الناس احد اسباب التملك و ان السراق بمجرد السرقة والبيع صاروا مالكين اذ هو من اشد انواع التصرف فى اموال الناس غياية الامر ذمتهم مشغولة للمالك ولا بعد فى مثل هذا الفتوى عن كان امامهم غاصبا المذك و كيف كان فلا اشكال فى وجوب رد مال المالك بعد التصرف فيه سواء اضر الاخراج بمال الغاصب اولا فان الضرر جاء من قبله و ان بناء العدوان لا يوجب زوال ملك المالك كما عرفت فى عبارة المسالك فيجب هدم بناء الغاصب و اخراج الخشبة ونحوها كالحديد ولو صار خرابا ولا يلحظ ضرره والا كان موجبا لفتح باب الغصب والسرقة و كان قريبا بقول ابى حنيفة غاية الامر هو قائل بان مجرد التصرف فى مال الناس موجبا للملك وهذا القول بانه بعد التصرف ان لم يمكن رده الى مالكة صارت ملكا للغاصب فعليه لو غضب مال الناس و جعله فى بنائه الذى لا يمكن خروجه كان مال كاله و انما اشتغلت ذمته به. و من العجيب ما عن مجمع البرهان القائل بصحة الصلاة فى ثوب خاط بخيط غضبية لصيرورته ملكا للغاصب فروح هذا الفتوى راجع الى

انه بمجرد جعل اموال الناس في بناء دارهم صحت الصلاة فيها لان ذمتهم مشغولة بقيمة اموال المغصوبة وعدم صحة الجمع بين العوض والمعوض ونستجير بالله من مزال الاقدام والاقلام وقد اشتهر بطلان الصلاة في ثوب خاط بخيط غصبي وكيف كان فلولم يرض المالك بكون ماله في بناء الغاصب يجب الاخراج ولو استلزم لذهاب ملك الغاصب كما لو بنى على ارض المالك نعم فيما استلزم الاخراج ذهاب مال المالك وخروجه عن المالية كاخراج الخيوط الغصبية عن الثوب فلا جرم يجب على الغاصب القيمة لان خيطه اذا اخرج عن الثوب صار معدوما وكذا اخراج الخشب والساجة عن السفينة فينتقل الى القيمة بدلا عن مال المالك فانه بدل الحيلولة الحالة بين المالك وماله فيجب عليه دفع القيمة الى المالك و اشكال العمدة في انه اذا اشتغل الذمة بالقيمة ملك العين المغصوبة الداخلة في بنائه او لابل بقي على ملك المالك .

قال في الجواهر نعم لو بلغت حد الفساد على تقدير الاخراج بحيث لا يبقى لها قيمة فلا خلاف ولا اشكال في وجوب تمام القيمة عليه انتهى و عن الدروس انه قال يجب رد المغصوب الى مالكة اجماعاً ، و لقوله بقره : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » وان تعسر ، كالساجة في البناء واللوح في السفينة وان أدى الى خراب ملكه ، لان البناء على المغصوب لحرمة له ، ويضمن أرش نقصانهما و أجرتهما ، ولو علم تعيبهما وأنه لا ينتفع باخراجهما ضمنهما الغاصب بقيمتيهما » بل عن صريح المبسوط ذلك أيضاً .

بل في المسالك « ظاهرهم عدم وجوب ردّها و أنها تنزل منزلة المعدومة و بالجملة لا كلام في وجوب رد العين المغصوبة الى مالكة ان امكن الاخراج بدون حصول عيب فيها وانما الكلام فيما لو اخرجت خرجت عن القيمة رأساً و صار بمنزلة المعدوم فقالوا بأنه عند ذلك ينتقل الى القيمة فيرد عليهم احد الاشكالين كل واحد منهما مشكل اما خروج العين الغصبية عن ملك المالك فلا يجوز له الامر بالاخراج



اذ يصير ملكا للغاصب فيجوز تصرفاته فيه وفى ثوبه المخاط بالخيط الغصبي و ثوبه الغصبي الذى صار قطعة قطعة بالخياطة فيجوز الصلاة فيه لنفس الغاصب ولغيره كما صرح بذلك الاردبيلى ره .

واما عدم الخروج وبقاءه على ملك المالك فيلزم الجمع بين العوض والمعوض والاصحاب تارة على الاول و اخرى على الثانى وقد بقوا مترددين و منشأ الاشكال اتفاهم على اشتغال ذمة الغاصب ح بالقيمة ولازمه كون العين الغصبية لنفسه فالقضية بنحو المنفصلة الحقيقية ولا مناص عن لزوم احدهما .

وبالجملة بعد انتقال العين الى القيمة هل بقيت العين بملك المالك او دخلت فى ملك الغاصب وعلى الاول لزم الجمع بين العوض والمعوض وعلى الثانى كان ملكا للغاصب ولو قبل دفع القيمة فكانه معامله قهرية .

وفى الجواهر فى مقام عدم صحة الجمع بين العوض و المعوض قال قلت : لكنه مناف لقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » و مناف أيضاً لملك القيمة التى هى عوض شرعى يقتضى ملك معوضه للدافع ، اللهم الا أن يقال : انها عوض مالية وان بقى هو مملوكاً ، لكنه كما ترى انتهى . أما مسألة الضرر و الاضرار فلا بأس بوقوعه على الغاصب فانه اضرر على المالك بالغصب و صارعين ماله بمنزلة العدم فربما يكون القيمة ضرراً على المالك .

ويمكن ان يكون مراد الجواهر ان يكون القيمة غريمة فوت المنافع لانه للعين منافع جدا فاذا غصبت ، غصبت جميع منافعها وقد اشترت اليه قبلا ان على الغاصب رد العين وارش العيب وجميع منافعها الفائتة عند الغاصب فالعين . بحالها للمالك و القيمة لتلك المنافع الفائتة .

واليه اشار المحقق الرشتى فى غصبه قال لو فسدت الخشبة المستدخلة فى الدار على تقدير الاخراج انتقل الى القيمة كما فى الحيلولة لان تعذر ، تسليم مالية العين هو الباعث الى الانتقال دون تعذر تسليم العين وفى وجوب تسليم العين ح مع دفع

## القيمة اشكال .

ظاهر الاكثر الاول وبدل عليه مايدل على وجوب رد المغصوب لو لم يدع انصراف ادلته اللفظية مثل قوله عَلَيْهِ على اليد الى الاموال وشبهها ممايتعلق به غرض صحيح عقلائي مضافاً الى الاستصحاب ومنعه بدعوى تغير الموضوع وهو المال ممنوع بان الموضوع ابتداء الظاهر هو الملك وان كان المالية ايضاً موضوعاً آخر اذ لا شبهة في ان غير الاموال كالاملاك الصرفة مثل حبة الحنطة ايضاً يجب ردها الى اربابها واحتمل واستظهر في المسالك عدم الوجوب لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض .  
 وضعفه غير خفي لان العوض يقابل به المالية دون الملكية مع انه صرح في النقص الحادث بوجوب دفع الارش ورد الباقي و ان كان النقص مستوعباً للقيمة على وجه يلوح منه عدم الخلاف والعجب انه نسب هنا عدم وجوب النزاع الى الاصحاب وهل للمالك الزام الغاصب بالاجرة مع اخذ القيمة فيه وجه يأتي توضيحه انشاء الله تعالى في ضمان الحيلولة انتهى .

وحاصل كلامه اختيار الجمع بينهما بما حاصله ان العوض اى القيمة فى مقابل فوت مالية مال المالك اذ العين كما يكون ملكاً فكذلك له مالية ومنافع قطعاً وهذه المالية و المنافع قدقطع بفعل الغاصب كما اشار اليه فى الجواهر آتفاً والقيمة التى عبارة عن بدل الحيلولة فى مقابل فوت المنافع فلا يكون جمعاً بين العوض والمعوض فالمعوض وهو العين بحالها والقيمة فى مقابل ما حاله الغاصب بين مال المالك و منافعه وهو كما ترى غير مندفع محذور الجمع .

ولو سلم كان منافياً لقولهم انتقلت الى القيمة فان معناه انه اذا بأس عن العين لدخولها فى البناء المستلزم خروجها للمعدومية انتقلت الى القيمة عوضاً عن العين فلا يكون كلاهما ملكاً بعد دفع القيمة فالمحذور كله من حيث الجمع بين الملكين ولو كان احد الملكين لفوت المالية وعلى اى حال ملك لصاحب العين اذ حاصل ذلك يرجع الى ان البديل ليس عوضاً عن العين بل العين باقية فى ملك المالك بل عوض عن الحيلولة فالاشكال يعود ، اذ اصل الاشكال فى بدل الحيلولة من انه ملك اولاً .



اقول ان كان مراد القوم بالانتقال الى القيمة هو الدفع الى المالك فلا كلام فى خروج العين الغصبية عن ملك المالك للجمع بين العوضين وهو محال و هو الظاهر من كلام الرشتى آنفا حيث قال مع دفع القيمة والنزاع بعد الدفع لامجال له اصلا شرعا وعقلا وان كان مجرد الانتقال قبل الدفع فللبحث مجال بان يقال بمجرد كون القيمة على ذمة الغاصب ولو قبل الدفع هل يخرج العين عن ملك المالك ودخل فى ملك الغاصب فهو مما لا محصل له لا يمكن عدم ارادة الغاصب براءة ذمته كما لم يكن من قبل الغصب .

ثم المراد بهذه القيمة التى تعلق بالغاصب هل هى بدل الحيلولة او شىء آخر والنزاع فى الحيلولة هو فى البديل لافى مال المالك فاذا تعذر رد المثل على الغاصب للمالك قالوا باعطاء بدله الى ان يتمكن الغاصب من المثل و الرد الى المالك فيقع الكلام فى ان هذا البديل هل يملكه المالك او يفيد الاباحة او ملكه متزلزلا .

فالاول جمع بين العوض و المعوض .

والثانى لا يفيد شيئا .

والثالث ايضا مرتبة من الملك فيكون جمعا .

وكيف كان فالنزاع كله فى البديل و هى القيمة المأخوذة من الغاصب حتى يتمكن من الرد وفى المقام الامر بالعكس وان النزاع فى ان الانتقال هل هو موجب لخروج عين المالك عن ملكه حتى لا يجمع بين العوض و المعوض اولا يوجب حتى يكون الغاصب مالكا فنقول اما على دفع القيمة وبرائة ذمة الغاصب فلا مجال لهذه العوبصة الموجب للتحرير والنزاع بل بالدفع انقطع النزاع جدا و اما على عدم الدفع فالمقصود مجرد الانتقال الى القيمة الى قبل الدفع فح ان اريد ايضا بكونه القيمة بدل حيلولة .

فقد عرفت ان النزاع فى بدل الحيلولة فى البديل لا المبدل منه ، فانه ثابت و مستقر والنزاع فى الملك وعدمه فى البديل وفى المقام فى المبدل منه و انه بمجرد

الانتقال هل يخرج العين الغصبية عن ملك مالكة ودخل في ملك الغاصب ولذا قالوا بصحة الصلاة بعد الدفع او الانتقال في ثبوت المخاط بالخيط الغصبية وقال الآخرون بعدم الدخول في ملكه صريح عبارة الرشتى كون القيمة بدل حيولة .  
وبالجملة الاقوال في بطلان الجمع بين العوض والمعوض وخروج احدهما عن الملك كلها في بدل المثل وانه اخذ القيمة موقالما احال الغاصب بين المالك و ماله وهو في المقام لا يتحقق الابعطاء القيمة وبعده لامحل للنزاع بل لا يتصور بدل الحيولة في المقام لان مثل الساج والخشبة الداخلة في البناء قديقطع بعدم امكان الخلاص من البناء فلامعنى لكون القيمة بدلا موقنا حتى يتمكن من اخراج العين عن البناء .

و الفرض ان المالك لوامر بالاخراج لما كان له قيمة او قيمة قليلة فالقيمة في المقام ليس للبدل بل للعين الغصبية نظير البيع او المصالحة القهرية او المرضية فكان المالك مأبوساً عن حصول عينه بيده سالما بخلاف ما قالوا في بدل الحيولة ففي المقام لانزاع بعد دفع القيمة ولاقبلها حيولة ولا في الاقوال الجارية في بدل الحيولة مع ان الاشكال هناك ايضا غير مرتفع حيث وقع النزاع هناك .

فتارة ذهبوا الى عدم ملك القيمة للزوم الجمع واخرى بالملك المتزلزل حتى يرد العين الى مالكة وثالثة باباحة مطلقة حتى المتوقفة على الملك فيدخل في الملك قبل التصرف آنا ما فيتصرف فيه كالنكاح مثلا فيرد عليه انه بعد حصول الملك عاد المحذور فلو غصب أمة، ثم فرت، ثم طلبها مالكةا فأتى الغاصب بمثلها حتى ظفر بنفسها ولو قلنا باباحة جميع التصرفات فدخلت قبل الوطاء في ملكه فصارت ملك المالك والفرض انه مالك للمبدل منها فيكون مالكا للامتين فهناك يرد هذه الاشكالات

وقد صاروا من المتحيرين في دفع الاشكال حيث قالوا بكون البدل والمبدل ملكا لصاحب المثل حتى من مثل الشيخ في مكاسبه والمحقق النائيني والرشتى وقد اوردنا عليهم بعدم المعنى لكون كليهما ملكا له بخلاف المقام فليس من الجمع بين



العوض والمعوض اصلا وصاحب العين قدصارت عينه بمنزلة المعدوم لو اخرجت عن البناء وليست قابلة للاخراج فكانه صارت معدومة و ماليته بوصف كونه في بناء الغاصب لالمالك فلاجرم يتعين القيمة وح ان دفع القيمة فيخرج عن ملك المالك وان لم يدفعها بقيت على ملك المالك فيدور الامر دائما بين كون العين للمالك او الغاصب فعمدة الاشكال في المقام اشكال الجمع بين العوض والمعوض وهو في بدل الحيلولة وقدمر كلامه في ج ٢٢ ص ١٨٠ الى ١٩٠ .

وفي مفتاح الكرامة بعد (قوله : ولو ابق العبد ضمن في الحال القيمة للحيلولة فان عاد ترادا) قال ما هذا لفظه هذا معنى ما في المبسوط والخلاف والغنية والسرائر والشرائع والتذكرة والتحرير والارشاد والدروس وجامع المقاصد ومجمع البرهان وكذا المسالك والكفاية والايضاح وفي الخلاف والغنية انه عليه القيمة وان مالك العين اذا اخذها اي القيمة ملكها بلاخلاف و ظاهرهما نفيه بين المسلمين وقد ذكر ان ضمان القيمة للحيلولة في المبسوط والخلاف والغنية والتذكرة والمسالك وظاهر هذه الكتب ان ذلك مجمع عليه ايضا و انهم لياخذونه مسلما كما تقدم وبأتى ومن تتبع كلامهم في المسئلة وحاول جمعه جميعه وضم بعضه الى بعض كان حاصله انه اذا تعذر عادة رد العين على الغاصب عند طلب المالك لها وجب على الغاصب ان يدفع البدل مثلا او قيمة فان رضى المالك بالبدل على وجه المعاوضة ملكه ملكا مستقرا لا يزول بالقدرة على العين بعد ذلك و ان اخذه على وجه البدلية لمكان الحيلولة لا للمعاوضة ملكه ونمائه المنفصل له، لكن متى عادت العين كان لكل منهما الرجوع في ماله فيجبر الاخر على رد ما بيده سواء في ذلك الغاصب والمالك بل لايجوز للمالك امساك القيمة وغرامة مثلها .

لكن سيأتى لولد المصنف ان الاولى ان لايجبر المالك على اعادة البدل و المصنف الاستشكال في ذلك وقضية كلامهما انه لايجبر ايضا على غرامة مثله ولا قيمته واما العين المضمونة فهي باقية على ملك مالكةا مطلقا ونمائها له متصلا و منفصلا و

انما ملك العوض للحيلولة بينه وبين ملكه لكونه عوضا حتى لو اتفقا على ترك التراد فلا بد من بيع ونحوه ليملك الغاصب العين .

وهذا خلاصة ما ذكره في مواضع من التذكرة وغيرها وظاهرها (اي التذكرة -ح) ان ذلك كله محل وفاق حيث لم ينسب فيها الخلاف الا الى ابي حنيفة في بعض هذه الاحكام كما ستعرف وقد سمعت ما حكيناه عن الخلاف والغنية وما استظهرناه منهما ومن غيرهما بل نسب كل ذلك في المسالك وكذا الكفاية الى اطلاق الاصحاب وبعده ذلك فهذا كله موافق لقواعد الباب واصول المذهب لانه اذا لم يملك المغصوب منه القيمة كانت محض ضرر عليه والغرض المحافظة على وصول ملكه او بدله اليه على الفور وبقاء العين على ملك المالك لا امتناع كون الملك لالمالك له ولا ناقل الى الغاصب .

وستعرف معنى الحيلولة ولم نجد من تأمل في ذلك قبل المصنف وولده فيما يأتي في خصوص ما عرفت وقبل المحقق الثاني والشهيد الثاني في اصل المسئلة قال الاول ان هذا اشكالا فانه كيف تجب القيمة ويملكها بالاخذ ويبقى العبد على ملكه وجعلها في مقابلة الحيلولة لا يكاد يتضح معناه .

وقد اخذه الشهيد الثاني فابرزه بعنوان آخر قال لا يخلو ذلك من اشكال من حيث اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من دون دليل واضح .

ولو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلا وتوقف تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين وان جاز له التصرف كان وجهها في المسئلة وقد حكاه عنه صاحب الكفاية مستحسناله .

(قلت) قد عرفت ان وجوب القيمة وتملكها بالاخذ لا خلاف فيه بين المسلمين كما ان الظاهر ان الضمان للحيلولة كذلك كما ان بقاء العين على ملك المالك وعدم دخولها بعد بذل العوض في ملك الغاصب لا خلاف فيه الا من ابي حنيفة وهذه الثلاثة تقضى بان الجمع بين العوض والمعوض انما يمتنع اذا كانا في يده و تحت تصرفه و كان



احدهما في مقابلة الاخر واما اذا كان احدهما خارجاً عن يده وتصرفه ظلماً و عدواناً وقد اخذ ذلك العوض عوضاً عن مظلّمته التي يجب عليه ردها عليه فوراً وجبراً عما فاته من منفعته ولم يكن في مقابلة نفس العين المغصوبة فلا مانع منه عقلاً وشرعاً بل هما حاكمان بذلك فهذا معنى جعلها في مقابلة الحيلولة فقد اتضح معناه وعلم مبناه و انه الاجماع كما عرفت .

(وما) في المسالك من ان الغاصب يملك العين ملكاً متزلاً خرق للاجماع البسيط والمركب وذلك لان اصحابنا متفقون على انه لا يملك والقائل من العامة بانه يملكه يقول بانه يملكه مستقراً اذا حكم الحاكم بقيمة المغصوب واقامت بها البينة و اما اذا أخبره الغاصب بقيمة وكانت اقل من قيمته واقعا فانه يملكه ملكاً متزلاً فقول المسالك خرق لاجماعنا البسيط واجماعهم المركب نعم ملك المالك للقيمة متزلاً كما قضت به كلمات جماعة وصرحت به عبارات آخرين كالمصنف في التذكرة و الكركي في جامع المقاصد والمخالف فخر الاسلام في الايضاح والمصنف استشكل ذلك كله كما يأتي انتهى تأمل في هذه الكلمات حتى تجد دواء ينفعك للداء .

﴿وكذا﴾ الكلام فيما ﴿لو مزجه مزجاً يشق تميزه كمزج الحنطة بالشعير أو الدخن بالذرة﴾ ﴿حينئذ﴾ يكلف تمييزه واعادته ﴿لو لم يرض المالك بالقيمة وكل ذلك مقتضى سلطنة الناس على اموالهم فله مطالبة ما غصب ممتازاً ولو كان مستلزماً للضرر الكثير وكل ذلك من احكام الدين الذي لو عمل به لما يحتاج الناس الى اقبال الدكاكين وحفظ اموالهم وجعل الحفظة عليها فوا اسفا من عصرنا الحاضر وقد غلب على اهل الفسوق والعصيان وينسون الله وكتابه يأخذون اموال الناس علانية وخفية اصبحنا في زمان كثير فيه الفتن والفسوق كما واج البحور وقتل النفوس ونهب الاموال والزنا على نوااميس الاسلام بل يأخذون اموالهم عند اعينهم ولا يقدرّون على كلام واثبات حقهم فما اجرّتهم على الله .

وكيف كان فيجب رد الاموال الى صاحبيه وقد يجب اخراج العين المغصوبة

عن البناء و عما مزجه كمزج الحنطة بالشعير ونحوه مما امكن على مشقة و لو كان مستلزما للضرر فانه جاء من قبل الغاصب و لو انهدم بناؤه و داره الا اذا رضى المالك بأخذ القيمة .

و كيف كان فلو فسدت العين المغصوبة بالاخراج عن البناء او ينتهى الى عسر لا يمكن تحمله او اخراجه ممتازا بحيث خرج عن المالية ينتقل الى القيمة على المشهور .

و كيف كان فامثال تلك فروع كثيرة ﴿ و ﴾ من جملتها ما ﴿ لو خاط ثوبه ﴾ مثلا ﴿ بخيوط مغصوبة فان أمكن نزعها ﴾ على وجه تصل الى مالها ﴿ الزم ﴾ الغاصب ﴿ ذلك ﴾ و ان استلزم فساد الثوب ﴿ وضمن ما يحدث من نقص ﴾ الخيوط ﴿ و لو خشى تلفها بانزعها لضعفها ضمن القيمة ﴾ لا بمعنى جواز الصلاة فى هذا الثوب و صارت ملكا للغاصب بل ذلك حتى ادت القيمة و فى الجواهر قال كما فى القواعد و الدروس و غيرهما لكونه كالمعدوم باعتبار تعذر رده ، و ظاهرهم عدم وجوب الاخراج حينئذ ، كما اعترف به فى المسالك ، ولكن فى جامع المقاصد فى شرح عبارة القواعد التى هى كعبارة المصنف « و لو طلب المالك نزعها و ان أفضى الى التلف و جب ، ثم يضمن الغاصب النقص ، و لو لم يبق لها قيمة غرم جميع القيمة و لا يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك ، كما سبق من أن جنابة الغاصب توجب أكثر الأمرين و لو استوعبت القيمة أخذها و لم تدفع العين » انتهى .

و المسألة فيما اذا طلب المالك عينه عند الاصحاب كما عرفت فى غاية الاشكال من انه لم يخرج عن ملك المالك بذلك فيجب الرد باى نحو كانت و من ان قيمتها قد تعلقت على ذمة الغاصب و دفع العين مع وجوب القيمة عليه جمع بين العوض و المعوض قال فى المسالك « الخيط المغصوب ان خيط به ثوب و نحوه فالحكم كما فى البناء على الخشبة ، فللمالك طلب نزعها و ان أفضى الى التلف ، و يضمن الغاصب النقص ان اتفق ، و ان لم يبق له قيمة ضمن جميع القيمة ، و لا يخرج بذلك عن ملك



المالك كما سبق ، فيجمع بين العين والقيمة .

و في الجواهر في مقام رده قال بعده وهو كما ترى مناف لظاهرهم الذي اعترف بدفي المسالك سابقاً ، ومن هنا جزم في مجمع البرهان بعدم وجوب النزاع في مثل الفرض ، بل قال : «يمكن أنه لايجوز ، وتعين القيمة لأنه بمنزلة التلف ، فتلزمه القيمة فقط ، وحينئذ يمكن جواز الصلاة في ذلك الثوب المخاط اذاغصب فيه يجب رده ، كما قيل بجواز المسح بالرطوبة من الماء المنصوب الذي حصل العلم بحاله بعدالغسل وقبل المسح » .

وهو جيد موافق لماقلناه سابقاً من اقتضاء ملك المالك القيمة خروج المنصوب عن ملكه ، لكونها عوضاً شرعياً عنه انتهى ولا يخفى فيما حكاه عن الاردبيلي وفيما اختاره قده وفيما جيده لان المسالك اذا ملك القيمة و اخذها من الغاصب خرجت العين عن ملكه فلا يكون مالكا للعين واما بمجرد كون القيمة على ذمة الغاصب فلا يكون شيئاً في يد المالك وحينئذ لا يصدق الجمع اصلا .

فمراد الاصحاب ان كان قبل رد القيمة لايلزم الجمع و بعده لا يكون جمعا لخروج العين عن ملكه قهراً فاذا اخذ المالك القيمة فلاجرم امان يكون بدلاحيولة حتى يتمكن الغاصب عن رد نفس العين و اما معاملة قهرية بين عين ماله والقيمة و اما معاملة مرضية فلا يكون لاحدهما على الاخر شيء لامجرد اشتغال ذمة الغاصب بالقيمة فلو خرجت عينه عن ملكه لا يكون شيئاً بيده ولا يرفع الاشكال ح عن المسألة ولذا عن المسالك :

«ولو قيل بوجوب اعطائها المالك اذا طلبها كان حسناً وان جمع بين القيمة واللعين» وعرفت آنفا عبارته في تجويز الجمع بين العوض و المعوض فالتحقيق ان يقال ان دفع الغاصب القيمة فلاشكال في خروج العين عن ملك المالك لوصول حقه اليه ولو كان بعنوان البدلية عن العين حتى يتمكن من رد العين فان العين فعلا مأبوس عن امكان رده فيكون ذلك معاملة قهرية بين الغاصب والمالك فيكون الملك

للغاصب فصحت صلاته في تحت البناء وسطحه و لعل نظر الاردبيلي ره الى هذه الصورة فدائما اما يكون المالك مالكا للعين أو القيمة وكذلك الغاصب .

وهذا كله فيما امكن الاخراج واما مثل الخيط الذي خاط به الثوب فالاجراج يدخله في المعدوم وحينئذ ان رد القيمة فلا كلام في بقاء الثوب بخياطته وصحة الصلاة فيه وان لم يرد القيمة كان الخيط باقيا على ملك المالك و لا يصح الصلاة في مثل هذا الثوب ومن جميع ذلك يعلم اختلاف الموارد فان العين الغصبية تارة كالساجة وهي شجر عظيم او خشبة عظيمة وهو المراد بنصبه في البناء وبنى عليه السقف ونظيره في عصرنا الحاضر الحديد حيث كان جميع ابنية البلدان بالحديد مع اشتغالها على طبقات كثيرة بعضها فوق بعض ومن المعلوم ان اجراجها عن البناء مستلزم لخراب البناء رأساً وسقوط السقف جداً واما نفس الساجة او الحديد فلا يخرج عن المالية غاية وقوع نقص لم يكن بمثل قبل الاستعمال .

وفي ذلك يقول ان لم يرض المالك بذلك وطلب من الغاصب عينه الغصبية يجب عليه رد عينه فوراً ولو استلزم لخراب جميع ما بنى عليه بل يجب ارش العيوب الحاصلة في العين من القطع والكسر والاعوجاج ونحوها بل مؤونة الحمل والنقل الى مكان الغصب كما عرفت وان رضى بالقيمة واخدمته بتمامها فلا كلام في قطع ملكيته وانقطاع علاقة المالية والملكية والاولوية فيصير بعد دفع القيمة ملكاً للغاصب فكأنه وقع معاملته بينه وبين المالك .

واما ان كان المقصود انه بمجرد التصرف وادخال العين المغصوبة في البناء انتقلت الى القيمة بمعنى كانت ذمته مشغولة بالقيمة وخرجت العين عن ملك المالك ولو قبل اداءها بزعم انه على الغاصب قيمته وفي مقابله خروج الملك فهو كلام لا محصل له ولورضى المالك بالقيمة ولم يحكم باخراج العين لكنه لم يرض بمجرد كون القيمة على ذمته لاحتمال عدم الاداء .

فالحق بقاء المالك على ملكه وعدم وجه لتوهم الجمع بين العوض والمعوض



فان العوض معلق على الاداء فيكون العين الغصبية باقية على ملك المالك متزلزلا ومتوقفاً على الاداء فلا يجوز التصرف للغاصب بوجه ولا الدخول والخروج فى بنائه بل فى كل زمان امر المالك بالانخراج ازم عليه الرد الى ان ادت القيمة .

واما مسألة الخياطة فمن المعلوم ان الخيط اذا خاط به الثوب كان انتزاعه بمنزلة العدم لامالية له اصلا و ان كان ملكا للمالك وليس مثل الساجة باقية على الملكية بل مثله مثل حبة حنطة ملك ولامال فان رضى المالك بالقيمة واخذها فلا كلام وان لم يرض وجب عليه انتزاع الخيوط واخذ مثلها او قيمتها وسيأتى بعض الكلام ايضا فيه .

﴿وكذا لو خاط بها جرح حيوان له حرمة لم تنتزع الامع الأمن عليه تلفاً وشيناً و﴾ ح ﴿ضمنها﴾ اى الخيط و الاولى تذكير الضمير ﴿ولو حدث فى المغصوب عيب﴾ مستقر لاسراية له ﴿مثل تسويس التمر أو تخريق الثوب رده مع الارش﴾ سواء كان بفعل الغاصب أو غيره ، وسواء زال معه الاسم أو غيره .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه بيننا ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل هو مقتضى وجوب رد المغصوب و ضمان مافات منه المستفادين من العقل و الكتاب و السنة و الاجماع ، انتهى .

ولا يخفى وضوح المطلب بحيث يلحق بالواضحات فمافى المتن و الشرح مطابق للقاعدة مع قطع النظر عن ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال فاذا غصب شيئاً وبقى عنده حتى فسد لا ينحويخرج عن الملكية مثل ان يتحقق فيه الدود ونحوه من الحشرات الصغيرة لم يخرج بذلك عن ملك المالك لعدم صيرورته بمنزلة العدم بل له قيمته و رغبة الناس اليه غاية لا بمثل الذى لم يتغير حاله عن الاول فيجب على الغاصب رده مع ارش العيب .

لكن من عجائب الدهر ما حكى عن أبى حنيفة من أنه اذا غير الغاصب المغصوب تغييراً أزال به الاسم والمنفعة المقصودة منه - كما اذا قطع الثوب أو طحن الحنطة مثلاً ملكه وضمن قيمته للمالك ، بل عنه لو دخل لص دار رجل مثلاً فوجد بغلا و

طعاماً ورحى فضمده البغل و طحن الطعام ملك الدقيق ، فان انتبه صاحب الدار بعد ذلك كان للخص قتاله عن دقيقه، فان أتى الدفع عليه فلا ضمان على اللص انتهى .  
وهو فى الفساد لا يحتاج الى البيان لكنه لا بأس بالتذكر بذلك حتى يظهر شدة انحراف من ترك اهل بيت العصمة والطهارة فنقول اما انه فليس له الغصب اولا وليس له التصرف فيه ثانيا وليس التصرف فى مال الغير موجبا لزوال الملك عن صاحب المال ثالثا وليس قطع الثوب او طحن الحنطة موجبا لزوال الاسم بل قد يزيد فى الملك رابعا وليس مطلق التغيير خارجا عن الملك وانما يكون كذلك اذا كان تغييرا يلحقه بالمعدوم حتى لا يقال له مال خامس او يحسب ان يكون المثل او القيمة فى ذمته لان لاف مال الغير فلا يصل بمرتبة الخروج عن الملكية الا فيما لم يكن قابلا للمالية و التصرف و المنفعة وبينه وبين تغيير ما بون بعيد .

واعجب من جميع ما حكى عنه قوله لودخل لص فى داره الخ لما عرفت من ان الحنطة لا يخرج عن المالية ولا عن ملك مالكة بصيرورته دقيقا وليس ذلك مورد شك حتى يتمسك باستصحاب بقاء الملك على حاله و عدم خروجه عن ملك مالكة فكيف يملك الغير مع ان الانتقال الى المثل او القيمة فيما تلفت العين .

واعجب واغرب من الجميع قوله كان للخص فان ظن قلت ليس بالتغيير شغل ذمته ببدل العين فيكون العين ملك للغاصب قلت كلابل بالتلف او كالتلف يكون كذلك مع رد القيمة لا بمجرد تغيير ما فيكون العين باقية على ملك مالكة مع ارش العيب ﴿ولو كان العيب غير مستقر﴾ اى غير باق بحاله بل يسرى آنا فأنا وبزيد فى كل ساعة حتى يفنيه فلا يكون له مالكية ح عند العرف وصار ملحقا بالمعدوم ولو بعده قريبا وصار متعفنا بتفر الطباع عنه مثل عفن الثمار والبطيخ وغيرها ﴿كعفن الحنطة قال الشيخ﴾ فى المحكى من مبسوطه : الأقوى أنه ﴿يضمن قيمة المغصوب﴾ .  
و فى الجواهر لأنه بشرفه على التلف صار كالمستهلك ، فيضمن الغاصب حينئذ مثله أو قيمته ، بل مقتضى ذلك بناء على ما قدمناه كون المغصوب ملكا للغاصب



وعن التذكرة أنه أظهر قولى الشافعية انتهى .

وظاهر العبارة ان الوجهان اللذان ذكروها فى المقام جاربان ايضا وهما كون المتعفن للغاصب او للمالك مع قيمة المتعفن و هنا قول ثالث نقله المصنف بقوله ﴿ولو قيل برد العين مع أرش العيب الحاصل ثم كلما ازداد عيباً دفع أرش الزيادة﴾ حتى يهلك ﴿كان حسناً﴾ ولا يخفى عدم حسنه .

وفى الجواهر وان فعل ذلك المالك عناداً ، لعدم كونه تالفاً حقيقة ، بل جزم به كل من تأخر عنه انتهى والكل مشكل اما الاول فلازمه جواز تصرفاته بعد ذلك لو لم يدفع بدل العين الى مالكه بعد فربما لم يكن عازماً على الدفع وهو فتح الباب لما قاله ابو حنيفة تقريباً واما الثانى فلزم محذور الجمع بين العوض والمعوض واما الثالث فلم يوجب عليه ضمان مع صيرورة العين كالتلف بل كان عليه رد هذا الملحق بالتلف مع ارشه وحيث ان العيب ازداد فى كل ساعة فلازمه فى كل ساعة دفع ارش الزيادة عما قبله حتى يهلك ولو بعد سنين كثيرة لاحتمال بقائه مع زيادة العيب الى سنة او اكثر ومثل ذلك مستلزم لذهاب ارش زيادة العيب الحادث تدريجاً ويمكن أن يقال فى المقام برد العين مع الارش الفعلى وعييه الحاصل فعلا بما انه العيب السارى تدريجاً الى ان ينتهى بالهلاك .

والحاصل المقوم قومه مع زيادة تدريجية يعنى كانه الآن يلحظه قريباً بالفناء والمعدومية والخروج عن المالية ولو لم يبلغ بعد هذه المرتبة فلا يحتاج الى دفع ارش ما يزيد ولعله احسن من الجميع وهو قسم رابع ففى الحقيقة فى هذا القسم يجعل العين منزلة التالف و يضمن قيمة التالف تقريباً فلا معنى لرجوع كل يوم الى اخذ الارش حتى يتلف .

قال فى الجواهر ما لفظه لكن قديقال: ان الارش الذى دفعه الغاصب انما هو ارش عيب سار ، على معنى تقويم الحنطة صحيحة بكذا و معيبة بالعيب المزبور بكذا ، فهو كمال حق المالك ، فلا وجه لضمان ما تجدد بعده ، اذ هو حينئذ كرجوع المشتري

على البائع بمثل العيب المزبور لو فرض سبقه أو حدوثه في الثلاثة على وجه يكون ضمانه على البائع ، ودعوى التزام ذلك فيه أيضاً ، واضحة المنع ، فتأمل جيداً انتهى وحاصله يلحظه العيب الذي سارحتى ينتهى الى التلف لا العيب الذى حصل فعلا فالفرق بينهما بيّن وفي الاول يلحظ ما يقرب التلف فيكون الارش التدريجى داخل فيه و فى الثانى يلحظ حال التلف وبعبارة اخرى الزيادة التدريجية الحاصلة بعد ايام يلحظ كانها حاصلة فعلا وهو من قبيل الامور المحققة الوقوع يلحظ واقعا و كيف كان فالامر سهل .

﴿ولو كان﴾ المغصوب باقيا ﴿بحاله ردّه﴾ فيجب رده الى صاحبه فوراً و كان تأخير معصية كبيرة فى كل آن وزمان و ضمان مافات عنه فان تغير فاما ان يكون فى العين زيادة ونقصانا واما فى القيمة و الاول فيأتى الكلام فيه و الثانى محل كلام و ظاهر الاصحاب و المتن عدم الضمان كما قال المصنف ﴿ولا يضمن تفاوت القيمة السوقية﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه بيننا ، بل فى المسالك نسبتة الى أكثر أهل العلم ، لأن الفاتت رغبات الناس ، لاشيء من المغصوب خلافاً لشذاذ من العامة وخصوصاً اذا فات القيمة ثم عادت الى مساكنت وقت الغصب ، نعم لو كان التفاوت بسبب نقصان فى العين ضمن ذلك ، كما استعرف الكلام فيه وفى غيره انتهى .

وفى المسالك بعد قوله ولو كان قال اذا كانت عين المغصوب باقية بحالها فلا اشكال فى وجوب ردها وعدم ضمان شىء وان تغيرت فاما ان يكون بالزيادة او النقصان فى العين او فى القيمة وعلى الثانى اما ان يعود الى اصله او لا يعود فنقصان العين وزيادتها يأتى الكلام فيها ونقصان القيمة وحدها كما لو غصب ما قيمته عشرة ورده بحاله وقد عادت قيمته الى درهم فانه غير مضمون عند اكثر أهل العلم لان الفاتت رغبات الناس لاشيء من المغصوب فان عينه موجودة فالواجب ردها وقد اتى به وخالف فى ذلك شذوذ من العامة انتهى .



وظاهره وظاهر المتن عدم الضمان ولو كان في حال الرد تنزل قيمته في النهاية ولا يحفى اشكاله بعد بداهة رفع يد صاحبه عنه وسلب قدرته عن استفادة ماله وامكان بيعه في زمن كان في اعلى قيمته ورده فسي زمن لم يكن له قيمته او مقدار قليل فهو بعينه نظير من غصب ماء في وقت كان قيمته في اعلى مرتبته ورده الى صاحبه عند بحرونهر او مكان كثر فيه الماء بحيث لا يرغب فيه احد وقبحه مما قاياسه معه عند العرف والعقل ولعله عند الشرع كذلك فسانه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وكون الغاصب ح سبب الفوت تلك المنافع غير محتاج الى البيان كما عرفت في حبس صاحب الصنائع وسرقة الحر على انه لا يعلم الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اختلاف القيمة في زمان رد القيمة من يوم الغصب او الاقباض او التلف وغير ذلك و هذه الاختلافات ليس الا من جهة قيمة السوق فاذا تلفت العين في القيمي او اعوز المثلى في المثل واراد رد القيمي او المثلى ازم عليه قيمة يوم الغصب او الرد او التلف ومن المعلوم المقصود هو اختلاف العين من حيث قيمتها السوقية وان قيمتها في زمان الغصب كذا وفي زمان تلفها كذا و ليس المقصود قيمة زيادة نفس العين او نقصها و المسألة عندى في غاية الاشكال .

وفي التنقيح بعد قول المصنف ما لفظه ان الغاصب ما مور برد العين بيوم التلف ولو لم تلف العين لكان له ردها مع نقص قيمتها السوقية وتكون مجزية ، فكذلك لو تلفت ينتقل حق المالك الى قيمتها يوم التلف. نعم لو زادت القيمة يوم القبض أو فيما بين يوم القبض الى يوم التلف وتلفت العين ذلك اليوم يلزم الغاصب تلك الزيادة لا مطلقا لكنها لم تلف فلم يلزمه الزيادة . وهذا الوجه قريب والثاني مشهور انتهى وهو صريح في ضمان قيمة السوقية عند رد نفس العين بل هو في الجملة بديهي وكان للمالك عدم القبول بدون رد نقص القيمة السوقية ولا يذمه العقلاء بل يقع مورد التوبيخ عندهم وهو يدل على ضمانه والا فلا معنى للتوبيخ .

وفي مفتاح الكرامة في امثال المقام بعد قوله (ولا عبرة بالنقص لتغير السعر مع

بقاء العين على صفاتها) قال ما لفظه فلا يضمن زيادة القيمة السوقية بلاخلاف كما في المبسوط وظاهره نفيه بين المسلمين و اجماعا كما في المختلف و الروضة و هو (اي الاجماع ح) ظاهر الخلاف حيث قصر الخلاف على ابي ثور و ظاهر التذكرة حيث نسه الى جمهور العلماء وقصر الخلاف على ابي ثور و قال ان بعض الشافعية وافقه و ظاهر المسالك حيث نسه الى اكثر اهل العلم وقصر الخلاف على شذوذ من العامة و به طفحت عباراتهم في المقام حتى ممن لا يعمل الا بالقطعيات بل في مقامات اخر يأخذونه مسلما فالاجماع محصل لا ريب فيه معتضد بالاصل والاعتبار لان الفائت رغبات الناس لاشيء من المغصوب فان عينه موجودة و الواجب ردها فكان عموم خبر الضرر مخصصا بذلك ولعل الاستاذ قدس الله تعالى روحه ما اطلع على ذلك كله والا لمآمال الى الضمان مترددا في الاجماع ومحتملا كون المراد منه غير معناه المصطلح وهو منه غريب لان هذا الاحتمال جار في جميع الاجتماعات المنقولة بل في نفي الخلاف بلاغ لكونه حجة ظنية عندنا .

ثم قال (قوله) (فلو ساوى يوم الغصب عشرة ويوم الرد واحدا فلا شيء عليه) الوجه فيه ظاهر ولا يخفى ان خلافه ظاهر لقوت القيمة بسوء اختيار الغاصب فلو كان المال عند صاحبه لباعه عند علو القيمة ثم قال بعد (قوله) (فان تلف وجبت العشرة) بناء على ما اختاره المصنف من ان الواجب اعلى القيم مع التلف انتهى .

والظاهر لافرق في ذلك بين تلفه وبين رده سالما وكما يجب مع تلفه اعلى القيم فكذلك يجب ما فات من قيمته على فرض بقاءه اذ ليست اعلى القيم الالفتويت قيمته بالغصب وانه بلغ قيمته الى العشرة فكما يجب ذلك العشرة عند تلفه فكذلك عند رده سالما اذ الفرض قيمته في حال الرد هي الواحدة فلو صح قبول الواحدة من الغاصب اضرر بالمالك تسعة دراهم بل لازمه صحة ذلك ولو لم يبق من القيمة اصلا كما غصب في مكان له قيمة كثيرة فرده عند البحر والنهر وهو كما ترى بل مقتضى على اليد ما اخذت هورد ما اخذت بتمام صفاته وقيمه وكل ما فات منه لا مجرد رد العين



والاستدلال للعدم بان الفأئ انما هو رغبات الناس لاشىء من المغصوب مع انه مضافا الى عدم الفرق بين الرغبات وبين ما نقص عن المغصوب كان فقد الرغبات اولى بالضمان عند العرف لان المقصود بالرغبات هو ما يميل الناس اليه ويشتاق الى وجوده و يحب ان يكون معه و فوت مثل ذلك و لو لم يوجب فوت العين اولى بالضمان ومن المعلوم ان ملاك المشهور ان كان الاجماع فاخبار الباب بتمامها على خلاف ذلك كما سيأتى بل ما يوجب الميل والشوق الى شىء كان هو احب الاشياء عنده وفقده اعظمهم "عنده الا ترى ان من فقد أمة حسناء غصبا او سرقة لا ينجبر فقدها شىء اخرى مالم يكن بمثلها بل عنده فقد نقص منها احب من فقد ما يوجب رغبتها فلا نسلم ما عند المشهور من عدم ضمان فوت الرغبات بل ليس سعر السوق من قبيل ما يرغب فيه وعدمه .

والعجب منه قده نسبة الضمان من استاذة وحيد الدهر الى عدم اطلاعه حيث ذهب الى ضمان السوقية والمخالف صاحب الجواهر قده كما سيأتى كلامه مفصلا انشاء الله عند الاختلاف فى ضمان يوم الغصب او التلف ونحو ذلك وقد عرفت عدم الفرق بين تلف العين وبقائها وانه يتعلق على الغاصب ضمان اعلى القيم من الغصب الى حين رد العين او القيمة الى المالك لان فى جميع هذه المدة قد قطع يد المالك عن اسفاده عن ماله وهو اقوى ضرر فى الشرع مضافا الى لزوم اخذه باشق الاحوال حتى انسد باب الغصب .

و اعجب من شارح القواعد تخصيص خبر لا ضرر ولا ضرار بضمان رغبات الناس بزعم ان لا ضرر عام وجار فى جميع موارد الضرر الا فيما يترتب على رغبات الناس مع انه يمكن ان يقال قيمة السوقية اجنبية عن مسألة رغبات الناس بل مربوطة بقيمة الاجناس عند الناس بحسب اختلاف الزمان فزمان كانت قيمة مقدار يسمى بكيلو من اللحم بعشرين ويختلف حتى بلغ بثلاثمائة تومان فمن اشتراه بثلاثمائة اشتراه كرما فضلا عن كونه رغبة لان احتياجه اليه صار سببا للاشتري بل ذلك الامر كان

خارجاً عما يوجب الرغبة وليس الامن حيث السوق قديماً وحديثاً بل كان من زمن الرسول ﷺ الى زماننا هذا ومن بعدنا الى يوم القيامة بل كانه ليس السوق باختيارنا غالباً لاختلاف قيمة الاشياء علواً وتنزلاً باعتبار كثرة وجوده وعدمه او كون اول وروده الى السوق وعدمه كما هو كذلك في الثمار غالباً فالعنب او القناء مثلاً في اول قابليته للاكل له قيمة ونرخ لم يكن هذا النرخ له اذا كثر فلغزة وجوده سعر لم يكن له هذا لسعر لما اذا كثر صندوق من العنب في وقت كان قيمته مائة ورده في وقت كانت قيمته عشرة كان عند العرف ملوماً مذموماً فضلاً عن كونه عند الشرع وهذا من اشد افراد الضرر واجنبى عن مسألة رغبات الناس بل الرغبات راجعة الى نفس الموجودات لاسر السوق مثل أمة في نهاية الحسن والوجاهة والكمال ولها قيمة باضعاف كثيرة بالنسبة الى من ليس لها ذلك فمن غصب مثل هذه الامة فردها في زمان ذهب حسنهما من دون تغيير في نفسها زيادة و نقيصة وانما تغيرت وجهها و بدل حسنهما بالقبح بالشمس ونحوها فصارت سوداء او بكونها كسائر الاماء ولو لم يكن قبيحة المنظر و انما فات عنها حسن الوجه الثابت لها قبلاً مع عدم تغيير سعر الاماء من حيث السوق فهل يصح عند العقل والشرع كلا وكذا سائر ما يوجب الرغبة كالدار والفرس وغيرهما مع عدم نقص من انفسهما وهل لا يقع نزاع حينئذ بين المالك والغاصب فلا اظن صحة ذلك اصلاً وهذا بخلاف سعر السوق فان الاجناس المتساوية لها قيمة بحسب السوق والاجود منها اعلى قيمة والادنى ادنى قيمة سواء يوجب الرغبة ام لا وهو امر قد يستقر .

وقد يختلف من دون ان يكون ذلك مضراً بذلك و منه يظهر فساد الاستدلال لعدم الضمان بان سعر السوق غير مستقر والضمان على الامر المستقر وفيه ان الضمان لو ينفي عن السوق من حيث عدم استقراره فما هو المعيار من القيمة فانه باى لحاظ يلحظ يرجع الى قيمة السوق غاية الامر ان قيمة السوق تارة ثابتة واخرى مختلفة وبأيهما يلحظ كانت راجعة الى السوق فالقيمة لا تنفك عن السوق مستقرة وثابتة و



بالجملة جميع القيميات مستندة الى السوق بحيث اذا انفك عنها السوق لتلحق بغير  
الماليات فالماليات ماليتها بالسوق مختلفا وثابتا .

و لا يكاد ينقضى تعجيبى من الاصحاب حيث اختلفوا فيما اراد الغاصب رد  
القيمة فى ان المعيار هل يكون يوم الغصب او يوم التلف او يوم الرد و غير ذلك  
مما سياتى .

مع انه لا معنى له الا بالسوق وان اللازم هو الرد الى المالك بقيمة سوق يوم  
الغصب او التلف وغيرهما وهل يصح ارادة تلك الايام من حيث ان العين من حيث  
الصفات كالسمن والهزال والصحة والمرض فى اى حالة كانت بل هو من قبيل الحوالة  
الى المجهول ضرورة انه لو كانت كذلك فلا معنى للاختلاف بالنسبة الى الايام  
بل يقال لزم قيمة زمان السمين مثلا سواء كانت يوم الغصب او الرد او التلف وبالعكس  
مع انه ايضا غير منفك عن السوقية و يرجع الى قيمة السمين من حيث السوق و  
انتظر لذلك .

قال الوحيد فى شرح المفاتيح ولو تلف المغصوب ضمن الغاصب مثله ان  
كان مثليا من غير خلاف وان كان قيميا ضمن قيمة السوقية حين الغصب وقال ايضا  
فيه وان تلف المغصوب ضمن مثله ان كان مثليا والافقيمته السوقية حين الغصب عند  
جماعة ووقت التلف عند آخرين واعلى القيم بينهما عند ثالث انتهى .

فالعبرة صريحة فى ان المعيار فى جميع الحالات ملاحظة قيمة السوقية فالقيمة  
عن السوق غير منفك مع حصول الانفكاك عند الاصحاب واطهر من الجميع قوله  
بأن القيمة بغل يوم خالفته اى قيمة يوم المخالفته وليست الابلحاظ السوق .

وبالجملة جميع الاختلافات من يوم الغصب او التلف او الرد راجع الى قيمة  
السوقية مثلا ممن كان المعيار عنده يوم الرد كان مقصوده حساب قيمة السوقية يوم  
الرد وان بعدها لاشىء عليه لو اختلف السوق بعده ايضا لانه بالرد على المالك سقط  
ما فى ذمته من حيث اختلاف القيمة السوقية بعد ذلك وهكذا من اعتبر يوم الغصب

لانه يوم قطع يد المالك عن ماله .

وهكذا فقيمة الاشياء ملازمة مع السوق فلو قالوا قيمة هذا الشيء كذا اي قيمته بلحاظ السوق اي بلحاظ العرف نوعا اي عند الناس والسوق عبارة عن الناس في باب القيميات والاختلاف عندهم كانه من لوازمهم بعروض وطروا الطواري قلة وكثرة وشيء لا يختلف في جميع الاوقات وشيء يختلف في كل يوم ومن ذلك مسألة تقويم المقوم في موارد الاختلاف اي تقويمه بقيمة السوق ولولا السوق لاختل امر المعاملات الا اذا انصرفا عن السوق وباع او اشترى بالرضا ولو على خلاف السوق ومن ذلك يكره تلقي الركبان او يحرم ولذا ورد النبي ﷺ لا تلقوا الجلب فمن تلقاه واشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في التذكرة ايضا قال ما لفظه الأول نقص القيمة السوقية اذا غصب عينا وقيمتها يوم الغصب عشرة مثلا فردها بحالها من غير نقص في ذاتها ولا في صفاتها لكن صارت قيمتها يوم الرد خمسة فلا شيء عليه وهو قول جمهور العلما لان الغايب انما هو رغبات الناس لا شيء من المغصوب بخلاف ما اذا تلف فان الواجب هناك البديل فوجب الاكثر لكونه مأموراً بالرد في تلك الحالة واذا كانت العين باقية فالواجب ردها وقد اتى به ولانه رد العين ولم ينقص منها عين فوجب تقويمها بخلاف ما اذا تلفت فانه يجب تقويمها فلهذا ضمن اكثر ما كانت القيمة وهنا لا يجب تقويمها وقال ابو ثور ان المالك يرجع بنقص القيمة السوقية وتفاوت الاسعار لان كل ما يضمنه اذا تلفت العين يضمنه اذا ردها كالسمن والفرق ان في السمن قد تلفت عين منها يجب تقويمها بخلاف مسئلتنا وبعض الشافعية وافق ابا ثور في ذلك وابو ثور ان كان داخلا في صنفه اصحاب الشافعي فله مذهب برأسه ولا يعد تفرده وجها لاصحاب الشافعي لكن بعضهم وافقه بسبب ان الغاصب موت تلك الزيادة بادامة اليد العادية انتهى.

ولقد اجاد ابو ثور في عدم فرقه بين التلف ووجوده في قوله لان كل ما يضمنه



إذا تلفت العين بضمه إذا ردها أي لأفريق في التلف والرد كالسمن والفرق أن في السمن تلفت عين من العين وفي الرد تلف قيمتها السوقية وكلاهما سواء في التضمين لأن كل واحد منهما يرجع إلى ضرر المالك فمذهبه وإن كان في غاية السخافة لكن قوله في غاية القوة وعمدة الدليل عليه ملامة الناس عن ذلك الناشئ من حكم العقل على خلافه مضافاً إلى خبر لا ضرر .

وقد أفاده المحقق الخوانساري في جامعه إلا أنه لم يقل به من حيث ذهب الشرة على خلافه فقال وما يستدل به من أن مقتضى على اليد ما أخذت حتى تؤدي رد العين كما كانت وبعد حصول الزيادة أو صفة كمال في ملك المالك لا بد من رد العين كما كانت وحيث لا يمكن ردّها كذلك فلا بدّ من ردّ العين مع ردّ الغرامة لا يخلو عن الاشكال لأن حديث على اليد لا يستفاد منه الإلزام رد العين المأخوذة كما كانت ومع عدم الأمكان ما وجه لزوم غرامة الوصف لم لا يرجع إلى القيمة أعني قيمة العين وثانياً لو كان اللازم ردها بالوصف لزم مراعاة قيمتها فمع نقصان القيمة السوقية يجب رد الزيادة لكن الظاهر تسلم المحكم عندهم انتهى .

ولا يخفى أن تسلم عندهم إذا لم يكن البرهان على خلافه وفي الرياض الاستدلال بعدم بقوله بأن الفائت رغبات الناس لأشياء من المغصوب فإن عينه موجودة فالواجب ردها خاصة وبذلك يخصص عموم حديث نفى الضرر لولا له لكان المصير إلى ضمانها في غاية من القوة للحديث المزبور بناءً على أن تفويتها بالغصب ضرر بلا شبهة وعليه نبه خالي العلامة انتهى .

وهو يؤيد ما ذكرناه ويعلم منه أن اشكاله تخصيص نفى الضرر ونسئل عنه ما هو المخصص له وظاهر عبارته ما ذكره من رد المغصوب بعينه وهو كما ترى فحديث لا ضرر كان باق على عموم بل لا شبهة في الضرر وقوله بأن الفائت رغبات الناس أيضاً كما ترى إذ الفائت تفويت زيادة القيمة التي لولا الغصب لكان في يد مالكة بل أصل المغصوب لأجل منفعه ومنها ارتفاع القيمة السوقية .

فاكثر الناس يمسكون عن البيع والشراء لاجل ارتفاع القيمة السوقية ان كان الاجناس فى تنزل من السعر بل السوق مما يجعله الشارع موضوعا لكثير من الاحكام كالحلال والحرام و النجاسة و الطهارة فى قوله لولا ذلك لما كان للمسلمين سوق فلا يختص بالقيمة على ان سعر اليوم كان مناط جميع الاموال فاذا كان صاحب الاجناس القيمة السوقية مستطيعا يجب عليه الحج ولو كان قبل ذلك ولو بيوم لم يكن كذلك وبالعكس كان قبل يومه هذا مستطيعا على قيمته السوقية فصار بعد يومه فقيرا بتنزل القيمة وعلى هذا مدار اعطاء الزكاة اخذاً ودفعاً فصار شخص فقيرا فى ساعة وغنياً فى ساعة اخرى وبالعكس بل هو لعله ظاهر الروايات .

منها ما عن اسحاق ابن عمار قال : سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون لى عليه المال فيقبضنى بعضاً دنانير وبعضها دراهم ، فاذا جاء بحاسبنى ليوفينى يكون قد تغير سعر الدنانير أرى السعيرين أحسب له ، الذى كان يوم أعطانى الدنانير أو سعريومى «يوم احاسبه» الذى احاسبه ؟ فقال: سعريوم أعطاك الدنانير ، لأنك حبست منفعتها عنه . ومنها ما عن اسحاق بن عمار قال : قلت لأبى ابراهيم عليه السلام : الرجل يكون له على الرجل الدنانير فيأخذ منه دراهم ، ثم يتغير السعر ، قال : فهى له على السعر الذى أخذها يومئذ و ان أخذ دنانير و ليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها برؤوسها متى شاء صريح الرواية كون المناط بيوم الواقع فيه الدفع الى المالك فيسرى منه الى كل شىء فلو فرض مثليا او قيميا غصبهما و كان قيمتهما عشرين درهما يوم الغصب فاراد رده الى مالكة و كان قيمتهما فى يوم الدفع خمسة دراهم فهل يصح للمالك اخذها من الغاصب من دون اخذ قيمته يوم الغصب وهل يصح ذلك عند العرف والعقل الحاكم بعدم وقوع ضرر على احد والشرع الحاكم بعدم الضرر والضرار . فإى ضرر اشد من هذا الضرر .

وبالجملة العمدة فى باب الضمانات هى تدارك المليات الفائتة فإى فائتة فاتت عن المالك لاجل الغير كان الضمان ثابتا فالضامن تارة يضمن نفس العين كما اذا تلفت او شبيهة بالتلف كالوقوع فى البحر والسقوط فى مكان لا يمكن الوصول اليه



او تعذر وجوده فعلا واخرى يضمن فوائت المالية التي قدفاتت من العين سواء كانت من نقص في العين او من قيمة السوقية .

ومن المعلوم ان تدارك المالية لا تحصل بدفع العين فقط بل مع مافات عنها من جهة السوق او الحبس او العيوب وتوهم ان عمدة دليل كفاية الردهي قوله على اليد ما اخذت وهو لا يدل على ازيد من ردّ مثل ما اخذ دون فوت المالية السوقية او نفس ما اخذ ردّ بعينه فاسد اذ الموصول عبارة عن نفس الشيء مع تمام لوازمه وفوائده و ان اللازم هو الرد بمثل ما اذا كان في يد مالكة .

ومن المعلوم ان ذلك لا يحصل بدفع نفس المثل بعد تنزيله خصوصاً اذا صار بمنزلة العدم في عدم المالية كما اذا اخذ الماء في مكان يهلك الناس من العطش و رده عند البحر والنهر او اخذ الجمد في الصيف و ردّ اليه في الشتاء فكما لا يرغب اليه في الثاني من حيث الزمان فكذلك لا يرغب اليه في الاول من حيث المكان هذا كله في اليد و اما آية الاعتداء فظاهرها الاعتداء على الخصم بمثل اعتدائه و قدره من جميع الجهات .

ومن المعلوم ان اعتدائه نفسا و مالا اذ المال الفائت مترتب على اخذ الشيء و لولاه لباعه قبل وصوله الى التنزل من حيث السعر فلزم عليه الاعتداء بهذا القدر و ليس الا برد العين مع مافات عنه و اظهر من الجميع قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها و من المعلوم بداهة ان الرد في حال عدم قيمة له او القليل لا يكون بمثل ما اخذ مع كونه على قيمته التامة بل اللازم هو الاخذ منه مع تمام مافات عنه حتى يكون بمثل ما غصب او سرق فالاقوى ضمان تنزل السعر عن وقت الغصب و عمدة الدليل على عدم ضمانه هو الاجماع و حاله كما ترى مع انه مستند الى امور حدسية التي لا اعتناء بها عند الدقة و التأمل و كذا لو كان المثل في يوم الغصب قيمته درهم و في يوم الرد عشرة دراهم يجب الشراء على التلف و ارد نفسه الى صاحبه راجع ح ٢٢ ص ١٧٥ .

فان قلت اليس في هذه الصورة ظلم لان الفرض رد العين مع الزيادة قلت الزيادة

زيادة ماله وقدفات عند الغاصب لانه لو كان عند المالك لادر كها والحاصل لافرق بين رد العين على فرض بقائها ورد القيمة على فرض تلفها فكما فى الثانى يجب اعلى قيمتها الى زمان القوت فكذا فى الاول على فرض بقائها لان الغاصب قد قطع تلك المنافع عن المالك .

وقد قال ابو اسحاق الشافعى فى المهذب ما لفظه و ان غصب عبدا يساوى مائة ثم زادت قيمته فصار يساوى ألفاً ثم قطع يده لزمه خمسمائة ( اى مع رده ) لان زيادة السوق مع تلف العين مضمونة ويد العبد كنصفه فكانه بقطع اليد فوت عليه نصفه فضمنه بزيادة السوق انتهى توضيحه ان قيمة العبد بعد الغصب زادت وبلغت الى الالف فكانه عند الغاصب عبد كان قيمته ألفاً ثم قطع الغاصب احدى يديه فعليه نصف قيمة العبد و هو خمسمائة فيجب عليه رد العبد مع خمسمائة فلولم يكن القيمة السوقية مضمونة كان عليه مع رد العبد خمسون اذ قيمته يوم الغصب مائة فلو كان نفس هذه القيمة عليه كان بقطع احدى يديه قد تعلق عليه نصف القيمة فيجب عليه مع رد العبد خمسون .

فان قلت ح لزم الظلم ايضا لانه غصب العبد سالما مع كون قيمته مائة فرده عليه مع خمسمائة .

قلت نعم فان زيادة القيمة قد وقع على مال المالك للسوق والفرض هو ضامن للزيادة السوقية والخمسمائة دية بدو احدى قد وقع على مال المالك فعليه خمسمائة درهم مع رد العبد فلولم يقطع يده كان عليه رد نفس العبد لانه رد على المالك فى حال علو القيمة ولو قطع يده معاً كان عليه رده مع الف درهم لان قيمته قد بلغ الف وقيمة قطع يديه قيمة نفسه وهو الف فيرد الف دية بيديه مع رد نفسه ولو تلف العبد بقطع اليد كان عليه دفع الالف قيمة نفس العبد ولو قطع احدى يده والتثم الجرح و صح .

ثم بعد ذلك قطع يده الاخرى ثم مات بالقطع الثانى لسراية الجرح لزم عليه الف وخمسمائة قيمة العبد ودية قطع الاولى وقطع الثانية حيث سرى فى القتل يكفى دية



نفسه ولو قطع اولا احدى يديه ثم التثم الجرح ثم بعد ذلك قطع يده الاخرى ثم التثم الجرح ثم بعد ذلك قطع رجله فمات لزمه دفع الفين الف قيمة العبد والف دية قطع يديه واما قطع الرجل حيث سرت الى الموت فيكفى قيمة نفس العبد وهكذا فلو تعدد الجنابة تعددت الدية الا الدية التي سرت الى الموت فيكفى دية النفس فقط .

فقد تلخص ضمان زيادة القيمة ولزم ردها مع رد نفس العين كما في فرض ابي ثور وهو واضح .

والدينار أى مثقال من الذهب كان في عصرنا في زمن بمقدار مائة تومان تقريبا وفي هذا الان الحاضر بلغ مثقاله بخمسة الف تومان تقريبا فمن غصب في مثل تلك الحالة ورده في زمن التنزل الى الاول او تلف لزم رد قيمة بمثل قيمته الاولى تأمل في جميع ما ذكرنا فما اشبهه بمن غصب الماء في زمن كان عزيز الوجود ثم رده عند البحر و من جميع ذلك ظهر فساد ما في الجواهر حيث قال فيما يتعلق بالمثلى ماهو لفظه: قد ينقدح من ذلك أن على الغاصب ضمان المثل وان خرج بالزمان أو المكان عن التقويم كما لو أتلّف عليه ماء في مفازة ثم اجتمعا على نهر، أو أتلّف عليه جمداً في الصيف ثم اجتمعا في الشتاء ، وان ذكر فيه في القواعد احتمالين ، ثانيهما أن عليه قيمة المثل في تلك المفازة أو الصيف من دون ترجيح ، بل في الدروس قوة الاحتمال الثاني ، بل لعله خيرة الفخر ، بل هو خيرة الفاضل في التذكرة ، بل في جامع المقاصد نسبتة الى اختيار الأصحاب و غيره وأنه لا محيد عنه، وان كنا لم نعر على من تعرض له بالخصوص غير من عرفت .

لكن قد عرفت أن الثابت في ذمته المثل، كما هو مقتضى اطلاق الفتاوى ومعقد الاجماع ، والمكان والزمان لا مدخلية له في حقيقة المثلية ، و قاعدة الضرار مشتركة بينه وبين المالك ، وأخذ به بأشق الأحوال انما هو في رد العين المغصوبة لا المثل ، و لذا صرح في جامع المقاصد بل لعله ظاهر غيره أيضاً بعدم ضمانه غير المثل لو بقي له

قيمة في الجملة في غير المكان المزبور وانما ذلك حيث لا يكون له قيمة انتهى ولا يخفى ان تسليم العين عند النهر والشط مع اخذه وغصبه في مكان الحاجة به مما يضحك به الثكلي اذ لا ثمر به الاصبته في النهر وهو ضرر القطعي ولا يكون مبرءاً للذمة بوجه وهو نظير من اقرض الدراهم ثم رده في زمان اسقطه السلطان عن الاعتبار ولا يوجب ذلك منهم الاتوهم ان ماردته الى المالك نفس ما اخذ وفساده اظهر مما يخفى وليس الا للجمود على خصوص لفظ الموصول كما هو دأب الاخباريين ولم يتوجهوا بان المراد اخذ الشيء بتمام ماله من المنافع والخصوصيات الزماني والمكاني .

وكيف كان ﴿فان تلف المغصوب ضمنه الغاصب بمثله ان كان مثلياً﴾ وفي الجواهر بلا خلاف معتد به أجده فيه، كما اعترف به بعضهم، بل هو من قطعيات الفقه، كما يومىء اليه أخذه مسلماً في سائر أبوابه، وفي جامع المقاصد الاجماع عليه، بل في غايته المراد اطبق الأصحاب على ضمان المثلي بمثله الا ما يظهر من ابن الجنيد، فانه قال: « ان تلف المضمون ضمن قيمته أو مثله ان رضی صاحبه » ولعله يريد القيمي، والمراد من ضمانه بمثله عدم تسلط المالك على الزامه بالقيمة لو أرادها، كما أنه لا تسلط للغاصب على الزام المالك بقبول القيمة لو بذلها .

لكن لم نعثر في شيء مما وصلنا من الأدلة عدا معقد الاجماع والفتاوى على المثلي والقيمي عنواناً كى يرجع فيهما كغيرهما الى العرف بعد انتفاء الشرع انتهى وحاصله عدم استفادة المثلي او القيمي من الاخبار وليس انهما الاجماعي وكان محل اتفاق بنظر الاصحاب و فرق بين استفادة المثلي من الاخبار وبين كونه مجمعا عليه .

ولذا قال الاردبيلي ره على ما حكى عنه في الجواهر بعد أن أشكل ما ذكره من تعاريف المثلي ما حاصله من أن تحقيقه مشكل جداً، وهو مبنى احكام كثيرة والذي تقتضيه القواعد أنه لفظ عليه احكام بالاجماع والكتاب والسنة وليس له تفسير في الشرع، وما ذكر مجرد اصطلاح، فيمكن أن يحال الى العرف، وهو كل ما يقال ان لهذا مثلاً



عرفاً يؤخذ به ، فان تعذر أولم يكن أصلاً فالقيمة ، بل ينبغي ملاحظة مثل المتلف ، فلا يجزىء مطلق الحنطة عن الصنف الخاص المتلف ، بل لافرق بينها وبين الثوب بل والفرس وغيرهما اذا كان لهما أمثال عرفية انتهى .

أقول قد عرفت منا مكرراً ان المراد بالمثل ما يكون له نظير بحيث يقال عرفاً على كل واحد منها انها مثل الاخر مع ان الكل قيميات .

وفي عصرنا اشياء من القيميات وكل واحد منها مثل للاخر بحيث يصدق المثلية عليها بنحو احسن واولى من صدق الحنطة على الحنطة عرفاً بل لعله شرعاً مثل الظروف الصينية والساعات الاصطلاحية لتعين الاوقات وغيرهما مما لاتحصى فيكون لظرف خاص بمقدار الوف كلها متساومع الاخر شكلاً لقيمة بل كما وكيفاً بحيث لا يمكن الفرق بينهما اصلاً مع ان الظروف كلها من القيميات فانه لو كسر واحد منها فلا قيمة لها فضلاً عن عدم كون احد الجزئين متساو قيمته مع الاخر فكلها قيميات مع ان صدق المثلي عرفاً وعقلاً عليها اولى من صدق حنطة بالنسبة الى حنطة اخرى و على هذا يمكن ان يطابق مع نظر الاردبيلي ره راجع ح ٢٩ ص ٣٣ و ج ٢٢ ص ١٧٣ .

نعم في الجواهر بعد ما حكاه عن الاردبيلي ره ما عرفت قال : قلت : لكن ذلك كله كما ترى مخالف للاجماع بقسميه ، بل ولما هو كضروري الفقه بين العامة و الخاصة ، فيمكن أن يقال بملاحظة ذلك و ملاحظة الامر بالقيمة في الحيوانات و المنافع و السفر الملتقطة في الطريق و كان فيها بيض و لحم وغيرهما وغير ذلك مما ورد فيه الامر بالقيمة و له أمثال عرفية : انه لا يراد المثل العرفي ، بل هو شيء فوق ذلك ، وهو المماثلة في غالب ماله مدخلية في مالية الشيء لا المماثلة من كل وجه المتعدرة ، ولامطلق المثل العرفي الذي يطلق مع وجود جهة الشبه في الجملة ، و هذا لا يكون الا في الاشياء المتساوية المتقاربة في الصفات و المنافع و المعلوم ظاهراً و باطنها .

ومن هنا كان الحيوان قيمياً ، باعتبار أنه وان وجد له مثل عرفاً ولكن لم يعلم باطنه المختلف أشد اختلاف ، وكذا الثوب بل والارض التى فيها قطع متجاورات و المنافع المختلفة كل الاختلاف باعتبار الاستيفاء ، وفرض وجود المثل المنطبق على المعنى المصطلح فى بعض الافراد لا يوافق اطراد قواعد الشرع ، فلذا كان المدار على النوع بل الصنف انتهى .

وكيف كان فلا اشكال حينئذ فى صدق المثل على القيميات كما عرفت فى مثل الظروف الصينية ويقال لها بالفارسية بچينى جات فكل واحد بمثل الاخر مع ان الكل على الاصطلاح قيميات فالظاهر ان المثلى والقيمى مجرد اصطلاح و اجماع من الاصحاب عليهما لانه مفاد الروايات كما عرفت من الوردى لى ره وذلك لانه لا يستفاد من روايات الباب هذا الاصطلاح فلنذكر واحداً بعد واحد اما على اليد فظاهرها رد مثل ما اخذت اى بمقدار ما اخذت ومن المعلوم انه لو اخذت شاة كان عليه بمقتضى على اليد شاة مثل ما اخذت مع انه على الاصطلاح لزم رد قيمتها فانه قيمة .

و كذا اذا اخذت ظروف صينية لزم رد ظروف صينية مثل ما اخذ مع ان الظروف كلها قيميات اذ ليس قيمة اجزائها متساومع قيمة جزء آخر فى القيمة و كذلك سائر الادلة اما قوله تعالى شأنه : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » و « جزاء سيئة سيئة مثلها » و « ان عاقبتهم فاعاقبوا بمثل ما عاقبتهم به » الى غير ذلك مما ورد فى المقاصة كلها ظاهرة فى مقدار الاعتداء و لزوم ان يكون بمقدار اعتداء الخصم لا ازيد فان الزائد ظلماً جداً فلا دلالة فيها من حيث المثل او القيمة الاصطلاحية و كذلك قوله عز من قائل جزاء سيئة سيئة مثلها وليس المراد به المثل الاصطلاحى بل المثل المقدارى اى بقدر سيئة الخصم .

ومنه ظهر قوله تعالى وان عاقبتهم ولكن المسألة محل اتفاق فى ذلك الاصطلاح ولكننا لم نلتزم بهذا الاصطلاح فى القيمى بل القوى عندى كفاية رد المثل فى القيميات ان وجد مثلها فلو غصب ظرف صينى فرد الى صاحبه ظرف مثله كما و كيفا كفى .



ولذا قال فى الجواهر مقتضاها ضمان الشئ بمثله العرفى لا الاصطلاح انتهى بل من قبيل الظروف اكثر البسة كطاقة الكرباس فيكفى فى رده الى المالك طاقة مثلها وفى الجواهر فى هذا المقام قال ولعله لذا ذهب المصنف فيما تقدم من كتاب القرض الى ضمان القيمي بمثله ، لاطلاق ما دل على قرض الشئ بمثله الصادق بالمثل العرفى ، وقد تقدم الكلام فيه فى محله .

وعلى كل حال فالايات المزبورة لا دلالة فى شئ منها على المثل المصطلح الذى ستسمع ماذكروا له من التعاريف المتعددة بل قيل : ان المراد بالاية ان كان بيان التشبيه الخاص بمعنى عدم التجاوز فى مقدار الاعتداء عما اعتدى به فهو حينئذ أجنبى عن المثلى المصطلح ، ضرورة كون المراد حينئذ التساوى فى مقدار الاعتداء فى القتل والجرح وأخذ المال من دون ملاحظة المثل أو القيمة ، بل ليس فيها حينئذ الا حكم واحد ، وهو الرخصة فى الاعتداء بمقدار اعتداء المعتدى ، وأن لا يتجاوز عنه والمراد بالمقدار هو أن يحكم أهل العرف بأنهما سيان فى المنفعة والفائدة ، ويرضى العقلاء بتملك كل منهما مقام الاخر من غير فرق بين المثل والقيمة .

وان كان المراد التشبيه المطلق ، يعنى يجوز لكم الاعتداء على نحو يماثل اعتداء المعتدى فى الاعتداء والمعتدى به فهذا اطلاق ينصرف الى العموم فى كلام الحكيم ، وحينئذ فهو يشتمل على حكيمين : الأول الرخصة فى الاعتداء ، و الثانى أن ذلك على سبيل المثلية فى كل شئ ، وهو يشمل المثلى والقيمى أيضاً ، ففى كل منهما يجب اعتبار المماثلة فى الاعتداء والمعتدى به فى كل شئ الامع التعذر وهو يناسب مذهب ابن الجنيد بلزوم المثل فى القيمى أيضاً الامع التعذر ، فلا تدل الاية على التفصيل المزبور انتهى .

والظاهر من جميع ما ذكر كفاية المثل فى القيمى الا ان يدل دليل خاص على عدم الكفاية فلزم فى القيمى القيمة كما فى صحيح أبى ولاد من ضمان قيمة البغل و غيره مما ورد فيه القيمة بناء على ارادة الالزام بها على وجه لايجزى غيرها من

الخبر المزبور نعم المتيقن في المثلى هو المثل .

﴿و﴾ كيف كان فقد قال المشهور في تعريف المثلى بأنه كما في المسالك ﴿هو ما يتساوى قيمة أجزائه﴾ وفي الجواهر وزاد بعضهم التمثيل بالحنطة والشعير وغيرهما من الحبوب والأدهان وما أشبه ذلك .

ولعل المراد تساوى قيمة أجزاء الصنف من النوع منه ، بل الأشخاص من الصنف ، بل على أن يكون ذلك التساوى من حيث الذات لا الاتفاق ، وحينئذ فالمن من شخص الحنطة الخاصة مثلا و الدهن الخاص مثلا قيمة أجزائه متساوية ، ضرورة كون الرطل بدرهم مع فرض كون المن بدرهمين وهكذا انتهى .

ولا يخفى ما في تعريف متساوى الأجزاء في القيمة فان المثليات كما عرفت لا يكون كذلك بنحو الكلى فان أجزاء نوع لم يكن مساويا في القيمة مع أجزاء صنف آخر الا ان يضم بالتعريف ما يتساوى أجزاء نوع بالنسبة الى هذا النوع قيمة فعليه كان القيميات ايضا كذلك في الجملة فاللحم من الحيوانات كلها من القيميات مع ان أجزاء بدن شاة بالنسبة الى جزء آخر من بدنها بل بالنسبة الى جزء من شاة آخر متساويان قيمة فيصدق تعريف المثلى عليها مع انها قيميات فكذا طاقة كرباس جزء منه مع جزئه آخر متساوية او جزء منه مع جزء من طاقة اخرى متساوية مع انها قيميات ومجرد صدق تعريف المثلى او القيمي على بعض الافراد لا يوجب ان يكونا كذلك في الكل فلا يصح التعريف حينئذ .

و الحاصل المثلى بحسب الاصطلاح لمقدار له قيمة اذا قسمت بين أجزاء المتساوية كان سهم كل جزء يساوى مع جزء آخر قيمة وهذا التعريف لا يكون جامعا ولا مانعا .

اما الاول لتفاوت اكثر افراد المثليات كنوع حنطة بالنسبة الى صنفها وصنفها بالنسبة الى فردها بل نوع بالنسبة الى نوع آخر وليس قيمة الكل واحد فلزم خروج الكل عن تعريف المثلى .



واما الثانى فلشمول هذا التعريف لاكثر القيميات فاللحم قيمى مع ان قيمة مقدار منه اذا قسم بنحو التساوى الى اجزائه كان سهم كل جزء مساو مع جزء الاخر فى القيمة بحيث اذا جمع سهم جميع الاجزاء يساوى مع قيمة الكل مثلا اللحم فى عصرنا الحاضر مقدار منه سمي بفارسية به كيلو كان قيمة واحد منه مأتين وستين تومانا ويكون جميع هذا الواحد ثلاثة عشر جزءاً و يسمى كل جزء بالفارسية به يك سير وقيمة كل واحد منها عشرون تومانا والجمع بين قيمة كل الاجزاء هو مأتين وستين لكل جزء عشرون مع ان القيمى ما لايساوى قيمة كل جزء مع جزء آخر .

وهذا المعنى لا يصدق الاعلى بعض القيميات كالحخين لهما قيمة ليست لنصف كل واحد منهما هذه القيمة نعم يصدق هذا المعنى بالنسبة الى اجزاء شىء واحد كما اذا كسر الظرف وصار قطعاً فلا يقسم قيمة الكل على القطعات بخلاف صاع من الحنطة اذا قسم الى اربعة امداد كانت قيمة كل مد متساوية مع المد الاخر .

قال فى الجواهر مالفظه ولا يرد النقض بالثوب أو الأرض الذى يمكن دفعه بعدم غلبة ذلك فيهما ، وفرض بعض الأفراد كذلك لا يناسب اطراد قواعد الشرع بل مما ذكرنا يعلم اندفاع ما أورد فى مجمع البرهان بأنه ان أريد التساوى بالكلية فالظاهر عدم صدقه على شىء من المعروف ، اذ ما من شىء الا و أجزاءه مختلفة فى القيمة فى الجملة ، مثل الحنطة والشعير وجميع ما قيل انه مثلى ، فان قفيزاً من حنطة يساوى عشرة و آخر يساوى عشرين ، و ان أريد التساوى فى الجملة فهو فى القيمى أيضاً موجود ، مثل الارض والثوب ونحوهما ، وان أريد مقداراً خاصاً فهو حوالة على مجهول .

قلت : قد عرفت أن المراد المساواة فى غالب ما له مدخلية فى المالية ، و تفاوت أفراد الحنطة وان كان معلوماً الا أنك قد عرفت المساواة فى أشخاص الاصناف ولا يكفى الاتحاد فى اسم النوع المنافى لقاعدة لاضرر ولا ضرر ولغيرها انتهى .  
اما قوله لا يناسب اطراد قواعد الشرع ففيه ان الفرض انه لا يستفاد المثلى

بهذا الاصطلاح من الشرع بل بهذا الاصطلاح بنحو الجامع والمانع لم يتحقق و  
الاصحاب زعموا دلالة بعض الاخبار عليه فاشكال الاردبيلي ره وارد عليه ولا يكون  
ما ذكره بقوله قلت الخ جوابا عن اشكاله .

لكن الظاهر ان الامر سهل من حيث ان الروايات شاملة لاي نحو ادعى مال الغير  
فان المقصود من الكل كون جزاء السوء من المالك بقدر جزاء السوء من الغاصب  
وكونه بمثله لا المثل اصطلاحى الذى يساوى اجزائه فى القيمة وكيف كان فالروايات  
شاملة للاداء باى نحو كان .

وعن الدروس المتساوى الاجزاء والمنفعة المتقارب الصفات، حتى لا يصدق  
بعضها على بعض و اولى منه تعريفه له فى غاية المراد أيضاً بانه ما تتساوى أجزاءه  
فى الحقيقة النوعية فالنوع من الحنطة متساو قيمة بالنسبة الى هذا النوع بل اليه يرجع  
ما فى التذكرة عن بعض من أنه ما لا يختلف أجزاء النوع الواحد منه فى القيمة ،  
ولا يخفى انه اولى من الجميع .

وكيف كان فلا يدل عليه الروايات لاعلى ضمان المثل الاصطلاحى فى المثل  
ولا القيمة فى القيمى الاصطلاحى بل المراد الدفع بمثل ما غصب وكون الجزاء  
والسيئة وبمثل جزاء الغاصب وسيئته .

وعن الرياض وغيره من أنه « لا يذهب عليك عدم ظهور حجة لهذه التعاريف  
عدا العرف و اللغة ، و هما بعد تسليم دلالتهما على تعيين معنى المثل المطلق و  
ترجيحهما أحد الاراء لا دلالة لهما عليه ، اذ هى فرع تعليق الحكم بلفظ المثل  
فى دليل ، وليس بموجود عدا قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما  
اعتدى عليكم » و فيه نظر ، لاحتمال كون المراد بالمثل فيه أصل الاعتداء لا مثل  
المعتدى فيه الذى هو مانحن فيه ، فتأمل » انتهى ولقد اجاد .

ثم قال : « هذا مع أنه لم يظهر حجة على أصل اعتبار المثل فى المثلى والقيمة  
فى القيمى عدا الاجماع والاعتبار ، وليس فيهما ما يرجح أحد التعريفات ، فليرجع  
فى خصوص الأفراد الى ما أجمع على كونه مثلياً أو قيمياً ، ولا اشكال فيما ظهر فيه ،



ويشكل الامر فيما عداه ، وينبغى الاحتياط فى مثله بالرجوع الى الصلح والتراضى ان أمكن ، والا فلا يعد ترجيح مختار الاكثر ، لرجحانه بالشهرة ، ولولاها لكان العمل بالتخيير بين الاراء متجهاً ، كما هو الحال فى ترجيح الاقوال المختلفة التى لامرّجّح لاحدها على الاخر من الادلة ، وربما يرجّح مختار الاكثر على أكثر ما عداه أيضاً بسلامته عن النقض الذى يورد عليه من شموله للثوب ، لان قيمة أجزائه متساوية مع أنه قيمي ، وذلك فانه يمكن أن يقال : ان الثوب ليس بمتساوى الاجزاء ، فان ذراعاً منه قد يسوى عثمانياً والاخر شاهيات ، بل ربما لا يكون له قيمة أصلاً .

وفى الجواهر بعد اشكاله بعض الاشكال بما فى الرياض قال وعلى كل حال فقد ظهر لك من جميع ما ذكرنا أن المثلى المصطلح هو الذى يمكن لعقلاء العرف الحكم بمثل له مساو فيما له مدخلية فى مالىته فى غالب صنفه ، و ما ليس كذلك فهو قيمي ، ولولأن المغصوب مثلى معيب ولم يكن فى غالب صنفه معيب كذلك فيكون الحاصل أن المراد بالمثلى فى كلامهم هو الذى له مثل بمعنى أنه مساو له فى جميع ماله مدخلية فى مالىته من صفاته الذاتية لا العرضية كالمكان والزمان على وجه يكون غالباً فى صنفه ، وما عداه قيمي ، انتهى ولا يخفى انه فى القيمي كذلك .

وكيف كان فـالمسألة مشكلة من حيث الاخبار و الاجماع حيث لا ينطبق الاخبار على الاجماع بهذا الاصطلاح ولذا عرفت من المحقق الاردبيلي ره والرياض ما عرفت وما عرفت مما ذكرنا من عدم الجامع والمانع فى تعريف المثلى ولو بلمحاذ النوع وكما فى القيمي بلمحاذ حيوان بمثل حيوان او اجزاء حيوان واحد بسائر اجزائه فالشاة المذبوحة كل مقدار معين منها مساو مع هذا المقدار فى القيمة فاللازم ان يطابق ما غصب مع ما اخذ عرفاً ولو من حيث الصلح والرضا فلا اشكال والافطريق الاحتياط حصول رضاية المالك كما عرفت من الرياض ﴿فان تعذر المثل﴾ المزبور بعد أن كان موجوداً حين تلف المغصوب ونحوه كما وقع فى البناء او البحر وغيرهما ﴿ضمن قيمته﴾ .

وفى الجواهر أى المثل بلاخلاف أجده فيه بل قيل : انه اجماعى ، لنفى الضرر  
 وقبح التكليف بما لا يطاق ، والاضرار بتأخير الحق ، فتعينت القيمة المزبورة جمعاً  
 بين الحقين انتهى . اما حق المالك فمعلوم واما حق الغاصب فلغرض تلف العين وعدم  
 وجود مثله والفرض ان الرد واجب فورى فلانماص له الا دفع القيمة و الكلام فى  
 انه هل للمالك قبول القيمة اولا بل صبرحتى يتمكن من المثل والثانى غير بعيد  
 ولو كان ضررا على الغاصب فانه السبب لهذا الضرر على نفسه لكن عدم القبول  
 مبنى على تعريف المشهور للمثلى واما بلحاظ الاخبار لو كان المدفوع بمثل ما تلف  
 فى القيمة كان الظاهر هو وجوب القبول خصوصا فيما تاب الغاصب وندم على ما فعل  
 وكان بصدد فراغة ذمته عن الدين .

قال فى الجواهر هذا وقد يظهر من بعض عبارات التذكرة والايضاح عدم  
 وجوب القبول عليه وأن له التأخير الى وجدان المثل ، فيملك المطالبة وحينئذ يرتفع  
 الاشكال من أصله انتهى لكن مع دفع الحق بعنوان كونه بدل حيلولة حتى يتمكن  
 عن المثل فيكون البدل ح وثيقة لمثل ماله حتى يتمكن من اصل ماله لا ما اذا دفع  
 الحق بعنوان كونه قيمة لمثله فانه ح يحصل الرضا بذلك ويرتفع النزاع كما عرفت  
 قبلا وكيف كان فالمراد قيمته ﴿يوم الاقباض﴾ أى الدفع الى المالك وقبضه القيمة  
 من الغاصب فيلحظ القيمة السوقية فى ذلك الوقت ﴿لا يوم الاعواز﴾

وفى الجواهر ولا أقصى القيم من يوم الغصب الى يوم التلف ، ولا أقصى  
 قيمته من وقت تلف المغصوب الى الاعواز ، ولا أقصى القيم من وقت الغصب الى  
 وقت الاعواز ، ولا أقصاها من وقت الغصب الى وقت دفع القيمة ، ولا أقصاها من  
 وقت انقطاعه واعوازه الى وقت المطالبة ولا أقصاها من وقت تلف المغصوب الى وقت  
 المطالبة ، ولا قيمته يوم التلف ، ولا قيمته يوم المطالبة ، ولأنه ان كان منقطعاً فى جميع  
 البلاد فالاعتبار بقيمته يوم الاعواز وان كان فى تلك البقعة فالاعتبار بقيمته يوم الحكم



بالقيمة ، بلاخلاف أجده فى شىء من ذلك بيننا، وانما بعضها وجوه وبعضها أقوال للعامه .

نعم فى الايضاح أن الأصح ضمانه أقصى القيم من وقت الغصب الى وقت دفع القيمة ، ولم نعرفه لغيره ، بل هو مبنى على وجوب ضمان أعلى القيم فى المغصوب ، وستعرف ضعفه انتهى .

ولا يخفى ان الاقوى ما حكاه عن الايضاح فالاقوى انه بمجرد الغصب اشغلت ذمته بالدفع بجميع حالات المغصوب قيمة وزمانا ووقتا فجميع ما كان للمالك استفادته من ماله ولم يتمكن فعلا للغصب وقطع يده من سوء اختيار الغاصب كان ضمانه عليه ولا يقطع الا بالدفع .

ومنه يعلم ان المعيار فى جميع هذه الازمنة هو القيمة السوقية بل لا يتصور غيره مع هذه الاختلافات وقد عرفت مفصلا فيوم الغصب اى يوم كان المغصوب على القيمة السوقية وح فان كانت العين المغصوبة فى حال الترقى الى يوم الدفع فلا كلام فى ان الاعتبار بأخر الوقت الذى يوم الدفع فانه يوم انقطاع شغل الذمة وان كان فى التنزل الى حين الدفع فالمناط باول يوم علو القيمة والشروع فى النقص .

وفى الجواهر ما لفظه وقيل : انهم اختلفوا فى باب القرض فى وقت وجوب قيمة المثل فى المثلى اذا تعذر على أقوال ، فبعض على أنها تجب قيمة يوم المطالبة ، وبعض وقت القرض ، وبعض وقت التعذر ، ولا فرق ظاهر بين المقامين ، بل عن ابن ادريس التصريح بأن الحكم فيهما سواء .

وفيه منع تحقق خلاف معتدبه ، وعلى تقديره فلا ريب فى ضعفه ، ضرورة كونه بعد ثبوت المثل فى الذمة فى القرض والغصب يستصحب بقاؤه الى حين أدائه ، وتجدد تعذره لا يرفع الحكم الوضعى الذى هو ملكية المثل عليه ، ولذا يجب عليه أدائه مع فرض تجدد التمكّن منه ، فهو الى حين الاقباض ليس له فى ذمته الا المثل الذى

تؤدي لقيمة بدلا عنه بطلب من المالك أو اختيار من الغاصب على الوجهين السابقين فترا الذمة حينئذ على وجه لو تمكن من المثل بعد ذلك لم يجب عليه دفعه بلا خلاف أجدده فيه بيننا انتهى .

ثم انه عن التحرير وغيره: «لو وجد المثل بأكثر من ثمن المثل فالوجه وجوب الشراء» انتهى ونفى الضرر والحرج في الدين غير جار في المقام لان الضرر جاء من قبل الغاصب المأخوذ باشق الاحوال .

﴿و﴾ كيف كان فقد ظهر لك مما ذكرنا أنه ﴿لو أعوز فحكم الحاكم بالقيمة﴾ ولم يدفعها المحكوم عليه برضا من خصمه أو عدمه ﴿ف﴾ - اتفق أنها ﴿زادت أو نقصت﴾ بعد الحكم المزبور ﴿لم يلزم ما حكم به الحاكم ، وحكم بالقيمة وقت تسليمها﴾ لعدم اقتضاء الحكم المزبور تعيينها ، وانما هو بيان قدر الاستحقاق في ذلك الوقت لو دفع ، وذلك ﴿لان الثابت في الذمة ليس الا المثل﴾ وانما تدفع القيمة بدلا عنه ، فيكون المدار حينئذ على حين القبض عن الغاصب .

وفي الجواهر قال هذا ولا يخفى عليك اقتضاء التقييد بما سمعت في أصل المسألة أنه لو لم يكن المثل موجوداً وقت التلف تجب قيمة التالف ، بل هو الذي استظهره في جامع المقاصد ، لصيرورته بفقد المثل قيمياً حين التلف انتهى فيه ان لازم ذلك انه لو كان المثل في حال الغصب في اعلى قيمته وفي حال التلف في غاية تنزله تجب قيمة حال تنزله وهو كما ترى .

فالمعيار زمان وصول المالك الى حقه وانه في هذا الوقت لو وصل مثل ماله بيده وانصرف عن النزاع والجدال وحيث لم يكن مثل ماله فبدل المثل بالقيمة في هذا الوقت سواء كان المثل يتلف حقيقة او بمنزلة التلف كالوقوع في البحر او في البناء او وقعت عند من لا يقدر بتسليمها عنه فانه في جميع الحالات تنتقل الى القيمة وتغير بلحاظ السوق الى زمان الوصول الى المالك فزمان التلف و نحوه زمان الانتقال الى القيمة لقيمة هذا الحين بخصوصه هذا كله اذا كان المغصوب مثليا



﴿ و ﴾ اما ﴿ ان لم يكن ﴾ المنصوب المتلف ﴿ مثلياً ﴾ بل كان قيمياً كالحیوان ﴿ ضمن قيمته ﴾ .

وفى الجواهر بالاخلاف معتد به فى ذلك هنا ، نعم تقدم للمصنف فى كتاب القرض ضمان القيمي بمثله انتهى .

وقد سمعت الكلام فيه قبلا وانه لو وجد مثل القيمي كالظروف الصينية كان عليه مثل ما اتلف نعم لو لم يكن له مثل كالحیوان لتعين عليه القيمة فسواء دفع مثل القيمي او قيمته كان اللازم هو قيمة يوم تسليمه الى المالك كما هو الظاهر من صحيح ابى ولاد ولا يستفاد من الصحيح يوم التلف اذ لا تلف فى العين حيث ردت العين الى صاحبه فالقیمی لزم دفع قيمته او مثله لو كان .

ويدل عليه بعض أخبار العامة - عن عائشة قالت : «صنعت حفصة طعاماً فبعثت به الى رسول الله ﷺ فأخذنى الافكل فكسرت الاناء ، فقلت : يا رسول الله ما كفارة ما صنعت ؟ فقال : اناء مثل الاناء وطعام مثل الطعام » و عن أنس « أن امرأة كسرت قصعة اخرى فدفع النبي ﷺ قصعة الكاسرة الى صاحبة المكسورة ، وحبس المكسورة فى بيته » .

وهذه الروايات لم وان تكن حجة عندنا فى حد نفسها لكنها اذا كانت مطابقة مع القواعد الشرعية لابس بها ولو كانت مؤيدة لنا فيما كنا بصدده والقصة من الظروف لها مثل وفى هذا العصر كان اكثر القيميات لها مثل لا يفرق بينها وبين غيرها فيصنع الوف من الظروف الصينية اولبلور والزجاجة وما يسمى بالفارسية به بشقاب وصينى واستكان وغيرها ويكون لكل واحد منها وغيرها الوف لا يفرق بينها وبين ماغصب اصلا .

فلو كان المقصود من وصول مال المالك بيده كان مثل ما اتلف اولى بالقيمة فر بما لا يرضى احد بالقيمة بخلاف ما اذا دفع نظير ما اتلف عنده فالرواية اولى صريحة فى كفاية مثل ما اتلف فالافكل بمعنى الرعدة والارتعاش .

والمقصود انه عرض على الارتعاش واللغيرة فسقط الاناء من يدي فقال بغيره  
 اناء مثل الاناء وطعام مثل الطعام وهو فى الاناء واضح ولكن فى الطعام كانت المثلية  
 حفيا من جميع الجهات ومع ذلك حكم بالطعام مثل التالف فالعرف .  
 والاخبار كلها لا يدل على ازيد من المثل العرفى وأفكل اى الارتعاش والرعدة  
 وهى تكون من البرد او الخوف وفى النهاية ومنه حديث عائشة فاخذنى أفكل وارتعدت  
 من شدة الغيرة انتهى وعليه كان مثل القيمي موجودا غالبا فينحصر القيمي فيما لا يكون  
 لها مثلا وحينئذ ان تلف تعين على المتلف القيمة .

ثم انه للاصحاب خلاف فى تعيين القيمة ، فعن المقنعة والمراسم و موضع  
 من المبسوط والنهاية وفى النافع وكشف الرموز أنها ﴿يوم غصبه﴾ فى الجواهر  
 كأنه مال اليه فى الارشاد ، بل فى التحرير ﴿هو اختيار الاكثر﴾ وفى الجواهر لانه  
 أول وقت دخول العين فى ضمان الغاصب ، والضمان انما هو لقيمه ، فيضمن  
 بالغصب حالة ابتدائه وفيه أن الحكم بضمان العين بمعنى أنه لو تلفت وجب القيمة  
 بدلها ، لا وجوب قيمتها حينئذ ، فان الواجب ما دامت العين باقية ردها ، ولا ينتقل  
 الى القيمة الا مع التلف ، فلا يلزم من الحكم بضمانها على هذا الوجه اعتبار ذلك  
 الوقت انتهى .

ومما يرد على تعلق القيمة بالتلف انه لو لم تتلف العين لما كانت الذمة مشغولة  
 بالقيمة اصلا وانما كان مامورا برد العين فقط وايضا لو سقطت العين عن القيمة لم  
 يجب على الغاصب سوى رد العين التى بمنزلة العدم حينئذ فقيمة يوم الغصب قوى  
 لكن لا بمعنى خصوص قيمة العين فى هذا اليوم بل بمعنى تعلق القيمة من حين  
 الغصب بتمام شئون بقائها بعد ذلك .

و جميع منافعها اللازمه استيفائها ومنها اعلى القيم الحاصلة بعد الغصب الى  
 زمان دفع العين مع بقائها او قيمتها على فرض تلفها او كالتلف فزمان وصول  
 العوض الى صاحب العين زمان انقطاع منافع العين وضمان نفسها فاذا كانت العين



باقية و ردت نفسها رد جميع مافات عن منافعها وقيمتها معها فلا بد وان يقال ان يوم الغصب يوم تعلق القيمة واما قيمة هذا الوقت فهو امر آخر وهو قوده و كثير منهم قد اختار التعلق بالتلف .

ولكنك عرفت ايضا مناعدم صحة ذلك لامكان ان لا تتلف العين الى زمان كثير كما اذا احفظه الغاصب وتجعلها في الزخائر والعنائق ولازمه ان لا يتعلق على ذمته القيمة اصلا بل يكون ح عليه مجرد حكم تكليفي بالرد مادام الغاصب حيا وبعده لا يتعلق بالحكم بالاموات والوارث لا يكون غاصبا فر بما لا يعلم بغصبها وهو كما ترى راجع في اكثر ما يتعلق بالمقام ج ٢٢ ص ١٨٠ الى ٢٠٠

و كيف كان فمعنى التعلق بالتلف انه ليس عليه شيء في جميع ازمته الغصب ولو كان مع العين الوف من المنافع المتوفاة وغير مستوفات اذ فرضهم انه ليس على الغاصب الورد العين مع ان ظاهر حديث البغل هو بعد يوم الغصب لزم الكرى كما في قوله عَنْ أَبِي بَلِيَةَ قيمة بغل يوم خالفته فان يوم المخالفة هو يوم الغصب و مع ذلك حكم عَنْ أَبِي بَلِيَةَ بجميع منفعه بعد ذلك الى يوم الرد والرواية وان مرت في ج ٢٢ مفصلا لكن لا بأس بتكرارها في المقام ففي الكافي ج ٥ ص ٢٩٠ - ٢٩١ : «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن أبي ولاد الحنات قال : اكرتت بغلا الى قصر ابن هبيرة ذاهباً وجائياً بكذا وخرجت في طلب غريم لي فلما صرت قرب قنطرة الكوفة خبرت أن صاحبي توجه الى النيل فتوجهت به و فرغت مما بيني و بينه ورجعنا الى الكوفة وكان ذهابي ومجيئي خمسة عشر يوماً فأخبرت صاحب البغل بعذري وأردت أن اتحلل منه مما صنعت و أرضيه فبذلت له خمسة عشر درهماً فأبى أن يقبل فتراضينا بأبي حنيفة فأخبرته بالقصة و أخبره الرجل فقال لي : و ما صنعت بالبغل ؟ فقلت : قد دفعته اليه سليماً ، قال : نعم بعد خمسة عشر يوماً ، فقال : ما تريد

من الرجل؟ قال: اريد كرى بغلى فقد حبسه على خمسة عشر يوماً ، فقال : ما أرى لك حقاً لانه اكتراه الى قصر ابن هبيرة فخالف وركبه الى النيل والى بغداد فضمن قيمة البغل وسقط الكرى ، فلما رد البغل سليماً وقبضته لم يلزمه الكرى .

قال : فخرجنا من عنده وجعل صاحب البغل يسترجع ، فرحمته مما أفتى به أبوحنيفة فأعطيته شيئاً و تحملت منه فحججت تلك السنة فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبوحنيفة فقال: فى مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمنع الارض بركتها ، قال : فقلت لأبى عبد الله عليه السلام : فما ترى أنت قال : أرى له عليك مثل كرى بغل ذاهباً من الكوفة الى النيل ومثل كرى بغل راكباً من النيل الى بغداد ومثل كرى بغل من بغداد الى الكوفة توفيه اياه .

قال : فقلت جعلت فداك انى قد علفته بدراهم فلى عليه علقه ، فقال : لالانك غاصب ، فقلت : أرأيت لو عطب البغل و نفق أليس كان يلزمنى؟ قال : نعم قيمة بغل يوم خالفته، قلت فان أصاب البغل كسر أودبر أو عقر (غمز - خ ل) فقال : عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه ، قلت : فمن يعرف ذلك ، قال: أنت و هو اما أن يحلف هو على القيمة فتلزمك ، فان رد اليمين عليك فحلقت على القيمة لزمه ذلك أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك قلت انى كنت أعطيته دراهم و رضى بها وحللتنى ، فقال : انما رضى بها و حللك حين قضى عليه أبوحنيفة بالجور والظلم ولكن ارجع اليه فأخبره بما أفتيتك به فان جعلك فى حل بعد معرفته فلاشئ عليك بعد ذلك ، قال أبوولاد فلما انصرفت من وجهى ذلك لقيت المكارى فأخبرته بما أفتاننى به أبو عبد الله عليه السلام .

وقلت له : قل ماشئت حتى أعطيكه فقال : قد حبيت الى جعفر بن محمد عليه السلام ووقع فى قلبى له التفضيل وأنت فى حل وان أحببت أن أرد عليك الذى أخذت منك ففعلت» فقوله عليه السلام ارى له عليك الى قوله عليه السلام يوم ترده ظاهر فى كون غصبه من يوم المخالفة وان عليه قيمة هذا اليوم ومع تعلق القيمة على ذمته حكم بجميع كرى اياً



وذهاباً فالقول بسقوط قيمة المنافع بعد تعلق القيمة هو قول ابي حنيفة وانه بمجرد الغصب سقط الكرى وحيث رد البغل الى صاحبه لاشيء عليه اصلاً .

وصاحب الجواهر قدّم بصدد اثبات كون التعلق بيوم التلف من قوله إِن تَلَفَ يَوْمَ الْغَنَبِ تردده عليه مع ان يوم الرد غير يوم التلف لفة وعرفا فقوله إِن تَلَفَ يَوْمَ الْغَنَبِ خالفته صريح في ان تعلق القيمة يوم المخالفة والغصب وقوله يوم تردده عليه ظاهر في ان يوم المخالفة يوم اشتغال الذمة بالقيمة الى زمان الرد عليه قال مالفته :

ودعوى أن الأول أظهر ممنوعة ، بل قيل : ان ما ذكرناه أظهر بشهادة قوله فيه بعد ذلك : «فان أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر، قال إِن تَلَفَ : عليك قيمته ما بين وقت الصحة والعيب يوم تردده عليه ، قلت : فمن يعرف ذلك ؟ قال : أنت وهو ، اما أن يحلف على القيمة فيلزمك ، وان رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك » الحديث الظاهر في اعتبار القيمة يوم الرد لا الغصب انتهى .

فالدعوى اى دعوى التعلق بيوم الغصب لا يوم التلف قوية جدا لكن لا بمعنى الجمود على يوم الغصب بل بمعنى الشروع فى الاشتغال فى هذا اليوم الى ان يقبض المالك مثل العين او قيمتها .

وكيف كان فالمسألة مشكلة و قد صار القوم فى ذلك فى اقوال شتى وكل ذلك مشكل ودليله غير تام لا يوم الغصب ولا يوم التلف و لذا قال فى الجواهر فى مقام عدم دلالة الخبر على يوم الغصب ما هو لفظه :

وكيف كان فلا دلالة فى الصحيح المزبور على القول المذكور ، و لعله لذا ترك أصحاب القول المزبور الاستدلال به واقتصروا على الوجه الذى قد عرفت ضعفه ، ومن الغريب نسبة المصنف والفاضل فى التحرير اياه الى الاكثر ، مع أنه لم نعرفه لغير من عرفت .

وقد عرفت ان ما اختاره من يوم التلف ايضا مشكل و اظن ان القول باعلى

القيم كان اسلم من غيره ببيان ان يوم الغصب يوم الشروع فى تعلق الضمان بكل ما فات عن المالك لاجل الغصب و فقدان العين الى زمان التلف او نظير التلف فى العرف فيوم الغصب له شأنية الضمان من حال التنزل الى الصعود كما اشار المصنف اليه بقوله :

﴿وقال فى المبسوط﴾ ومحكى النهاية فى موضع منهما ﴿والخلاف﴾ و الوسيلة والغنية و السرائر والايضاح واللمعة و المقتصر و التبصرة على اشكال و كذا شرح الارشاد للفخر على ما حكى عن بعضها : انه ﴿يضمن أعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف﴾ بل فى المختلف أنه أشهر، بل عن بيعه نسبتة الى علمائنا وفى المتن ﴿وهو حسن﴾ .

وفى الجواهر مالفظه وكأنه قال به أو مال اليه فى الكفاية ، وكذا المسالك ، بل فيها «أن فى خبر أبى ولاد مايدل على وجوب أعلى القيم بين الوقتين» وقواه فى الروضة أيضاً ، لمكان هذا الخبر الصحيح ، مع أنه ذكر الاستدلال به للقول السابق. ولكن لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرناه عدم اشعار فى الصحيح المزبور فضلا عن الدلالة ، اللهم الا أن يقال : انه بناءً على تعلق الظرف بالفعل المستفاد من قول : «نعم» يكون المراد أن ابتداء الضمان من ذلك اليوم الى يوم التلف، فيضمن الأعلى منه حينئذ ، بل ان جعل متعلقاً بالقيمة يكون المراد منه ذلك أيضاً ، لعدم معقولية ضمان القيمة مع وجود العين ، فيكون الحاصل أنه تلزمه القيمة مع العطب من يوم المخالفة انتهى غير خفى ظهور الصحيح فى يوم الغصب كما احتمله قده بقوله اللهم الا ان يقال الخ كيف وهو صحيح لا يعتربه الشك و الريب اذ قوله نعم تصديق لقول السائل أليس كان يلزمنى والمعنى نعم يلزمك قيمة بغل يوم خالفته فالظرف متعلق بيلزمك اى يلزمك يوم المخالفة وهو يوم الغصب وهو قده صدق بذلك ايضا اى يكون الظاهر منه هو تعلق القيمة بيوم الغصب ولكن اشكاله فى ان التعلق فى يوم



الغصب مسلم اما كون القيمة لاي يوم غير معلوم قال مالفته .

نعم قد يستدل له بما في صحيح ابى ولاد المتضمن غصب البغل بمخالفته لما وقع بينه وبين صاحبه» رأيت لوعطب البغل أو أنفق أليس كان يلزمني؟ فقال الصادق عليه السلام: نعم قيمة بغل يوم خالفته» وفيه احتمال تعلق الظرف بالفعل المدلول عليه بقول: «نعم» فيكون المراد يلزمك يوم المخالفة قيمة البغل لوعطب ، بمعنى أنها تتعلق بك ذلك اليوم ، وحينئذ فحد القيمة غير مبين فيه ، فلا ينافى ما دل على القيمة يوم التلف الذي ستعرف أنه الاصح انتهى .

وقوله فحد القيمة غير مبين فيه صحيح لكن كونها يوم التلف ايضا غير معلوم بل لا يصح لعدم تلف في الصحيح فيوم التعلق يوم الغصب لكن لا بمعنى تعلق القيمة بحيث لاشيء على الغاصب بعده سوى القيمة بل القيمة مع جميع ما يترتب عليها و يفوت عنها الى يوم الرد .

وعمدة ما بنظره أن زيادة القيمة السوقية مادامت العين موجودة لا معنى له قال ان الزيادة للسوق مادامت العين باقية غير مضمونة اجماعاً ، ولا يلزم من ضمانها لو تلفت في تلك الحال ضمانها مع عدم تلفها فيها ، لان ضمانها على تقدير تلفها في الحالة العليا ما جاء من قبل الزيادة ، بل من حيث الانتقال من ضمان العين الى القيمة لقوات العين ، وهو منتف على تقدير عدم تلفها في تلك الحالة العليا ، وأخذ به باشق الاحوال انما هو بالنسبة الى رد العين نفسها لا مطلقاً ، لعدم الدليل ، بل الاصول تقضى بخلافه و اضعف من ذلك ما عن المصنف في أحد قولييه من أنه يضمن الاعلى من حين الغصب الى حين رد القيمة ، اذ هو كما قيل مبنى على أن القيمي يضمن بمثله كالمثلي ، وانما ينتقل الى القيمة عند دفعها لتعذر المثل ، فيجب أعلى القيم الى حين دفع القيمة ، لان الزائد في كل آن سابق على الدفع من حين التلف مضمون تحت يده ، ولهذا لودفع العين حال الزيادة كانت للمالك ، فاذا تلفت في يده ضمنها انتهى . ولكن الامر بالعكس اذ الشيء مادام موجودا يختلف قيمته واما بعد تلفه فلا شيء

حتى يختلف قيمته وانما لزم مافات عن العين في زمان الغصب الى البلوغ بعد المالك وهو ليست قيمة سوقية .

ومن العجيب قوله اخذه باشق الاحوال انما هو بالنسبة الى رد العين الخ مع ان رد العين لا يتصور فيه الاشقية وعدمها فان الرد حاصل كان مع المشقة وعدمها وهي انما يتصور اذا كان مع الرد شيء زائد كأخذ منافع المستوفاة وعدمها وزيادة القيمة السوقية لو كانت العين بيد المالك لادر كها وما يكون في رده مؤنة و مشقة فانه ح يقال لزم تلك الزيادة والخسارة لانه مأخوذ باشق الاحوال واما رد نفس العين مع بقائها فهو وظيفة الشرعية باى نحو كان وينلوه في الضعف .

قوله: واضعف من ذلك الخ اذ اولا قد عرفت ان ضمان القيمي بمثله لو كان هو اظهر عند العرف واولى عند صاحبه واحسن في الغرامة وثانيا كونه مبنيا على ذلك غير صحيح عنده فانه كما لا يصح زيادة القيمة السوقية على بقاء العين فكذلك لا يصح على بقاء المثل فكون الزيادة وعلو القيمة ليس من حيث بقاء المثل على ذمة الغاصب فقط بل من حيث قطع يد المالك عن ماله قيما كان او مثليا وجد مثل القيمي اولا فالقوى ان الضمان بيوم الغصب لكن لا بمعنى سقوط الغرامة و الضمان بعده بل بمعنى ان يوم الغصب يوم الشروع في حصول الضمان والغرامة المترتبة على فقدان المالك عينه فجميع آتات حصول الزيادة مضمونة الى ان يصل العين او قيمتها بيد المالك لالى حين التلف .

ولذا كان المصنف مرددا بعد التلف وليس الا لاجل ضمان الزيادة ولا ينقطع الابالرد فقال المصنف ﴿ولا عبرة بزيادة القيمة ولا بنقصانها بعد ذلك على تردد﴾ وفي الجواهر اذ منشا التردد في ذلك كون الواجب في القيمي المثل أو القيمة والا فلا اشكال في عدم اعتبار زيادة القيمة ونقصانها بعد يوم التلف على جميع الاقوال عدا القول المزبور انتهى .



وقد عرفت ان التردد ليس باعتبار ما ذكره بل باعتبار انه بعد التلف هل يسقط زيادة القيمة او لم يسقط حتى يدفع القيمة الى المالك سواء كان في القيمي المثل او القيمة ووجه التردد ظاهر اذا ما لم يصل القيمة الى المالك لما يسقط زيادة القيمة ولو بعد تلف العين .

وبالجملة القيمة بعد التلف مسلم لكن لا بمعنى انقطاع زيادة القيمة ما لم يدفع فيوم التلف يوم شروع تعلق قيمة هذا اليوم لامطلقا اذ فرق بين تعلق القيمة مطلقا بمعنى انقطاعها بعد ذلك وبين تعلق قيمة هذا اليوم لازيادة القيمة بعد ذلك لو لم يدفع الى المالك فلانفاة بين تعلق خصوص قيمة يوم التلف وبين زيادتها ايضا بعد ذلك وبذلك يظهر ايضا عدم صحة ما افاد بقوله أن الاقوى وجوب القيمة حين التلف وفاقاً للفاضل في جملة من كتبه والشهيد و السبوري و الكركي و الاردبيلي ، بل هو المحكى عن القاضي ، بل في الدروس وكذا الروضة نسبه الى الاكثر، وذلك لانه وقت الانتقال الى القيمة ، والا فقبله مكلف برد العين من غير ضمان للنقص السوقي اجماعاً، واحتمال منع الانتقال الى القيمة حين التلف وان كان هو وقت الانتقال الا أنه ينتقل الى الاعلى حينه يدفعه عدم الدليل انتهى .

وكيف كان فقد تلخص ان الاقوى و احسن هو القول باعلى القيم من زمان الغصب الى زمان وصول المثل في المثلى والقيمة في القيمي بيد المالك .

وهذا المعنى هو الظاهر من الشهيدين في اللمعة وشرحها قال متناً وشرحاً ما لفظه : ولا يمكن مثلياً فالقيمة العليا من حين الغصب الى حين التلف لان كل حالة زائدة من حالاته في ذلك الوقت مضمونة كما يرشد اليه انه لو تلف حينئذ ضمنها فكذا اذا تلف بعدها .

وقبل و القائل به المحقق في احد قوليه على ما نقله المصنف عنه يضمن الاعلى من حين الغصب الى حين الرد أي رد الواجب وهو القيمة وهذا القول مبني على ان القيمي يضمن بمثله كالمثلى و انما ينتقل الى القيمة عند دفعها لتعذر المثل

فيجب اعلى القيم الى حين دفع القيمة لان الزايد فى كل آن سابق من حين الغصب مضمون تحت يده ولهذا لودفع العين حالة الزيادة كانت للمالك فاذا تلفت فى يده ضمنها وعلى القول المشهور من ضمان القيمي بقيمته ابتداء لوجه لهذا القول .

وقيل والقائل به الاكثر على ما لفظه المصنف فى الدورس انما يضمن بالقيمة يوم التلف لا غير لان الواجب زمن بقائها انما هو رد العين والغاصب مخاطب بردها حينئذ زائدة كانت ام ناقصة من غير ضمان شىء من النقص اجماعا فاذا تلفت وجب قيمة العين وقت التلف لانتقال الحق اليها حينئذ لتعذر البدل ونقل المحقق فى يع عن الاكثر ان المعتبر القيمة يوم الغصب بناء على انه اول وقت ضمان العين ويضعف بان ضمانها حينئذ انما ير ادبه كونها لو تلفت لوجب بدلها لا وجوب قيمتها اذا الواجب مع وجود العين منحصر فى ردها وفى صحيح ابى ولاد عن ابى عبدالله عليه السلام فى اكتراء البغل ومخالفة الشرط ما يدل على هذا القول ويمكن ان يستفاد منه اعتبار الاكثر منه الى يوم التلف وهو قوى عملا بالخبر الصحيح والا لكان القول بقيمته يوم التلف مطلقا اقوى و موضع الخلاف ما اذا كان الاختلاف بسبب اختلاف القيمة السوقية اما لو كان لنقص العين اولتعيينها فلا اشكال فى ضمان ذلك النقص انتهى و صريح الشارح ان ذلك ظاهر الصحيح .

واما عبارته فى المسالك فقال بعد عبارة المصنف ما لفظه: اذا كان المغصوب مقوما وتلف عند الغاصب لزمه قيمته لكن متى يعتبر فيه اقوال احدها ان المعتبر قيمتها يوم الغصب ذهب اليه الشيخ فى المبسوط ونسبه المصنف هنا الى الاكثر .

ووجهه انه اول وقت دخول العين فى ضمان الغاصب والضمان انما هو القيمة فيقتضى به حالة ابتدائه و يضعف بان الحكم بضمن العين حينئذ بمعنى انها لو تلفت وجب بدلها وهو القيمة لا وجوب قيمتها حينئذ فان الواجب مادامت باقية ردها ولا ينتقل الى القيمة الامع تلفها فلا يلزم من الحكم بضمناها على هذا الوجه اعتبار ذلك الوقت. وثانيها ضمان القيمة يوم التلف ذهب اليه ابن البراج والعلامة فى لف ونسبه



في الدرس الى الاكثر ولم يذكر القول باعتبار يوم القبض الذي جعله المصنف مذهب الاكثر استضعافاً له ووجه هذا القول ما اشرنا اليه من ان العين مادامت موجودة لاحقاً لما لكها في القيمة زادت ام نقصت ومن ثم لم يحكم عليه بضمان زيادة القيمة السوقية اذا نقصت حين الرد وانما ينتقل حقه الى القيمة عند تلفها فيعتبر قيمتها حينئذ لانه اول وقت وجوبها وهذا القول قوى الا ان في صحيحة ابي ولاد فيمن اكرى البغل وتجاوز به محل الشرط ما يدل على وجوب اعلى القيم بين الوقتين ولو لولاها لما كان عن هذا القول عدول .

وثالثها ضمان اعلى القيم من حين القبض الى التلف وهو مذهب الشيخ في موضع آخر من المبسوط وفي الخلاف و النهاية و اختاره ابن ادريس و استحسنه المصنف هنا لانه مضمون في جميع حالاتها التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده ولانه يناسب التغليظ على الغاصب ويضعف بما تقدم من ان الزيادة للسوق ما دامت العين باقية غير مضمونة ولا يلزم من ضمانها لو تلفت في تلك الحالة ضمانها مع عدم تلفها لان ضمان القيمة على تقدير تلفها حينئذ ما جاء من قبل الزيادة بل من حيث الانتقال من ضمان العين الى القيمة لفوات العين وهو منتف على تقدير عدم تلفها في تلك الحالة العليا ومؤاخذه الغاصب بالاشق لا يجوز بغير دليل يقتضيه وقد تبين ضعفه نعم ما ذكرناه من دلالة الرواية عليه يرجح القول به لمجرد الرواية لالما ذكره من الاعتبار .

واعلم ان محل الخلاف ما اذا كان التلف القيمة مستند الى قيمة السوق مع بقاء العين بحالها اما اذا استند نقص القيمة الى نقص في العين ثم تلفت فان الاعلى مضمون اتفاقاً لان ذلك الجزء الفائم مضمون بقيمته يوم تلفه كضمان الجملة و ان بقيت الجملة بخلاف زيادة السوق انتهى .

وبالجملة صريح صحيح ابن ابي ولاد هو الحكم بلزوم الكرى اياً وذهاباً بعد تعلق القيمة بيوم المخالفة فيعلم منه انه ليس الاشتغال بخصوص القيمة فقط بل

مع جميع ما يكون مستندا الى فقدان العين وان خصوص الاشتغال بالقيمة فى يوم المخالفة هو قول ابى حنيفة حيث قال فيضمن قيمة البغل وسقط الكرى فزعم انه بمجرد ضمان القيمة سقط الكرى والمنافع غفلة عن ان على الذمة جميع المنافع المستوفاة وغير مستوفاة حتى يقبض المالك قيمة عينه بل هو مقتضى قوله لا ضرر ولا ضرار كما هو خيرة الوحيد الاكبر .

وقد اعترف به فى الجواهر نوع اعتراف بعد شدة انكاره قده فقال ولعله لذا قيل : ان وجه القول قاعدة الضرر، وذلك لان عدم تمكينه منها حين ارتفاع القيمة ضرر عليه وتفويت لتلك المنفعة العليا ، ومن هنا كان هو خيرة العلامة الاكبر الاغا محمد باقر البهبهانى فيما حكى عنه ، الا أنك قد عرفت فيما تقدم اقتضاء القاعدة المزبورة ضمان الاعلى مع فواته انتهى .

فزعم قده ان ذلك فيما لو فانت العين لا مع بنائه حيث لا يتعلق القيمة مع بقائها بل الامر حينئذ برد العين وهو كما ترى بل هو مقتضى الاشتغال فلا يعلم بالبراءة بخصوص قيمة يوم الغصب بدون اعلى القيم .

واجاب عنه قده بقوله يدفعها ما تحقق فى الاصول من أن مثله يجرى فيه أصل البراءة ، ضرورة رجوعه الى الشك فى التكليف بين الاقل والاكثر انتهى .

وفيه ان مجرى البراءة فى صورة الشك فى التكليف لا مع العلم بمقتضى حرمة الضرر والاضرار فمجرى الاصل هو البراءة فى الاقل والاكثر الاستقلالى والاخذ بالمتيقن فيما شك فيه والمقام مقام اليقين بالاكثر هذا مضافا الى معارضة اصل البراءة بكون الغاصب مأخوذاً باشق الاحوال وبقوله عدم براءة الظالم من ظلامته وبان اصل عدم وصول الحق الى مستحقه .

وكيف كان فقد مال ره الى ضمان الاعلى بقوله اللهم الا أن يمنع الانسياق المزبور على وجه يكون دليلاً شرعياً ، فيشكل الحال حينئذ .

ولعله لذا كان المعروف بين الاصحاب ضمان الاعلى ، بل لم يذكر بعضهم قيمة يوم التلف قولاً بل ولا وجهاً ، بل لم نتحققه ممن تقدم على الفاضل وان حكى



عن القاضى ، بل سمعت نسبه فى الدروس الى الاكثر .

ولكن لاريب فى أن الاحتياط لاينبغى تركه ، بل الظاهر أنه لابد من ملاحظة أعلى القيم فى التقويم يوم التلف على معنى الزام الغاصب بقيمة العين المعتورة عليها أوقات فى يده قد اختلفت قيمتها فيها مع فرض مدخلية ذلك فى القيمة انتهى وقال ايضا نعم قد استدل له بأنه مضمون فى جميع حالاته التى من جملتها حالة أعلى القيم ، ولوتلف فيها لزمه ضمانه فكذا بعده ، وأنه يناسب التغليظ على الغاصب الذى يؤخذ بأشق الاحوال انتهى والله العالم .

ثم انه قد عده قال ايضا ما لفظه هذا ولايخفى عليك أن محل الخلاف كما صرح به غير واحد ما اذا كان نقصان القيمة مستنداً الى السوق ، أما اذا استند الى حدوث نقص فى العين ثم تلفت فان الاعلى مضمون اجماعاً ، كما فى المسالك والروضة واو على معنى ضمان أرش النقصان وقيمة العين حال التلف ، تأمل فيما ذكره هنا وفيما ذكر عند قول المصنف ولايضمن تفاوت القيمة السوقية حيث قال بعد العبارة هناك بلاخلاف فراجع اليه .

﴿و﴾ كيف كان فهل ﴿الذهب والفضة﴾ مثليان ام قيميان ظاهر المصنف الاول وظاهر ما نقل عن الشيخ بقوله ﴿وقال الشيخ يضمنان﴾ هما قيميان غير خفى الفرق بين مطلق الذهب والفضة وبين المضروبين منهما بمعنى انه ان لوحظ المسكوك بغير المسكوك فيهما قيميان لتفاوت مثقال من المسكوك بالنسبة الى مثقال بغير المسكوك وان لوحظ المسكوك الى المسكوك مع لحاظ الجيادة والرداء كانا مثليان وكذا المصنوع منهما الى مثله او غيره فالقرط منهما الى مثله مثليان والى غير المصنوع قيميان .

وبذلك يمكن الجميع بين العبارة وما نقله عن الشيخ فأريد من قوله ﴿يضمنان﴾ بمثلها ﴿كون نسبة احدهما الى مثله فالدنانير كلها متساو فى القيمة اذا ساوا فى النوع جيداً وريداً كما ان ما نقله عن الشيخ ان اراد بالقيمة مثقال من الذهب الى مثقال من الدينار فهما حق والافقيه اشكال ولكن فيه ان كلاهما كلاهما فى الذهب

والفضة لكنه لا ينافى ما ذكرنا فالذهب بالنسبة الى الذهب مثلي لان اتحاد مقدار معين منه الى هذا المقدار في القيمة وبالنسبة الى المسكوك قيمي وكذا الفضة .

وكيف كان فعلى قول الشيخ كان الضمان ﴿ بنقد البلد ، كما او أتلف مالا مثل له ﴾ وعن المسالك « ولعله نظر الى الاختلاف ، فانه لا يجرى عليه تعريف المثلى بأنه ماتساوى أجزاءه ، لانه اختار في المبسوط هذا التعريف من غير أن يعتبر تقاربها في الصفات ولا يدخل فيه بدونه ، ولكن لابد من مراعاة ذلك في التعريف ، والالم يدخل فيه شيء من المثليات ، لاختلاف صفات أصنافها الموجب لاختلاف قيمتها من الحبوب والادهان وغيرهما » انتهى .

وهو كذلك بداهة انه لو لحظ اتحاد الصفات والانواع والاصناف كان متساويين في القيمة ولا بد من ذلك والالم يوجد مثلي اصلا لوضوح الاختلاف بين الحنطتين ولو بلحاظ المكان والبلدين فمع مراعات القيود كانا مثليين و هذا المعنى لا يتحقق في القيميات وح كان الاظهر بل الاقوى كونهما مثليين .

﴿ ولو تعذر المثل ﴾ ضمنه حينئذ بالنقد ﴿ فان كان نقدا لبلد مخالفاً للمضمون في الجنس ﴾ بأن كان أحدهما ذهباً والآخر فضة ﴿ ضمنه بالنقد ﴾ وان اختلفا في الوزن ، لعدم الربا فيه ، ﴿ و ﴾ كذا ﴿ ان كان من جنسه واتفق المضمون والنقد وزناً صح ﴾ أيضاً ، لما عرفت . ﴿ وان كان أحدهما أكثر قوم بغير جنسه ﴾ ويؤخذ قيمته ﴿ ليسلم من الربا ﴾ ، ورده ابن ادريس بمنع ثبوت الربا هنا ، لانه مختص بالبيع ، خلافاً للمصنف حيث أشار بقوله : ﴿ ولا يظن أن الربا يختص بالبيع ، بل هو ثابت في كل معاوضة على ربويين متفقى الجنس ﴾ وزناً راجع ح/ ٢٤ ص ٥٣ ﴿ ولو كان في المغصوب صنعة محللة لها قيمة غالباً كان على الغاصب مثل الأصل وقيمة الصنعة وان زاد ﴾ بذلك ﴿ عن الأصل ربوياً كان أو غير ربوي ، لان للصنعة قيمة تظهر لو أزيلت عدواناً ولو من غير غصب ﴾ وهو في محله ﴿ وان كانت الصنعة محرمة ﴾ كما في آنية الذهب والفضة والصنم والصليب وغيرها ﴿ لم يضمنها ﴾



وفى الجواهر سواء أتلّفها خاصة أو مع ذبيها ، بلاخلاف أجده فيه ، بل فى الكفاية نسبتته الى قطع الأصحاب ، لان الغصب لا يصير مالا قيمة له شرعاً ذاقيمة ، ولا يجعل ما هو محرم يجب اتلافه على جميع المكلفين من غير فرق بين الغاصب وغيره قيمياً محترماً انتهى وهو فى محله فلا يضمن الامادة الغصب دون هيئة وكذلك آلات اللهو واللعبه

وفى الجواهر وهذا ولكن فى القواعد « لو أتلّف آنية الذهب ففى ضمان الزائد بالصنعة اشكال ينشأ من مساواة الغاصب غيره و عدمها » مع أنه قال فيها قبل ذلك : « واذا كسرت آلات الملاهى فلا ضمان ، فان احقرت ضمن قيمة الرضاض ، و كذا الصليب » بل صرح به غيره ، بل فى الكفاية نسبة ذلك كله الى قطع الاصحاب انتهى .

وبالجملة لامالية للصنعة المحرمة كالمزامير والطنبور وآلات القمار فلوافسدها مفسد لاضمان عليه من حيث الهيئة غاصبا كان اولاً و انما يضمن مادتها ﴿ ولو كان المغصوب دابة فجنى عليها الغاصب أو غيره ﴾ بمالا مقدر فيه فى الانسان ﴿ أو عابت من قبل الله سبحانه ردها مع أرش النقصان ﴾ .

وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه ، بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى عموم الأدلة وخصوص صحيح أبى ولاد ﴿ وتتساوى بهيمة القاضى و غيره فى الارش ﴾ عندنا ، لاطلاق الأدلة ، ولان المدار على تفاوت المال لامالكة .

وفى الجواهر خلافاً للمحكى عن مالك و احمد فى احدى الروايتين من أن فى قطع ذنب بهيمة القاضى تمام القيمة ، لانها لاتصلح له بعد ذلك . وفيه ما عرفت من أن النظر فى الضمان الى نفس المال لا الى عرض المالك انتهى و الانصاف ان هذه الفتاوى عن العامة بعيدة ﴿ و ﴾ كذا لو كان ذلك فيما له مقدر فى الانسان منها إذ ﴿ لا تقدير فى قيمة شىء من أعضاء الدابة ﴾ .

وفى الجواهر عند المشهور ، بل لأجد فيه خلافاً الا ممن ستعرفه ﴿ بل ﴾

نسبه بعض الى الندره ، فـ ﴿يرجع﴾ فيه ﴿الى الارش السوقي﴾ كغيره من الاموال من غير فرق بين الفرس والبقره وغيرهما ﴿وروى﴾ عاصم بن حميد عن الباقر عليه السلام ومسمع عن الصادق عليه السلام « أن علياً عليه السلام قضى ﴿فى عين الدابة﴾ - ﴿ربح﴾ ثمنها « أى ﴿قيمتها﴾ كما روى أبو العباس عن الصادق عليه السلام أنه قال: « من فقأ عين دابة فعليه ربع ثمنها » .

وفى صحيح عمر بن أذينة المروى فى التهذيب « كُتبت الى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رواية الحسن البصرى يرويه عن على عليه السلام فى عين ذات الاربع قوائم ففتت ربع ثمنها ، فقال : صدق الحسن ، قال على عليه السلام ذلك » .

كما أنه روى فيه صحيحاً عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال : « قضى على عليه السلام فى عين فرس ففتت ربع ثمنها » . قيل رواه فى الكافى حسناً بإبراهيم بل قبل هو صحيح فى زيادات حدود الفقيه :

﴿و﴾ قد ﴿حكى﴾ الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط والخلاف عن الأصحاب فى عين الدابة نصف قيمتها ، وفى العينين كمال قيمتها ، وكذا كل ما فى البدن منه اثنان ﴿﴾ .

وفى الجواهر ما لفظه قال فى الاول منهما بعد أن حكم بضمان الارش فى الاعضاء «وروى أصحابنا فى عين الدابة نصف قيمتها ، وفى العينين كمال قيمتها ، وكذلك قالوا فى سائر الاطراف مما فى البدن منه اثنان ففيه كمال القيمة » .

وقال فى الثانى : « اذا قلع عين دابة كان عليه نصف قيمتها ، وفى العينين جميع قيمتها ، وكذا كل ما كان فى البدن منه اثنان ففى الاثنين جميع القيمة ، وفى الواحد نصف قيمتها ، دليلنا اجماع الفرقة وأخبارها » مع أن المحكى عنه فيه فى آخر المسأله التاسعة من الغصب الحكم بالارش ، والحكم أيضاً به فى ذنب حمار القاضى لالقيمة باعتبار كونه واحداً . اللهم الآن يريد بالارش هو ما ذكره فيه من النصف والكل انتهى .



ولا يخفى ما في اختلاف الروايات في الربع والنصف وعدم صحة جمع بينهما ويمكن كون مدرك الكتابين من الشيخ قياس الدابة بالانسان في حكمه بالنصف والكل وهو مع كونه باطلا معارضا مع الاخبار الربع واذا تساقطا يرجع الى ما ورد في الارش ﴿و﴾ بذلك كله ظهر لك أن ما عليه المشهور من ﴿ الرجوع الى الارش السوقى ﴾ مطلقا ﴿ أشبه ﴾ باصول المذهب وقواعده ، لانه مال كغيره من الاموال ، كما في الجواهر وتمام الكلام في باب الديات انشاء الله .

﴿ ولو غصب عبداً أو أمة فقتله أو قتله قاتل ﴾ لا يقتل قطعاً لعدم قتل الحر بالعبد فلا قصاص حبل ﴿ ضمن قيمته مالم تتجاوز دية الحر ولو تجاوزت لم يضمن الزيادة ﴾ قال في محكى الخلاف في باب الغصب : « اذا قتل عبداً كان عليه قيمة مالم تتجاوز قيمة دينه الحر عشرة آلاف درهم ، وكذا ان كانت أمة مالم تتجاوز قيمتها خمسة آلاف درهم دية الحرة - الى أن قال - : دليلنا اجماع الفرقة و أخبارهم » و ظاهر ذكره ذلك في الباب المزبور أن الغاصب حكمه ذلك .

و في الجواهر قيل : وأظهر منها في ذلك عبارة المبسوط قال : « وان كان عبداً نظرت فان قتله ففيه قيمته ، وان زادت على دية الحر لم يلزمه أكثر من ذلك » . بل قيل : انه قد طفحت بذلك عباراتهم في باب القصاص والديات فيما يكاد يزيد على عشرين موضعاً من دون تعرض من أحد منهم لاستثناء الغاصب الا الشهيد الثانى و كاشف اللثام ، الا أنه يمكن أن يقال : ان ذلك منهم من حيث الجنابة لا الغصب ، بل يمكن ارادة الشيخ ذلك فيما سمعته من خلافه .

وعلى كل حال ففي المتن ﴿ ولو قيل : يضمن ﴾ الغاصب ﴿ الزائد بسبب الغصب كان حسناً ﴾ وفي الجواهر بل عن ابن ادريس والفاضل وولده والشهيدين والكركى وغيرهم الجزم بذلك ، ولذا نسبه في المسالك وغيرها الى أكثر المتأخرين ، بل فيها أنه « يرتفع الخلاف » بناء على ما سمعته من المختلف ، بمعنى انفاق الجمع على ضمان الغاصب تمام القيمة وان تجاوزت دية الحر .

وذلك لانه مال فيضمن بقيمته . و انما اقتصرنا في غير الغاصب على الدية عملا بالاتفاق ، فيبقى ما عداه على الاصل انتهى و لعله حسن و لو من حيث ان الغاصب مأخوذ باشق الاحوال حيث انه قتل من كان قيمته بمقدار معين فلزم دفع تمام القيمة ولو زاد عن دية الحر .

بل في المختلف « الظاهر أن مراد الشيخ بقوله في المبسوط : انه لا يلزم القاتل الزيادة عن دية الحر الجاني دون الغاصب ، لانه أشار في المبسوط الى ما اخترناه من لزوم الزائد ، لانه قال : اذا غضب عبداً فقطع آخريده فان رجع السيد على الغاصب رجع بأكثر الامرين مما نقص وأرث الجناية ، وان رجع على القاطع رجع بالارش ، وهو نصف القيمة ، و الزائد في مال الغاصب ، لاختصاص ذلك بالجاني ، فلا يتعدى الى الغاصب ، لما فيه من مخالفة الاصل ، فان العبد مال» وان كان قد يقال بإمكان فرق الشيخ بين الطرف والنفس ، بل هو مقتضى الجمع بين كلاميه انتهى .

نعم قد ورد روايات مطلقة في عدم زيادة القيمة عن دية الحر ففي الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام « دية العبد قيمته ، و ان كان نفساً فأفضل قيمته عشرة آلاف درهم ، ولا يتجاوز دية الحر » وفي صحيح ابن رثاب عنه عليه السلام أيضاً « اذا قتل الحر العبد غرم قيمته وادب ، قيل : وان كانت قيمته عشرين ألف درهم ؟ قال : لا يتجاوز قيمة العبد دية الاحرار » ونحوه خبر أبي الورد .

و في المرسل في الايضاح « ان العبد لا يتجاوز بقيمته دية مولاه » و بالجملة الاختلاف لاجل اطلاق عدم الزيادة في القاتل ولا مانع من العمل بالاطلاق في غير الغاصب بخلاف الغاصب لانه غضب مالا ولانه مأخوذ باشق الاحوال فهما دليل تقييد الاخبار ولو باعتبار عمل الاصحاب وتمام الكلام في محله .

﴿ و ﴾ بذلك كنه ظهر لك أنه لاخلاف ولا اشكال في أنه ﴿ لا يضمن القاتل غير الغاصب سوى قيمته ما لم تتجاوز ، و لو تجاوزت دية الحر ردت اليه ﴾ بل



الاجماع بقسميه عليه ، لما عرفت وقد مر آنفا مايدل عليه من الروايات .  
 نعم لو قتل غير الغاصب في يد الغاصب مثلاً ﴿ فان ﴾ لم تزد قيمته عن دية  
 الحر فلا اشكال ، وان ﴿ زاد الارش ﴾ أى القيمة ﴿ عن ﴾ مقدر ﴿ الجنابة ﴾ الذى  
 هو دية الحر ﴿ طوب الغاصب بالزيادة دون الجانى ﴾ على قول الاكثر ، فانه على  
 الجانى نفس القيمة لان القاتل غير الغاصب فليس عليه الاقيمة دية الحر والزائد  
 على الغاصب لان الغاصب سبب فى وقوع القتل فالزيادة عليه واصل الدية على القاتل  
 ﴿ أما لومات فى يده ضمن قيمته ولو تجاوزت دية الحر ﴾ .

وفى الجواهر كما صرح به غير واحد ، بل فى الكفاية لا أعرف خلافاً بينهم  
 فى ذلك ، ﴿ ولو جنى الغاصب ﴾ أو غيره ﴿ عليه بما دون النفس فان كان تمثيلاً ﴾  
 وتنكيلاً ﴿ قال الشيخ : عتق و عليه قيمته ﴾ لقول الصادق عليه السلام فى مرسل ابن محبوب :  
 « كل عبد مثل به فهو حر » واطلاقه يعم المولى و غير المولى و انه بمجرد التنكيل  
 يحصل الحرية فهو اولى من كونها عن ملك و كان عليه قيمته .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ فيه تردد ينشأ ﴾ مما عرفت و ﴿ من الاقتصار بالعتق فى التمثيل ﴾  
 المخالف للاصل ﴿ على مباشرة المولى ﴾ وفى الجواهر لانه المتيقن ، بل لاجابر  
 للمرسل المزبور بالنسبة الى ذلك ، مضافاً الى قوله عليه السلام : « لا عتق الا فى ملك » بناء  
 على انعتاقه على المنكىل انتهى ولا يخفى اطلاق الروايات يعم الانعتاق على المنكىل  
 سواء كان المولى وغيره ولا منافاة بينه وبين كون العتق عن ملك فان التنكيل يوجب  
 الانعتاق قهراً ولو كان من غير المولى فينعتق و عليه القيمة كما عرفت .

﴿ و ﴾ كيف كان فعن الخلاف وموضع من المبسوط أن ﴿ كل جنابة ﴾ على  
 المغصوب ﴿ ديتها مقدرة فى الحر فهى مقدرة فى المملوك بحساب قيمته ﴾ المنزلة  
 فيه منزلة الدية ﴿ وما ليست مقدرة فى الحر ففيها الحكومة ﴾ سواء كانت الجنابة من  
 الغاصب أو من أجنبى ، بل هو كذلك لو كان التلف بأفة سماوية لانه فى يده مضمون  
 بلاخلاف أجده فى الاخير ، أى مالا مقدر له .

توضيح المتن ان الجناية ان كانت لها مقدرة فى الحركالعين و اليد و غيرهما فيسقط بمقداره من قيمة العبد بحسابه مثلاً للبد الواحدة نصف الدية فلو قطع بدأ واحدة من العبد فيرده مع نصف قيمته وان لم يكن للجناية مقدر فى الحرفيفرض الحر عبدا بمعنى ان هذا الحر لو كان عبدا فما هو قيمته ثم يفرض ان هذا العبد لصحيحه اى قيمة ومع هذه الجراحة ماهى قيمته فيؤخذ مقدار الفرق بينهما فاذا كان لصحيحه مائة تومان ولمجروحه خمسين اخذ منه خمسون توماناً عندرده .

﴿و﴾ لكن مع ذلك قال المصنف : ﴿لوقيل يلزم الغاصب أكثر الامرين من المقدر والأرش كان حسناً﴾ كما هو صريح محكى المبسوط فى موضع منه والحلى والفاضل وولده والكركى والشهيدى وغيرهم ، وعن كشف الرموز أنه قريب ، و الدروس والكفاية أنه قوى ، بل فى جامع المقاصد أنه مذهب الأكثر ، بل فى الرياض أن عليه عامة من تأخره ، بل عن المهذب البارع أن المشهور رده مع الأرش بالغاً ما بلغ انتهى .

﴿أما لو استغرقت دية قيمته﴾ بأن جنى الغاصب على ما فيه قيمته كالأنف والذكر مثلاً ﴿قال الشيخ (رحمه الله)﴾ فى محكى الخلاف :

﴿كان المالك مخيراً بين تسليمه﴾ الى الغاصب ﴿وأخذ القيمة وبين امساكه ولا شىء له، تسوية بين الغاصب فى الجناية وغيره﴾ وفى الجواهر وعليه اجماع الفرقة وأخبارهم انتهى ولا يخفى عدم الدليل على التخيير الارفاق المالك لقول أبى جعفر (عليه السلام) فى خبر أبى مریم : «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى أنف العبد أو ذكره أو شىء يحيط بقيمته أنه يؤدى الى مولاه قيمة العبد ويأخذ العبد» ونحوه خبر غياث فهو صريح فى رد العبد واخذ القيمة لامساك العبد على المالك بلا عوض ﴿و﴾ لكن مع ذلك ﴿فيه تردد﴾ السابق ووجهه يظهر مما ذكرنا والتحقيق فى كتاب الديات . ﴿ولو زادت قيمة المملوك بالجنابة﴾ و فى الجواهر التى لا مقدر لها شرعاً رده ولا شىء عليه للاصل ، كالمسمن المفرط فى نحو العبد والجارية مما لا يقصد فيه



اللحم ، بلاخلاف أجده فيه انتهى أما لو كان لها مقدر ﴿كالمخضاء أو قطع الاصبع الزائد﴾ المقدرين بتمام القيمة وثالث دية الاصبع الأصلية ﴿رده﴾ أي رد العبد ﴿مع دية الجنابة﴾ كما عن الشيخ وغيره ، بل في الكفاية أنه المشهور ﴿لأنها مقدرة﴾ الضمير راجع الى الزيادة فيتناوله دليلها وان لم تنقص القيمة .

﴿و﴾ على كل حال فلا يخفى أن ﴿البحث في المدبر والمكاتب المشروط﴾ والمطلق الذي لم يؤد شيئاً ﴿وأم الولد كالبحت في القن﴾ وفي الجواهر ضرورة اشتراك الجميع في المملوكية ، نعم لو تحرر البعض جرى على كل من جزء الحر و الملك حكمه ، كما هو واضح ، وتحقيق جميع هذه الاحكام في باب الديات .  
 ﴿واذا تعذر﴾ عادة ﴿تسليم المغصوب دفع الغاصب البديل﴾ مثلاً أو قيمة ﴿ويملكه المغصوب منه ولا يملك الغاصب العين المغصوبة ، ولو عادت كان لكل منهما الرجوع﴾ .

وفي المسالك بعد قوله واذا تعذر قال اذا تعذر رد العين الغاصب عند طلب المالك لها والمراد التعذر عادة وجب عليه دفع بدلها الى المالك مثلاً او قيمة فان رضى المالك بالبديل على وجه المعاوضة ملكه ملكاً مستقراً لا يزول بالقدرة على العين بعد ذلك و ان اخذه على وجه البديلية لتعذر العين ملكه ايضاً ملكاً محضاً فنماؤه المنفصل له لكن متى عادت العين كان لكل منهما الرجوع في ماله فيجبر الآخر على رد ما بيده سواء في ذلك الغاصب والمالك على الاقوى .

و اما العين المغصوبة فهي باقية على ملك مالكةا مطلقاً و نماؤها له متصلاً منفصلاً وانما ملك العوض للحيلولة بينه وبين ملكه لالكونه عوضاً حتى لو اتفقا على ترك التراد فلا يبد من بيع ونحوه لتملك الغاصب العين هكذا اطلقوه ولا يخلو من اشكال من حيث اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من غير دليل واضح .  
 ولو قيل : بحصول الملك لكل منهما متزلزلاً او توقف ملك المالك للبديل على اليأس من العين وان جازله التصرف فيه كان وجهاً في المسئلة انتهى .

ولا يخفى انه قدمرت مسألته البديل قيمة او بدل الحيلولة مفصلاً و بيان اشكال الجمع بين العوض والمعوض آنفاً وفي ج ٢٢ ص ١٨٠ الى ٢٠٠ وكيف كان فلا بد من اعادة بعض الكلام لغاية اهمية تلك الاحكام فقال في الجواهر بعد قوله ما لفظه :  
و في الجواهر كما صرح بذلك كله غير واحد من أساطين الاصحاب .  
كالشيخ وابن ادریس والفاضل والشهيد والكركي وغيرهم ، بل في المسالك نسبتبه اليهم مشعراً بالاتفاق عليه ، بل في محكى الخلاف و الغنية نفى الخلاف عن ملك المغصوب منه البديل المزبور ، بل ظاهرهما على ما قبل بين المسلمين» ولا يخفى ان ظاهره الى هنا اثبات الاتفاق على ملك المالك البديل مع كونه مالكا للعين فلا يريد الا صحة الجمع بين ملك البديل وعدم خروج عينه عن ملكه ثم قال :

نعم في قواعد الفاضل ما صار سبباً للوسوسة في الحكم المزبور ، فانه قال في موضع منها: «ولو أبق العبد ضمن في الحال القيمة للحيلولة ، فان عادترادا ، و للغاصب حبس العين الى أن يرد القيمة عليه على اشكال ، فان تلف العبد محبوساً فالاقرب ضمان قيمته الآن واسترجاع الاولى» وقال في آخر : «و يجب رد العين ما دامت باقية . فان تعذر دفع الغاصب البديل، ويملكه المغصوب منه ولا يملك الغاصب العين المغصوبة ، فان عاد فلكل منهما الرجوع ، و هل يجبر على اعادة البديل لو طلبه الغاصب ؟ اشكال » .

لكن في جامع المقاصد بعد أن شرح العبارة الاولى قال : «واعلم أن هنا اشكالا ، فانه كيف تجب القيمة ويملكها بالاختذ و يبقى العبد على ملكه ؟ ! و جعلها في مقابل الحيلولة لا يكاد يتضح معناه» . وقال في شرح الاخرى : «و مقتضى كلامهم أن تملكه للحيلولة يقتضى أن لا يكون في مقابل عين المغصوبة ، و تحقيقه لا يخلو من اشكال » .

وتبعه ثانى الشهيدين ، حيث انه بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبة على ملك المالك و أن ملك القيمة للحيلولة قال : «هكذا أطلقوه ، ولا يخلو من اشكال ، من



حيث اجتماع العوض والمعوض على ملك المالك من غير دليل واضح ، ولو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلاً أو توقف ملك المخصوب منه للبدل على اليأس من العين وان جاز له التصرف فيه كان وجهاً فى المسألة . واستحسنه فى الكفاية « وظهر هذه العبارات هو الاتفاق على الجمع بين العوض والمعوض واشكالهم فى انه كيف يصح هذا الامر .

ثم قال قده بعد عبارة الشهيدين بالفظه قلت: لكنه مخالف لمآثرته من الاتفاق المؤيد بمعلومية عدم اعتبار توقف ملكية المالك القيمة على الغاصب على خروج المخصوب عن قابلية التملك بموت و نحوه ، كما يومىء اليه ما دل على الضمان بالضياع والسرقه ونحوهما فى الامين المفرط ، فان المال لم يخرج بذلك عن قابلية التملك ، بل من المقطوع به الضمان فى نحو الوقوع فى بحر ونحوه مما يحصل معه اليأس من الرجوع ، وليس هو حينئذ الا من ضمان الحيلولة .

بل أدلة الضمان التى منها «على اليد» شاملة لذلك قطعاً ، فهى حينئذ مقتضية لملك المالك القيمة ، ضرورة كونه معنى ضمانها الذى هو شغل الذمة بالمثل أو القيمة على نحو اشتغالها به لوتلف ، كما يقضى به اطلاق الضمان عليهما نصاً وفتوى ، فحينئذ يكون مملوكاً عليه ذلك ، كما أنه مملوك للمالك فهو بالنسبة الى ذلك كالدين الذى لا ريب فى ملكه لصاحبه اذا دفعه اليه ، فالقيمة المدفوعة حينئذ مملوكة والعين باقية على الملك للاصل ، ولانها مخصوبة ، وكل مخصوب مردود ، وأخذ القيمة غرامة للدليل الشرعى لا ينافى ذلك .

على أن دفع البدل للحيلولة أن لم يكن على وجه الملكية للمالك لم يجد فى دفع ضرر المالك ، بل ربما يكون ضرراً عليه بوجوب حفظه ونحوه عليه ، كما أن جواز التصرف فيه ان لم يكن على وجه يشمل ما يعتبر فيه الملك كذلك أيضاً ، فليس حينئذ الا الملكية التسي لاتستلزم خروج المبدل عنه عن ملك الأول ، بل لعل قوله (صلى الله عليه وآله) : «حتى تؤدى» ظاهر فى خلافه انتهى موضع الحاجة من عبارته المفصلة .

ولا يخفى ان العبارة بطوله لا يسمن ولا يغنى من جوع في دفع اشكال الجمع بل هو تأكيد لما افاد الاصحاب في اصل الجمع بين العوض و المعوض و انه كيف يمكن القول بعدم ملكية البدل لانه ح بلائمر ونتيجة جميع هذه العبارات المفصلة منه قده هو تأكيد صحة الجمع و انه لا معنى للاشكال عليه و انه لا يعتبر فى ملكية المالك للبدل خروج ملكه عن ملكه وان تردد الاصحاب فى موارد متعددة فى ملكية المالك للعوض فى غير محله .

وانت خبير بان لا يمكن حله سوى التحير والترديد والقول بالملك المتزلزل ايضا ملك كزمن الخيار فيعوده الاشكال و الاباحة المطلقة ازيد اشكالا و العبارات . المتعددة لا تنتج الا الترديد كما عرفت مما نقلتها وليس فيها ما يشف العليل ودواء للمريض .

ثم تمسك قده لاثبات صحة الجمع ايضا بمثل ضمان الامين المفرط بقوله كما يومى الخ وحاصله ضمان الامين فى صورة التفريط للمالك كل ماسرق وضاع ويملكه المالك مع بقاء ماسرق من ماله على ملكيته ثم تمسك بمن القى مال للغاصب فى البحر بقوله بل من المقطوع الخ .

وحاصله انه اذا القى ملق مال الغير فى البحر مع اليأس من الظفر عليه كان ضامنا للبدل و العوض و يملكه المالك مع بقاء عين ماله على ملكه ثم أكد صحة الجمع ايضا بقوله على ان دفع البدل للحيلولة الخ و حاصله ان البدل لولم يكن للملك لم يكن له نفع للمالك .

ومع هذه تأكيدات فى صحة الجمع قال ودعوى أنه من الجمع بين العوض و المعوض عنه الممنوع منه شرعاً واضحة الفساد بل هى مجرد مصادر ة و الحق انه تناقض خصوصاً دعوى وضوح الفساد و خصوصاً دعوى المصادرة اللهم الا ان يكون مقصوده نفى الفساد شرعاً وان الجمع ليس فى الشرع فاسداً .

ثم قال ايضا وبذلك كله ظهر لك أن للمغصوب أحوالا ثلاثة : (أحدها) حال



وجود العين على وجه يتمكن من ردها الى مالئها ، فليس عليه الاوجوب الرد ، الى ان قال و(الثانى) ذلك أيضاً الا أنه يتعذر أو يتعسر ردها ، فعليه ضمان قيمتها تحقيقاً لاتقديراً ، وهو المسمى بضمان الحيلولة ، ومعها يملك المغصوب منه القيمة المضمونة عليه باعتبار كونها كالدين على الغاصب ، فيملكها من هوله وان بقيت العين مملوكة له أيضاً للاصل وغيره معاشرت تامل فيه حتى تعلم انه الالتزام بالجمع وتناقض لما مر منه آنفا من نفيه الى ان قال :

(الثالث) حال تلف العين وخروجها عن قابلية الملك بموت و نحوه فيتعلق مثلها أو قيمتها فى ذمة الغاصب تعلق الديون « ثم وجه عبارة القواعد السابقة بقوله وانما اشكاله فى حبس الغاصب العين الى أن يقبض مادفعه من بدل الحيلولة باعتبار كونه كالمعاوضة التى لكل من المتعاضين حبس العوض على الآخر حتى يحصل التقابض .

وحاصل مقصوده ان العلامة فى القواعد ليس بصدد فساد الجمع وعدم ملكية البديل بل بصدد انه صح للغاصب حبس العين المغصوبة حتى يأخذ بدل الحيلولة من المالك فانه كالمعاوضة فكما يصح فى المعاوضة حبس الطرفين الثمن او المشمن حتى يأخذ من الاخر فكذلك للغاصب حبس العين ولا يدفعه حتى قبض من المالك البديل فليس مقصود العلامة نفي صحة الجمع بل اثبات ذلك خصوصا تعبيره قده عنه بالوسوسة ثم رده بقوله .

والأقوى خلافه ، ضرورة عدم المعاوضة التى مقتضاها ذلك فى المقام وان كانت هى معاوضة معنوية ، فليست هى الا نحو من كانت عنده عين لمن له عنده كذلك ، فانه ليس له الحبس كما هو واضح «

و حاصل الرد ان المقام ليس كالمعاوضة حتى حبس احد العوضين حتى يدفع الاخر العوض فليس للغاصب حبس العين حتى يدفع اليه المالك البديل و انت خبير بفساد ذلك وان مقصود العلامة هو الجمع بين العوضين كما فسرته بذلك

فى جامع المقاصد وان الاشكال فى هذا الامر حيث قال و تحقيقه لا يخلو من اشكال وكيف كان فظاهر عبارة القواعد صورة دفع الغاصب البديل .

وقد عرفت فسى السابق انه قبل رد الغاصب عوض العين لم يكن جمعا لعدم وصوله الى بدله ومجرد اشتغال الذمة لا يوجب الجمع و بعد الرد قد خرجت العين عن ملكه اما لان يكون نظير المعاملة القهرية وقوع البديل عوض العين او كان نفس المعاملة المرضية لحصول الرضا بذلك او اعطاه الغاصب برضاه للمالك حتى يكون وثيقة لحصول عينه لولم يرض المالك بهذا البديل فيكون نظير العين المرهونة عند المرتهن وثيقة لحصول دينه فكما لم يكن العين ملكا للمرتهن فكذلك فى المقام لم يكن البديل ملكا لصاحب العين لولم يرض المالك بالعوضيّة .

وكيف كان فعبارة القواعد ورده من المجملات فان حبس العين من الغاصب حتى يسترد البديل فى صورة ارادة الغاصب رد العين حق مع عدم ارادة المالك لدفع البديل فلا كلام فى ذلك حتى يقال ان للغاصب حبس العين بل يجوز قطعا والكلام فى صورة عدم امكان رد العين فعلا فيدفع البديل الى المالك للمحيلولة حتى يتمكن من دفع العين واسترداد البديل وفى هذه يقال هل المالك تملك البديل اولا فلا يربط بحبس الغاصب بل الامر بالعكس فللمالك حبس البديل حتى يؤخذ من الغاصب العين .

وكيف كان فان كان المقصود من حبس العين للغاصب او جبره المالك البديل لوطلبه الغاصب منه صورة بقاء العين المنصوبة وامكان رده كما قال خصوصا بعد قوله <sup>عليه</sup> : « المنصوب مردود » والقرض بقائه فلا كلام فيه والا فلا يربط له بالمقام وبالجمله الكلام فى تملك البديل مع كون ملكه باقيا بحاله واما مسألة رد العين وعدم دفع المالك البديل اجنبية بل راجعة الى الحاكم .

ثم قال قده بل فى الايضاح « لو كان بحيث يجبر على الرد لكان نقصاً فى البدلية اذ قد لا يرغب المعاملون فيه » و الغرض من نقل عبارة الايضاح اثبات ملكية البديل للمالك فلا يمكن جبر المالك برد البديل فانه ان صح الجبر فلازمه



عدم الملكية وهو نقص فى البدلية وانما يتم بكونه ملكا وظاهره عدم اجبار الغاصب على رد البديل قبل رده العين المغصوبة بقرينة انه لو جاز الجبر لكان نقصا فى البدلية بل لم يكن بدلا والبديل قوامه بان اختياره بيد المالك وعدم صحة جبر احد فى اخذه .  
ثم قال قده نعم قديقال . ان مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «حتى تؤدى» مضافاً الى الاتفاق ظاهراً أن ملك المغصوب منه متزلزل ، بمعنى كونه مراعى يعود المسال ، فينفسخ الملك حينئذ قهراً بالاداء الذى هو غاية الضمان « اراد قده بذلك ان ملك البديل للمالك متزلزل فاذا ردا العين المغصوبة وجب رد البديل فيجوز جبره على الرد .  
ثم قال ومن هنا جزم فى التذكرة بأن القيمة المدفوعة يملكها المغصوب منه ملكاً مراعى بالحيلولة ، فيزول بزوالها ، و فى جامع المقاصد هو واضح ، بل هو الذى جزم به فى القواعد أولاً فقال : «بترادا» .

و من هنا تعجب الكركى منه ، فقال : «والعجب أن المصنف جزم فيما سبق بالتراد وتردد فى أن للغاصب حبس العين الى أن يأخذ البديل، ومن هنا تردد فى اجبار المالك على الدفع لو طلبه الغاصب ، وينبغى عدم التردد فى وجوب الرد حينئذ ، لان هذا الملك ثبت على طريق القهر ، لاجل عدم وصول ملك المالك اليه ، فان كان على جهة البدلية فاذا استحق المالك ملكه وجب عود مال الغاصب اليه لامتناع زوال البدلية وعدم رجوع كل من البديلين الى مالكة ، و ان كان على جهة الحيلولة فقد زالت ، فلا وجه لعدم الرد أصلاً ، لان الحال دائر بين الامرين» الى آخره .

وان كان يرفع عجه ماذكرناه من احتمال تمامية ملك المالك لماأخذه على وجه لاتسلط للغاصب على فسخه ، فان له الرضا بماقبضه عوضاً عن ماله كما عرفت انتهى كلامه بطوله مع زيادة اجماله وعدم دفع اشكال الجمع بل الالتزام به غاية الامر ان المستفاد من مجموع النقض والابرام ونقل عبارة التذكرة هو الملك المتزلزل و من المعلوم انه لو كان للجمع محظوراً لافرق بين كون الملك بنحو التزلزل

او الاستقرار فالاولى ان يقال كون البديل عند المالك بنحو الاباحة المطلقة التي يجوز جميع التصرفات فيه باذن الغاصب حتى المتوقفة على الملك وانه لو اذن الغاصب بنحو ذلك كان معناه رضاه القهرى باللزوم وقوع المعاملة القهرية عند التصرف المتوقفة على الملك وانه اذا كان البديل أمة واراد وطئها او متاعا اراد بيعه فدخل آنأما قبل الوطاء او البيع فى ملكه حتى صح الوطاء او البيع و يكون نظير قول القائل اعتق عبدك عنى اى ادخله فى ملكى ثم اعتقه عنى و من المعلوم ان هذا التصرف الكذائى يكون رضا القهرى بكون العين الغصبية للغاصب .

فقد تلخص ان الغاصب بمجرد الغصب اشتغل ذمته بالقيمة لكن بهذا الاشتغال لا يجمع بين العوض و المعوض بل ما دام لم يدفع الى المالك لم يكن مال له و ليس كل الناس فى مقام دفع ما على ذمتهم فورا و اكثرهم كانوا ذمتهم مشغولة بالخمس و السهم و الزكاة و الحج و لم يدفعوا الى اهلها ما دام العمر حتى يوصوا بالدفع الى الورثة فمن كان له اموال على ذمتهم لم يكن مالا لهم ما لم يكن فى ايديهم و لا يكون مستطعيا بذلك حتى يجب عليه الحج او دفع سهم الامام عليه السلام لاحتمال عدم الوصول او عدم قدرتهم على الاداء و صاروا مفلسا .

فاذا وصل ما فى الذمة الى ايديهم يكون مالا فقبل دفع الغاصب لا يكون جمعا بين العوض و المعوض و بعد الدفع فان كان مع الرضا بكونه عن العين كانت معاملة مرضية او قبله مكرها كمن باع داره مكرها لاجل الاحتياج كانت معاملة قهرية صحيحة و ان كان الدفع الى زمان التمكن من رد العين كان مفيداً للاباحة بنحو المعاطاة او العين المرهونة فيحصل به حوائجه حتى يصل اليه عين ماله فيكون بمنزلة عين المرهونة عند المرتهن اى كانت العين رهنا لحصول ماله فلا يكون ح ملكا له بل وثيقة لملكه و يجوز له التصرفات فاذا اراد بيعه او وطئها دخل آنا ما فى ملكه و يخرج العين الغصبية عن ملكه و يدخل فى ملك الغاصب فيكون ايضا معاوضة قهرية بل مرضية بمقتضى تصرفه الاختيارى فى البديل فانه قبل التصرف اما ان يقبل البديل بالعوض او يقع قهراً .



فقد تلخص بقاء ملك المالك بعاهه و لو بعد اخذ البديل و لا يكون فى اول الاشتغال داخلًا فى ملكه حتى يرد هذه الاشكالات فان قيل ان المعاطاة ليست بمرضية عند الكل بل كان كل لفظ او فعل يدل على الملكية و النقل و الانتقال عندهم بيعاً صحيحاً فلا يكون المعاطاة صحيحة الا عند بعض قلنا صحة ما ذكر عند القائلين بالمعاطاة او كان بمنزلة العين المرهونة عند الكل كافية فى المسألة .

فان قلت صحة اباحة جميع التصرفات حتى المتوقعة على الملك يدخله فى ملكه من هذا الحين والمدعى هو الدخول فى الملك من اول الامر .

قلنا انه محال فاللازم هو الاكتفاء من حيث ما امكن و هو قبل التصرف المحتاجة الى الملك ان قلت فقبل مثل هذه التصرفات ليست داخلية فى ملكه فمافائده قلت الفائدة جواز مطلق التصرف بالاذن وان لم يكن ملكاً له وليس كل تصرف يحتاج الى كونه ملكاً له .

فان قلت لادليل على جميع ما قلت فى هذا المقام بل الصحيح هو القول بان البديل عوض عن السلطنة الفائتة عن المالك لا انه بدل عن المال كما حكى عن التذكرة بقوله وليس جمعاً بين البديل و المبدل منه لان ملك القيمة لاجل الحيلولة لاعلى سبيل العوض .

قلت ما نتيجة ملك هذه السلطنة فانه ان كان ملكاً و عوضاً عن العين فيعود الاشكال و ان لم يكن ملكاً لايجوز له التصرفات المتوقعة على الملك الابنحو ما ذكرنا وبغيره لايجوز اصلاً .

و الحاصل ان جاز له بيع الذى عوض السلطنة و وطئها فى حال كونه ملكاً فيكون جمعاً وفى حال عدم الملكية لايجوز سواء سمّيه ببدل السلطنة الفائتة او غير ذلك فقول التذكرة لان ملك القيمة لاجل الحيلولة لاعلى سبيل العوض يرجع عند الدقة الى ما لامحصل له فالمقام حيثئذ كمسألة الرهن حيث كان مال المرتهن عند

الراهن و الراهن جعل داره مثلاً وثيقة لحصول ماله فلولا هذه الوثيقة لم يطمئن المرتهن برده ماله وبعده كان فى أمن من ضرر هلاكة المال وفناؤه فباى نحو كانت العين المرهونة عند المرتهن فبذلك النحو كان فى المقام عند المالك فكما يجوز للمرتهن التصرف فيها بالاذن مع عدم كون العين ملكاً له فكذلك يجوز للمالك فى مقام التصرف فى العين بالاذن .

والفرق بينهما فى الابتداء وحصول الرهن بالرضا بخلاف المقام وبمثل ذلك قلنا فى كل ما يكون من قبيل الغصب كالأمين المفرط والسارق والملقى لمال الغير فى البحر ونحو ذلك الوديعى والمستعير وغير ذلك ﴿ و ﴾ كل حال فلا خلاف ولا اشكال فى أن ﴿ على الغاصب الاجرة ان كان مما له اجرة فى العادة من حين الغصب الى حين دفع البدل ﴾ .

وفى الجواهر بل الاجماع بقسميه عليه ، لما عرفته فيما تقدم من ضمان كل ما فات فى يد الغاصب ولو بأفة سماوية ، اذ المنافع أموال فتضمن كالأعيان انتهى وهو واضح ﴿ وقيل ﴾ كما عن التذكرة ومحكى المبسوط وظاهر غيرهما : انه يضمن الاجرة المزبورة ﴿ الى حين اعادة المغصوب ﴾ فالمنافع المتجددة بين دفع القيمة للحيلولة وبين رد العين أوتلفها مضمونة ﴿ و ﴾ ان كان ﴿ الأول أشبه ﴾ .

وفى الجواهر عند المصنف باصول المذهب وقواعده التى منها أصل البراءة وأن القيمة المأخوذة منزلة المغصوب ، فكأنه عاد اليه ، بل هى الواجبة عليه ، وقد دفعها فبراً ، وأنه استحق المالك الانتفاع بالقيمة التى هى عوض وبدل فى المعنى ، فلم يبق له على الغاصب حق فى ذلك المال ، والا لم تكن فائدة للغاصب فى الدفع انتهى .

ولا يخفى انه ان قلنا بحصول الرضا بالبدل ولومع الاكراه من المالك اكراه لا يسلب عنه الاختيار فكان كما ذكره المصنف حيث ينقطع النزاع بعد ذلك وكان المغصوب ملكاً للغاصب فلا أجره بعد ذلك واما ان لم يكن على وجه المعاملة



المرضية او القهرية بل البناء على الصبر حتى يتمكن من رد العين فالحق بقاء احكام الغصب بعد ووجوب الاجرة الى حين اعادة المغصوب الا ان يقابل اجرة العين على اجرة البدل على المالك ايضا فتأمل .

وفى الجواهر بعد عبارته المتقدمة قال ولكن لا يخفى عليك ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه من بقاء العين المغصوبة على ملك المالك وعلى وجوب ردّها على الغاصب مع التمكن ، وعلى ضمانها و ضمان نمائها ، و أن القيمة للحيلولة غرامة شرعية ثبتت بالأدلة ، وهي لا تقتضى براءة ولا تغييراً للحال الأول .

و من هنا قال فى جامع المقاصد : « ان الذى يقتضيه النظر الوجوب ، لبقاء الغصب كما كان ، نعم على القول بأن للغاصب حبس المغصوب الى أن يقبض البدل يتأتى عدم وجوب الاجرة بعد دفعه » وان كان فيه امكان القول بالوجوب حتى على التقدير المزبور ، ضرورة عدم المنافاة بين البقاء على حكم الغصب بالنسبة الى ذلك كضمان النماء وبين جواز الحبس له ، كما أشرنا اليه سابقاً .

فالتحقيق الوجوب ، وخصوصاً اذا كان تعذر الرد ناشئاً عن اختيار الغاصب بل قد يقال بوجوب الاجرة حتى مع استمرار الاشتباه وعدم معرفة كون المغصوب باقياً ، او تلف على وجه لا تكون له اجرة ان لم يكن اجماعاً على خلافه للاصل ، فتأمل انتهى .

﴿ولو غصب شيئين ينقص قيمة كل واحد منهما اذا انفرد عن صاحبه كالخفين﴾  
 اللذين قيمتهما مجتمعين مثلاً عشرة و قيمة كل واحد منفرداً ثلاثة ﴿فتلف أحدهما ضمن التالف بقيمته مجتمعاً﴾ وهو خمسة ﴿ورد الباقي ومانقص عن قيمته بالانفراد﴾  
 وهو اثنان بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك . الا من الشهيد ان كان خلافاً كما ستعرف ، بل ولا اشكال ، لضمن الغاصب كل نقص يكون فى يده على المغصوب ولو من حيث الاجتماع والانفراد اللذين فرض مدخليتهما فى القيمة انتهى .

وهذا الحكم واضح لا اشكال فيه ويجرى فى كل زوج لزوجيتهما مدخليّة

فى زيادة القيمة كمصراعى باب بل فى كل شىء يمكن الاستفادة من واحد منهما لكن مع الزوجية يزيد فى قيمتهما كزوجى فرش او فرس فان حكم المتن جار فيهما فكل زوج ينقص قيمتهما بالانفراد لو تلف واحد منهما كان ضمان التالف و نقص الحاصل بالانفراد على الغاصب .

﴿وكذا﴾ الكلام ﴿لوشق ثوباً نصفين فنقصت قيمة كل واحد منهما﴾ منفرداً ﴿بـ﴾ - واسطة ﴿الشق ثم تلف أحدهما﴾ كما اذا غصب ثوبا للقيصر فشقّه نصفين للخياطة فتلف نصفه فنقص قيمته عن قيمته قبل الشق مثلالو كانت القيمة قبل الشق عشرين كانت لكل نصف بانفراده خمسة فضمن قيمة النصف قبل الشق وهى عشرة وخمسة مع رد النصف الباقى و الظاهر لافرق بينه و بين قوله ﴿أما لو أخذ فرداً من خفين يساويان عشرة﴾ مثلاً ﴿فـ﴾ - أتلفه أو ﴿تلف فى يده و بقى الاخر فى يد المالك ناقصاً عن قيمته﴾ مجتمعاً ﴿بسبب الانفراد﴾ الحاصل له بعد غصب الاخر ﴿رد قيمة التالف لو كان منضمّاً الى صاحبه﴾ بلاخلاف ، اذ هو كما لو أتلف رجل أحدهما ﴿و﴾ كذا ﴿فى ضمان ما نقص عن قيمة الاخر﴾ لكن المصنف قال فيه ﴿تردد﴾ .

وفى الجواهر كما فى محكى التحرير، من أنه لم يدخل تحت يده كى يكون مضموناً عليه كالاول ، ومن عدم انحصار الضمان فى الغصب ، بل من التسبب الصادق فى المقام ، كحبس المالك عن ماشيته ، وقواه فى محكى الايضاح وجامع المقاصد انتهى وجه عدم الفرق انه سبب فى حصول الضرر على المالك بغصب فرد من الخف فانه لولاه و كان كلاهما فى يد المالك لما وقع عليه ضرر عليه اصلاً فكان على الغاصب ضمان التالف ونقص قيمة الباقى فلا يتم ما افاد الشارح الجواهر من انه لم يدخل تحت يده كى يكون مضموناً بداهة ان الضمان لا يختص بمثل ذلك فان زوج الخف وان كان عند المالك لكن الغاصب صار سبباً لنفس قيمة الباقى عند المالك فيضمن لامحالة لقاعدة الضرر .



فان قلت ان الفئات من رغبات الناس لانقص من العين الباقية فالعين بحاله لكن الناس لا يرغب فى بيع واحد من الخفين فما هو مما لا يرغب الناس اليه غير مضمون فى باب الضمانات و لعله اراد ذلك ايضا من قوله الا أنه قد عرفت تحقيق الحال عندنا فى مثل الضمان بذلك و نحوه مما لم يتضح لنا اندراجه فى المستفاد من نصوص الضمان به ، والاصل البراءة وهو فى غير محله .

وذلك لما عرفت سابقا من عدم تمامية عدم الضمان فى فوت رغبات الناس اذ الظاهر فى باب الضمانات هو كل ما يفوت عنه مما يوجب نقص القيمة سواء كان للسوقية بحيث لا يرغب فى قيمته الاولية فى السوق او كان لاجل حصول نقص فى الشئ اولفوت منافعه اولفوت شئ لا يرغب الناس اليه بقيمته الاولية كالأمة صارت قبيحة المنظر .

و بالجمله المناط فى باب الضمانات و التفرجات هو تدارك المالبات الفاتئة مطلقا وقد عرفت سابقا انه كما فوات الشئ لفوات بعض اعضائه فكذلك يفوت بفوات القيمة السوقية من حيث فوت الرغبة .

وقد عرفت قول القائلين بضمن اعلى القيم وليس الا ان قيمة السوق فى كل زمان غير قيمته فعلا ومن المعلوم تفاوت السوق فى الاجتماع والانفراد فى الخفين و التفاوت جاء من قبل الغاصب فكل ما يوجب لنقص القيمة مضمون كان من قبيل نقص العين او نقص السوق او نقص الميل والرغبة او نقص الحاصل من الانفراد او نقص الموجب لفوت منافعه او نقص الحاصل من الزمان كالجمد فى الشتاء او المكان كالماء عند البحر و النهر او نقص الحاصل من الاعتبار كخروج ما يسمى باسكناس عن الاعتبار ونحوه فعدم الرغبة الى خوف واحد يوجب للضمنان .

و اما قوله بعد العبارة و من هنا لم يقطع لو أخذه على وجه السرقة ، وكان قيمته مع نقصان الثانى نصاباً ، بل عن التذكرة الاجماع عليه ، قال فيها : « لو أخذ أحدهما على صورة السرقة و قيمته مع نقصان الثانى نصاب لم يقطع اجماعاً ، لان

الزائد انما ضمنه في ذمته بتفريقه بين الخفين انتهى .

ولا يخفى الفرق بين الغصب و السرقة لغة بل شرعا و الاول فيه قد حفظ  
الجهر والقهر والثاني الخفاء والخوف فهما موضوعان متغايران والقطع من احكام  
السرقة مضافا الى الضمان ونصاب القطع بلوغ ربع دينار فما زاد .

ومعناه ان ماسرق كان قيمته بقدر ربع دينار لا تكميل الربع من جهات اخر  
ولا يضم اليه نقص الحاصل من التفريق فاذا كان قيمة الخفين مثلا نصف الدينار ولكل  
واحد بقيد الاجتماع ربه قطع يد السارق بسرقة واحد منهما اذ نفس الخف الواحد  
كان بقدر الربع ونقص التفريق لا يضر ربه .

واما لو كانت قيمة الواحد منهما اقل من ربع الدينار و بلحاظ التفريق ينقص  
منه ايضا لا يقطع واو كان بلحاظ اضافة ضمان التفريق الحاصل للآخر اليه بلغ بحد  
النصاب لكن نفس المسروق ليس بقدر الربع لو خلى وطبعه مثلا لو كان قيمة كل  
واحد ربع الدينار الا عشره وبالتفريق صار ربع الدينار الا عشرين منه فنقص من كل  
واحد عشر فلو اضاف عشر الذي ينقص من الباقي الى المسروق صار ربعا كاملا و  
مع ذلك لا يقطع لان موضوع القطع هو ربع كامل لو خلى وطبعه ولم يكن بخلاف  
من كان سببا للضمان فان الموضوع فيه مطلق الاتلاف ولو لم يكن من حيث الغصب  
فاذا غصب شيئا وكان غصبه سببا لانلاف شيء آخر كان ضامنا للجميع وهو واضح  
فعدم القطع في باب السرقة لا يوجب لعدم الضمان في المقام .

﴿و﴾ كيف كان فلا خلاف عندنا ولا اشكال في أنه ﴿لا يملك﴾ الغاصب ﴿العين  
المغصوبة بتغييرها﴾ بعمل من الاعمال ﴿واخراجها عن الاسم والمنفعة سواء كان  
ذلك بفعل الغاصب أو فعل غيره ، كالحنطة تطحن ، والكتان يغزل وينسج﴾ للاصل  
والاجماع بقسميه ، خلافاً لابي حنيفة ، كما مر قبلا فلو كان لذلك اجرة لوفعل المالك  
فلا اجرة لما وقع الغاصب لحرمة تصرفه وعدم الاذن من المالك ولو زاد في الملك  
قيمة زائدة .



وفى مفتاح الكرامة بعد (قوله) (ولو قطع الثوب قطعاً لم يملكه بل يرد القطع مع الارش) ما هذا لفظه: يريد انه اذا غصب شيئاً ثم غيره عن صفة التى هو عليها مثل ان كان نقرة فضربها دراهم او حنطة فطحنها ، او دقيقاً فعجنه او ثوبا فقطعه لم يملكه اجماعاً كما فى التذكرة فى موضع منها والمسالك وظاهر التذكرة فى موضع آخر حيث نسبه الى علمائنا وظاهر السرائر فى مسألة غصب الحب و البيض فى موضع منها .

وانما خالف فيه ابو حنيفة وبالحكم صرح فى الخلاف و المبسوط والغنية و السرائر والشرائع والتحرير والارشاد والدروس وجامع المقاصد و مجمع البرهان بل يردده مع الارش ان نقص عند علمائنا كما فى التذكرة و بلاخلاف كما حكى عنها (وحكى) فى الخلاف عن ابى حنيفة انه اذا غير الغصب تغييراً ازال به الاسم والمنفعة المقصودة و كان ذلك بفعله ملكه انتهى .

﴿ولو غصب ما كولا﴾ مثلاً ﴿فأطعمه المالك﴾ بأن قال له : هذا ملكى و طعامى أوقدمه اليه ضيافة أو نحو ذلك مما يتحقق به الغرور منه ﴿أو شاة﴾ من المالك «فاستدعاه» من المالك و طلب منه ذبحها من دون علم المالك بانه شاة نفسه و كان رضاه بالذبح لذلك فانه ﴿مع جهل المالك ضمن الغاصب﴾ لانه لو علم المالك بذلك لم يرض به .

وفى الجواهر بلاخلاف ولا اشكال وان كان المالك المباشر للاتلاف ولتسلم المال، الا أنه ليس تسليماً تاماً يتصرف به المالك تصرف المالك فى أملاكهم على انه مال له انتهى .

فان قلت لو كان المالك مباشراً لذبح الشاة فكيف يكون الغاصب ضامناً قلت المباشر صارت ضيعة بالغرور فيرجع الى من غره .

﴿وان أطعمه﴾ أى طعام المالك على ﴿غير المالك قيل﴾ والقائل غير واحد : ان المالك «يغرم أيهما شاء» للمباشرة والغصب ﴿لكن ان أغرم الغاصب

لم يرجع على الآكل ﴿ الذي هو مغرور له ﴾ وان أغرم الآكل رجوع الآكل على الغاصب لغروره ﴿ الذي صار به مباشرة ضعيفة بالنسبة للسبب، فيكون قرار الضمان عليه ويضعف رجوع المالك بالآكل لكونه مغروراً بالغاصب .

﴿ و ﴾ لذا ﴿ قيل بل يضمن الغاصب من رأس ، ولا ضمان على الآكل ﴾ أصلاً ﴿ لان فعل المباشر ضعيف عن التضمن بمطابقة الاغترار، فكان السبب أقوى ﴾ وهو أقوى جدا بل ربما لا يتمكن المالك من الرجوع الى الآكل .

وربما كان الاكلون كثيرين قد خرج عن اختيار المالك الرجوع اليهم بل ربما كانوا بعد الاكل ذاهبين فلا يمكن الرجوع اليهم ولو على فرض قدرة المالك بل ربما كان في ذلك ملامة من الاكلين لعدم تقصيرهم بخلاف الرجوع الى الغاصب و من جميع ذلك يظهر ما عن الشافعي قال لأن ضعف المباشرة لا يبلغ حداً ينتفى به الرجوع عليه مع كونه متصرفاً في مال الغير ومتلفاً له على وجه يندرج في قاعدة « من أتلف مال غيره فهو له ضامن » ولكن ينجر غروره برجوعه على الغار ، بل لعل قوله عنه : « المغرور يرجع على من غره » فسي ذلك كما تقدم الكلام فيه سابقاً .

﴿ ولو غصب فحلاً فأنزاه على الانثى كان الولد لصاحب الانثى و ان كانت للغاصب ﴾ وفي الجواهر كما صرح به الشيخ والحلي والفاضل والشهيدان والكركي وغيرهم على ما حكى عن بعضهم ، بل في جامع المقاصد الاجماع عليه على الظاهر، وفي المسالك وغيرها نفى الخلاف فيه، بل يمكن تحصيل القطع به من السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على تبعية الولد في غير الانسان للانثى من غير فرق بين الغاصب وغيره .

وفي المسالك لاختلاف في كون الولد في الحيوان غير الانسان تابعاً للام خاصة سواء في ذلك الغاصب وغيره لانه نماؤها ولا في ضمان الغاصب ارش الفحل على تقدير نقصانه لان نقص المنصوب مطلقاً مضمون على الغاصب خصوصاً الحاصل



بسبب الاستعمال وانما الخلاف في ثبوت اجرة الضراب عليه فمنعه الشيخ في المبسوط محتجاً بنهى النبي ﷺ عن كسب الفحل والاكثر على ثبوتها لانها منفعة محللة قد استوفاهما الغاصب فكان عليه عوضها وحملوا النهى على الكرامة انتهى .

والمسألة محل اشكال لولا الاجماع عليها .

و في مفتاح الكرامة بعد عبارة القواعد و لو غضب فحلا فانزاه على الانثى فالولد لصاحبها و ان كانت للغاصب قال ما لفظه اجماعا على الظاهر كما في جامع المقاصد و في المسالك وكذا الكفاية انه لاخلاف في كون الولد في الحيوان غير الانسان تابعا للانثى سواء كانت للغاصب او لغيره .

و بالحكم المذكور صرح في المبسوط و السرائر و الشرائع و التذكرة و التحرير و الارشاد و الدروس و جامع المقاصد و مجمع البرهان من دون تأمل و لانقل خلاف الا من الاخيرين حيث تأملا في ذلك قال في الاول انه يرد عليه ان الولد منى الفحل فلايكاد يوجد الفرق بينه وبين الحب اذا نبت في ارض الغير .

وانت خبير بان الفرق واضح فان النطفة لاقيمة لها وليست مملوكة بعد انفصالها و لا واجبة الرد الى مالك الفحل والنشوء والنماء من الانثى و لا كذلك الحب فانه مملوك له قيمة و يجب رده ولهذا اطبقوا على اختلافهما في الحكم انتهى .

ولا يخفى متانة قوله ان الولد منى الفحل بل هو واضح وانه لولاه لما حصل الولد للانثى و مجرد كونه منيا لا يوجب عدم القيمة له بل عسيب الفحل يجوز اجارته كماورد النص عليه فلو كان غير قابل للاجارة والبيع لمايجوز بيعه و اجارته لذلك و عدم كون المنى مملوكا بعد الانفصال لاينافي مع المملوكية في صلب الفحل ولذا صح اجارة الفحل لذلك .

و بالجملة كون الولد تابعا للام لا يوجب لكون منى فحل الغير للغير والظاهر

انه لا اشكال عندي في كونه بمنزلة البذر المملوك فيكون تابعا للزرع .

واما مسألة النجاسة فلايدل عليها دليل لوخرج من الباطل الى الباطن و عليه

لامانع من بيع العسيب وهو المنى قبل الاستقرار في الرحم واجارته لتعيين مقدار قراره في الرحم فكان ح تابعا للحيوان فاذا غصب كانه غصب مع جميع لوازم المنصوب فلامانع لافي بيعه واجارته قبل الاستقرار في الرحم ولا في نجاسته لعدمها ولا في مجهوليته لعدم الغرلان المقصود حصول الولد وهو حاصل ولذلك يكون الغاصب ضامنا له ايضا .

قال شيخنا المرتضى ما لفظه لاشكال في حرمة بيع المنى لنجاسته وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري لان الولد نماء الام في الحيوانات عرفاً وللاب في الانسان شرعاً لكن الظاهر ان حكمهم بتبعية الام متفرع على عدم تملك المنى والا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من نجاسته اذا دخل من الباطن الى الباطن وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل وهو مائه قبل الاستقرار في الرحم كما ان الملاقيح هو مائه بعد الاستقرار كما في مع صد وعن غيره وعلل في الخ بطلان بيع ما في اصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم انتهى .

اما البطلان للجهالة فمدفوع بالمعلومية عرفاً وقد خرج بمقدار يحمل الانثى وتسليمه بانزائه على الانثى .

بداهة ان تسليم كل شىء بحسبه فيبيع العسيب بيع دفعة بالنزء على الانثى و تسليمه بوقوع منى فحله على انثى الغير وكذا يصح اجارته كما ورد في اجارة التيس وكرابته وهو الذكر المعز والاجارة لاجل انزال منيه على الانثى المعز .

ويدل على صحة اجارته وكسبه ما عن احمد بن محمد بن ابي نصر ، عن حنان بن سدير قال : دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام «الى أن قال :» فقال له : جعلني الله فداك ان لى تيسا اكرهه ، فما تقول في كسبه ؟ قال : كل كسبه فانه لك حلال ، و الناس يكرهونه ، قال حنان : قلت لآى شىء يكرهونه و هو حلال ؟ قال : لتعبير الناس



بعضهم بعضاً، وما عن معاوية بن عمار ، عن أبى عبد الله عليه السلام (فى حديث) قال: قلت له: أجر التيوس ، قال : ان كانت العرب لتعاير به ولا بأس .  
( و منه يظهر عدم تمامية ما فى الجواهر قال قده فتأمل بعض الناس فيه - بأن الولد من الفحل ، فلا يكاد يوجد الفرق بينه وبين الحب اذ انبت فى أرض الغير- فى غير محله اذ هو كالاتجاه فى مقابلة النص ، على أنه قيل : يمكن الفرق بأن النطفة لا قيمة لها، وليست مملوكة بعد انفصالها ، ولا واجبة الرد الى مالك الفحل ، والنشوء والنماء من الانثى ، ولا كذلك الحب ، فانه مملوك له قيمة ، ويجب رده وان كان فيه ما فيه انتهى .

و ذلك لان التأمل فى محله و كون الاجتهاد فى مقابلة النص فى عكسه مع هذه الروايات كما عرفت وكل ما افادتبعا لمفتاح الكرامة مصادرة وان قال بعده فى ما فيه وكيف كان فيحتاج الى تحقيق ازيد فى محله ان شاء الله .

﴿ و ﴾ كذا لاخلاف ولا اشكال فى أنه ﴿ لو نقص الفحل بالضراب ضمن الغاصب النقص ﴾ كما فى غيره من الاعيان المنصوبة ﴿ وعليه أجره الضراب ﴾ عند أهل البيت (عليهم السلام) كما فى محكى السرائر ، بل فيه « ما قاله شيخنا فى مبسوطه من أن اجرة الفحل لا تجب على الغاصب ، لان النبى صلى الله عليه وآله نهى عن كسب الفحل فهو حكاية مذهب المخالفين ، فلا يتوهم متوهم أنه اعتقاده .

﴿ و ﴾ لكن مع ذلك فى المتن وغيره ﴿ قال الشيخ فى المبسوط : لا يضمن الاجرة ﴾ ومدركه ذلك المذكور وقد حملة فى الوسائل على الكراهة لجعله عنوان الباب الكراهة ﴿ والاول ﴾ وهو وجوب اجرة الضراب وعدم حرمة كان ﴿ أشبه ﴾ باصول المذهب وقواعده ، بل لا أجد فيه خلافاً الا من الشيخ ان كان ﴿ لانها ﴾ اى الاجرة ﴿ عندنا ليست محرمة ﴾ فلزم على الغاصب ضمانه لصاحب الفحل وعندى مع ضمان المنى ايضا بل ضمان هزال الفحل بالانزاع على الانثى لو هزل فيقوم مقدار النزء ومراته وعدد ما ينزو على الاناث ويؤخذ ولو بلغ مقدار قيمة الفحل وليس جمعا

بين العوض والمعوض بل نماء ملكه ونقص عينه وفي الجواهر بعد قوله ليست محرمة قال وعن مكاسب التذكرة ونهاية الاحكام نسبتته الى علمائنا، فتكون حينئذ منفعتة محللة مضمونة عليه .

بل قد يقال بضمائها بفواتها تحت يده وان لم يستوفها ، بل ينبغي الجزم به اذا كان مما يعتاد استجاره لذلك ، أما مع عدمه فلا يخلو من اشكال ، اذ صحة الاجارة أعم من الضمان بالغصب ، والا لوجب على من غصب تفاحة أجرتها للشم أو دراهم أو دنائير أجرتها للزينة بناء على صحة الاستتجار لذلك والتزامه في غاية البعد ، لعدم صدق فوات المال، ولعله لذا قيد المصنف وغيره ضمان الاجرة بما اذا كان المنصوب مما له أجره في العادة .

وعلى كل حال فعلى الغاصب أجره الضراب ، لما عرفت ، والنبوي المروى في غير طرقتنا من أنه نهى عليه السلام عن عسيب الفحل ، أي ماؤه وضرابه محمول على الكراهة أو على بيع مائه ، فلا اشكال في الحكم حينئذ انتهى .

قوله او على بيع مائه قد عرفت عدم الدليل على حرمة مائه لعدم ما في الداخل نجسا ولذا استدل على البطلان بالجهالة وعدم القدرة على التسليم وقد عرفت عدم ورود الاشكال رأسا فهو قابل للبيع فيحمل قول الشيخ على الكراهة وتام الكلام في الاجارة انشاء الله .

﴿ ولو غصب ما له أجره وبقي في يده حتى نقص كالثوب يخلق والدابة تهزل لزمه الاجرة والأرش ولم يتداخلا ، سواء كان النقصان بسبب الاستعمال أو لم يكن ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف ولا اشكال في الاخير ، وان قالوا لو انتقص العبد بسقوط عضو منه مثلا بأفة يضمن الارش والاجرة لما قبله سليماً ولما بعده ناقصاً ، اذ لا يعقل اجرة شيء معدوم بعد عدمه .

أما الاول وهو الذي يكون نقصه باستعماله فهو الذي صرح به الشيخ والفاضل والشهيدان والكركي وغيرهم ، بل لا أجد فيه خلافاً ، لاصالة عدم تداخل الاسباب



اذ فوات الاجزاء فى يد الغاصب سبب لضمانها ، ولانتفاع سبب آخر لضمان الاجرة  
فلا يتداخلان كالاول ، انتهى .

ولا يخفى ما فى قول الشارح فى الاخير اذ الظاهر كون عدم الاشكال فى  
الاستعمال فاذا استعمل الغاصب فى العين المغصوبة بان ركب الحيوان او سكن الدار  
اولبس الثوب لزمه الاجرة لما استفاد منها والارش لو حصل فيها بالاستعمال عيب  
من غير تداخل بخلاف صورة عدم الاستعمال وبقيت العين بحالها ونقصت بمرور  
الايام فان الارش حينئذ بحاله لحصول الغصب بخلاف الاجرة لعدم الاستعمال على  
الفرض فمن لم يلتزم بضمان جميع المنافع المستوفاة وغير المستوفاة وخص الضمان  
بالمستوفاة لم يلتزم باجرة مالم يستعمل كما كثر القائلون بذلك وقد مر منى فى حبس  
الصانع والحر هو الالتزام بجميع المنافع المستوفاة وغيرها .

وكيف كان الكلام فيما لم يستعمل ولذا فى القواعد اتى غير صورة الاستعمال  
بالفرد الخفى فقال ﴿ولا يتداخل الاجرة والارش فلو هزلت الدابة لزمه الامران وان  
كان النقص بغير الاستعمال﴾ .

وفى مفتاح الكرامة قال قد استوفينا والله الحمد الكلام فى المسئلة فى اواخر  
الركن الثالث عند قوله وان كان بالاستعمال كنقص الثوب الى آخره وحكي لنا عدم  
التداخل فيما اذا كان النقص بالاستعمال عن الشيخ والمحقق والمصنف فى جملة  
من كتبه و ولده والشهيدين والمحقق الثانى والمقدس الاردبيلى وقلنا انه ينبغى ان  
يكون لكل يوم ارش واجرة ويجبىء حينئذ احتمال اكثر الامرين كما تقدم .

ولا يخفى ما فى قوله وان كان النقص بغير الاستعمال اذ ليس هو الفرد الخفى،  
والخفى هو ما اذا كان النقص بالاستعمال لاحتمال التداخل بخلاف ما اذا لم يكن  
بالاستعمال فانه لا يتداخل وجهاً واحداً كما فى جامع المقاصد انتهى .

والظاهر انه غير تام والاصح كون محل الخلاف صورة عدم الاستعمال فان  
النقص ان كان بالاستعمال لاوجه للتداخل بل عليه ارش العيب وفوت المنافع كما

انه لو لم يحصل النقص كان ضمان فوت المنافع فقد كان فالتقص الحاصل بالاستعمال  
 يوجب ضمان النقص واما اذا حصل بنفسه فارشه غير معلوم .  
 وكيف كان فلا فرق بينهما عندى وان النقص الحاصل فى المنصوب مطلقا  
 موجب للضمان وكذا ما فات من الاجرة الحاصلة للمالك لو كان فى يديه ولاوجه  
 للتداخل مع اصابة عدمه لان لكل سبب مسبب جدا الا ما دل الدليل على خلافه و  
 بالجملة الاجرة انما تجب لفوات المنفعة عن المالك فالفوت سبب للاجرة وان لم  
 يستعمل وحصول النقص سبب للارش وان حصل بنفسه كالهزال والخلق للشوب  
 والقبح للامة وفى الجواهر فى مقام قول القائل بالتداخل اشار بقوله :  
 وأضعف منه تعليله بأن النقصان نشأ من الاستعمال ، وقد قوبل بالاجرة ، فلا  
 يجب له ضمان آخر ، والا لوجب ضمانان لشيء واحد الى ان قال فى مقام ردّه  
 من أن الاجرة لم تجب للاستعمال ، وانما تجب لفوات المنفعة على المالك ، فتجب  
 وان لم تستعمل ، كما أنها تجب وان لم يفت شيء من الاجزاء ، فلم يجب ضمانان  
 لشيء واحد الخ .

﴿ولو أعلى الزيت﴾ مثلاً ﴿فنقص﴾ وزنه ﴿ضمن النقصان﴾ وفى الجواهر  
 وان لم تنقص القيمة بلا خلاف أجده بين الخاصة و العامة ، بل وان زادت قيمته  
 على ما قبل الغليان ، لانه مثلى يضمن بمثله ، وعمله الذى قد زاد به الواقع تبرعاً  
 لايقوم مقام ذلك . فما فى المسالك من احتمال الرد ولاغرامة - لان ما فيه من الزيادة  
 والنقصان يستند ان الى سبب واحد ، فينجبر النقصان بالزيادة - واضح الضعف ،  
 انتهى .

والظاهر وجه ما افاد المصنف والشارح واضح اذ المثلى يضمن بمثله فيجب  
 الدفع بمقدار ما غصب كماً وان اجر بالزيادة كيفاً اى قيمة فلا ينجبر النقصان بالزيادة فتأمل  
 وبالجملة الضمان موضوعه الضرر الواقع على المنصوب منه والمحاكم عليه  
 العقل والعرف فلو حكم بان المثلى احسن واعلى قيمة من غيره فينجبر النقص لامحالة  
 فليس المعيار برد مثل المثلى وزنا بل يلحظ قيمتا ايضاً حتى يقال العرف انه مثل



له في القيمة ولو لم يكن بمقداره كما في المقام كما انه لا يكفي رده بمقداره كماً من دون نقص بل وزيادة لكن في وقت لقيمة له اصلاً كماخذ الماء في المفازة وتقديمه عند البحر واخذ الجمد في الصيف ورده في الشتاء فانه مثل للمثلى لكن لقيمة له في مكان الرد اصلاً فلا يكفي جداً بل يجب رد قيمته في مكان الاخذ فعن النذكرة انه يجب على المتلف قيمة المثل في المثلى في تلك المفازة وفي الصيف والالزم تضرر المالك باتلاف ملكه في الحقيقة وتبعه في الدروس .

وعن جامع المقاصد صححه بل نسبه الى اختيار الاصحاب كما قد مر سابقاً خلافاً للجواهر حيث مر منه كفاية الرد وكيف كان فالمقصود من نقله اثبات اختلاف القيمة زيادة ونقصاً وان المعيار هو عدم تضرر المالك عند قبضه ولو كان انقص من زمان غصبه والله العالم .

﴿ ولو أعلى عصيراً فنقص وزنه قال الشيخ ﴾ في محكى المبسوط بل و الخلاف وان كنا لم نتحققه : ﴿ لا يلزمه ضمان النقيصة ، لانها نقيصة الرطوبة التي لقيمة لها ﴾ اذ النار تعقد أجزاء العصير ، ولهذا تزيد حلاوته ﴿ بخلاف الاولى ﴾ فان النقيصة الرطوبة في الاولى قيمة لها فيضمن وفي الثانية لا يضمن ﴿ وفي الفرق تردد ﴾ حيث لا فرق بينهما في الضمان وهو في محله ولذا في الجواهر قال بل منع ، ولذا كان أكثر المتأخرين أو جميعهم على خلافه ، وذلك لان الواقع نقص محسوس في العين فيجب بدله ، مع منع معلومية كون الذاهب أجزاء مائة خاصة بخلاف الزيت وان تفاوتت بالقلة والكثرة .

ثم اضاف قده موارد كثيرة لما يوجب الضمان ايضاً بقوله و كذا يضمن النقص لو خلل العصير ونقصت عينه دون قيمته ، بل وكذا اذا صار الرطب تمرأ و العنب زيبياً واللبن جبناً أو سمناً أو زبدأ ، ولعله لان الجميع مثلى وقد نقص نقيصة حسية فيضمن وان زادت قيمته في الحال الاخر الذي هو الاقل ، نعم قد يشكل الضمان بالمثل باعتبار عدم المثل للأجزاء التالفة ، فيتعين القيمة ، انتهى .

ولا يخفى عدم تمامية اكثر هذه الموارد لما مر "آنفأ من الانجبار بل حصول هذه الطبائع غالباً يحتاج الى صرف الاموال حتى يحصل ذلك بل فى اكثرها كان الجفاف احب من حالة رطبها لخروجها عن الفساد كالعنب والتمر واللبن فانه بمضى يوم عليها قد فسد بخلاف صيرورتها جافة فينجبر النقصان بزيادة القيمة قطعاً .

نعم يمكن الفرق فى ذلك بين العصير والزيت بالضمآن فىهما كما عرفت بخلاف الموارد المذكورة فلو غصب عنباً وجفه وصار زيبياً لم يضمن غيره لان ما نقص من مائه يزيد فى قيمته ولا يكون مقدار صاع من العنب قيمته بمقدار صاع من الزبيب بل يكون بقدر مد من الزبيب بل هو اضعاف مضاعفة على صاع من العنب فضلاً عن صاع منه والى هنا قد تم الكلام فى هذا المجلد و الحمد لله اولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق بيد الحقير الذليل العاصى

محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانى غفر الله له ولوالديه

فى شهر الصفر سنة ١٣٠٧ وبتلو المجلد الرابع والاربعون

فى بقية احكام الغصب انشاء الله تعالى

ثم اعلم انى اكتفيت فى شرح المتن ونقل

الاقوال ونقل الروايات بما شرح ونقل

الاقوال و نقل الروايات فى

الجواهر و لم اتعدى عنه

الافى موارد المحتاجة

الى شرح ازيد او

روايات ازيد

او اقوال ازيد فزدت عليها بقدر الحاجة و ابضاح

المطلب واستعين من الله فى اتمام جميع المجلدات



## فهرس كتاب حقايق الفقه

الصفحة	العنوان
٥	فى حرمة ماكان ذاناب
٩	فى حلية لحم الطير الذى دفيه اكثر من صفيغه او متساويان
١١	حرمة لحم الخفاش و الطاوس
١٣	هل يحرم لحم الخطاف ام لا
١٥	كراهة لحم الصرد والصوام وتعريف الاول
١٧	مايحل أكله من الطيور
١٩	فى حلية لحم النعام
٢١	فى تبعية البيض فى الحلية و الحرمة
٢٥	فيما يتعلق بالميتة و خلط المذكى بغيره
٢٩	فى الاخبار الدالة على محرمات الذبيحة
٣١	بيان مايحرم من اجزاء الذبيحة
٣٩	فى كراهة اكل الكلية
٤١	حكم مالوشوى اللحم مع الطحال
٤٣	فى حرمة اكل الطين
٤٥	فى حرمة مايضر الانسان
٤٧	فى حرمة الفقاع

الصفحة	العنوان
٢٩	فى حرمة العصير العنبى
٥٢	فى حرمة دم المسفوح
٥٥	حكم مالو وقع الدم فى قدر تغلى على النار
٥٧	تنجس المائع بوقوع احد النجاسات فيه وحرمةه
٥٩	فى نجاسة اهل الكتاب
٦١	هل يجوز تناول ابوال مايؤكل لحمه
٦٣	فى حرمة البان محرمة اللحم
٦٥	الروايات الواردة فى مدح شرب اللبن
٦٧	عدم جواز استعمال شعر الخنزير
٦٩	جواز الاستقاء بجلود الميتة
٧١	عدم جواز اكل مال الغير الا باذنه
٧٣	جواز الاكل من بيوت من تضمنته الآية بغير استئذان
٧٥	فيما يتعلق بحق المارة
٧٧	فى عدم نجاسة الباطن
٧٩	حلية الخمر وطهارتها بانقلابها خلا
٨٣	فى كراهة ان يشرب الدواب مسكرا
٨٥	جواز الاعتماد على اخبار صاحب اليد فى ذهاب الثلثين
٨٩	جواز تناول المحرمات عند الاضطرار
٩١	بيان الميزان فى الاضطرار
٩٣	عدم جواز تناول العادى المحرمات عند الاضطرار
٩٥	وجوب بذل الطعام على الغير لحفظ النفس
٩٧	هل لبذل الطعام حفظاً للنفس المطالبة بالثمن
١٠١	حكم مالو وجد المضطرمية وطعاماً لم يبذله صاحبه



الصفحة	العنوان
١٠٣	فيما لو وجد المحرم الصيد ولحم الادمى
١٠٥	فى المحرمات التى يضطر الانسان الى تناولها
١٠٧	تقديم البول على الخمر عند الاضطرار الى تناول احدهما
١٠٩	عدم جواز التداوى بشىء من المسكرات
١١١	استحباب مسح اليدين بالمنديل بعد الغسل من الطعام
١١٣	استحباب التسمية عند الشروع فى الاكل
١١٥	بيان من يبدء به غسل اليد قبل الطعام وبعده
١١٧	عدم كراهة وضع اليد على الارض حال الاكل
١١٩	كراهة التملى من الاكل
١٢١	فى حرمة الجلوس على مائدة يشرب فيها الخمر
١٢٣	خمسة لا ينظر الله اليه يوم القيمة
١٢٥	فى عدم جواز الاكل من طعام يعصى الله به
١٢٧	فى فضل الماء وآدابها
١٢٩	ما يستحب مراعاته فى شرب الماء
١٣١	فى استحباب الشرب من ماء ميزاب بيت الله الحرام
١٣٣	ما يلزم اجتنابه عند شرب الماء
١٣٥	فيما يتعلق باكل اللحم
١٣٧	فى استحباب كون الطعام مع الجماعة
١٣٩	حرمة استتباع الولد اذ ادعى الى الطعام
١٤١	ماورد فى السويق والتفاح و . . .
١٤٣	فى اكل الثمار
١٤٥	الحث على اكل الاجاص والخبيراء والقثاء والدباء

الصفحة	العنوان
١٢٧	في البقولات
١٢٩	ما ورد في الصعتر والكمأة والتفاح والعناب
١٥١	في تعريف الغصب
١٥٧	في موارد صدق الغصب وعدمه
١٦٧	تحقق الغصب والضمان بالسكنى في دارالغير
١٦٩	في فروع تحقق الغصب
١٧١	في تعاقب الايادي
١٧٩	في ان غصب الحر لا يضمن بالغصب ولو كان صغيراً
١٨١	الحر لا يضمن بالغصب ولو كان صغيراً
١٨٣	في ضمان الغاصب اذا كان صغيراً
١٨٥	في عدم ضمان اجرة الصانع بحبسه
١٩١	فيما لو استأجر الاجير لعمل فحبسه
١٩٥	في ثبوت الضمان في استئجار الدابة
٢٠١	في حصول الضمان بالمباشر
٢٠٣	في ضمان من كان سبباً لشيء
٢٠٧	في كون الضمان على المباشر والسبب
٢٠٩	في حكم اجتماع السبب و المباشر
٢١٥	في ان المكره لا يضمن
٢١٧	في حكم تلف مال الغير بارسال الماء او تأجيج النار
٢٢١	في فروع السبب والقاء صبي في مسبعة
٢٢٣	لو غصب شاة فمات ولدها
٢٢٥	لو فك جبل الدابة ففرت



الصفحة	العنوان
٢٢٧	حكم مالوفتح باباً على مال فسرق اوفك قيد العبد فابق
٢٣١	حكم ما لوفتح رأس الظرف فقلبته الريح اوزاب بالشمس
٢٣٣	فى وجوب رد المغصوب
٢٣٥	فى اشكال الجمع بين العوض والمعوض
٢٤١	حكم ما لوحدث فى المغصوب عيب
٢٤٩	ضمان الغاصب مثل المغصوب ان كان مثلياً
٣٥١	فى ان الاجماع على عدم ضمان القيمة السوقية غير تام
٢٥٣	فى كون الضمان على المباشر السبب
٢٥٧	فى دلالة الاخبار على ضمان قيمة السوقية
٢٦١	ضمان الغاصب مثل المغصوب ان كان مثلياً
٢٦٧	فى لزوم دفع القيمة فى المثلى المتعذر
٢٦٩	الاقوال فى تعيين القيمة المضمونة عند تعذرالمثل
٢٧١	فيما لو كان المغصوب المتلف قيمياً
٢٨٣	فى كون الذهب والفضة مثليين
٢٨٥	فى فروعات جناية الغاصب فى الدابة والعبد
٢٨٩	فيما لو كان المغصوب المتلف قيمياً
٢٩٣	فى اشكال الجمع بين العوض والمعوض
٢٩٩	هل يجب على المالك رد البديل اذا دفع الغاصب العين
٣٠١	ضمان الغاصب اجرة المغصوب زمان النصب
٣٠٣	هل يضمن الغاصب مانقص من قيمة احد الخفين باتلاف الاخر
٣٠٧	فى ان الغاصب لايملك بالتصرف ماغصبه
٣٠٩	فى كون منى الحيوان تابع للفحل او الام
٣١٣	حكم مالواغلى الزيت والعصير فنقص وزنهما

Page	Page
1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14
15	15
16	16
17	17
18	18
19	19
20	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27	27
28	28
29	29
30	30
31	31
32	32
33	33
34	34
35	35
36	36
37	37
38	38
39	39
40	40
41	41
42	42
43	43
44	44
45	45
46	46
47	47
48	48
49	49
50	50
51	51
52	52
53	53
54	54
55	55
56	56
57	57
58	58
59	59
60	60
61	61
62	62
63	63
64	64
65	65
66	66
67	67
68	68
69	69
70	70
71	71
72	72
73	73
74	74
75	75
76	76
77	77
78	78
79	79
80	80
81	81
82	82
83	83
84	84
85	85
86	86
87	87
88	88
89	89
90	90
91	91
92	92
93	93
94	94
95	95
96	96
97	97
98	98
99	99
100	100



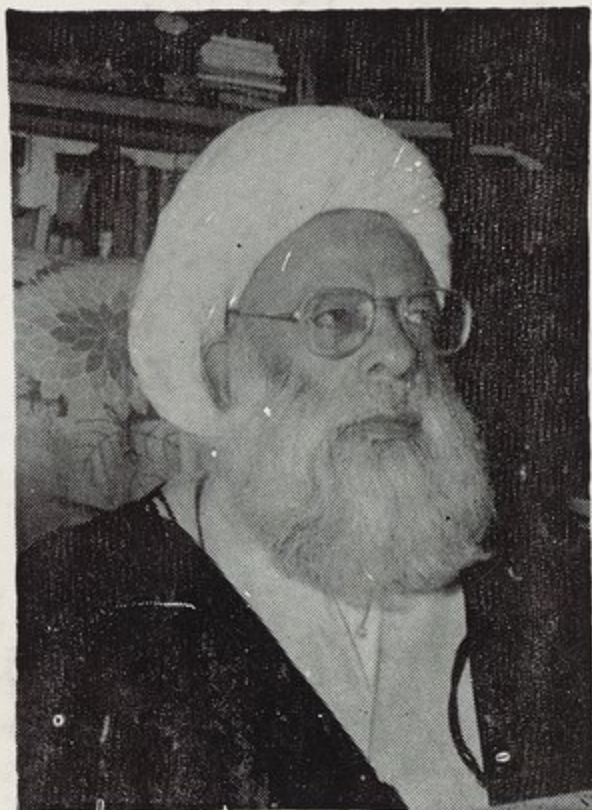








WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
July - Sept. 1995  
We're Quality Bound



تمثال مبارک حضرت آیۃ الہ العظمیٰ جناب قاضی حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی  
مؤلف کتاب حقائق الفقہ