مصباح المنهاج

كتاب التجارة

تأليف
السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

الجزء الأول

دار الهلال


بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية
جميع الحقوق محفوظة
١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧م

كتاب التجارة

وفيه مقدمة وفصول

مقدمة:

التجارة(١) في الجملة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) الذي يظهر من كلمات جملة من اللغويين أن التجارة عبارة عن البيع والشراء بقصد الاسترباح. وبذلك صارت من وجوه التكسب عرفاً، وشاع استعمالها وإرادة الحرفة منها. لظهور أن التكسب يبتني على محاولة الكسب، وهو لا يكون في البيع والشراء إلا بلحاظ الربح. كما أن الحرفة تبتني على التكسب أيضاً.

لكن المراد منها هنا مطلق البيع والشراء، كما يظهر من الأحكام المذكورة لها في كلمات الفقهاء. وهو المفهوم من إطلاقات الأدلة، إما لأن ذلك هو معنى التجارة لغة، وما سبق من اللغويين ناشئ من الانصراف لقصد الاسترباح بسبب شيوع استعمالها وإرادة الحرفة منها، أو لقضاء المناسبات الارتكازية بإلغاء خصوصية قصد الاسترباح في موضوع الإطلاقات المذكورة. وهو المناسب لكون موضوع أكثر الأدلة عنوان البيع والشراء اللذين لا إشكال في عمومهما لغير صورة قصد الاسترباح.

بل قد استظهر في الجواهر أن مرادهم بها هنا مطلق المعاملات المعاوضية بنحو تشمل الإجارة والجعالة ونحوهما، لمعروفية ذلك منها، كما يناسبه ما في مجمع البحرين من قوله: «التجارة بالكسر هي انتقال شيء مملوك من شخص إلى آخر بعوض مقدّر على جهة التراضي». ولأنهم تعرضوا في مقدمة التجارة لحكم التكسب بالواجبات والمحرمات، مع وضوح أنها من سنخ الأعمال التي تكون موضوعاً للإجارة والجعالة ونحوهما.

لكنه في غاية المنع، لوضوح اختصاص التجارة لغة وعرفاً بالبيع والشراء. ولذا كان التاجر مقابلاً عرفاً للصانع والعامل الأجيرين. والمادة في التاجر وإن أريد منها الحرفة، دون مطلق الحدث الذي هو المراد في المقام، إلا أن سعة الحرفة وضيقها تابعان لسعة مفهوم الأمر الذي يحترف وضيقه. والظاهر جري الفقهاء على المعنى اللغوي، لاحتياج خروجهم عنه إلى عناية وكلفة لا قرينة عليهما. بل هو لا يناسب تعرضهم لبقية المعاملات في كتب مستقلة عن كتاب التجارة، لا في ضمنه.

وأما ما سبق من مجمع البحرين فلا يبعد انصرافه للمعاوضة على الأعيان الخارجية، لأنها هي المملوكة قبل المعاوضة، دون المنافع والأعمال وسائر الذميات، لأنها لا تملك إلا بالمعاوضة على أن التسامح في تعاريف اللغويين غير عزيز.

ومن هنا كان الظاهر أن تعرضهم لحكم التكسب بالواجبات والمحرمات ليس لدخوله في التجارة، بل هو مبني على الاستطراد، لاهتمامهم بضبط المكاسب المحرمة.

وكيف كان فحيث كان مبنى التجارة على تبديل حال المال في الملكية ونحوها فالمرجع بدواً مع الشك في نفوذها استصحاب الحال السابق، كما هو الحال في جميع المعاملات. وهو المراد بأصالة عدم ترتب الأثر التي شاع ذكرها في كلماتهم.

ومن هنا كان المناسب التعرض في المقام لما يخرج به عن الأصل المذكور من الأدلة والعمومات المقتضية للنفوذ، ليكون هو المرجع مع الشك. وهو على قسمين:

القسم الأول: ما يعم التجارة وغيرها. وهو أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾[1]. حيث لا يراد بالوفاء بالعقد إلا الجري على مضمونه، فالأمر به لازم عرفاً لنفوذ العقد وترتب أثره شرعاً.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن الأمر بالوفاء بالعقد إنما يكون بعد الفراغ عن نفوذه، فلا يدل على نفوذه، بل لابد من الرجوع فيه لأدلة أخر.

لاندفاعها بأن ذلك وإن كان مسلماً، إلا أن الأمر بالوفاء بالعقد لما كان لازماً عرفاً لنفوذه كان الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر.

ومثلها دعوى إجمال المراد بالعقود، لاحتمال إرادة العهود التي أخذها الله تعالى على العباد بالإيمان والطاعة، أو عقود الجاهلية التي كانوا يعقدونها على النصرة والمؤازرة، أو ميثاق أهل الكتاب بالعمل بما في كتبهم من تصديق النبي ﷺ، كما ذكر ذلك كله في التبيان ومجمع البيان.

لاندفاعها بظهوره في العموم لجميع العقود بنحو يشمل ما نحن فيه وبعض ما سبق أو جميعه. ولا موجب لاحتمال التخصيص بالبعض إلا احتمال كون اللام للعهد الذهني، لقيام القرينة الحالية على تعيين المراد. وهو مدفوع بالأصل، الراجع لأصالة عدم القرينة المعول عليها عند أهل اللسان. ولذا كان الأصل في اللام الجنس، وكان البناء على العموم لتمام أفراد مدخولها.

على أن بعض هذه المعاني أو جميعها بعيد في نفسه، لاحتياج صدق العقد على الأول إلى تكلف وعناية، وخطاب المؤمنين في الآية لا يناسب الأخريين. إلا أن يراد بالثاني ما أوقعه النبي ﷺ مع أهل الجاهلية من العقود المذكورة.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في ظهور الآية الشريفة في العموم لما نحن فيه. ومن ثم اشتهر الرجوع لها والاستدلال بها بينهم.

---

(١) سورة المائدة آية: ١.

ومنه يظهر وهن ما في كلام بعضهم من حملها على خصوص العقود المتعارفة ـ كالبيع والإجارة ـ دون العقود المستحدثة. إذ فيه ـ مع عدم الضابط لذلك ـ : أن التعارف لا يخصص العموم. ولاسيما إذا كان ارتكازياً، كما في المقام.

نعم في صحيح عبدالله بن سنان المروي في تفسير القمي عن أبي عبدالله عليه السلام : «قوله: أوفوا بالعقود، يعني بالعهود»[١]. ورواه العياشي مرسلاً[٢]. وعموم العهد للمعاملات المالية لا يخلو عن إشكال، حيث قد ينصرف العهد للتعهد بالعمل، كالنصرة ونحوها، دون مثل المعاوضة المالية.

لكن يظهر من مجمع البيان أن العهد أعم مطلقاً من العقد، لاختصاص العقد بما يكون بين طرفين، وعموم العهد ما يكون من طرف وحد، مع اتحادهما موضوعاً ومتعلقاً. ومن ثم لا مجال للخروج بالصحيح عن ظهور الآية الكريمة في العموم. ولاسيما مع قرب احتمال وروده لمجرد التطبيق، لا للحصر. أو كون المراد بالعهود هي العهود المبنية على التعهد من الطرفين، فتطابق العقود.

الثاني: عموم الشروط الذي تضمنته النصوص المستفيضة، كصحيح عبدالله ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال: المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا يجوز»[٣]، وغيره، بناءً على ما أصّر عليه شيخنا الأعظم قدس سره من عموم الشرط للإلزام والالتزام الابتدائيين، وعدم اختصاصه بالالتزام في ضمن الالتزام. وهو المناسب لإطلاق بعض اللغويين، وللاستعمال في جملة من النصوص.

كقوله عليه السلام فيمن اشترط على المكاتب أن له ميراثه: «شرط الله قبل شرطك»[٤] وقوله عليه السلام فيمن اشترط لامرأته إن هو تزوج عليها أو هجرها أو تسرّى عليها فهي

---

(١) تفسير القمي ج:١ ص:١٦٠.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٢٥ من أبواب كتاب النذر والعهد حديث:٣.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦ من أبواب الخيار حديث:٢.
(٤) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٢٢ من أبواب موانع الإرث حديث:١، ٢.

طالـق: «فقـضى في ذلك أن شرط الله قبل شرطكم»[١]، مع وضوح أن المراد بشرط الله تعـالى حكمه، وكـذا إطلاقه على نذر عـدم التزويج على المرأة وعـدم طلاقها[٢] وعلى خيار الحيوان[٣].

ويناسـب ذلـك أنه يعـدّى للمشروط له وعليـه باللام و(عـلى)، فيقال: شرط لـه وشرط عليه، ولـو كان قوام الشرطية الإناطة بالتزام آخر لكان المناسـب أن يقال: شرطه أو شرط فيه، ولم يكن من شـؤون الطرفين، ليعدّى لهما. وعلى ذلك يشـمل كل عقد، لما في العقد من الإلزام والالتزام.

لكنـه يشـكل بأنه خـلاف المتبادر من الـشرط، بل الظاهر عـدم صحة إطلاقه إلا بلحـاظ نحـو إناطة ونسـبة بين المشروط والمـشروط فيه، وأنه مأخـوذ من الشرط التكوينـي، الذي ينـاط به وجود الشيء، ويكون من أجزاء علته. وهو وإن كان بذلك المعنى جامداً، إلا أنه قد يشتق من الجامد على خلاف القياس في مثل: (بال) من البول، (وأمنى) من المني، كل ذلك لبعد الاشتراك اللفظي جداً ولاسيما بعد فهم الإناطة من الشرط فيما نحن وابتنائه عليها ارتكازاً.

ولعـل إطلاق بعض اللغويـين مبني على طريقتهم في بيـان المعنى من الاكتفاء بالإشارة الإجمالية إليه والتسامح في بيانه. ومن ثم لا مجال للتعويل عليه، ولاسيما مع تقيده في كلام غير واحد، حيث ذكروا أنه الالتزام في ضمن الالتزام.

وأمـا الاسـتعمالات المشـار إليهـا فقد تبتنـي على المشـاكلة في التعبـير، أو على ملاحظـة نحـو من الإناطـة، كإناطة كـمال الإيمان بتنفيـذ أحكام الله تعـالى والوقوف عندها، أو على التوسـع والمجاز بمناسـبة أخرى. كما أن كونه من شـؤون المشروط له وعليه بنحو يعدّى لهما لا ينافي كونه من شؤون ما يناط به أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٣٨ من أبواب المهور حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٠ من أبواب المهور حديث:٤.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣، ٤، ٥ من أبواب الخيار.

نعم إذا ابتنى العقد على التزام كل من المتعاقدين للآخر بشيء ـ كما في البيع والإجارة والمزارعة ونحوها ـ صدق الشرط على كل منهما بلحاظ ابتنائه على التزام الآخر. فالتزام البايع والمستأجر والمزارع مثلاً بتمليك المثمن والأجر وبذل الأرض، يبتني على التزام المشتري والأجير والعامل بتمليك الثمن وبالعمل الذي تقتضيه الإجارة أو المزارعة. فلا يكون العقد بتمامه شرطاً واحداً، بل كل طرف من أطراف متعلقه شرط، ولا يختص الشرط بما يلتزم به زائداً على المضمون العقدي، كاشتراط الخياطة في ضمن عقد البيع.

أما لو لم يتضمن العقد إلا التزاماً واحداً من أحد الطرفين للآخر ـ كما في الهبة ـ فلا يصدق الشرط عليه. وكذا لا يصدق الشرط على الإيقاع والوعد الابتدائي غير المشروطين، لعدم تحقق الإناطة فيها.

ومن ثم يشكل استفادة عموم نفوذ العقود من عموم نفوذ الشروط، فإن ما ذكرنا إن لم يكن هو الظاهر من إطلاق الشرط فلا أقل من كونه المتيقن منه. نعم لا بأس بالاستدلال به لنفوذ خصوص العقود المشار إليها آنفاً.

هذا ولا إشكال ظاهراً في قصور عموم نفوذ الشروط عن الشرط الابتدائي، وهو الذي لا يلتزم به في ضمن العقد، لخروجه عن عموم نفوذ الشرط تخصصاً أو تخصيصاً. وهو غير مهم في محل الكلام، إذ الكلام في نفوذ العقد، لا في عدم نفوذ غيره.

الثالث: إطلاقات الصلح، كقوله تعالى: ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾[1]، وصحيح حفص عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: الصلح جائز بين الناس [المسلمين]»[2]. بدعوى: أن الصلح كل ما يقع عن تراض واتفاق بين أكثر من واحد، فيصدق على العقد الذي يبتني على الاتفاق بين المتعاقدين.

---

(١) سورة النساء آية:١٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب كتاب الصلح حديث:١.

توضيح ذلك: أنه ذكر غير واحد أن الصلح يتضمن إنشاء التسالم على أمرٍ، فإن كل عقد من العقود المعهودة ـ كالبيع والإجارة ونحوهما ـ وإن كان مبنياً على التسالم والتراضي بين الأطراف وناشئاً عنهما، إلا أنه لا يتضمن إنشاء التسالم على المضمون الاعتباري من بيع أو إجارة أو غيرهما، بل إنشاء المضمون الاعتباري رأساً، فلا تكون صلحاً، بل ليس الصلح إلا ما تضمن إنشاء التسالم على متعلقه. ومن ثم كان الصلح مبايناً لسائر العقود وإن كان قد يفيد فائدتها. فلا تنهض عموماته دليلاً على نفوذها.

لكن ما ذكروه خال عن الدليل، إذ لم يتضح الوجه في أخذ إنشاء التسالم في قوام مفهوم الصلح، بعد أن كان الصلح بمفهومه العرفي أمراً حقيقياً خارجياً، كالاتفاق والرضا ونحوهما، حيث يتعين حمله في أدلة النفوذ على المعنى المذكور، وليس هو كالبيع والزواج من المفاهيم الاعتبارية الإنشائية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج وراء الاعتبار والإنشاء ومن ثم يتعين حمل أدلتها على إنشاء مضامينها واعتبارها.

وإذا تعين حمل أدلة الصلح على المعنى الحقيقي العرفي يكون المراد بنفوذه وجوازه في الأدلة ترتب متعلقه، وهو الأمر الذي يكون موضوعاً للمصالحة ويتم التصالح والتسالم عليه. وحيث لا يختص عندهم بما يرفع به التخاصم والتشاجر، أو يدفع به الفساد، فالمتعين حمله في أدلة النفوذ على مطلق التراضي والاتفاق.

وبذلك تكون أدلة نفوذه شاملة لجميع العقود، لابتنائها بأجمعها على الاتفاق والتراضي، من دون فرق بين العقود ذات المضامين الإنشائية المعروفة ـ كالبيع والإجارة ـ والعقود المتضمنة لإنشاء التسالم والتصالح، وغيرها. وقد مال إلى هذا شيخنا الأستاذ دام ظله. وإن لم يبسط الكلام في وجهه.

هذا ولكن الشأن في تمامية عموم مفهوم الصلح بهذه السعة، فإنه وإن لم يختص بإنشاء التسالم، لما سبق، إلا أنه لا مجال لحمله على مطلق التراضي والاتفاق بعد اختصاصه لغة وعرفاً بما يرفع به الفساد للتقابل بينهما، ومنه سمّي السلم صلحاً. بل هو مردد بين وجهين.

الأول: أن يختص بما إذا أوجب رفع النزاع والخصومة عند اشتباه الحقوق، كما هو مقتضى تعريفه في كلام بعضهم بأنه عقد شرع لقطع التجاذب والتنازع. وقد يناسبه مرسل الفقيه: «قال رسول الله ﷺ: البينة على من المدعى، واليمين على المدعى عليه. والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»[١]. لقرب سوقه لبيان فصل الخصومة بالصلح كما تفصل بالحكم نتيجة البينة واليمين.

الثاني: أن يعم جميع موارد دفع الفساد وحلّ المشاكل ولو مع عدم الخصومة، كما في مورد اشتباه الحقوق، أو استلزام بقاء الحق بحاله بعض المحاذير، كتوقع خراب ذات البين، أو التقصير في أداء الحق، أو نحو ذلك، فيكون الصلح سبباً لدفع ذلك. وهو الأنسب بإطلاق معناه اللغوي والعرفي.

كما يناسبه أيضاً ما في جملة من النصوص تشريع الصلح بين الزوجين إذا أراد الزوج الطلاق بأن تصالحه الزوجة على أن تتنازل عن حقوقها في مقابل عدم طلاقها[٢]. وظاهرها بل صريح بعضها أن ذلك هو المراد بقوله تعالى: ﴿**وَإِنِ امرَأَةٌ خَافَت مِن بَعلِهَا نُشُوزًا أَو إِعرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَن يُصلِحَا بَينَهُمَا صُلحًا وَالصُّلحُ خَيرٌ**﴾[٣]، مع وضوح حق كل من الزوجين وعدم التنازع بينهما، ولا يكون في الصلح المذكور إلا إصلاح أمر الزوجين في قبال فساد الحال.

وأما التعميم لما زاد على ذلك بحيث يعم كل اتفاق على شيء ولو لم يكن به دفع لفساد وحلّ لمشكلة، فلا مجال له بعد عدم مناسبته لمفهوم الصلح لغة ولا عرفاً.

نعم قد يناسبه ما تضمن جواز الصلح عن الحق ببعضه، كمعتبر علي بن أبي حمزة: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجل يهودي أو نصراني كانت له عندي أربع آلاف درهم مات [فمات]. ألي أن أصالح ورثته ولا أعلمهم كم كان؟ قال: لا يجوز حتى

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب كتاب الصلح حديث:٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٥ باب:١١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق.

(٣) سورة النساء آية: ١٢٨.

تعلمهم»[1] وغيره، حيث لم يؤخذ فيه دفع الفساد.

لكن مجرد إطلاق الصلح على ذلك ونفوذه لا يستلزم دخوله في إطلاقات الصلح، ليكشف عن عمومها، فإن الاستعمال أعمّ من الحقيقة، والنفوذ قد يكون لعموم نفوذ العقود، لا لعموم نفوذ الصلح. ومن ثم يتعين الاقتصار على المتيقن من العمومات المذكورة، وهو ما سبق.

اللهم إلا أن يقال: قصور عمومات الصلح لفظاً عن صورة عدم دفع الفساد بالعقد لا يمنع من الاستدلال بها في الصورة المذكورة بلحاظ العلم بعدم خصوصية دفع الفساد في تشريع المعاملة، حيث لا يحتمل تشريع الشارع الأقدس العقود الباطلة من أجل الإصلاح ودفع الفساد، فما هو الجائز من العقود في الصلح جائز في غيره، وما هو الممنوع في غيره ممنوع فيه، كما يناسبه الاستثناء في النبوي المتقدم، وما هو المعلوم من طريقة الأصحاب من تحكيم عموم أدلة المنع من بعض المعاملات ـ كالربا ـ على عمومات الصلح، وعدم احتمالهم خصوصية الصلح في تسويغها.

وبالجملة: خصوصية الصلح لا ترجع إلى تنويع المعاملة، ليحتمل دخلها في صحة المعاملة، بل هي من سنخ الحالة والداعي لإيقاع المعاملة، المعلوم عدم دخلهما في الصحة، وذلك كاف في استفادة العموم من الأدلة.

الرابع: أن نفوذ العقد مقتضى الارتكازيات التي فطر الله الناس عليها، وهو مقتضى سيرة العقلاء المبنية على الارتكازيات المذكورة، ومثل هذه السيرة حجة ما لم يثبت الردع عنها، من دون حاجة إلى ثبوت الإمضاء لها، على ما أوضحناه في الأصول. ومن هنا يتعين البناء على ذلك حتى لو فرض قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات العموم المذكور.

بل الإنصاف أن الارتكاز المذكور يصلح أن يكون قرينة على ورود الأدلة النقلية المتقدمة والآتية وغيرها مورد الإمضاء له والجري على مقتضاه، بحيث لا

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٥ من أبواب كتاب الصلح حديث:٢.

تنهض عموماتها وإطلاقاتها بالنفوذ في مورد لا ينفذ فيه العقد ارتكازاً. فلاحظ.

القسم الثاني: ما يختص بالبيع والتجارة وهو أيضاً أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم**﴾[1]. لظهور أن الترخيص في أكل المال بسبب التجارة راجع عرفاً إلى نفوذها وترتب الأثر عليها وتملك المال بسببها، نظير ما تقدم في آية الوفاء بالعقد.

نعم لابد فيها من الرضا. والكلام في تحديده موكول للكلام في فروع نفوذ العقد، كحكم عقد المكره والفضولي وغيرهما.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِن المَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُم قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...**﴾[2]. فإن حلية البيع إن كانت وضعية كانت نصاً في المطلوب، وإن كانت تكليفية كانت ظاهرة في نفوذ البيع تبعاً بمقتضى إطلاقها المقامي. لظهور أن الإقدام على البيع إنما يكون من أجل نفوذه وترتب أثره، فلو لم ينفذ لزم التنبيه على ذلك واستدراكه. ولاسيما بعد ورودها في سياق النهي عن أكل الربا المبتني على ترتيب الأثر على نفوذه. وكيف كان فإطلاق الآية ينهض دليلاً على عموم نفوذ البيع.

اللهم إلا أن يقال: سياق الآية الشريفة لا يناسب ورودها لبيان حلية البيع وحرمة الربا وتشريعهما، ليكون مقتضى إطلاقهما عموم الحلية والحرمة المذكورتين، بل ورودها لاستنكار تشبيه البيع بالربا استهواناً بتحريم الربا ورداً له، بعد الفراغ عن حرمة الربا وحلية البيع، فلا يكون لها إطلاق في ذلك، بل لا تدل إلا على حلية البيع وحرمة الربا في الجملة، ولو بلحاظ الأفراد الشايعة منهما.

---

(١) سورة النساء آية:٢٩.

(٢) سورة البقرة آية:٢٧٥.

من المستحبات الأكيدة(١) في نفسها. وقد تستحب لغيرها(٢)، وقد تجب كذلك(٣) إذا كانت مقدمة لواجب أو مستحب.

الثالث: النصوص الكثيرة المتضمنة للحث على التجارة والنهي عن تركها[١]. فإنها وإن لم تكن واردة لبيان صحة التجارة ونفوذها، إلا أن ذلك يستفاد عرفاً من إطلاقاتها المقامية، لما هو المعلوم من أن الغرض من التجارة هو ترتب أثرها والاسترزاق منها، فعدم بيان الشارع الأقدس للنافذ منها ظاهر في إمضائها وترتب أثرها.

وربما يستفاد النفوذ من أدلة أخر قد تظهر بالسبر والتأمل لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد وفاء ما سبق بالمطلوب. ولعله لذا كان ظاهر الأصحاب رضي الله عنهم المفروغية عن نفوذ البيع والتجارة واحتياج المنع من بعض أقسامها للدليل. ومنه سبحانه وتعالى نستمد العون والتوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) للنصوص المستفيضة المتضمنة للحث عليها. بل يظهر من بعضها كراهة تركها، كصحيح حماد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ترك التجارة ينقص العقل»[٢]، وغيره. فراجع الباب الأول والثاني من أبواب مقدمة التجارة من الوسائل.

نعم لا يبعد كون موضوع الكراهة تركها بالتعطل عن الكسب والعمل، دون تركها مع الاشتغال بكسب آخر، كما قد يناسبه التعليل المتقدم، ومثل صحيح الفضيل: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أني قد كففت عن التجارة وأمسكت عنها. قال: ولم ذلك؟ أعجز بك؟ كذلك تذهب أموالكم، لا تكفوا عن التجارة، والتمسوا من فضل الله عز وجل»[٣]. فلاحظ النصوص في البابين المذكورين.

(٢) كالتجارة للإنفاق في وجوه البر والخير.

(٣) كالتجارة للنفقات الواجبة. إذا لم يكن واجداً للمال، ولم يكن وجدانه قيداً، في موضوع وجوب الإنفاق.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١، ٢ من أبواب كتاب الصلح وغيرهما.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب مقدمات التجارة حديث:١، ٨.

وقد تكره لنفسها(١) أو لغيرهما(٢). وقد تحرم كذلك(٣) والمحرم منها أصناف. وهنا مسائل.

(مسألة١): تحرم ولا تصح(٤)

---

(١) كما يأتي في المسألة الأربعين إن شاء الله تعالى التعرض لجملة من موارده.

(٢) كالتجارة للإنفاق المكروه.

(٣) يعني: لنفسها ولغيرها. أما حرمتها لغيرها فهي إذا كانت مقدمة للإنفاق المحرم، أو ترتب عليها محذور محرم، كالخطر على النفس. وهي لا توجب بطلان المعاملة، لعدم الملازمة بينهما.

أما الحرمة لنفسها فهي التي يأتي التعرض لها في المسائل الآتية، وهي راجعة لبطلان المعاملة، لظهور أدلتها في ذلك. على ما يتضح إن شاء الله تعالى. نعم لا يبعد البناء على الحرمة التكليفية والوضعية معاً في مثل المعاملة الربوية.

(٤) النهي عن الشيء وتحريمه ظاهران بدواً في الحرمة التكليفية المستتبعة لاستحقاق العقاب على المخالفة، إلا أنهما بالإضافة إلى ما يتصف بالصحة والفساد بلحاظ ترتب أثره المرغوب فيه كالعبادات والمعاملات ينصرفان للحرمة الوضعية الراجعة إلى بطلان العمل وعدم ترتب الأثر المطلوب منه.

نعم الحرمة المذكورة تستتبع الحرمة التكليفية إذا ابتنى الإتيان بالعمل على البناء على ترتيب أثره رداً لحكم الشارع الأقدس بالفساد. كما أنه لو جرى المكلف في عمله على ما يناسب ترتب أثر المعاملة خارجاً فقد يلزم الحرام، كأكل مال الغير والاستمتاع بالأجنبية وترك الحج وغير ذلك مما يترتب على نفوذ المعاملة.

بل قد يظهر من بعض أدلة المعاملات المحرمة تأكد حرمة أكل المال بسببها، بحيث يزيد عقابه على عقاب أكل مال الغير. ولعل منه أكل مال الربا وجميع السحت، كالرشا في الأحكام وأجر الزانية وغيرهما.

التجارة بالأعيان النجسة(١)، كالخمر وباقي المسكرات والميتة والدم وغيرهما.

هذا وأما حمل النهي فيما يتصف بالصحة والفساد على الحرمة التكليفية المحضة فهو يحتاج إلى عناية خاصة، لو تمت دخل المنهي عنه في مسألة ملازمة النهي للفساد التي كان التحقيق فيها ثبوت الملازمة في الجملة في العبادات دون المعاملات على ما ذكرناه في الأصول.

(١) بلا خلاف معتد به كما في الجواهر. بل ادعي عليه جماعة الإجماع عموماً، أو في خصوص بعض النجاسات كالكلب ـ في الجملة ـ والخنزير والميتة والدم والخمر والفقاع والسرجين النجس.

وقد استدل عليه بوجوه كثيرة يضيق الصدر عن عرضها واستقصاء الكلام فيها وتضييع الوقت بذلك بعد ظهور ضعفها واستيفاء الكلام في ذلك من غير واحد، وقد تقدم التعرض لجملة منها في المسألة الثانية والأربعين من فصل أحكام النجاسة من كتاب الطهارة من هذا الشرح.

نعم قد يحسن التعرض لوجهين، ربما كانا هما أو أحدهما المنشأ لفتوى سيدنا المصنف قدس سره بالحرمة في المقام.

الأول: النصوص الواردة في العذرة والميتة والدم والخمر والخنزير والكلب الذي لا يصيد مما يأتي التعرض له، بضميمة عدم القول بالفصل ـ كما في الجواهر ـ أو إلغاء خصوصية مواردها عرفاً وفهم عدم الخصوصية لها، وأن موضوع المنع هو النجاسة العينية التي هي مشتركة بين الكل.

لكن عدم القول بالفصل لا ينهض حجة ما لم يرجع إلى الإجماع على الملازمة وعدم الفصل بين النجاسات، الذي هو عبارة عن الإجماع المركب. ولا طريق لإحرازه بعد عدم تنبيههم له، بل غاية ما يدعى هو الإجماع البسيط على المنع الذي يأتي الكلام فيه. كما لا مجال لفهم عدم الخصوصية، لعدم كون القدر المشترك ـ وهو النجاسة ـ عرفياً، بحيث ينسبق له الذهن من النصوص الواردة في الموارد المتفرقة المذكورة.

ولاسيما بعد الإطباق على حرمة بيع الخمر حتى بناءً على طهارته، وعلى جواز بيع العبد الكافر مع أن المشهور نجاسته، وعلى جواز بيع بعض أقسام الكلب، وكذا الميتة عند اشتباهها بالمذكى، حيث يأتي جواز بيعها على المستحل لها. مضافاً إلى معارضة النهي عن بيع العذرة بالترخيص فيه بنحو قد يقتضي تقديم الثاني إلى غير ذلك مما يمنع من استفادة العموم المذكور من تلك النصوص.

الثاني: الإجماع المشار إليه ففي التذكرة في فصل العوضين من كتاب البيع: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية... ولو باع نجس العين ـ كالخمر والميتة والخنزير ـ لم يصح إجماعاً». معتضداً ذلك بدعوى الإجماع من غير واحد على الحرمة في جملة من النجاسات، كالكلب ـ في الجملة ـ والخنزير والميتة والدم والخمر والفقاع والسرجين النجس، وبتصريح جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين بالحكم، بنحو يظهر منهم أو من كثير منهم المفروغية عن ذلك.

وفيه: أنه لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع المذكورة بعد كون المسألة ذات نصوص وردت في خصوص بعض النجاسات، حيث يحتمل ابتناء الفتوى بالعموم أو دعوى الإجماع عليه من بعضهم على فهمهم منها أن موضوع الحكم هو نجس العين بالوجه الذي عرفت الإشكال فيه، من دون أن يكون إجماعاً تعبدياً.

ولاسيما وأنه يظهر من بعض كلماتهم ابتناء حرمة البيع على حرمة جميع وجوه الانتفاع بالنجس، أو خصوص الانتفاع الظاهر منه. ففي الغنية بعد أن اشترط في المعقود عليه في البيع أن يكون منتفعاً به منفعة مباحة قال: «وقيدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة. ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم... وهو إجماع الطائفة».

وعن شرح الإرشاد للفخر والتنقيح في بيان حرمة بيع الأعيان النجسة: «إنما يحرم بيعها، لأنها محرمة الانتفاع، وكل محرم الانتفاع لا يصح بيعه. أما الصغرى فإجماعية». وقال شيخنا الأعظم قدس سره: «وكيف فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية

الطهارة إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته»... إلى غير ذلك من كلماتهم. حيث لا مجال مع ذلك لاستفادة قيام الإجماع على حرمة بيع النجس تعبداً مع قطع النظر عن حرمة الانتفاع به.

مضافاً إلى أن قدماء الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) لا تعرف فتاواهم إلا من طريق إثبات النصوص ورواياتها، فإذا لم يكن العموم ظاهراً من النصوص كيف يمكن نسبته لهم؟! خصوصاً بعد عدم وضوح شيوع المنافع المحللة للأعيان النجسة في العصور السابقة، بنحو يقتضي الاهتمام بها وتعمد جمعها وحفظها من أجل بيعها، ليمكن الإطلاع على تحريم بيعها من سيرة متوارثة متصلة بعصور المعصومين عليهم السلام أو مفروغية كذلك.

فإن مثل التسميد بالعذرة وإن كان أمراً شايعاً، إلا أنه لم يعلم كونه بنحو يقتضي الاهتمام بجمعها ثم بيعها، بل من القريب جداً ضيق عامة الناس بها، واهتمامهم بالتخلص منها، وإن كانت مورداً لانتفاع الزرّاع ونحوهم. حتى قد يبذلون المال للعاملين في الكنف أو لمن يخرجها من المدن من أجل أن يلقوها في مزارعهم.

وبالجملة: لا طريق لإحراز الإجماع التعبدي على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بعد قصور النصوص ـ التي اقتصر قدماء الأصحاب على روايتها ـ عنه، وعدم وضوح سيرة عليه أو مفروغية عنه متصلتين بعصور المعصومين عليهم الصلاة والسلام.

ومن هنا يتعين التعرض للموارد الخاصة التي هي مورد النصوص، أو قيل بحرمة بيعها والنظر في أدلتها. وهي أمور:

الأول: الخنزير، فإن المعروف بين الأصحاب رضي الله عنهم عدم جواز بيعه، كما يظهر مما تقدم عن التذكرة، وفي المبسوط الإجماع على تحريم بيعه وإجارته واقتنائه والانتفاع به. وعن المنتهى إجماع المسلمين على ذلك.

ويشهد به النصوص. ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في

رجل كانت له على رجل دراهم، فباع خمراً أو خنازير وهو ينظر فقضاه. فقال: لا بأس به. أما للمقتضي فحلال، وأما للبايع فحرام»[١]، ونحوه صحيح داود بن سرحان[٢]. وفي خبر معاوية بن سعيد عن الرضا عليه السلام: «سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين، هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه؟ قال: لا»[٣]، ونحوها غيرها.

ومن هنا كان الحكم من الوضوح بحيث لا ينبغي أطالة الكلام فيه، وإنما ينبغي الكلام في أمرين.

أحدهما: أنه قد تضمن الصحيحان المتقدمان جواز أخذ الغير للثمن من البايع وإن حرم على البايع. ومثلهما في ذلك صحيح زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يكون لي عليه الدراهم، فيبيع بها خمراً وخنزيراً ثم يقضي منها؟ قال: لا بأس، أو قال: خذها»[٤]، وغيره.

وصرح غير واحد باختصاص ذلك بما إذا كان البايع كافراً أو ذمياً، وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده في شيء من ذلك». وعليه حملوا النصوص المتقدمة، تنزيلاً لها على ما هو المعلوم من إقرار الذمي على ما عنده بمقتضى الذمة، كما جرت عليه السيرة القطعية، وتضمنته النصوص أيضاً، كموثق منصور: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لي على رجل ذمي دراهم، فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر، فيحل لي أخذها؟ فقال: إنما لك عليه دراهم، فقضاك دراهمك»[٥]، وغيره. أما إذا كان مسلماً فمن المعلوم بطلان المعاملة منه، وأن أثمانها سحت، فكيف تحل لاخذها منه؟!.

لكنه يشكل بأن المراد بإقرار الذمي على ما عنده إن كان هو صحة المعاملة في حقه وحلية الثمن له شرعاً. فهو في غاية المنع، لوضوح أن الذمة لا تقتضي تبدل

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢٨ من أبواب الدين والقرض حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣، ١.

أحكام الذمي في نفسه. بل هو لا يناسب قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «أما للمقتضي فحلال، وأما للذمي فحرام».

وإن كان المراد به مجرد عدم منعه مما يستحله من المحرمات، فهو لا ينافي بطلان المعاملة في حقه وحرمة الثمن له، وبقاءه على ملك المشتري، كما هو الحال لو كان البايع للخمر والخنزير مسلماً.

وبذلك يظهر أن ما تضمنته النصوص المتقدمة من حلية الثمن لمن يأخذه من البايع واقعاً حتى مع علمه بالحال لا يبتني على قضية إقرار الذمي على ما عنده. بل لا ينبغي الإشكال في ذلك بلحاظ ما هو المعلوم من عموم ذلك لما إذا كان البايع حربياً أو معاهداً، من دون أن تكون له ذمة تقتضي إقراره على ما عنده وحينئذٍ لا بد أن يبتني التحليل المذكور على محض التعبد من أجل التسهيل في حق الآخذ للثمن من البايع. وبذلك يمكن عمومه لما إذ كان البايع مسلماً، ويتعين البناء عليه بعد عموم نصوص المقام له، المستفاد من ترك الاستفصال فيها.

ودعوى: أن المعهود من بيع ذلك في بلاد الإسلام بيع الكافر له دون المسلم، فينصرف إطلاق النصوص عن المسلم.

مدفوعة بأن الانصراف المذكور بدوي لا يعتد به، لما تكرر منّا من أن التعارف لا ينهض بتقييد الإطلاق. ولاسيما مع قرب شيوع بيع المسلمين الخمر، لشيوع شربه بينهم، خصوصاً أهل النفوذ والسلطان الذين لا يبالون بالتجاهر به، وبما يستتبعه من صنع وبيع وشراء وغيرها.

بل ربما كانوا يزاولون بيع الخنزير أيضاً، فإن عدم أكل المسلمين له لا يمنع من صيدهم له واتجارهم به على الكفار، بعد ضعف الوازع الديني عند كثير من الناس، وتسامح السلطة في تطبيق الأحكام الشرعية. وإلا فيصعب جداً حمل إطلاق هذه النصوص الكثيرة على خصوص الذمي أو الكافر من دون إشعار فيها بذلك.

ومثلها دعوى: سقوط هذه النصوص عن الحجية لهجر الأصحاب لها، لما

سبق من الجواهر. مدفوعة بعدم كفاية ذلك في سقوطها عن الحجية بعد ظهور حال الكليني والشيخ في التهذيب في إقرار مضمونها، وهو المحتمل في غير واحد من قدماء الأصحاب ممن تعرف فتاواهم من النصوص التي يروونها، وبعد إطلاق الشيخ في النهاية الفتوى بذلك، حيث قال في كتاب الديون: «ومن شاهد مديناً له قد باع ما لا يحل تملكه للمسلمين من خمر أو خنزير أو غير ذلك، وأخذ ثمنه، جاز له أن يأخذ منه، فيكون حلالاً له، ويكون ذنب ذلك على من باع».

وبعد قرب عدم ابتناء تقييد من قيد بالكافر على الإعراض عن هذه النصوص وهجرها، بل على الاجتهاد منهم في مفادها وتنزيلها على الكافر، لما تقدم مما عرفت ضعفه. بل كيف يمكن البناء على هجرها مع ظهور عملهم بها في الجملة ولو في حق الكافر. ولا مجال للتفكيك في الهجر والعمل ـ اللذين يكونان معياراً في حجية الخبر وعدمها ـ بالإضافة إلى أبعاض مضمون الخبر الواحد.

غاية الأمر أن يدعى تخصيص عمومها ـ مع حجيته في نفسه ـ بالإجماع. لكن الظاهر أنه لا مجال لذلك في المقام، لعدم وضوح حصول إجماع تعبدي ينهض بالحجية، وبتخصيص العموم السابق. ولا سيما بملاحظة ما سبق في تقريب عدم هجر النصوص بنحو تسقط عن الحجية. ولعله لذا استشكل في تقييدها بالكافر في محكي الكفاية، ومال إلى العموم في محكي الحدائق.

ثم إنه بعد أن كان الحكم على خلاف القاعدة فاللازم الاقتصار فيه على مورد النصوص، وهو بيع الخمر والخنزير، وعدم التعدي لجميع موارد البيع الباطل والمكاسب المحرمة، كما هو مقتضى إطلاق ما سبق من النهاية، لعدم الشاهد على العموم من النصوص وعدم الإشارة إليه فيها.

وأما دعوى فهم عدم الخصوصية منها عرفاً، وأن المعيار التسهيل بإمضاء المعاملة المحرمة في حق غير موقعها. فهي وإن كانت قريبة، إلا أنها ليست من الوضوح بحد يسهل معه الخروج عن مقتضى القاعدة.

نعم قوله عليه السلام في موثق منصور المتقدم: «إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك». وارد مورد التعليل لجواز أخذ الدراهم، ولا ينهض بالتعليل إلا بعد المفروغية عن عدم مانعية حرمة المال في حقه من حلّ المال لغيره، وارتكازية التعليل تقضي بعدم خصوصية مورده، وهو بيع الخمر والخنزير. ومن ثم كان التعميم قريباً جداً.

غاية الأمر أن يقتصر في التعدي عن مورد النصوص على ما إذا كان التحريم للمعاملة بنفسها مع قطع النظر عن حق الغير، دون ما إذا كان تحريم المعاملة لمنافاتها لحق الغير، كبيع السرقة والخيانة ونحوهما، لعدم وضوح إلغاء خصوصية ذلك ارتكازاً. فلاحظ.

ثانيهما: قال في النهاية في باب بيع الغرر: «والمجوسي إذا باع ما لا يجوز للمسلم بيعه ـ من الخمر والخنزير وغير ذلك ـ ثم أسلم كان له المطالبة بالثمن، وكان حلالاً له. وإذا أسلم وفي ملكه شيء من ذلك لم يجز له بيعه على حال. فإن كان عليه دين جاز أن يتولى بيع ذلك غيره ممن ليس بمسلم ويقضي بذلك دينه...».

أما الأول ـ وهو جواز قبضه بعد أن أسلم ثمن البيع الذي أوقعه قبل إسلامه ـ فالظاهر عدم الإشكال فيه، لبنائهم عملاً على أن الإسلام لا يمنع من ترتيب آثار صحة المعاملات الحاصلة قبله مما هو صحيح عند الكفار.

مضافاً إلى صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خنزيراً أو خمراً إلى أجل مسمى، فأسلما قبل أن يقبض الثمن، هل يحل له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: إنما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه»[1]، وما يأتي في حديث يونس.

وأما الثاني ـ وهو وفاء دينه من ثمن الخمر والخنزير اللذين كانا عنده قبل الإسلام ـ فكأنه اعتمد فيه على حديث إسماعيل بن مرار ـ الذي تقدم عند الكلام في تحديد أقل الحيض قبول حديثه ـ عن يونس: «في مجوسي باع خمراً أو خنازير إلى أجل

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

مسمى، ثم أسلم قبل أن يحل المال. قال: له دراهمه. وقال: إن أسلم رجل وله خمر وخنازير، ثم مات وهي في ملكه، وعليه دين. قال: يبيع ديانه أو ولي له غير مسلم خمره وخنازيره، ويقضي دينه. وليس له أن يبعه وهو حي، ولا يمسكه»[1].

لكنه يشكل: **أولاً**: بأن يونس لم يسند الحديث للإمام، بل ظاهر إسماعيل أنه فتوى من يونس نفسه، فاللازم البناء على ظاهره. ولاسيما مع قرب كون يونس ممن يرجع إليه في الأحكام. ودعوى: أن ذلك خلاف ظاهر حال الكليني والشيخ، لإثباتها الحديث في الكافي والتهذيب المعدين لروايات الأئمة عليهم السلام. ولاسيما بعد ظهور اعتماد الشيخ عليه في الفتوى المذكورة. مدفوعة بإمكان غفلتهما عن ذلك. بل ربما يثبت الكليني كلاماً يصرح به بأنه ليونس، فلا مجال للخروج عن ظاهر كلام إسماعيل.

نعم يتجه ذلك في المضمرات، حيث يصرح الراوي بأنه قد سأل غيره من دون أن يصرح بأنه الإمام، فإن ظهور الحال حينئذٍ صالح لحمله على الإمام، لعدم ظهور كلامي معارض له. ولاسيما إذا كان السائل من ذوي المقام الرفيع، بحيث ليس من شأنه أن يستفتي غير الإمام.

وثانياً: بأن الحديث إنما تضمن بيع الخمر والخنزير من قبل الكافر، وهو في ذلك غير وكيل عن المسلم المدين، لفرض وفاته، فلا ينتسب البيع للمسلم ليكون محرماً عليه. غايته أنه يبتني على قيامه مقامه. لكونه دائناً له أو ولياً عنه، وهو أمر يراه حلالاً في دينه وإن كان محرماً في ديننا. وحينئذٍ إذا حصل البيع منه كان وفاء دين الميت بالثمن من فروع المسألة السابقة التي سبق عدم الإشكال فيها إذا كان المتولي للبيع كافراً.

ومنه يظهر الحال في الفرع المتقدم من النهاية الذي يظهر منه فرض حياة المدين المسلم. فإنه إن كان المراد به صورة ما إذا كان الكافر المتولي للبيع وكيلاً عن المدين المسلم، بحيث ينسب البيع له. فمقتضى القاعدة حرمة البيع وعدم تملك المدين الثمن،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

ليحل له وفاء دينه به. والحديث المتقدم لا ينهض بتحليل المال وتحقق الوفاء، لما سبق من الإشكال فيه. بل مقتضى قوله فيه: «وليس له أن يبيعه وهو حي» هو التحريم، لأن مقتضى إطلاقه العموم لما إذا باعه بتوسط وكيله.

وإن كان المراد به صورة ما إذا لم يكن وكيلاً عن المدين، بل كان متبرعاً بالبيع بدلاً عنه، لأنه يرى جوازه، فالحديث المتقدم يقتضي جواز ذلك، كما أنه مقتضى ما تقدم في المسألة السابقة.

اللهم إلا أن يقال: المتبرع بالبيع وإن كان يرى صحة المعاملة ذاتاً، إلا أنه لا يرى صحتها ونفوذها فعلاً إلا بإجازة المالك، والمفروض أن المالك مسلم لا يصح منه الإجازة. وبذلك لا يدخل في المسألة السابقة. كما لا ينهض به الحديث المتقدم، لأنه وارد في فرض موت المالك المسلم، حيث يرى الولي والدائن أن من حقهما البيع من أجل وفاء الدين من دون حاجة إلى إجازة أحد.

نعم لو استقل المتبرع ببيع الخمر والخنزير، بعد تملكه لهما لإعراض المسلم عنهما، دخل في المسألة السابقة. لكن لا يبعد خروجه عن مفروض كلام الشيخ المتقدم.

الثاني: الكلب. ولا إشكال في عدم جواز بيعه في الجملة، وفي الجواهر: «بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه». وفي الخلاف وظاهر التذكرة وعن المنتهى والتحرير الإجماع عليه. والنصوص به مستفيضة، كمعتبر أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد. قال: لا بأس بثمنه، والآخر لا يحل ثمنه»[1]. وفي كثير منها أنه من السحت، كموثق محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن أبي عبدالله أو صحيحهما عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»[2]، وموثق السكوني عنه عليه السلام: «قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر...»[3]، وغيرهما مما يأتي بعضه.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

هذا والمعروف جواز بيع بعض أنواع الكلب. خلافاً لما عن العماني من إطلاق المنع منه. وهو محجوج باستفاضة نقل الإجماع والنصوص على الجواز في الجملة.

إذا عرفت هذا فالظاهر جواز بيع كلب الصيد، كما صرح به الأصحاب، وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض أو متواتر». ويشهد به النصوص المستفيضة، كحديث أبي بصير ومحمد بن مسلم وعبد الرحمن المتقدمين ومعتبر أبي بصير الآخر عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت»[1]، وغيرها.

ومقتضى إطلاق النص والفتوى العموم لغير السلوقي من الكلاب المعلمة، خلافاً لما في المقنعة وموضع من النهاية، فاقتصر على الكلب السلوقي للصيد. وكأنه لانصراف الإطلاق له، لغلبة الصيد به.

لكنها لا تنهض بتقييد الإطلاق، كما ذكرناه غير مرة، خصوصاً في مثل المقام مما كان العنوان المأخوذ فيه مناسباً للحكم ـ لوضوح أن الصيد لما كان من المنافع المهمة كان مناسباً لتحليل البيع ـ حيث يناسب ذلك تبعية الحكم للعنوان من دون فرق بين خصوصيات الذات الأخرى. ولاسيما ما تضمن من النصوص قصر الحكم بعدم حلّ البيع على الذي لا يصيد أو الذي لا يصطاد، لقوة ظهوره في دخل الفعل في الحكم، وليس هو ككلب الصيد قد يراد الإشارة به للنوع المعهود، وإن كان مخالفاً للظاهر أيضاً.

وأشكل من ذلك ما في المراسم من الاقتصار على الكلب السلوقي بنحو يظهر منه إرادة النوع الخاص وإن لم يكن معلماً. إذ فيه: أنه لا يناسب النصوص المتقدمة الظاهرة في إرادة خصوص المعلم الذي يصيد.

ومثله ما عن الإسكافي من تحريم بيع الأسود البهيم، فإن مقتضى إطلاقه

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.

العمـوم لما إذا كان كلب صيد معلـم. إلا أن يبتني على ما حكي عنه من تحريم صيده، لموثق السـكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الكلب الأسـود البهيم لا تأكل صيده، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بقتله»[1]، بدعوى: انصراف كلب الصيد للكلـب الذي يـشرع صيده، لأن المناسـبات الارتكازية قاضية بابتنـاء حلّ البيع على مراعـاة فائدة الصيد والاهتمام بها، فمع إلغائها في بعض الكلاب، لعدم ترتب فائدتها شرعـاً يتعين قصـور حل البيع عنه. ولاسـيما مع التعليـل في دليل إلغائها بما يناسـب إهمال المالية، وهو أمر النبي صلى الله عليه وآله بقتل الكلب المذكور. ومن ثم كان ما ذكره متيناً.

إلا أن يقـال بجـواز الصيد بالكلب المذكور، مع حمل الموثـق على الكراهة، كما هـو المعروف. حيـث يتجه حينئذٍ العمـل بإطلاق حل بيع كلب الصيـد، لعدم منافاة الكراهة له. والكلام في ذلك موكول إلى محله من مبحث الصيد.

هذا وقد ألحق ابن الجنيد والشيخ في بعض كلماته وجماعة ممن تأخر عنه بكلب الصيد في حلّ البيع كلب الماشية والزرع، أو كلب الماشية والحائط، أو الكلاب الثلاثة. بل ربما يعمم الجواز لكل كلب حارس وإن كان حارساً للدور والخيام ونحوها.

وقد يسـتدل على ذلك: **تارة**: بما أرسـله في المبسوط، فإنه بعد أن ذكر جواز بيع الكلب المعلم للصيد قال: «وروي أن كلب الماشـية والحائط كذلك»[2]. **وأخرى**: بأن تقدير الدية له شرعاً يدل على مقابلته بالمال. **وثالثة**: بأن المقتضي لحلّ بيع كلب الصيد ـ وهـو المنفعـة المحللة ـ موجود في هـذه الكلاب، فتكون مثله في الحـلّ. **ورابعة**: بأنه يجوز أجارتها، فيجوز بيعها، لعدم الفارق.

والـكل كما ترى. لاندفـاع الأول بأن ضعف الحديث ـ بلحاظ إرسـاله ـ مانع من التعويل عليه. ودعوى: انجباره بعمل الأصحاب، لشـهرة القول بجواز بيع هذه

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:١٠ من أبواب الصيد حديث:٢.

(٢) المبسوط فصل ما يصح بيعه وما لا يصح ج:٢ ص:١٦٦ الطبعة الثانية، ووسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩.

الكلاب، خصوصاً بين المتأخرين. ممنوعة، لعدم وضوح اعتمادهم عليه، بل لعلهم اعتمدوا على بعض الوجوه الأخرى المتقدمة أو غيرها. ولاسيما مع ظهور اضطرابهم في حكم هذه الكلاب. ومن هنا لا مجال للبناء على حجية المرسل المذكور.

خصوصاً مع مخالفته للنصوص الكثيرة الحاصرة لحلّ البيع بكلب الصيد، فإن الاقتصار فيها على الصيد مع شيوع الانتفاع بالكلب في الحراسة ـ حتى كان الصيد والحراسة المنفعتين الظاهرتين للكلب ـ كالصريح في عدم الاعتداد بالانتفاع المذكور في حلّ البيع. بل لعلّ قوله عليه السلام في معتبر أبي بصير المتقدم: «والآخر لا يحل ثمنه» مسوق لبيان ذلك.

ومنه يظهر وهن ما قد يدعى من أن ذكر كلب الصيد في النصوص لمجرد التمثيل، وأن المراد الإشارة إلى ما ينتفع به منفعة محللة. إذ فيه: أن إلغاء خصوصية الصيد مع تأكيد النصوص على ذكره وإهمال غيره بعيد جداً.

كما يندفع الثاني بأن ثبوت الدية لا يستلزم جواز البيع، بل لا يستلزم ثبوت المالية شرعاً، وإنما يدل على احترام الكلاب المذكورة، وهو أعم من جواز البيع.

وأما الثالث فهو راجع للقياس المعلوم عدم حجيته، خصوصاً في مقابل النص. على أن مقتضاه عموم الحلّ لكل ذي منفعة محللة من الكلاب، سواءً كانت معروفة سابقاً أم مستحدثة كالاستخدام، ولا يظن بأحد البناء على ذلك، بل هو مما تأباه كلماتهم.

ومثله ما قد يدعى من أن ثبوت المنفعة المحللة لهذه الكلاب يقتضي جواز بيعها بلا حاجة للقياس. لاندفاعه بأن اقتضاءه لذلك إنما هو بلحاظ عموم نفوذ البيع، الذي يلزم رفع اليد عنه بالنصوص المتقدمة المانعة.

ويندفع الرابع بأن جواز إجارتها ـ لملكية منفعتها تبعاً لملكيتها ـ لا ينافي المنع من بيعها للنصوص المتقدمة.

وبعبارة أخرى: لا ريب في أن مقتضى القاعدة الأولية جواز بيع هذه الكلاب،

لوجود المنفعة المحللة لها، إلا أن النصوص المتقدمة وافية بالخروج عن القاعدة المذكورة. ولا مجال للخروج عن هذه النصوص بالوجوه المتقدمة أو غيرها، وإن أتعب صاحب الجواهر نفسه في محاولة لذلك بما لا يرجع إلى محصل ظاهر يمكن الركون إليه في مقام الاستدلال على الحكم الشرعي.

بل يصعب جداً حمل إطلاقات المنع عن بيع الكلب على ما عدا الكلاب الأربعة التي هي ذات المنافع الظاهرة في عصر صدور النصوص، إذ هو حمل الفرد النادر الذي لا تناسبه طبيعة البيع، لأن البيع طبعاً إنما يكون من أجل منفعة معتد بها. ومن ثم كان اللازم الاقتصار في الجواز على كلب الصيد الذي هو مورد النصوص المستفيضة، والذي هو غير شايع في الكلاب، فيسهل استثناؤه من عموم المنع. فلاحظ.

الثالث: الميتة. ولا يجوز بيعها بلا خلاف أجده فيه، كما في الجواهر، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه. بل في رهن الخلاف ما يظهر منه الإجماع على عدم ملكيتها. وإن كان هو غير ظاهر، كما يأتي في تتمة هذه المسألة.

وكيف كان فيدل عدم جواز بيعها ـ مضافاً إلى الإجماع المذكور ـ النصوص الكثيرة. **منها**: ما تضمن أن ثمنها سحت، كموثق السكوني المتقدم في الكلب، وما ورد في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام[1]، ومرسل الفقيه[2].

ومنها: ما تضمن النهي عن بيعها. مثل ما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام: «قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم تقطع من إلياتها وهي أحياء، أيصلح له أن ينتفع بما يقطع؟ قال: نعم يذيبها، ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»[3]، ونحوه خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام[1]، وصحيحه عنه عليه السلام: «سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، أيصلح له بيع جلودها ودباغها

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩، ٨.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

(٤) راجع قرب الإسناد ص:١١٥ وقد أشار إليه في الوسائل في ذيل حديث البزنطي.

ويلبسها؟ قال: لا. ولو لبسها فلا يصلي فيها»[١]، وغيرها.

مضافاً إلى النصوص الآتية في الميتة المختلطة بالمذكى المشعرة أو الظاهرة بعدم جواز بيع الميتة ممن لا يستحلها.

بل بناءً على عدم جواز الانتفاع بالميتة أو بمطلق النجس يتعين عدم جواز بيعها، لما يأتي في المسألة الثالثة إن شاء الله تعالى. لكن الظاهر ضعف المبنى المذكور، كما يأتي في المسألة الخامسة إن شاء الله تعالى.

هذا وقد يشكل عدم نهوض الإجماع المتقدم بالاستدلال. لاحتمال ابتنائه على الإجماع المتقدم على عموم حرمة بيع النجس، أو على البناء على حرمة الانتفاع به، أو بخصوص الميتة، أو على عدم تملك نجس العين أو الميتة، كما يناسبه ما تقدم من الخلاف. وقد عرفت المنع من الأول، ويأتي في المسألة الخامسة المنع من الثاني، وأشرنا قريباً إلى ضعف الثالث. ويأتي التعرض لوجهه في تتمة هذه المسألة إن شاء الله تعالى. فالعمدة النصوص المتقدمة الوافية بإثبات الحكم دلالة وسنداً.

نعم في خبر أبي القاسم الصيقل وولده: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدنا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا؟... فكتب: اجعل ثوباً للصلاة»[٢] فإن الاقتصار في الجواب على تخصيص الصلاة بثوب ظاهر في إقرار ما تضمنه السؤال من البيع والشراء وغيرها.

لكنه ـ مع الإشكال في سنده، لعدم النص على وثاقة أبي القاسم الصيقل ولا ولده ـ قد يستشكل في الاستدلال به بأنه يدل على جواز كون الميتة من شؤون المبيع ـ لكونها غلافاً لغمده أو لمقبضه ـ فهي جزء من المبيع غير معتد به، أو تابع له بنحو

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:٦.

(٢) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٣٨ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

الشرط، ولا يدل على جواز بيعها مستقلاً.

وقد دفع بعض مشايخنا قدس سره ذلك بأنه مبني على رجوع الضمائر في قوله: «عملها وشراؤها...» إلى السيوف، وهو خلاف الظاهر، بل الظاهر رجوعها إلى الجلود، إذ لا وجه لأن يشتري السياف سيوفاً من غيره، ولا للسؤال عن حكم مسها وعملها. كما أن من البعيد جداً، بل المستحيل عادة الحصول على الكميات التي تكفيهم من الجلود من دون شراء. مع أنه لا مجال للبناء على أن الغلاف هو التابع دائماً، إذ ربما تكون قيمته أكثر من قيمة السيف، فيكون السيف هو التابع.

وفيه: أن التمهيد للسؤال بقوله: «إنا قوم نعمل السيوف» موجب لقوة ظهور كون مرجع الضمائر المذكورة هو السيوف، لا الجلود المذكورة بعد ذلك تبعاً. وقوله: «إنا قوم نعمل السيوف...» لا يراد به أنهم سيافون يصنعون السيوف بتصيير الحديد سيوفاً، بل يعملون في السيوف حتى يجعلوها صالحة للاستعمال ومهيأة له بشحذها وجعل المقبض والغمد لها، كما يناسبه بقية فقرات السؤال، وأنهم صياقلة، والصيقل هو الذي يشحذ السيوف ويجلوها ويصقلها، لا الذي يصنعها من الحديد.

وحينئذٍ لا مانع من كونهم يشترون السيوف من أجل أن يعملوا فيها حتى يجعلوها مهيأة للاستعمال وصالحة له، كما يتجه منهم حينئذٍ السؤال عن شراؤها. وكذا السؤال عن مسها، حيث يراد به حينئذٍ مسها مع مصاحبتها للميتة أو ملاقاتها لها، كما تقتضيه طبيعة العمل المذكور.

ودعوى: أنه لا منشأ للإشكال في شراء السيوف ليسأل عنه. مدفوعة بأن المستفاد من مساق السؤال أن السؤال في الحقيقة إنما هو عن الصلاة في ثياب العمل، والتفصيل المذكور في السؤال ليس لكون الخصوصيات المذكورة فيه مورداً للإشكال، بل لمجرد التمهيد لما هو مورد الغرض الحقيقي، كما يصدر كثيراً من العوام في عرض مشاكلهم، أو لكون السؤال منقولاً بالمعنى. ويناسب أحد الأمرين الاقتصار في الجواب على حكم الصلاة، وما في رواية القاسم الصيقل: «كتبت إلى الرضا عليه السلام إني

أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي، فأصلي فيها. فكتب: اتخذ ثوباً لصلاتك...»[1]، حيث يقرب جداً اتحاد المكاتبة في الروايتين.

وأما ما ذكره من أن من المستحيل عادة الحصول على الكميات التي تكفيهم من الجلود من دون شراء. ففيه: أن ذلك لا يكفي في صرف السؤال إلى شرائها ورفع اليد عن ظهوره في شراء نفس السيوف. وحينئذٍ ربما كانوا يحلون المشكلة لو توجهوا لها بالمصالحة عن حق الاختصاص الذي يأتي الكلام فيه في المسألة الثانية. على أن السؤال لم يتضمن أن جميع الجلود التي يعملون بها من جلود الميتة.

كما أن ما ذكره من أن الغلاف قد لا يكون هو التابع، لأن قيمته قد تكون أكثر من قيمة السيف، لا يتم إلا إذا كان المراد بالغلاف فيه هو الغمد. وحينئذٍ يندفع بأن الغمد ـ مع غلبة تبعيته للسيف ـ ليس بتمامه من جلد الميتة، بل جلد الميتة غلافه لا غير، وهو ملحوظ دائماً بنحو التبعية.

وبالجملة: لا موجب للخروج عما يقتضيه مساق الكلام من رجوع الضمائر للسيوف، بحيث يوجب ظهوره في رجوعها للجلود، ولا أقل من إجمال السؤال من هذه الجهة. ومن ثم لا مجال للخروج به ـ لو كان حجة في نفسه ـ عن النصوص المانعة الكثيرة الظاهرة الدلالة المعول عليها عند الأصحاب. ولاسيما مع اعتبار أسانيد بعضها.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: إذا اختلط المذكى بالميتة فمقتضى القاعدة جواز بيع المذكى دون الميتة. وحينئذ إن بيع المذكى وحده ودفعت الميتة معه تبعاً، صح البيع. وإن بيعا معاً صح البيع في المذكى دون الميتة، وتبعض الثمن تبعاً لتبعض الصفقة. غاية الأمر أن يثبت خيار تبعض الصفقة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٤٩ من أبواب النجاسات حديث:١.

ومجرد وجوب الاجتناب عن المذكى، لمنجزية العلم الإجمالي، أو لأصالة عدم التذكية في كل منهما. لا يمنع من صحة بيعه بعد عدم المانع من بيعه واقعاً، لأن وجوب الاجتناب المذكور ظاهري عقلي لا يخرجه عن المالية، ولا عن كونه ذا منفعة محللة واقعاً.

ودعوى: أن جهالة المبيع تمنع من البيع في المقام. ممنوعة، لعدم مانعية مثل هذه الجهالة على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

هذا ولكن قد تضمن بعض النصوص جواز بيعهما معاً ممن يستحل الميتة، كصحيح الحلبي: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا اختلط المذكى والميتة باعه ممن يستحل الميتة، وأكل ثمنه»[1]، وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: «أنه سئل عن رجل كان له غنم وبقر، وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال يبيعه ممن يستحل الميتة، ويأكل ثمنه، فإنه لا بأس به»[2]. وقريب منه صحيح علي بن جعفر[3]. وبذلك أفتى في النهاية والوسيلة ومحكي الجامع والمختلف والكفاية. وعن مجمع البرهان شهرة العمل بالأخبار المذكورة.

لكن في السرائر: «والأولى اطراح هذه الرواية وترك العمل بها، لأنها مخالفة لأصول مذهبنا...». وعن المختلف الجواب عن ذلك بأنه ليس بيعاً حقيقة، بل هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه.

ويشكل بأن الكافر قد يكون محترم المال. بل المستحل قد لا يكون كافراً كالمخالف الذي يرى ذكاة جلد الميتة بالدبغ أو يخالفنا في بعض شروط التذكية. فالأولى توجيه أخذ المال منه بقاعدة الإلزام. وكيف كان فليس ذلك عملاً بالنصوص، بل هو خروج عن ظهورها في البيع الحقيقي.

ومثله ما في الشرايع والقواعد وعن التحرير من جواز البيع إذا قصد بيع المذكى

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢.

(٣) البحار ج:١ ص:٢٥٢، وأشار إليه في الوسائل في ذيل الحديث المتقدم.

خاصـة، وما ذكره شـيخنا الأعظم من جوازه إذا قصد بيع ما لا تحله الحياة، كالشـعر والصوف. والى ذلك يرجع قوله في مفتاح الكرامة: «فالخبران لمكان اعتبارهما وعمل جماعة بهما لابد من تأويلهما».

على أن ذلك قد يشكل باستلزام الوجوه المذكورة تسليط المستحل على الميتة مع قصده أكلها، وهو مشكل جداً لو لم يعمل بظاهر النصوص، نظير تقديم الميتة هدية له وهو في مقام أكلها الذي يصعب البناء على جوازه. فتأمل.

والتحقيـق أنه لا مجـال لطرح النصـوص المذكورة ولا تأويلهـا بعد عدم كون القاعـدة المانعـة من بيع الميتة عقلية، بل هي قاعدة سـمعية تقبـل التخصيص، فيتعين تخصيصها بالأخبار المذكورة بعد وضوح مضمونها، واعتبار أسانيدها، وظهور عمل الأصحاب بها، ولا موجب لتأويلها بالوجوه المتقدمة أو غيرها.

نعم قد ينافي ذلك حديثان:

الأول: معتبر الجعفريات عن علي عليه السلام: «أنه سـئل عن شـاة مسلوخة وأخرى مذبوحـة عمَى عـلى الراعي أو عـلى صاحبها، فلا يـدري الذكية من الميتـة. قال: ترم بهما جميعاً إلى الكلاب»[1]. وهو ظاهر في سـقوطهما عن الانتفاع رأسـاً بحيث لا مجال للحفاظ على ماليتهما.

لكـن يمكن الجمع بينه وبين النصوص السـابقة بحملـه على صورة عدم تيسر البيع ممن يسـتحل الميتة، لما هو المعلوم من أن وجود المشتري بالنحو المذكور يحتاج إلى كلفـة وعناية، فيرجع إلى تعذر أكل المسـلم له، الذي تقـدم أنه مقتضى العلم الإجمالي. ولـو تعـذر الجمـع المذكور عرفـاً، لعدم كفايـة ذلـك في القرينة عليه، تعـين حمله على استحباب تجنبه وعدم الانتفاع به حتى بالبيع على المستحل.

الثاني: معتبر شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر أذكي هو أم ميت؟ فقال: فاطرحه على النار، فكلّ ما انقبض فهو ذكي، وكلّ ما

(١) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

انبسط فهو ميت»[١]. وقد عمل به في الغنية والوسيلة، وهو ظاهر الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب.

وهو صريح في إمكان التمييز، فيعارض نصوص البيع ممن يستحل الميتة الظاهرة في كون ذلك هو الطريق الوحيد للاستفادة من اللحم بعد تعذر استعماله بسبب اختلاطه وتعذر تمييزه.

وقد ذكر بعضهم أنهما مختلفان مورداً، فمورد نصوص البيع من المستحل الميت المختلط بالمذكى، الذي هو مورد العلم الإجمالي، ومورد معتبر شعيب اللحم المشتبه الحال من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي، فيعمل بكل منهما في مورده.

ويشكل بإلغاء خصوصية مورد شعيب عرفاً، لأن الانقباض إذا كان أمارة على التذكية يخرج بها عن أصالة عدم التذكية فهو أمارة عليها مطلقاً ولو في مورد العلم الإجمالي، كما هو الحال في سائر الأمارات في مورد الشبهة البدوية، كالبينة. ولاسيما في هذه الأمارة التي ينسبق من دليلها أنها من اللوازم الواقعية. على أن مورد معتبر شعيب وإن كان هو الشبهة البدوية، إلا أن لسان الجواب فيه يناسب العموم، كما يظهر بأدنى تأمل فيه.

ومنه يظهر معارضته أيضاً لمعتبر الجعفريات المتقدم. كما لا إشكال في معارضته لجميع ما تضمن عدم ترتيب أثر التذكية على اللحم في جميع موارد الشك في التذكية من دون أمارة عليها[٢].

مضافاً إلى أن مضمونه لا يخلو عن غرابة، لوضوح أن أكثر شروط التذكية تعبدية، كالتسمية والاستقبال وإسلام المذكي وقطع الأوداج الأربعة مع عدم

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٧ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:١. إلا أن الموجود فيه إسماعيل بن شعيب، والموجود في الكافي والتهذيب: إسماعيل بن عمر عن شعيب.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٥، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢ من أبواب الصيد، وباب:١٣ من أبواب الذبح.

استعصاء الحيوان، ومن البعيد دخلها في انقباض اللحم، بل يكاد يقطع بعدمه.

ومن ثم كان من المشكل الذي يرد عمله إلى أهله، أو يقتصر فيه على مورده، وهو اللحم المطروح في القرية الذي لا يعلم حاله، أو يحمل الميت فيه على الميت حتف أنفه لا مطلق غير المذكى.

وكيف كان فلا مجال للخروج به عما يظهر من نصوص البيع من المستحل والنصوص الكثيرة الأخرى المشار إليها آنفاً من تعذر تمييز المذكى من غيره بوجه شرعي.

ثانيهما: ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أنه يجوز المعاوضة على الميتة من غير ذي النفس السائلة ـ كميتة السمك ـ إذا كان لها منفعة محللة معتد بها. قال: «وصرح بما ذكرنا جماعة. والظاهر أنه لا خلاف فيه». وكأنه لأن حرمة بيع الميتة عندهم من صغريات حرمة بيع نجس العين، فلا يشمل ميتة ما لا نفس له، لطهارتها.

لكن سبق المنع من ذلك، فيتعين ابتناء ما ذكره قدس سره على قصور أدلة حرمة بيع الميتة عن ميتة غير ذي النفس، كما هو المعلوم في أكثر تلك الأدلة، على ما يظهر بملاحظتها.

نعم قد يشكل فيما تضمن أن ثمن الميتة سحت، ومنه موثق السكوني المتقدم، حيث يخفى وجه الانصراف فيه بعد فرض كونه تعبدياً غير مبني على حرمة بيع النجس، ولذا يقتصر فيه على مورده ولا يتعدى منه لسائر النجاسات. وكذا صحيح الحلبي الأول المتقدم في الميت المختلط بالمذكى، الذي سبق ظهوره أو إشعاره بعدم جواز بيع الميتة. فلاحظ.

الرابع: الخمر بل كل مسكر، فإنه لا يجوز التكسب به بالإجماع المدعى في كلام غير واحد، بل لعله من ضروريات الدين. والنصوص به مستفيضة.

منها: ما تضمن أن ثمنه سحت، كموثق السكوني المتقدم عند الكلام في حرمة بيع الكلب، وصحيح عمار بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «والسحت أنواع

كثيرة، منها أجور الفواجر، وثمن الخمر والنبيذ والمسكر...»[١]، وغيرهما كثير.

ومنها: ما تقدم عند الكلام في تحريم بيع الخنزير.

ومنها: ما تضمن تحريم بيعها أو ثمنها أو لعن بايعها أو نحو ذلك، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه: «إن الذي حرم شربها حرم ثمنها...»[٢]، وموثق زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام: «قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها...»[٣]... إلى غير ذلك مما يوجب وضوح الحكم، ويغني عن إطالة الكلام فيه.

وتقدم في بعض النصوص التعميم لغير الخمر من المسكر ومقتضى إطلاقه العموم لما لا يعد للشرب، كالكحول المستعمل للتعقيم وغيره في عصورنا.

ودعوى: انصرافه لما يعد للشرب، نظير النهي عن غرسها وعصرها وسقيها. غير ظاهرة. والقياس على الأمور المذكورة في غير محله.

أولاً: لاختصاص هذه الأمور بالخمر.

وثانياً: لأن المنصرف من تحريم هذه الأمور كونه مقدمياً بلحاظ ترتب الحرام عليها، ولا مجال لذلك في البيع، خصوصاً بعد كون تحريمه وضعياً.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن مقتضى حرمة البيع والثمن بطلان البيع وبقاء الثمن على ملك المشتري، فيجب إرجاعه له مع معرفته، ويجري عليه حكم مجهول المالك بدون ذلك.

لكن في صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه. قال: لا يصلح

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٣.

ثمنه... ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنها»[١] وفي موثق أبي أيوب أو صحيحه عنه عليه السلام: إن أحب الأشياء إلي أن يتصدق بثمنه»[٢] ومقتضاهما جواز التصدق بالثمن مطلقاً ولو مع معرفة البايع وعدم وجوب إرجاعه إليه حينئذٍ.

إلا أنه لا يظهر من الأصحاب رضي الله عنهم البناء على ذلك، لعدم تنبيههم له، بل عن مرآة العقول أن المقطوع به من كلامهم وجوب الردّ مع معرفة المالك. وكأنه لاستحكام القاعدة التي أشرنا إليها.

إلا أن الخروج عنها بالحديثين غير عزيز بعد اعتبار سندهما، واحتمال ابتنائهما على نحو من العقوبة للمشتري وإلزامه بما فعل، فإنه قد أخذ الخمر وانتفع بها، فإذا رجع إليه ثمنها كان الرابح محضاً. فإن ذلك وإن لم ينهض دليلاً على الحكم، إلا أن ابتناء الحديثين عليه قريب جداً.

ودعوى: سقوطهما عن الحجية بهجر الأصحاب. غير ظاهرة، لعدم توجه الأصحاب لهذا الحكم ولا للفروع المترتبة على بطلان المعاملة، ليتضح منهم رفضه و الإعراض عن الحديثين. غاية الأمر أنهم لم ينبهوا إلى مخالفته لمقتضى القاعدة، وهو أعم من الإعراض المسقط للحديثين عن الحجية. ولاسيما بعد ظهور الكليني في الاعتماد على الحديثين. كما يحتمل ذلك في جميع القدماء الذين تعرف فتاواهم من طريق روايتهم للنصوص.

ومثلها دعوى: حملهما على صورة الجهل بالمشتري وتعذر الرجوع إليه. فإنها خالية عن الشاهد، ولا تناسب إطلاق الحديثين. فلاحظ.

الثاني: تقدم في مسألة بيع الخنزير أن في بعض النصوص ما يقتضي جواز أخذ الثمن من البايع وإن كان حراماً عليه. وهو جار في بيع الخمر، لاشتراكه مع بيع الخنزير في النصوص المذكورة. فراجع.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢.

الخامس: الدم. ولا يجوز بيعه بلا خلاف، وعن نهاية الأحكام الإجماع عليه، وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». ويقتضيه ـ مضافاً إلى ذلك، وإلى التنصيص عليه في حديث تحف العقول[1] والرضوي[2] ـ مرفوع الواسطي قال: «مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين، فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد...»[3].

لكن الإجماع لم يثبت بنحو ينهض بالحجية، ومن القريب ابتناؤه على الإجماع المتقدم في نجس العين، أو نحو ذلك مما تقدم عند الكلام في الإجماع على حرمة بيع الميتة. وحديث تحف العقول ضعيف بالإرسال.

نعم في الوسائل: «ورواه المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه كما مر في الخمس غيره». ولعله منشأ ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من حكايته عن غير واحد عن الرسالة المذكورة.

لكن الموجود في الوسائل عن الرسالة المذكورة في أبواب الخمس والأنفال بإسناد أشار إليه أحاديث أخر ليس منها الحديث المذكور، بل ذكر بعض مشايخنا قدس سره أنه ليس في هذه الرسالة من حديث تحف العقول عين ولا أثر، ولم يذكر حتى بمضمونه فيها.

على أن الحديث المذكور مضطرب المتن مشتمل على ما لا يقول به الأصحاب. وربما يستفاد منه ـ على اضطرابه ـ أن المعيار في حرمة البيع للدم وغيره حرمة المنفعة الظاهرة منه، فيكون أجنبياً عما نحن فيه من حرمة بيعه تعبداً مطلقاً.

ومثله في ذلك الرضوي. مضافاً إلى الإشكال فيه بضعف السند، بل لم يتضح كونه رواية عن المعصوم، على ما ذكره غير واحد، وأشرنا إليه في غير موضع من هذا الشرح.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:٢.

وأما مرفوع الواسطي فهو ضعيف لا ينهض بالاستدلال. مضافاً إلى ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره وغيره من انصرافه للبيع للأكل، لأنها المنفعة الظاهرة من الدم المعروفة في الجاهلية، حتى حرم الدم من أجل ذلك في القرآن المجيد، كما يناسبه سياقها في المرفوع في عداد مستثنيات الذبيحة المعلوم عدم حرمة بيعها إلا إذا كانت المنفعة الظاهرة لها الأكل.

اللهم إلا أن يقال: من البعيد جداً تعارف أكله في عصر أمير المؤمنين عليه السلام بعد تأكيد تحريمه في الكتاب المجيد، وبعد تحسن الوضع الاقتصادي في عصور الإسلام الأولى، بل من القريب جداً النهي عن بيعه تعبداً ولو لغير الأكل، كإطعام الكلاب والتسميد.

نعم يقصر عن بيعه للتزريق الذي تعارف في عصورنا، لعدم معهوديته في تلك العصور، وعدم كون الصالح منه لذلك مورد ابتلاء القصابين.

فالعمدة في وهن الحديث ما ذكرناه أولاً من ضعفه. ودعوى: انجباره بعمل الأصحاب. غير ظاهرة، إذ لم يورده من أهل الحديث إلا الكليني قدس سره في جملة نصوص محرمات الذبيحة، ولا يظهر منه تعويله عليه في حرمة البيع. وأما أهل الفتوى فالمعروف بينهم عموم حرمة بيع الأعيان النجسة ودخول الدم في ذلك، ولا طريق لإحراز تعويلهم على الحديث المذكور.

هذا وقد قرب شيخنا الأعظم قدس سره قصور الحرمة عن بيع الدم الطاهر إذا كانت له منفعة محللة مقصودة كالصبغ. وهو متجه بناءً على ابتناء أدلة حرمة بيع الدم على عموم حرمة بيع النجس، وأنه من صغرياته. لكن سبق المنع من العموم المذكور، وأنه يتعين الاقتصار على موارد النصوص لو نهضت بالحجية، وحيث كانت مطلقة فلابد في الاقتصار على النجس من دليل، وهو مفقود. فيتعين البناء على عدم الفرق بين الطاهر والنجس في حرمة البيع أو جوازه.

السادس: العذرة. ولا يجوز بيعها على المشهور، بل عن غير واحد نقل الإجماع

عليه، أو على حرمة بيع مطلق السرجين النجس، وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». ويقتضيه ـ مضافاً إلى ذلك ـ خبر يعقوب ابن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: ثمن العذرة من السحت»[١]، ومرسل دعائم الإسلام عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الأحرار... وعن بيع العذرة. وقال: هي ميتة»[٢].

لكن الإجماع يجري فيه ما سبق في الإجماع على بيع حرمة بيع الميتة. والخبران ـ مع ضعفهما ـ معارضان بمعتبر محمد بن مضارب عنه عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة»[٣].

هذا وقد جمع الشيخ قدس سره بين خبر يعقوب ومعتبر محمد بن مضارب بحمل الأول على عذرة الإنسان والثاني على عذرة غيره، كما في الاستبصار، أو على خصوص فضلة البهائم التي يحل أكلها، كما في التهذيب، وربما رجع الأول للثاني، كما يناسبه ما في المبسوط والخلاف من المنع من بيع السرجين النجس.

وكيف كان فالجمع المذكور تبرعي لا شاهد عليه. بل لو أريد حمل معتبر محمد بن مضارب على خصوص فضلة البهائم التي يحل أكلها، فهو مخالف للظاهر جداً، لعدم معهودية إطلاق العذرة على ذلك بل يطلق عليه السرجين أو الروث أو نحوهما.

وقد استشهد الشيخ على الجمع المذكور بموثق سماعة: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر. فقال: إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها. وقال: لا بأس ببيع العذرة »[٤] قال في التهذيب: «فلولا أن المراد بقوله: حرام بيعها وثمنها ما ذكرناه لكان قوله بعد ذلك: ولا بأس ببيع العذرة مناقضاً له، وذلك منفي عن أقوالهم عليهم السلام، ونحوه في الاستبصار.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) مستدرك الوسائل ج:٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣، ٢.

لكنه كما ترى، فإن الموثق المذكور إن كان حديثاً واحداً فكما لا يمكن التناقض فيه لا يمكن التناقض بين خبر يعقوب ومعتبر محمد، لاستحالة تناقض أحكامهم عليهم السلام، إلا أن ذلك لا يقتضي الجمع بالوجه المذكور، بل غاية ما يلزم وجود مبرر لهذا التدافع من دون أن ينهض بتعيينه وشرحه.

على أن من القريب أنه حديثان في مناسبتين، كما يناسبه توسط قوله: «وقال» على ما أشرنا إليه غير مرة من هذا الشرح، تبعاً لما نبّه له شيخنا الأستاذ دام ظله من أن طريقة أصحاب الكتب إثبات أحاديث الأئمة عليهم السلام التي يسمعونها تدريجاً، ويفصلون بينها بمثل: (قال).

ويؤكد ذلك في المقام أمران:

أحدهما: إضافة البيع للاسم الظاهر، ولو كان في سياق جواب السؤال الأول لكان المناسب إضافته للضمير.

ثانيهما: أن من البعيد جداً اكتفاء السائل بجواب متضارب متدافع من دون طلب استيضاح الحال.

وحينئذٍ يجري على التنافي بين هذين الحديثين ما يجري على التنافي بين خبر شعيب ومعتبر محمد، من دون أن يصلحا لبيان مبرر التدافع، ووجه الجمع بينهما.

بل الإنصاف أن الموثق لا يناسب الجمع المتقدم من الشيخ دام ظله، لظهور حال سماعة في وحدة المراد بالعذرة في الكلامين، وإلا كان المناسب منه جداً التنبيه لاختلاف المراد ورفع الإشكال من هذه الجهة. بل كأن قوله: «وأنا حاضر» لتأكيد التدافع بين الكلامين، ودفع توهم أن صدر الحديث لم يسمعه بنفسه، بل نقله غيره له، وأخطأ في نقله وصحفه.

ومثل ذلك في الضعف ما عن المجلسي من حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع فيها بالعذرة وخبر الجواز على بلاد ينتفع بها فيها. إذ فيه ـ مع أنه جمع تبرعي ـ أن البلاد التي لا ينتفع فيها بالعذرة ليس من شأنها أن تباع فيها، ليسأل عن ذلك ويمنع منه.

وكذا ما عن المامقاني قدس سره من حمل رواية الجواز على الاستفهام الاستنكاري. فإنه تحكم لا شاهد له، بل مخالف للظاهر جداً. كما أن ما سبق من ظهور موثق سماعة في التدافع بين الكلامين لا يناسب هذين الوجهين أيضاً.

هذا وربما جمع بين الطائفتين بحمل نصوص المنع على الكراهة، كما عن السبزواري احتماله. وقد استبعده شيخنا الأعظم قدس سره. ولعله لما في الجواهر من أن لفظ السحت والحرام كالصريح في خلاف الكراهة.

لكنه ليس بحدّ يمنع من الجمع العرفي بذلك بقرينة ما هو نص في الجواز، كما جرى عليه الأصحاب في موارد كثيرة، في أمثال التعابير المذكورة، حملاً لها على المبالغة الشايعة في استعمالات البلغاء.

نعم ظهور موثق سماعة في استحكام التعارض قد لا يناسب ذلك، لظهوره في عدم ظهور الحمل المذكور له ولا للسائل في مقام الحاجة للبيان، بحيث أوجب تحيره وتأكيده على التعارض. ولو كان الجمع المذكور عرفياً ولو في خصوص المقام لم يحسن منه ذلك، بل كان المناسب منه التنبيه له. فتأمل جيداً.

هذا ولو فرض استحكام التعارض في المقام فقد يدعى تقديم دليل الجواز لمخالفته للعامة.

لكن عن المامقاني أن مجرد كون المنع مذهب أكثر العامة لا ينفع مع كون فتوى أبي حنيفة المعاصر للإمام الصادق عليه السلام الذي صدرت عنه الروايات هو الجواز. ولعله اعتمد في ذلك على ما في التذكرة من نسبة جواز بيع السرجين النجس لأبي حنيفة، خلافاً لبقية فقهاء العامة.

إلا أنه يشكل بأن ذلك لا يناسب ما في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة من نسبة حرمة بيع العذرة لأبي حنيفة وجميع رؤساء المذاهب الأربعة. على أن حصر المذاهب في هذه الأربعة أمر متأخر. ومجرد معاصرة رؤساء بعضها لعصر صدور الروايات لا يستلزم شيوعه بين العامة في ذلك العصر، ليتعين كونه، معياراً في الترجيح.

وحينئذٍ إن تم إجماع العامة على تحريم بيع العذرة أو شهرة القول بينهم بذلك ـ كما هو غير بعيد ـ كان الترجيح لرواية الجواز، وإلا تعين سقوط المرجح المذكور، والعمل على عموم نفوذ العقود والتجارة عن تراض، لكونه مرجحاً أو مرجعاً بعد تساقط النصوص بالمعارضة. بل قد يدعى أن الترجيح به مقدم على الترجيح بمخالفة العامة، لما هو الظاهر من تأخر الترجيح بمخالفتهم عن الترجيح بموافقة الكتاب.

نعم ذلك كله إنما يتجه مع بلوغ جميع النصوص المتعارضة مرتبة الحجية. ويظهر من شيخنا الأعظم قدس سره المنع منه، وسقوط ما دل على الجواز عن الحجية. وكأنه لمخالفة المشهور له، بل الإجماع المدعى من غير واحد، بناءً على ما هو الظاهر من وهن الخبر بهجر الأصحاب.

لكنه يشكل بعدم وضوح الهجر المسقط عن الحجية في المقام بعد ظهور حال الشيخ وغيره من أهل الفتوى في الاهتمام بالجمع الدلالي بين روايتي الجواز والمنع. ولعل اهتمامهم بتأويل رواية الجواز والخروج عن ظاهرها دون رواية المنع لتركز عموم حرمة بيع النجس في نفوسهم، لا لاطلاعهم على خلل فيها مسقط لها عن الحجية. بل كيف يمكن دعوى ذلك أو التعويل عليها بعد ظهور حال الكليني في الاعتماد على رواية ابن مضارب، لاقتصاره عليها في الباب المناسب؟!.

وما عن المجلسي في مرآة العقول من ضعف سندها، في غير محله بعد كون محمد بن مضارب من رجال كامل الزيارات، وممن قد روى عنه صفوان بن يحيى ويونس اللذان قيل عنهما أنهما لا يرويان إلا عن ثقة. على أنه يكفي موثق سماعة بناءً على ما سبق من كونه روايتين.

بل ذكر بعض مشايخنا قدس سره أنه يتعين سقوط خبر يعقوب المتضمن للمنع بضعف السند، لأن في طريقه محمد بن سكن أو مسكين المجهول. وإن كان الظاهر أنه في غير محله بعد ظهور عمل المشهور به، بناءً على التحقيق من انجبار ضعف السند بذلك. فتأمل.

وبالجملة: لا يبعد اعتبار كلتا الطائفتين في نفسها، إلا أنه مع ذلك يتعين البناء على جواز البيع، إما عملاً بنصوصه، لأنها نصّ في الجواز وحمل خبر المنع على الكراهة، أو لترجحها بمخالفة العامة أو بموافقة عمومات النفوذ، وإما لكون العمومات المذكورة هي المرجع بعد سقوط كلتا الطائفتين بالمعارضة.

ثم إنه بناءً على جواز بيع العذرة فلا إشكال في جواز بيع غيرها من فضلة غير مأكول اللحم، لعدم المخرج عن مقتضى عموم النفوذ فيها، بل قد يستفاد من أدلة جواز بيع العذرة بإلغاء خصوصيتها عرفاً.

وأما بناءً على المنع من بيع العذرة فالمنع من بيع فضلة غير مأكول اللحم يبتني على عموم العذرة لها، أو استفادته من أدلة المنع من بيعها بفهم عدم الخصوصية، أو بعدم الفصل، لما قيل من عدم الفرق بين الأرواث النجسة في التحريم، أو من الإجماع المدعى على عدم جواز بيع السرجين النجس، أو مطلق نجس العين. ولعل أقربها الثاني، وإن لم يخل عن إشكال.

السابع: المني. والكلام **تارة**: في بيعه بعد إراقته خارج الرحم، حيث يتعارف في عصورنا حفظه للتلقيح به صناعياً. **وأخرى**: في بيعه بعد إراقته في الرحم. **وثالثة**: في بيعه بنحو بيع الكلي قبل إراقته في الرحم. **ورابعة**: في إجارة الفحل لتلقيح الأنثى بمائه.

أما الأول فالظاهر ابتناؤه على الكلام في عموم حرمة بيع الأعيان النجسة. وحيث سبق عدم ثبوت العموم المذكور فلا مانع من بيعه.

نعم قبل ظهور الانتفاع به في عصورنا قد يمنع من بيعه، لعدم الانتفاع به منفعة معتداً بها عرفاً، كما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره. ويظهر الكلام في ذلك مما يأتي في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى من الكلام في اعتبار وجود المنفعة المعتد بها في صحة البيع.

وأما الثاني فالكلام فيه مبني على أن الولد نماء الذكر، حيث يرجع ذلك إلى أن الولد يتبع مني الذكر، كالزرع التابع للبذر، فإذا بقي على ملك صاحب الحيوان كان

الولد له، إذ حينئذٍ يتجه الكلام في صحة بيعه ليصير الولد للمشتري.

ومقتضى العمومات المتقدمة صحة البيع. ودعوى: أن نجاسته تمنع من صحة بيعه. ممنوعة، كما تكرر غير مرة. مضافاً إلى الإشكال في نجاسته إذا خرج من الباطن إلى الباطن.

ومثلها دعوى عدم القدرة على تسليمه. لاندفاعها بأنه يتحقق تسليمه باستلام الأنثى التي أريق المني فيها. واعتبار القدرة على تسليمه منفصلاً عنها يحتاج إلى دليل.

نعم قد يستشكل فيه بأن المني بعد دفقه وإراقته في الأنثى يعتبر تالفاً عرفاً، ولا وجود له يعتد به، ليكون طرفاً في البيع، وليس هو كالبذر يبقى مدة من الزمن له وجود عرفي معتد به صالح للمعاوضة. وأما ما يتحقق به اللقاح فهو جزء منه صغير جداً لا يعتد به عرفاً، وإنما يعتد بأثره الذي يتحول إليه، وهو الولد.

وبالجملة: ليس للمني بعد إراقته قبل التحول للولد وجود عرفي صالح لأن يكون موضوعاً للبيع.

وأما بعد التحول للولد فلا إشكال في أن للولد وجود عرفي صالح للبيع والمعاوضة. إلا أنه يخرج عن محل الكلام من بيع المني، ويكون بيعاً للجنين الذي لا مانع منه، إلا ما ورد من النهي عن بيع الملاقيح[1]، بناءً على تفسيرها بذلك، كما قد يظهر من بعض كلمات اللغويين. وهو غير صالح للمنع لو تم التفسير المذكور، لعدم روايته من طرقنا.

هذا كله مع أن المبنى المذكور في غير محله، لما هو المعلوم من سيرة العقلاء والمتشرعة الارتكازية من أن الولد تابع للأنثى ونمائها، وليس المني إلا كالشرط في الاستنماء، كالماء للزرع. وحينئذٍ لا أثر لبيعه وملكيته بعد إراقته في رحم الأنثى، حيث يكون الولد لمالك الأنثى على كل حال، ملك المني أو لم يملكه. وغاية ما يمكن حينئذٍ ضمان قيمة المني أو قيمة الانتفاع بالفحل على من استغله بغير إذن صاحبه، أو بإذنه

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث:٢.

بشرط العوض.

وأما الثالث ـ الذي لا يبعد كونه المراد ببيع عسيب الفحل ـ فمقتضى العمومات المتقدمة جوازه. ومجرد كون الولد نماء للأنثى لا ينافي مالية المني والاهتمام بتحصيله بلحاظ الانتفاع به لكونه شرطاً في الاستنماء، نظير الماء للزرع، فكما يصح شراء الماء لسقي الزرع قبل سقيه يصح شراء المني لتلقيح الأنثى به.

لكن في التذكرة: «مسألة: يحرم بيع عسيب الفحل، وهو نطفته، لأنه غير متقوم، ولا معلوم، ولا مقدور عليه. ولا نعلم فيه خلافاً. لأن النبي صلى الله عليه وآله نهى عنه».

ويندفع بالمنع من عدم تقومه، فإن أهمية منفعته تستلزم تنافس الناس فيه الذي هو المعيار في ماليته وتقومه. على أن اعتبار التقوم والمالية في المبيع محل كلام يأتي في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

وأما عدم العلم به، فأن أريد به عدم العلم بوجوده فهو ممنوع، لأمكان العلم به من حال الحيوان. بل لا إشكال فيه لو أريد به ما لا ينتسب لحيوان خاص، بل للكلي. وإن أريد به عدم العلم بمقداره بكيل ولا وزن. فهو لا يقدح في صحة البيع في مثل ذلك مما ليس من شأنه التقدير بالكيل والوزن، لاختلاف الأشياء في كيفية التقدير، ويكفي التقدير في المقام بإراقة المني الحاصل باتصال الحيوانيين مرة أو مرتين أو أكثر.

وأما عدم القدرة عليه فهو ممنوع، لعين ما تقدم عند الكلام في عدم العلم بوجوده. كما أن عدم الخلاف لا يبلغ حدّ الإجماع الحجة.

فلم يبق في المقام إلا النهي عنه فقد ورد النهي عن ثمن ـ اللقاح بماء الفحل ـ وعن عسيب الفحل أو الدابة ـ المفسر بذلك أيضاً ـ في غير واحد من النصوص من طرقنا[1]، ومنها معتبر الجعفريات عن علي عليه السلام: «قال: من السحت ثمن الميتة

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١٣، ١٤، وباب:١٢ منها حديث:٣. ومستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١. وباب:١٠ منها حديث:١، ٢.

وثمن اللقاح... وعسيب الفحل، ولا بأس أن يهدى له العلف»[١]. وكذا من طرق العامة[٢].

لكن لم يتضح كون موضوع النهي هو بيع المني قبل إراقته الذي هو محل الكلام، أو إجارة الفحل للتلقيح الذي ذكرناه في الوجه الرابع، بل لعل الإطلاق ينصرف للثاني، الذي لا يبعد تعارفه، وبه فسر في بعض كلماتهم.

نعم لا يبعد فهم حكم أحدهما من الآخر تبعاً، لغفلة العرف عن التفريق بينهما، فلو اختلفا حكماً كان المناسب عند النهي عن أحدهما التنبيه لِحلّ الآخر، ليعمل الناس به لسدّ حاجتهم. بل مقتضى الاقتصار في معتبر الجعفريات على التنبيه للترخيص في إهداء العلف عموم النهي لكل معاوضة ملزمة في ذلك.

وكيف كان ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: أجر التيوس. قال: إن كانت العرب لتعاير به. ولا بأس»[٣]، وفي معتبر حنان بن سدير: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام... قال: جعلني الله فداك إن لي تيساً أكريه فما تقول في كسبه؟ فقال: كل كسبه، فإنه لك حلال، والناس يكرهونه. قال حنان: قلت: لأي شيء يكرهونه وهو حلال؟ قال: لتعيير الناس بعضهم بعضاً»[٤].

ولأجلهما يتعين تنزيل النصوص السابقة على التقية أو الكراهة بالعنوان الأولي، أو للعنوان الثانوي، تنزيهاً للمؤمنين عما يترفع عنه أهل المروءات، ويكون منشأ لتعييرهم والتهريج عليهم، الذي هو يختلف باختلاف الأعراف والأزمنة.

ومورد هذين الحديثين وإن كان هو الكراء ـ الذي هو الوجه الرابع ـ دون بيع المني، إلا أنه سبق عدم الفرق بينهما. ولا أقل من إجمال نصوص النهي المانع من

---

(١) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) مسند أحمد ج:٢ ص:٤١٥، سنن الدارقطني ج:٣ ص:٤٢.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ١.

ولا فرق بين أن يكون لها منفعة محللة مقصودة ـ كالتسميد بالعذرة ـ أو لا(١). كما لا فرق في الحرمة بين بيعها وشرائها، وجعلها أجرة في الإجارة، وعوضاً عن العمل في الجعالة، ومهراً في النكاح، وعوضاً في الطلاق الخلعي، وغير ذلك من الموارد التي يعتبر فيها المال(٢)، لأنها ليست أموالاً شرعاً،

الاستدلال بها على حرمة البيع.

ومن ذلك يظهر الحال في الوجه الرابع، حيث صرح بجوازه في الحديثين المتقدمين.

هذا تمام الكلام في الأعيان النجسة التي يحرم بيعها. وقد ظهر مما سبق أنه لا مخرج في غير ما تقدم عن العمومات المقتضية لصحة البيع.

(١) لإطلاق دليل المنع أو عمومه لو تم. بل سبق أنه لا مجال لحمل النهي في بعض الموارد على خصوص صورة عدم وجود المنفعة المحللة. فراجع ما سبق في حرمة بيع الدم، وحرمة بيع العذرة لو تم.

نعم قد يجعل الفرق المذكور في الجملة معياراً فيما لم يثبت حرمة بيعه تعبداً، على ما يأتي الكلام فيه في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

(٢) الظاهر مفروغيتهم عن ذلك، كما يظهر بملاحظة كلماتهم في بعض الفروع كالمهر والرهن وغيرها. والوجه فيه: أن النهي المتقدم وإن كان مختصاً أو منصرفاً للبيع أو للثمن الذي هو من شؤون البيع، إلا أن المناسبات الارتكازية قاضية بابتنائه على عدم احترام هذه الأمور شرعاً، والردع عن ترتيب أحكام المال عليها.

ويؤيد ذلك أو يدل عليه موثق طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن رجلين من أهل الذمة أو من أهل الحرب تزوج كل واحد منهم امرأة، ومهرها خمراً وخنازير، ثم أسلما. قال: ذلك النكاح جائز حلال لا يحرم من قبل الخمر والخنازير. وقال: إذا أسلما حرم عليهما أن يدفعا إليه [إليهما] شيئاً من ذلك، يعطياهما

وإن كانت أموالاً عرفاً(١).

صداقهـا»[١]، وفي صحيح عبيد بن زرارة عنـه عليه السلام الوارد في نظير ذلك: «قال: ينظر كـم قيمة الخنازيـر وكم قيمة الخمر ويرسـل به إليها، ثـم يدخل عليهـا...»[٢]. وربما يستفاد من نصوص أخر. وإن كان الأمر أظهر من أن يحتاج لذلك.

(١) ظاهـره أن المالية من الأمور الاعتباريـة التابعة للجعل والاعتبار ممن بيده ذلـك، فتختلـف باختلاف من بيده الاعتبار من عـرف أو شرع، وأن الشيء قد يكون مالاً عرفاً فيردع الشارع عن ماليته، فلا يكون مالاً شرعاً.

لكنه لا يخلو عن إشكال، بل الظاهر تبعية المالية خارجاً لتنافس عموم الناس ـ ولـو في بعض الأصقاع ـ في الشيء واهتمامهم بتحصيله، فمعه يكون الشيء مالاً، ولا يمكن سـلخ المالية عنه شرعاً، بل ولا عرفـاً. وبدونه لا يكون الشيء مالاً، ولا يمكن جعل المالية له شرعاً.

وقد يناسـب ذلك ما سـبق في حديثـي طلحة وعبيد من فـرض القيمة للخمر والخنزيـر، ومـا ورد مـن ضـمان قاتل الكلـب والخنزيـر[٣]، لأن القيمـة والضمان من شؤون المالية.

ودعـوى: أن المنظـور في قيمـة الخمـر والخنزيـر هـو الجـري على مـا عند غير المتدينين. مدفوعة بأن المالية وإن كانت مسببة عن تنافس غير المتدينين، إلا أنها ليست تابعـة لاعتبارهـم، بل هي ثابتة بوجـه مطلق. ولذا كان ظاهر النصـوص إقرار المالية بفـرض القيمة والضمان، لا الردع عنهـا، بحيث يكون ثبوت البدل تعبدياً، لا بعنوان القيمة والضمان.

كـما أن الحكـم الشرعـي قـد يكـون سـبباً في تنافس عمـوم النـاس في الشيء، فيكـون مـالاً حتـى في حـق من لا يعـترف بالديـن منهم، كاسـتحباب السـجود على

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٣ من أبواب المهور حديث:١، ٢.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١٩ باب:١٩ من أبواب ديات النفس، وباب:٢٦ من أبواب موجبات الضمان.

نعم، يستثنى من ذلك العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه(١)

تربة الحسين عليه السلام، واتخاذ السبحة منها. وقد يكون سبباً لعدم تنافسهم فيه، فيسقط عن المالية، كتحريم ما يذبح بوجه غير شرعي، حيث قد يوجب عدم تنافس عامة الناس فيه في المجتمع المتدين، بنحو يسقطه عن المالية حتى في حق من لا يعترف بالدين منهم.

ومن هنا لا مجال لدعوى إسقاط مالية هذه الأمور شرعاً، بل غاية الأمر هو الردع عن احترامها وترتيب أحكام المال عليها، فلا يجتزأ بها في مورد يحتاج فيه له.

(١) لما كان الكلام في ذلك مبنياً على نجاسته وعلى عموم بيع الأعيان النجسة فلابد من فرض الفرق بينه وبين بقية النجاسات. وربما يذكر في وجهه أن المتيقن من دليل حرمة البيع الأعيان النجسة، والعصير المذكور من سنخ المتنجس بسبب الغليان، ويمكن تطهيره بذهاب الثلثين.

وفيه: أن المراد بالأعيان النجسة في عرف الفقهاء والمتشرعة ما تنجس بنفسها، في مقابل المتنجس، وهو الذي تكون نجاسته بملاقاة النجس أو المتنجس ومكتسبة منه. وإلا فلو كان المراد بالأعيان المتنجسة ما تنجس بالذات لا بالعرض لزم خروج الميتة، لظهور استناد نجاستها للموت، الذي هو طارئ على الجسد. وكذا الخمر، لأن التخمير حالة طارئة على المايع لا يوجب تبدل ذاته عرفاً، ولذا ذكرنا في محله أن طهارة الخمر بالتخليل تستند للأدلة الخاصة، ولولاها كان مقتضى الاستصحاب النجاسة، لأن التخليل لا يوجب تبدل الذات بالنحو المانع من جريان الاستصحاب.

ومنه يظهر أنه لا مجال لتوهم أن المنع من بيع الأعيان النجسة إنما هو لسقوطها عن المالية بسبب النجاسة، وذلك لا يشمل مثل العصير الذي يطهر بذهاب الثلثين. لاندفاعه بأن ذلك يجري في الخمر، بلحاظ طهارتها بانقلابها خلاً، الذي ذكرنا عدم تبدل الموضوع به.

وبالجملة: لا يتضح الفرق بين العصير والخمر في الحكم المذكور بعد عروض النجاسة لكل منهما وإمكان زوالها عنهما من دون تبدل في الموضوع. ولاسيما بناءً على أن نجاسة العصير بالغليان لصيرورته مسكراً، أو لتطبيق عنوان الخمر عليه في النص. فراجع ما سبق منّا عند الكلام في حكم العصير العنبي من فروع نجاسة الخمر.

نعم لو كان المنع من بيع النجس مستنداً للإجماع، أمكن دعوى خروج العصير عن المتيقن من معقده، ولاسيما بلحاظ عدم ظهور تصريح منهم بحرمة بيعه إلا من بعض المتأخرين، كصاحب مفتاح الكرامة.

هذا وقد يستدل على حرمة بيعه بالخصوص مع قطع النظر عن عموم حرمة بيع النجس ببعض النصوص.

الأول: صحيح محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه. فقال: إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[1]، بناءً على ما هو الظاهر من إرادة تغير حاله بغليانه حين الطبخ بالنار، ليكون مما نحن فيه، لا تغير حاله وغليانه من قبل نفسه بعد طبخه على النار وتنحيته عنها. ووجه الاستدلال به حينئذٍ أن قوله عليه السلام: «فلا خير فيه» ظاهر في حرمة بيعه، لأن البيع نحو من الخير. وفيه ـ مع ضعفه بالإرسال ـ: أن نفي الخير فيه ظاهر في حرمة شربه الذي هو مورد السؤال، ولا يعم البيع.

الثاني: حديث أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً. قال: إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس»[2].

بدعوى: أنه ظاهر بمقتضى المفهوم في حرمة بيعه بعد حرمته ولو بالغليان. وفيه: أن موضوعه العصير قبل طبخه بالنار، لأن المفروض في السؤال أن الذي يشتريه

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث:٧.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

إمـا أن يطبخه أو يجعله خمراً. وحينئذٍ فمقتضى المفهوم فيه التفصيل بين صيرورته خمراً وعدمهـا، فيحـلّ بيعـه في الثاني ويحـرم في الأول. أما المطبـوخ بالنار فهـو خارج عن موضـوع الشرطيـة، ويقصر عنه المفهوم والمنطـوق معاً. وأما ذكر الغليان في السـؤال فمن القريب جداً أن يراد به الغليان من قبل نفسه الملازم للخمرية. ولو احتمل بعيداً عمومه للغليان بالنار، ليشعر باعتقاد السائل حرمة البيع بعده، كفى الجواب في الردع عن ذلك، لجعله المعيار في الحرمة صيرورته خمراً لا غير.

هذا وقد استشكل فيه بعض مشايخنا قدس سره: **تارة**: بضعف السند. **وأخرى**: بأنه يتعين حمله على العصير التمري، إما لأن أبا بصير كوفي، ولم يكن العنب في الكوفة من الكثـرة بحيث يباع عصيراً، وإما لظهور الجـواب في حله حتى بعد الغليان ما لم يصير خمراً، وذلك لا يتم في العنبي.

لكن يندفع الأول بأنه لا منشـأ لاحتمال ضعف سـنده إلا بلحاظ اشـتماله على القاسم بن محمد الذي لا نص على توثيقه، وعلى علي بن أبي حمزة، الظاهر أنه البطائني الكـذاب مـن رؤوس الواقفة. إلا أن الظاهر أن القاسـم بن محمد هو الجوهري، وهو مـن رجـال كامل الزيارات، وممـن روى عنه ابن أبي عمير وصفـوان، وذلك كافٍ في وثاقته، كما ذكرناه في غير مرة.

كـما أن عـلي بن حمـزة كان ثقة في أول أمـره، كما صرح بذلك الشـيخ في العدة، ويناسـبه وكالته عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام، ووقوعه في أسانيد كتاب كامل الزيـارات وروايـة ابن أبي عمير وصفـوان والبزنطي ـ الذين لا يـروون إلا عن ثقة ـ عنه، وإنما انقلب بعد ذلك في فتنة الوقف، وقد صرح الشيخ في العدة بأن الأصحاب قـد عملوا بما رواه قبل انقلابه، والظاهـر أن رواياته المودعة في كتب الأصحاب كلها قبل انقلابه، لما هو المعلوم من مباينة الأصحاب لرؤسـاء الواقفة ممن ورد فيهم أعظم الطعون من الأئمة عليهم السلام وأصحابهم.

اللهم إلا أن يقال: إنما يتجه ذلك فيما إذا كان الراوي عنه من أصحابنا الإمامية

الاثني عشرية، أما حيث كان الراوي عنه محمد بن القاسم الجوهري الواقفي أيضاً، فلا بُعد في أن يروي عنه حال وقفه وبعد انحرافه.

لكن لا يبعد ظهور ما ذكره الشيخ من تجنب الأصحاب لروايات علي بن أبي حمزة بعد انحرافه فيما يعم روايات الواقفة عنه. وذلك يناسب أن يكون تداولهم لمثل هذه الرواية لاطلاعهم على عدم صدورها عنه إلا حال استقامته. فتأمل جيداً.

كما يندفع الثاني ـ بعد تسليم أن السؤال عن البيع في الكوفة ـ بأن الكوفة كانت من أعظم البلاد الزراعية وكثرة العنب فيها قريبة جداً. ولاسيما مع قرب انصراف العصير لعصير العنب، كما ذكرناه في مباحث النجاسات. ولا أقل من جهة تعارف بيعه كما يظهر من النصوص، ولا يعهد بيع عصير التمر، لما في عصره من الكلفة.

وأما ظهور الحديث في حلّ العصير بعد الغليان قبل أن يصير خمراً، ليكون ذلك قرينة على حمله على عصير التمر. فهو ممنوع، لما سبق منّا من كون المراد من الغليان هو الغليان من قبل نفسه، الملازم للخمرية.

الثالث: خبر أبي كهمس: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن العصير، فقال: لي كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وأبيعه قبل أن يغلي. قال: لا بأس به، وإن غلا فلا يحل بيعه، ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً»[1].

وفيه ـ مضافاً إلى الإشكال في سنده، لعدم ثبوت وثاقة أبي كهمس ـ: أنه ظاهر في غليان العصير من قبل نفسه كما هو المنصرف من نسبة الغليان له، وهو الذي يكون من ترك العصير في الدنان، فإن الدن ـ كما قيل ـ هو الراقود العظيم الذي لا يثبت حتى يحفر له، ومثل ذلك لا يوضع في النار. وقد عرفت قرب كون غليان العصير من قبل نفسه ملازماً لإسكاره، كما يناسبه الاستشهاد منه عليه السلام بأنهم يبيعون تمرهم ممن يصنعه خمراً.

هذا وأما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من حمل النصوص الثلاثة على البيع

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

بناء على نجاسته(١)، وكلب الصيد(٢) والعبد الكافر(٣) وإن كان مرتداً عن فطرة(٤)، فإن هذه الأمور تجوز التجارة بها، فضلاً عن غيرها من أنواع

من دون إعلام بالحال، نظير بيع الدهن النجس من دون إعلام بالحال، وأنها ليست في مقام تحريم البيع ذاتاً نظير بيع الخمر. فهو مخالف لظاهر النصوص جداً، كما يظهر بالتأمل فيها وفيما ذكرنا. والمتعين ما سبق.

(١) أما بناءً على طهارته فهو خارج عن محل الكلام، ولا منشأ لتوهم حرمة بيعه. إلا أن يتم الاستدلال بالنصوص السابقة، وقد عرفت المنع منه.

(٢) سبق منّا بيان وجهه.

(٣) بإجماع المسلمين، كما في الجواهر. والظاهر المفروغية من ذلك. ولا ينافيه إطلاقهم عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة، لانصرافه لغير الإنسان بسبب المفروغية المذكورة. بل صرح في المبسوط بخروج الإنسان عن ذلك، ويناسبه كثير من عباراتهم، ومن الفروع التي ذكروها مما أشار إليه في الجواهر.

ويظهر من الجواهر خروجه موضوعاً عن العموم المذكور، لأن المراد بالنجس ما لا يقبل التطهير، والكافر يقبل التطهير بالإسلام. لكن عرفت الإشكال في ذلك مما تقدم في العصير العنبي.

فالعمدة في وجهه ـ بعد عدم ثبوت عموم لفظي مانع من بيع النجس، ومعلومية قصور الإجماع المدعى بسبب المفروغية المذكورة ـ النصوص الكثيرة الواردة في شراء العبيد والإماء من أهل الذمة ومن أهل الحرب ومن أهل الشرك، ذكرها في الوسائل في الأبواب الثلاث الأولى من أبواب بيع الحيوان، وفي الباب التاسع والستين من أبواب نكاح العبيد والإماء وغيرها. هذا كله بناءً على ثبوت حرمة بيع النجس، أما بناءً على عدم ثبوته فالأمر أظهر.

(٤) خلافاً لما في الدروس وظاهر محكي التحرير. واستشكل فيه في القواعد

المعاوضة. وفي إلحاق كلب الماشية والزرع بكلب الصيد إشكال، المنع أظهر(١).

(مسألة٢): الأعيان النجسة التي لا يجوز بيعها ولا المعاوضة عليها لا يبعد ثبوت حق الاختصاص لصاحبها فيها(٢).

والتذكرة ومحكي الإيضاح. ولعله لعدم قابليته للتطهير، للبناء على عدم قبول توبته وعدم ترتب الأثر عليها. أو لسقوطه عن المالية بسبب وجوب قتله.

لكن لم يتضح دخل قابلية التطهير في حلّ البيع، لما سبق من أن جواز بيع الكافر ليس لقابليته للتظهير. على أن التحقيق قابليته للتطهير بالإسلام وأنه يقبل منه وإن لم يسقط القتل عنه، كما سبق عند الكلام في مطهرية الإسلام من مباحث النجاسات.

كما أن وجوب قتله لا يسقطه عن المالية لو بقي مورداً للانتفاع الذي هو منشأ التنافس فيه، كما لو فرض عدم تيسر تنفيذه، لعدم ثبوته عند الحاكم، أو لفقد القدرة على التنفيذ، كما في زماننا. مضافاً إلى الإشكال في اعتبار المالية في البيع، كما يأتي في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

(١) تقدم وجهه عند الكلام في حرمة بيع الكلب.

(٢) كما في التذكرة واستظهره شيخنا الأعظم قدس سره. بل لعله في الجملة من المسلمات تبعاً للمرتكزات العقلائية والمتشرعية.

هذا وقد سبق منّا قريباً أن ما دل على حرمة بيع الأعيان النجسة مطلقاً أو في الجملة لا يقتضي خروجها عن المالية، بل غاية ما يستفاد منه عدم احترام هذه الأموال، بحيث تقابل بالمال، ويجتزأ بها في الموارد التي يحتاج فيها للمال.

وذلك لا ينافي قابليتها للملك، إذ لا منشأ لتوهم فقدها لذلك. بل لا إشكال في قابليتها للملك عرفاً، ولا دليل على خروج الشارع الأقدس عما عليه العرف في المقام.

وحينئذٍ لا ينبغي الإشكال في بقائها على ملك مالكها لو كانت مملوكة له بالأصل، كميتة الحيوان المملوك، والعصير الذي يتخمر في ملك صاحبه. إذ لا أقل من استصحاب ملكيته له، بناءً على ما هو التحقيق من جريانه في أمثال المقام. وكذا الحال في حدوث الملكية لها بحيازة ونحوها، كالخنزير الذي يصاد، والكلب الذي يؤخذ ويؤهل، وما يكون نماء لهما. لعموم ما دلّ على سببية السبب المملك لها.

وكذا انتقال ملكيتها من صاحبها لغيره بأحد أسباب الانتقال القهرية ـ كالميراث ـ والاختيارية كالهبة ـ التي إليها ترجع الحيازة بعد الإعراض ـ لعموم سببية السبب المفروض. من دون أن ينافيه ما دل على حرمة بيعه ومقابلته بالمال والاعتداد به في مورد الحاجة للمال، لقصوره عن مثل ذلك.

وحينئذٍ يتعين احترام ملكية المالك المستفاد من دليل السلطنة على المال، وعدم جواز التصرف فيه بغير إذن صاحبه، عملاً بعموم دليله، بعد قصور دليل المنع من بيعه عن الردع عن ذلك، لأن المتيقن منه عدم مقابلتها بالمال وعدم الاجتزاء بها في مورد يحتاج للمال، لا عدم احترام ملكية مالكها.

أما بناءً على ما سبق من سيدنا المصنف قدس سره من رجوع عدم جواز بيع هذه الأمور إلى خروجها عن المالية شرعاً فقد يظهر منهم عدم ملكيتها تبعاً لذلك، أو عدم احترام هذه الملكية، ومن ثم يحتاج للكلام في ثبوت حق الاختصاص فيها.

لكن لا مجال للبناء على عدم ملكيتها بعد عدم التلازم بين المالية والمالكية، حيث لا إشكال في بقاء ملكية المال لو خرج عن المالية، وفي حدوثها فيما ليس مالاً تبعاً للأسباب المعهودة. فمن كان له ماء له مالية بسبب عزة وجود الماء لا يخرج عن ملكه لو صار على النهر مثلاً، وكذا الحال إذا فسدت الثمار وأخلقت الثياب المملوكة ونحو ذلك.

وكذا لا إشكال في حصول الملكية بعد العدم بأسبابها المعهودة من حيازة أو ميراث أو غيرها لما ليس له مالية، كالماء على النهر والحشرات والأحجار غير المرغوب

فيها وغيرها.

كما أنه بعد تسليم تحقق الملكية لها يتعين احترام هذه الملكية، لعموم أدلتها المشار إليها آنفاً، والآتي بعضها.

ودعوى: اختصاصها بما له مالية، لأخذ عنوان المال فيها، كقوله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»[١]، وقوله ﷺ: «فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»[٢]، وقوله عليه السلام: «فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه...»[٣].

ممنوعة، إما لكون المراد بالمال فيها كل ما يملك، كما فسر بذلك في بعض كلمات اللغويين، أو لإلغاء خصوصية المال عرفاً في موضوع الأحكام المذكورة في تلك الأدلة، لأنها بصدد بيان احترام الملكية والمالك، كما هو المناسب للمرتكزات العقلائية والمتشرعية على عموم احترام الملكية لما لا مالية له. ولذا لا ريب عندهم في عدم جواز منازعة المالك فيه ومغالبته عليه وسلبه منه.

ولذا لا يظن بأحد البناء على أن من غصب خمراً من شخص فصيره خلاً يملكه. ويناسب ما ذكرنا من ضمان كلب الغنم والحائط[٤]. فإن الضمان مناسب لاحترام المال بحيث لا يجوز التعدي عليه ولا إتلافه على صاحبه، وإلا فمن البعيد جداً جواز إتلافه مع ضمانه.

ومن هنا لا موضوع للكلام في حق الاختصاص. بل هو إنما يتجه فيما لا يملك، كحق التحجير الثابت في الأرض عند الشروع في مقدمات الإحياء قبل أن يتم الإحياء، وحق السبق في الأماكن المشتركة كالمسجد والسوق ونحوهما.

نعم لو فرض ملازمة عدم المالية لعدم الملكية اتجه البناء على ثبوت حق

---

(١) بحار الأنوار ج:٢ ص:٢٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٩ باب:١ من أبواب قصاص النفس حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢ من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام حديث:٦.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:١٩ باب:١٩ من أبواب ديات النفس.

فلو صار خله خمراً، أو دابته ميتة، أو اصطاد كلباً غير كلب الصيد، فلا يجوز أخذ شيء من ذلك قهراً عليه. وكذا الحكم في بقية الموارد. وتجوز المعاوضة على الحق المذكور(١)، فيبذل له مال في مقابله، ويحل ذلك المال له.

الاختصاص، تبعاً للمرتكزات العقلائية والمتشرعية المشار إليها آنفاً، حيث لا مجال لغض النظر عنها بعد وضوحها. إلا أن الأمر لا يصل لذلك.

(١) إذ بعد فرض ثبوت الحق تكون صحة المعاوضة عليه مقتضى عمومات نفوذ العقود المتقدمة. لكن استشكل في ذلك شيخنا الأعظم قدس سره. وكأنه لأن المستفاد من أدلة تحريم البيع ونحوه إسقاط حرمة هذه الأموال بحيث تكون سبباً في تحصيل المال ولو من غير طريق المعاوضة، وإلا كان المناسب التنبيه لجواز ذلك، لوفائه بسدّ الحاجة للمعاوضة، مع غفلة العرف عنه.

إلا أن ذلك يندفع بعدم وضوح غفلة العرف عنه، فإن ارتكاز حرمة الحق المذكور ـ كما سبق ـ يناسب التشبث به عند ظهور ترتب النفع على الأمور المذكورة وعدم التنازل عنه إلا في مقابل شيء مرغوب فيه. واستفادة حرمة ذلك من دليل حرمة البيع أو المعاوضة تحتاج إلى تكلف لا شاهد عليه.

ولعله إلى هذا يرجع ما حكاه شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض الأساطين ـ والظاهر أنه كاشف الغطاء ـ بعد إثبات حق الاختصاص المذكور من أن دفع الشيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصالة الجواز.

هذا وأما بناءً على ما سبق منّا من عدم ثبوت حق الاختصاص في الأمور المذكورة، وأنها مملوكة لمن يتم له سبب ملكيتها، فلابد من دفع المال بإزاء رفع اليد عنها، ليحوزها دافع المال ويتملكها، فليس المال عوضاً عن العين، ولا هبة عوضاً عن هبتها أو معوضة بهبتها، بل هو في مقابل رفع اليد عنها والترخيص في تملكها أو

(مسألة٣): الميتة الطاهرة ـ كميتة السمك والجراد ـ يجوز بيعها والمعاوضة عليها(١) إذا كانت لها منفعة محللة معتد بها عند العرف، بحيث يصح عندهم بذل المال بأزائها(٢).

(مسألة٤): يجوز بيع مالا تحله الحياة من أجزاء الميتة(٣) إذا كانت له منفعة محللة معتد بها(٤) كما تقدم.

الانتفاع بها.

نعم يصعب البناء على جواز ذلك فيما إذا ابتنى دفع المال على الانتفاع بهذه الأعيان بالوجه المحرم، كالخمر للشرب والميتة للأكل، حيث يبعد جداً فتح الشارع الباب لذلك، بحيث يحل المال به. بل يصعب البناء على جواز التسليط عليها مجاناً للانتفاع بالوجه المذكور. فلاحظ.

(١) تقدم الكلام في ذلك عند الكلام في حرمة بيع الميتة، وتقدم الإشكال في ذلك بعموم بعض النصوص المانعة لها. فراجع.

(٢) إما إذا انحصرت منفعتها الظاهرة بالحرام فلا يجوز بيعها لذلك، لا من جهة كونها ميتة. ويأتي تمام الكلام في ذلك في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

(٣) لاستثنائها من الميتة بالنصوص وتسالم الأصحاب. وفي جملة من النصوص الحكم عليها بأنها ذكية أو ليست بميتة. وذلك حاكم على عموم ما تضمن حرمة بيع الميتة. بل قد يقال بقصوره عنها تخصصاً، لانصرافه لما تحله الحياة، لأنه هو الذي يموت، كما ذكرنا ذلك عند الكلام في وجه البناء على طهارته من هذا الشرح. فراجع.

(٤) كأنه لتوقف صيرورتها مالاً على ذلك، لما أشرنا إليه آنفاً من تبعية مالية الشيء لتنافس عموم الناس فيه واهتمامهم بتحصيله، وذلك لا يكون غالباً إلا لاشتماله على منفعة معتد بها عندهم، تقتضي اهتمامهم بتحصيله لأجلها. وأما إذا لم

يكـن لـه منفعـة، أو كان له منفعة لا يعتد بهـا عموم الناس، فهم لا يتنافسـون فيه ولا يبذلون بأزائه المال، ليكون له مالية ويصدق عليه أنه مال.

نعـم قد يكون الـشيء مالاً ومورداً لتنافس العقلاء مـن دون أن يكون مورداً للانتفاع كالأشياء الأثرية والطوابع البريدية المستعملة ونحوها مما تعارف في عصورنا الاهتمام باقتنائها. وربما لا يكون نظر سيدنا المصنف دام ظله لمثل ذلك. لعدم تعارفه في مستثنيات الميتة، أو يكون مراده من المنفعة ما يعمّ ذلك.

وكيـف كان فالمهـم بنظـره دام ظله أن يكون المبيـع مالاً، لما يـأتي منه دام ظله في أول الكلام في شروط العوضين، من التصريح باعتبار المالية فيهما، كما جرى على ذلك غير واحد، بنحو يظهر من بعضهم المفروغية عنه. وقال شيخنا الأعظم دام ظله: «إن ما تحقق أنه ليس بمال عرفاً فلا إشكال ولا خلاف في عدم جواز وقوعه أحد العوضين».

فلا يصح عندهم بيع ما ليس مالاً ولا جعله ثمناً، سـواء كان عدم ماليته لقلته كحبـة الحنطـة والزبيبـة، أم لعـدم واجديته لجهة تقتـضي التنافس فيـه والاهتمام نوعاً بتحصيله، كالحشرات والقشور وغيرهما.

وقد يظهر من بعض كلماتهم أن الوجه في ذلك عدم ملكية ما لا مالية له، ومن الظاهـر أن المعاوضـة فـرع الملكية. لكنه في غاية المنع، كما نبه لـه غير واحد. كيف ولا إشكال في حرمة غصبه والتصرف فيه بغير إذن من يحصل له سبب ملكه. بل وضوح ذلـك قرينـة على أن مرادهم من عدم ملكيته عـدم ماليته. وحينئذٍ يتعين النظر في وجه اعتبار المالية في البيع.

إذا عرفت هذا فقد يستدل على ذلك: **تارة**: بأن البيع مبادلة مال بمال، كما عرف بذلـك في كلام بعـض اللغويـين. **وأخرى**: بأنه مـن المعاوضات التـي لا تكون إلا في الأمـوال، لأن المال هو الذي يكون بنظر العرف مورداً للنفع والنقص والتدارك التي تتقوم بها نسبة المعاوضة.

لكـن الأول في غايـة المنـع، فـلا يتوقـف صـدق البيع عرفـاً على المـال بالمعنى

المذكـور، بـل يكفي فيه كل مـا يكون مـوردا للمعاوضة من أجل الاهتـمام بتحصيله ولـو بلحـاظ الأغراض الشـخصية والقناعات الفرديـة، وإن لم يكن مـورداً للاهتمام والتنافس النوعي الذي عليه تتوقف المالية.

ولا مجـال للخروج عن ذلـك بالتعريف المتقدم عن بعـض اللغويين مع ما هو المعلـوم من عدم ابتناء تعاريـف اللغويين على تحديد المفاهيـم أو المصاديق بدقة بنحو تكون جامعة مانعة. ولاسيما مع ما أشرنا إليه في أواخر المسألة الثانية من عدم وضوح كون مرادهم بالمال ما له مالية بالمعنى المتقدم.

وكذا الحال في الثاني. إذ لا دليل على أخذ المالية بالمعنى المذكور في المعاوضة، إذ النفع والنقص والتدارك كما تكون بلحاظ المالية تكون بلحاظ الأغراض الشـخصية. ولاسـيما وأن المعاوضة لم تؤخذ بمعناها الاسـمي في البيع ولا في غيره من المعاملات المعاوضيـة، وإنما اسـتفيدت من الباء الداخلة على العوض، ولا إشـكال في عدم أخذ المال بالمعنى المذكور في مدلولها لتكون قيداً في مدخولها.

وبالجملـة: لا مجـال للبناء على أخذ المالية في العوضين في مفهوم البيع أو مطلق المعاوضة، بحيث تخرج المعاملة على ما ليس مالاً عنهما موضوعاً.

عـلى أنـه لو فرض عدم صدق البيع ولا المعاوضة عـلى المعاملة المذكورة أمكن تصحيحها على أنها معاملة خاصة تتضمن المبادلة بين أمرين لا مالية لهما أو أحدهما له مالية دون الأخر. ويكفي في صحتها حينئذٍ عمومات النفوذ المتقدمة.

لكن ظاهر جماعة، بل صريح بعضهم المنع من المعاملة المذكورة، بيعاً كانت أو غيره، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». وكيف كان فقد يظهر منهم الاستدلال عليه بوجهين:

الأول: أنها معاملة سـفهية، لأن بذل المال بإزاء ما ليس مالاً تضييع له، فيكون سفهياً بنظر العقلاء.

الثاني: أنه أكل للمال بالباطل، الذي صرح الكتاب المجيد بالمنع عنه.

وهما ـ كما ترى ـ لا ينهضان بالمنع من بيع أو مبادلة ما لا مالية له بما لا مالية له، وإنما يختصان بما إذا كان أحد الطرفين مالاً دون الآخر.

على أن الأول يندفع: **تارة**: بأنه يكفي في عدم السفه وجود الغرض الشخصي بتحصيل الشيء، وكما لا يكون بذل المال مجاناً بلحاظ بعض الأغراض الشخصية غير الراجعة للمال سفهياً، كذلك لا يكون دفعه في مقابل ما ليس مالاً من أجل تعلق الغرض الشخصي بتحصيله سفهياً.

وأخرى: بأن مجرد كون المعاملة سفهية لا يبطلها ما لم يرجع إلى كون الشخص الموقع لها سفيهاً، بأن يكون قاصراً عن أن يدرك ما يحفظ ماله من التلف والفساد والنقص، أما إذا كان تام الإدراك، إلا أنه أقدم على معاملة سفهية لا مصحح لها بنظر العقلاء، فإنها لا تبطل.

وأما الثاني فهو مبني على أن المراد من أكل المال بالباطل المنهي عنه شرعاً هو أكله في مقابل ما ليس مالاً، وهو غير ظاهر. إذ النهي عن ذلك قد ورد في آيتين: **الأولى**: قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِن أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُم تَعلَمُونَ**﴾[1]. **الثانية**: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم**﴾[2].

والأولى ظاهرة بقرينة الذيل في أن المراد بالباطل هو الأمر المستنكر المستخبث المذموم عليه المقابل للحق. والباء فيها إما للعوض، فتدل على حرمة أكل المال بإزاء الأمور المستنكرة كالحكم بالجور وإيذاء الناس وإفساد المجتمع. وإما سببية فتدل على حرمة أكل المال بالأسباب الممقوتة التي يستنكر القيام بها لتحصيل المال، وهو أعم من الأول، لشموله لمثل القمار والسرقة وغيرهما من المستنكرات الشرعية أو العرفية وإن لم تبتن على المعاوضة.

---

(١) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(٢) سورة النساء آية: ٢٩.

ولعل الثاني هو الأظهر، لأن المنصرف من الباء هي السببية، وتحتاج العوضية إلى قرينة وعناية. ويناسبه ما في غير واحد من النصوص من تفسير الآية الشريفة بالقمار[١]، وتطبيق الباطل على الشطرنج[٢].

وأما حمل الباطل على ما لا مالية له. فهو غير ظاهر المأخذ، وإنما هو عرفاً وفي كلمات اللغويين مقابل الحق، كما يشهد به المقابلة بينهما في كثير من الآيات والنصوص[٣]. ويناسبه النصوص المشار إليها آنفاً، وما تضمن تطبيقه على سماع الغناء[٤] وتطبيقه في الآية الشريفة على الرشوة وسوقها في مساق الذم والتبكيت بما هو مستنكر ارتكازاً، مع أن المعنى المذكور لا منشأ لاستنكاره ارتكازاً، ولو فرض تحريمه كان تعبدياً محضاً.

ومثله في ذلك قوله تعالى: ﴿**فَبِظُلمٍ مِن الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمنَا عَلَيهِم طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُم وَبِصَدِّهِم عَن سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا * وَأَخذِهِم الرِّبَا وَقَد نُهُوا عَنهُ وَأَكلِهِم أَموَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ وَأَعتَدنَا لِلكَافِرِينَ مِنهُم عَذَابًا أَلِيمًا**﴾[٥]، وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِن الأَحبَارِ وَالرُّهبَانِ لَيَأكُلُونَ أَموَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ...**﴾[٦].

نعم فسر الباطل في كلمات بعض اللغويين بما ذهب خسراً وضياعاً، وهو حينئذٍ من صفات المال، لا أمر آخر سبب لأكله أو عوض عنه، كما هو مقتضى الباء في الآية الشريفة. ومثله ما عن الإمام الرضا عليه السلام، حيث قال في بيان علة تحريم الربا: «لأن الإنسان إذا أشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به.
(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٢ من أبواب ما يكتسب به.
(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩، ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به.
(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩.
(٥) سورة النساء آية: ١٦٠، ١٦١.
(٦) سورة التوبة آية:٣٤.
(٧) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١ من أبواب بيع الربا حديث:١١.

باطلاً...»[٧] فإن الباطل فيه بمعنى العدم، لا معنى الأمر الذي لا مالية له.

ودعوى: أن الآية الشريفة وإن لم تختص بما نحن فيه، إلا أنها بالمعنى المتقدم شاملة له بعمومها، لأن دفع المال في مقابل ما ليس مالاً من الأسباب المستنكرة عند العقلاء. مدفوعة بأنه إن أريد باستنكارهم له استخباثهم له وذمهم عليه ومقتهم لمن يمارسه فهو ممنوع، ولذا سبق أن تحريمه لو فرض تعبدي. وإن أريد باستنكارهم له تجنبهم له بما أنهم مهتمون بالحفاظ على المال، فهو خارج عن مفاد الآية.

وقد ظهر مما سبق الحال في الآية الثانية، فإنها وإن لم ترد في مقام الذم والتبكيت، إلا أنها تشارك الأولى في بقية الجهات التي تقتضي حملها على المعنى المتقدم، خصوصاً مع بُعد اختلاف المراد من الآيتين الشريفتين بَعد وحدة لسانهما وعدم التنبيه في النصوص المفسرة لها بالقمار على اختلاف معناهما.

ودعوى: أن استثناء التجارة منها موجب لعموم المنع للمعاوضة على ما لا مالية له، لخروجه عن التجارة، لابتنائها على الاسترباح. ممنوعة: **أولاً**: لما تقدم من عدم وضوح أخذ قصد الاسترباح في التجارة. بل لا إشكال في عموم الجواز لمطلق البيع ولو لإلغاء خصوصية قصد الاسترباح، فيعم ما نحن فيه.

وثانياً: لعدم كون الحصر حقيقياً، بل هو إضافي، إذ لا إشكال في حلّ أكل المال بوجوه آخر غير التجارة، كالهدية والصدقة والإجارة وغيرها مما لا يصدق عليه التجارة قطعاً، وإن أوهمته بعض كلماتهم، ولو دخلت دخل ما نحن فيه أيضاً.

نعم في مجمع البيان عن الحسن أنهم كانوا بعد نزول الآية يتحرجون عن الأكل في بيوت الآخرين حتى نسخت الآية بقوله تعالى: ﴿**لَيسَ عَلَى الأَعمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُم أَن تَأكُلُوا مِن بُيُوتِكُم أَو بُيُوتِ آبَائِكُم**...﴾[١]. ومقتضاه فهمهم الحصر الحقيقي من الآية الشريفة. لكنه من الغرابة بمكان. على أن ما تضمنه من نسخ الآية كاف في منع الاستدلال بها.

---

(١) سورة النور آية: ٦١.

وبالجملة: لا مجال للبناء على استفادة اعتبار المالية في العوضين من النهي عن أكل المال بالباطل في الآيتين الشريفتين، كما لم يتضح وجه اعتبارها من غيرهما وبذلك يتعين البناء على عدم اعتبارها وجواز المعاوضة على ما لا مالية له بمثله أو بما له مالية. بل لا مانع من كونها بيعاً.

وأما الإجماع الذي تقدمت دعواه من الجواهر فلم يتضح بنحو معتد به، لقرب ابتناء دعواه على أحد الوجهين المتقدمين، بلحاظ التسالم في الجملة على كبراهما مع تخيل تحقق الصغرى. وإلا فمن البعيد قيام الإجماع على الحرمة تعبداً في مثل هذه المسألة التي لم ترد بها نصوص، وليست شايعة الابتلاء، كي يبعد خفاء الحكم فيها بحيث يخطئ من صرح بالحرمة فيها.

هذا كله إذا أريد من اعتبار كون الشيء ذا منفعة معتد بها في مقابل ما لا منفعة له، كما هو المناسب لحال مستثنيات الميتة. أما إذا كان في مقابل كون منفعته المعتد بها محرمة فقد يوجه بأنه إذا كانت منفعة الشيء المعتد بها محرمة فهو وإن كان ذا مالية عرفاً بلحاظ المنفعة المذكورة، إلا أن الشارع قد أسقط ماليته بتحريمه المنفعة المذكورة، فيكون كما لو لم يكن له مالية، لعدم المنفعة المصححة لبذل المال بأزائه.

ويظهر الإشكال في ذلك مما سبق في أواخر المسألة الأولى من أن مالية الشيء تابعة لتنافس عموم الناس فيه، وليست هي أمراً تابعاً للشارع، ومما سبق في هذه المسألة من أن عدم كون الشيء مالاً لا يمنع من بيعه. ومثله الاستدلال بعموم حرمة التسبيب للحرام، وبعموم حرمة الإعانة على الإثم. لما يأتي في أواخر المسألة السابعة من عدم ثبوت الأول، وفي أوائل المسألة الثامنة من عدم ثبوت الثاني.

ولعل الأولى أن يقال: إن تحريم المنفعة المعتد بها للشيء يصلح عرفاً للردع عن احترامه ومقابلته بالمال، لأن المنفعة المذكورة لما كانت هي المنشأ لمالية الشيء، بنحو يرجع لاحترامه ومقابلته بالمال عرفاً، فتحريمها شرعاً ملازم عرفاً لردع الشارع عن احترامه وعن مقابلته للمال.

وبعبارة أخرى: تحريم المنفعة المعتد بها للشيء وإن لم يكن رافعاً لماليته مع بقاء تنافس عموم الناس فيه، إلا أن المستفاد منه عرفاً الردع عن ترتيب آثار المالية عليه، ومنها احترامه وبذل المال بأزائه.

ويعتضد ذلك بالتعليل في نصوص جواز بيع العنب والعصير ممن يتخذهما خمراً بأنه إنما باعه حلالاً في الإبّان الذي يحل شربه وأكله فلا بأس ببيعه[1]. لظهوره في أنه لو باعه في حال حرمة شربه وأكله لحرم بيعه، ومقتضى ارتكازية التعليل إلغاء خصوصية الأكل والشرب والتعدي لجميع موارد تحريم المنفعة المعتد بها، بحيث يصح عرفاً نسبة التحريم للعين.

ولو غض النظر عن ذلك كفى في المنع عن بيعه وبذل المال بأزائه عموم النهي عن أكل المال بالباطل بالمعنى الذي تقدم حمل الآيتين الشريفتين عليه، لأن المعاوضة على الحرام أو على ما يطلب منه الحرام لانحصار منفعته الظاهرة به من المستنكرات ارتكازاً وأكل المال بسببها أكل له بالباطل عرفاً.

بخلاف ما لو كان له مع المنفعة المحرمة منفعة معتد بها محللة أو جهة أخرى لا حرمة فيها تقتضي التنافس فيه والاهتمام باقتنائه نظير اقتناء الأشياء الأثرية، فإن الردع عن منفعته المحرمة لا يقتضي الردع عن احترامه بلحاظ المنفعة المحللة أو الجهة الأخرى المفروضتين، فتصح المعاوضة عليه وبذل المال بأزائه من أجل ذلك.

وبذلك يظهر أن وجود المنفعة المحللة أو نحوها إنما يعتبر في بيع ما له منفعة محرمة معتد بها، لئلا يتمحض التنافس عليه عرفاً في الحرام، بخلاف ما لم يكن له منفعة محرمة، فإنه لا يعتبر حينئذٍ في بيعه وجود المنفعة المحللة له، بناءً على ما سبق من عدم اعتبار المالية في المبيع. ويأتي ما يتعلق بالمقام في المسألة الثامنة إن

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به.

(مسألة٥): يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة في غير الجهة المحرمة(١).

شاء الله تعالى.

(١) كما هو ظاهر أو صريح جملة من عبارات الأصحاب، كالشيخ والعلامة والشهيدين وغيرهم، وعن كاشف الغطاء الجزم به. لكن قيل إن المشهور هو حرمة الانتفاع إلا ما استثني، بل ربما ادعي الإجماع على ذلك، كما يظهر مما عن فخر الدين في شرح الإرشاد والفاضل المقداد، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنها محرمة الانتفاع، وكل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. قالا: «أما الصغرى فإجماعية».

واستدل عليه ـ مضافاً إلى ذلك ـ بوجوه:

الأول: إطلاق النهي في قوله تعالى: ﴿**وَالرُّجزَ فَاهجُر**﴾[1]، كما يستفاد أيضاً من قوله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا الخَمرُ وَالمَيسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزلاَمُ رِجسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ**﴾[2]، لأن تفريع الأمر بالاجتناب على كونه رجساً ظاهر في سوقه مساق التعليل، وفي عموم الأمر باجتناب الرجس. وحينئذٍ فمقتضى إطلاق النهي عن الشيء تحريم جميع الانتفاعات به.

ويندفع بأن الرجس والرجز ليس بمعنى النجس بالمعنى الذي هو محل الكلام، بل بمعنى الخبيث، ولذا أطلق في الآية المتقدمة وغيرها على الميسر والأنصاب والأزلام والأوثان والخبث الباطني والمنافقين وغيرها، وإطلاق النهي عنه ينصرف لما يناسب خبثه مما يتعلق به كالشرب للخمر، واللعب بالميسر والعبادة للأوثان والمولاة للمنافقين وغيرها.

كما قد يناسبه قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿**مِن عَمَلِ الشَّيطَانِ**﴾ حيث لا يبعد عدم كونه قيداً للرجس وارداً مورد التقسيم، بل وصفاً له لبيان حاله، وأنه مما يدعو

(١) سورة المدثر آية:٥.

(٢) سورة المائدة آية:٩٠.

له الشيطان، أو خبراً ثانياً لبيان حال هذه الأمور، وأنها مما يدعو لها الشيطان. وعلى كلا الوجهين فالشيطان يدعو لكل رجس بالوجه المناسب لرجسيته، لا بكل ما يتعلق به.

ومثله الاستدلال بإطلاق تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير في مثل قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَت عَلَيكُم المَيتَةُ وَالدَّمُ وَلَحمُ الخِنزِيرِ...**﴾[1]، بدعوى: أن مقتضى حذف المتعلق حرمة كل شيء يتعلق بها. فإنه يندفع بأنه محمول على خصوص الجهة المناسبة، كالأكل والشرب، دون جميع الانتفاعات.

الثاني: قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته. وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا، أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحوش والطير أو جلودها، أو الخمر أو شيء من وجوه النجس. فهذا كله حرام ومحرم، لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام»[2].

ويندفع بأن رواية تحف العقول لا تنهض بالاستدلال، كما تقدم في مسألة حرمة بيع الدم. ولاسيما مع ظهور اضطرابها في المقام، للتدافع بين الفقرتين المذكورتين في صدرها لبيان المعيار في حلّ البيع وحرمته، لظهور الأولى في أن المعيار في حلّ البيع حلّ الانتفاع في جهة من الجهات، وظهور الثانية في أن المعيار تحريم البيع حرمة الانتفاع في جهة من الجهات، والتداخل بينهما ظاهر. كما أن ظهور الفقرة الثانية في ذلك لا يناسب تفريع قوله: «لأن ذلك كله منهي...» عليها، لظهوره في أن المحرم

---

(١) سورة المائدة آية:٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

جميع وجوه الانتفاع، لا بعضها.

إلا أن يجمع بين الفقرتين الأوليين بالحمل على ما إذا كان المحلل أو المحرم هو الانتفاع الظاهر من الشيء، بحيث يكون هو المقصود منه عرفاً، ويحمل قوله: «لأن ذلك كله منهي...» على فرض كون تلك الانتفاعات المفروض تحريمها هي الانتفاعات الظاهرة في تلك الأشياء بنحو التوزيع، ليناسب ما قبله، لا على الحكم بحرمة جميع الانتفاعات مطلقاً. وحينئذٍ يقصر عن الاستدلال لما نحن فيه من حرمة جميع الانتفاعات مطلقاً. فلاحظ.

الثالث: النصوص الواردة في الميتة كقوله عليه السلام في صحيح الكاهلي قي قطع إليات الغنم: «إن في كتاب علي عليه السلام: أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به»[١]، ومعتبر علي بن المغيرة: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا. قلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاة ميتة، فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها [بجلدها]...»[٢]، وموثق سماعة: «سألته عن جلود السباع. فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»[٣]، وموثقه الآخر: «سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والغرا، فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»[٤]، ورواية الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام: «كتبت إليه أساله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها إن ذكي. فكتب: لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب...»[٥]، بدعوى عدم الفصل بين النجاسات.

وفيه: **أولاً**: أنه لا يظهر الوجه في الدعوى المذكورة. ولاسيما مع ما يأتي من بعض كلماتهم الظاهرة في خصوصية الميتة بحرمة الانتفاع، ومع ما هو المعلوم من جواز بعض الانتفاعات ببعض النجاسات، كما دلت عليه بعض النصوص، على

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٠ من أبواب الذبائح حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٦١ من أبواب النجاسات حديث:٢.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:٤، ٥.

(٥) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:٧.

ما يأتي.

وثانياً: أن الظاهر أو المتيقن من هذه النصوص حرمة الانتفاع بالميتة على نحو الانتفاع بالمذكى، لا حرمة جميع وجوه الانتفاع بها، كما يناسبه سوق عدم الانتفاع خبراً ثانياً أو وصفاً في صحيح الكاهلي بنحو التأكيد لا التأسيس، والسؤال عن قضية الشاة التي روي الانتفاع بجلدها في معتبر علي بن المغيرة، والسؤال عن جلود الميتة في رواية الجرجاني، فإن الظاهر منهما التعريض بما ذهب إليه العامة من طهارة جلد الميتة بالدبغ، بنحو يعامل معاملة المذكى، لا جواز الانتفاع به مع نجاسته، كما لا يبعد انصراف موثقي سماعة لذلك، بسبب المقابلة فيهما بين الميت والمذكى.

ولا أقل من لزوم حملها على ذلك بقرينة النصوص الصريحة أو الظاهرة في جواز الانتفاع بالميتة، كروايتي الصقيل ومعتبر البزنطي وخبر علي بن جعفر المتقدمة عند الكلام في حرمة بيع الميتة.

وصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام المتقدم هناك أيضاً: «سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، أيصلح له بيع جلودها ودبغها ويلبسها؟ قال: لا. وإن لبسها فلا يصلي فيها»[1]. فإن الظاهر منه جواز اللبس في غير الصلاة بعد الردع عن اللبس على أنه مذكى يصلي فيه بسبب الدبغ.

ومعتبر الحسن بن علي: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها. قال: هي حرام. قلت: فنصطبح بها؟ قال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب، وهو حرام»[2] فإن التنبيه للمحذور المذكور ظاهر في عدم حرمة الاصطباح ذاتاً. ولابد من حمل قوله: «وهو حرام» على النجاسة، أو الحرمة بالعرض بلحاظ حرمة المساورة.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:٦.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٠ من أبواب الذبائح حديث:٢.

كما أنه يستفاد جواز الانتفاع ببقية النجاسات مما تضمن جواز الخرز بشعر الخنزير والعمل به[١]، والاستقاء بحبل منه[٢]، وبالدلو من جلده[٣]، والتسميد بالعذرة[٤]، وما هو المعلوم من النص والفتوى والسيرة من جواز تخليل الخمر[٥]، والانتفاع بالكلب في الصيد والحراسة وبالعبد الكافر بناءً على نجاسته.

على أنه لا إشارة في شيء من ذلك لعموم حرمة الانتفاع بالنجس تعبداً والاستثناء منه، حيث لا يناسب ذلك ثبوت العموم المذكورة جداً، ويناسب كون الجهة الداعية للسؤال هو أداء الاستعمال للمساورة المحرمة أو الاستعمال المحرم، كاللبس حال الصلاة، كما يناسبه التنبيه لذلك في جملة من تلك النصوص.

ودعوى: ضعف النصوص المتقدمة في نفسها، أو سقوطها بالهجر، بلحاظ الشهرة والإجماع المدعى ممن تقدم. موهونة جداً، لاعتبار جملة منها. ومطابقتها للفتوى والسيرة، ولتصريح غير واحد من الأصحاب. كالشيخ في المبسوط وجماعة ممن تأخر عنهم، كما ذكر جملة من كلماتهم شيخنا الأعظم قدس سره. بل قد يترجح من أجل جميع ما سبق تأويل كلام مدعى الإجماع بما لا ينافيه، مثل تحريم الانتفاعات المعتد بها أو نحو ذلك. وإن كانت بعض كلماتهم تأباه.

هذا وبملاحظة ما سبق يعلم بعدم عموم حرمة استعمال النجس. ولا مجال معه للتعويل على دعوى الإجماع المتقدمة. وحملها ـ من أجل ما تقدم ـ على أن مقتضى الأصل الحرمة ما لم يثبت المخرج عنه، ليس عملاً بها، بل هو تأويل لها، وليس هو بأولى من تأويلها بوجوه أخر أو طرحها بعد عدم إمكان العمل بظاهرها.

مضافاً إلى أنه كيف يوثق بأن العموم بالنحو المذكور هو مذهب قدماء الأصحاب ممن لا تعلم آراؤهم من طريق فتاواهم بل من طريق رواياتهم وسيرة المتشرعة المتصلة

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٦٥ من أبواب الأطعمة المحرمة.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١ باب:١٤ من أبواب الماء المطلق حديث:٣، ١٦.
(٤) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٢٩ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:١.
(٥) راجع وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٣١ من أبواب الأشربة المحرمة.

مثل التسميد بالعذرات(١) والإشعال والطلي(٢) بدهن الميتة النجسة،

بعصورهم، بعد أن كان مقتضى الروايات والسيرة حرمة بعض الانتفاعات وحلّ بعضها، فإنه كما يمكن مع ذلك ذهابهم إلى أن الأصل هو التحريم ما لم يثبت الحلّ، يمكن ذهابهم إلى أن الأصل هو الحلّ ما لم يثبت التحريم. ونسبة الأول لهم من قِبَل مدعي الإجماع تحتاج إلى دليل بعد كونه مخالفاً للأصل، وهو مفقود. ومن الغريب بعد ذلك كله ما يظهر من الجواهر من الإصرار على عموم حرمة الانتفاع بالنجس. وقد تقدم منا الكلام في حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة وعدمها في المسألة الواحدة والأربعين من فصل أحكام النجاسة من كتاب الطهارة من هذا الشرح، فراجع.

هذا وقد يدعى حرمة الانتفاع بالميتة بالخصوص، وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده فيه» وقد ذكر في السرائر في التعقيب على معتبر البزنطي المتقدم أنه لا يلتفت إليه، لأنه من نوادر الأخبار، والأدلة بخلافه، فإن الإجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها بكل حال، إلا أكلها للمضطر غير الباغي والعادي. وقد صرح جماعة كثيرة بحرمة الاستصباح به حتى تحت السماء، بل ربما ادعي الإجماع عليه.

لكن لا مجال للخروج بذلك عما تقدم. ولاسيما مع قرب ابتناء دعوى الإجماع على عموم حرمة الانتفاع بالنجس الذي عرفت حاله، وعدم الوثوق بإطلاع مدعيه على مذهب قدماء الأصحاب ممن لا تعرف آراؤهم إلا من طريق رواياتهم بعد ما سبق من الروايات الظاهرة والصريحة في جواز الانتفاع بالميتة. ولعله لذا حكي عن الاردبيلي والخراساني والمجلسي الميل إلى الجواز، أو القول به. فلاحظ.

(١) كما هو المصرح به في خبر وهب عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة»[1]. نعم ضعف سنده مانع من التعويل عليه في الخروج عن مقتضى القاعدة لو كان هو التحريم. إلا أن يعتضد بالسيرة. والأمر سهل بعد ما سبق من أن مقتضى القاعدة الجواز.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٢٩ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:١.

والصبغ بالدم وغير ذلك.

(مسألة٦): يجوز بيع الأرواث الطاهرة(١).

---

(٢) لا يبعد أن يراد به مثل طلي السفن والجلود، كما تضمنه خبر جابر المروي مسنداً من طرق العامة عن النبي ﷺ: «إن الله ورسوله ﷺ حرما بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. قيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس. فقال: لا هو حرام. ثم قال ﷺ: قاتل الله اليهود إن الله تعالى لما حرم عليهم شحومها، حملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها»[1]. ونسبه في التاج للخمسة البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي. وقرينة السياق فيه تشهد بحمل التحريم فيه على تحريم البيع من أجل الانتفاع بالطلي، لا تحريم نفس الطلي. والأمر سهل بعد ضعفه في نفسه وعدم نهوضه بالاستدلال.

(١) قال في الجواهر: «لم يظهر لنا خلاف في جواز بيعها، بل سيرة المسلمين في الأعصار والأمصار من غير نكير على ذلك». وقال شيخنا الأعظم قدس سره: «وعن الخلاف نفي الخلاف فيه، وحكي أيضاً عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه».

لكن في المقنعة: «وبيع العذرة والأبوال كلها حرام، إلا أبوال الإبل خاصة»، ونحوه في المراسم. وقد يستفاد من تعميم الأبوال فيهما للطاهرة ـ بقرينة استثناء أبوال الإبل ـ تعميم العذرة للأرواث الطاهرة، فيكون ذلك منهما خلافاً في المقام. وإن كان هو غير خال عن الإشكال بعد قصور العذرة عرفاً عن شمولها.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في حلّ بيع الأرواث الطاهرة لعمومات النفوذ. ولا منشأ لاحتمال التحريم عدا ما قد يقال من ملازمته لتحريم الأكل بضميمة ما دل على أن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه، أو استفادته من إطلاق تحريم الخبائث، لشموله لمثل بيعها.

---

(١) صحيح البخاري ج:٢ ص:٢٦، وصحيح مسلم ج:١ ص:٢٢٩.

لكن يشكل الأول بأن ما تضمن ملازمة تحريم الأكل لتحريم البيع ليس هو إلا النبوي، المروي مرسلاً في بعض كتبنا، ومسنداً في جملة من كتب العامة: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه»[١]. ولو غض النظر عن ضعفه فلا مجال للبناء على عمومه، إذ لا ريب في جواز بيع كثير مما يحرم أكله، كالإنسان والكثير من الحيوانات والطين. فلابد من حمله على ما إذا كان الأكل هو المنفعة الظاهرة للشيء، كما يناسبه مورده، وهو تحريم الشحوم على اليهود.

ومثله ما روي أيضاً مرسلاً في بعض كتبنا ومسنداً في بعض كتب العامة: «إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه»[٢]، حيث يتعين حمله على ذلك، أو على مطلق ما تكون منفعته الظاهرة محرمة، بحيث ليس له معها منفعة محللة معتد بها. على أن الحديث المذكور وإن عبر عنه شيخنا الأعظم قدس سره بالنبوي المشهور، إلا أنه من القريب كونه محرفاً عن الأول، لأنه هو المشهور في روايات العامة، ولم يذكر الثاني إلا أحمد فيما حكي عن بعض المواضع من مسنده.

نعم قد يستفاد مضمونه مما تقدم في روايتهم عن جابر من قوله صلى الله عليه وآله: «قاتل الله اليهود، إن الله تعالى لما حرم عليهم شحومها حملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها»، حيث يستفاد منه عموم حرمة أكل ثمن المحرمات. إلا أن المتيقن منه تحريم الأكل فيما تختص منفعته المعتد بها بالأكل.

وأما الثاني فيشكل: **أولاً**: بعدم ثبوت الإطلاق المذكور، حيث لم يرد تحريم الخبائث إلا في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾[٣]، وليس

(١) سنن البيهقي ج:٢ ص:١٠٣، ومسند أحمد ج:١ ص:٢٤٧، ٢٩٣، والمستدرك ج:٢ ص:٤٢٧، وسنن أبي داود ج:٢ ص:١٠٣.

(٢) مسند أحمد ج:١ ص:٣٢٢.

(٣) سورة الأعراف آية:١٥٧.

إذا كان لها منفعة معتد بها(١). كما هي كذلك اليوم(٢). وكذلك الأبوال الطاهرة(٣).

هو وارداً لبيان تحريم الخبائث، بل للحكاية عن حال النبي ﷺ وبيان صفته، فلا إطلاق له يقتضي تحريم كل شيء يتعلق بالخبائث، بل يمكن اختصاص التحريم منه ﷺ بالأكل مثلاً.

نعم قد يستفاد العموم المذكور من قوله تعالى: ﴿**يَسأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُم قُل أُحِلَّ لَكُم الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمتُم مِن الجَوَارِحِ**...﴾[1]، لوروده مورد الحصر. اللهم إلا أن يقال: سياق الآية الشريفة ظاهر في السؤال عما يحل أكله لا عما يحلّ بنحو الإطلاق، فغاية ما يستفاد منها حلّ أكل الطيبات وحرمة أكل الخبائث، ولا إطلاق لها يشمل غير الأكل مما يتعلق بالطيبات والخبائث لينفع في ما نحن فيه.

مع أنه لو كان وارداً لبيان حلّ الطيبات بنحو الإطلاق، فمقتضى الحصر فيه كون ماعدا الطيبات لا يحل على الإطلاق، لا أنه يحرم بنحو الإطلاق، بأن يحرم كل شيء يتعلق به.

وثانياً: بأن الإطلاق المذكور ينصرف إلى تحريم ما يناسب الخبث في كل خبيث، نظير ما تقدم في أوائل المسألة الخامسة عند التعرض لإطلاق الأمر باجتناب الرجس وهجر الرجز، والمناسب في المقام لخبث الأرواث الطاهرة ـ لو تم ـ هو أكلها لا بيعها، كما لعله ظاهر. ومن هنا لا مخرج عما ذكرنا من حلّ البيع المستفاد من عمومات النفوذ.

(١) هذا مبني على ما تقدم منه قدس سره في المسألة الرابعة، وتقدم الكلام فيه.

(٢) لشيوع الحاجة لها في التسميد والوقود.

(٣) كما هو ظاهر المبسوط واللمعة وصريح السرائر و الشرايع والمختلف وجامع المقاصد والروضة وعن المنتهى والتحرير وغيرها. خلافاً لما سبق من المقنعة

---

(١) سورة المائدة آية: ٤.

والمراسم من منع بيع بول ما عدا الإبل، وبه صرح في التذكرة والقواعد ومحكي الإرشاد، وقد يستظهر من نهاية الشيخ قدس سره. وربما استدل عليه بالاستخباث، لمانعيته من البيع بنفسه، أو بتوسط اقتضائه حرمة شربها.

لكن سبق أن الاستخباث ـ لو تم ـ لا يقتضي حرمة البيع. كما أن حرمة الشرب ـ لو تمت من جهة الاستخباث أو غيره ـ لا تمنع من البيع أيضاً بعد عدم كون الشرب هو المنفعة الظاهرة للأبوال المذكورة، ولذا لا يتعارف جمعها لذلك. ومن ثم يتعين جواز البيع إذا كان لها منفعة محللة معتد بها، بناءً على ما يظهر منهم من اشتراط جواز البيع بذلك. بل مطلقاً بناءً على ما سبق منّا في المسألة الرابعة من عدم اشتراطه به.

هذا ويظهر مما سبق منهم خصوصية بول الإبل بالجواز، حيث أجاز بيعه كثير ممن منع من بيع غيره من الأبوال الطاهرة. قال في الجواهر في بيان وجه ذلك: «مدعياً الفرق بينهما بعدم كونه من الخبائث، لأن العرب لا تستخبثه، بل تتداوى به وتشربه عند إعواز الماء وقلته، وهم الفصل بين الطيبات والخبائث، دون سائر الناس، لأنهم المخاطبون بالقرآن والسائلون في قوله: ﴿**يَسأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُم قُل أُحِلَّ لَكُم الطَّيِّبَاتُ**﴾. ولأنهم أناس لا تغلب عليهم العيافة من التنعم الحاصل في غيرهم». وظاهر هذا الكلام حمل الطيبات على ما تقبله النفس في مقابل الخبائث التي تعافها النفس.

لكنه يشكل: **أولاً**: بأن التقابل بين الطيب والخبيث ليس من تقابل العدم والملكة، بل من تقابل الضدين، فالطيب ما يشتمل على جهة تقتضي حسنه والرغبة فيه، والخبيث ما فيه جهة تقتضي فساده والنفرة منه، وعلى ذلك ليس كل ما تقبله النفس طيب. وحينئذٍ يتعين حمل الآية على عدم الحصر، إذ لا إشكال في عدم اختصاص الحلّ بالطيب بالمعنى المتقدم، ولازم ذلك عدم ورود الآية لبيان حرمة الخبيث، ليكون مقتضى إطلاقها المقامي التحويل في تشخيص الطيب من الخبيث على العرف، فضلاً على خصوص العرب.

وثانياً: أن جعل المعيار في الطيب والخبث على قبول النفس للشيء وعيافتها له بعيد عن معناهما العرفي، بل الظاهر أن الطيب والخبث منتزعان من خصوصية في الشيء تقتضي بنظر العقلاء ومرتكزاتهم استحسانه والمدح لمرتكبه، أو التنفير منه والذم لمرتكبه. ولا سيما وأن كثيراً من المحرمات ـ كلحوم جملة من الحيوانات ـ لا تعافها النفس، وكثيراً ما تعاف النفس الشيء لطعمه أو تفسخه من دون أن يحرم.

وثالثاً: أن مقتضى الإطلاق المقامي للخطاب إيكال تشخيص الطيب والخبيث للعرف العام، ومع اختلافهم يتعين إيكاله لكل مكلف بشخصه، أما إيكاله لخصوص العرب فيحتاج إلى عناية لا قرينة عليها. ولا سيما وأنهم أيضاً يختلفون باختلاف العادات والأحوال. أما مع العلم بعدم اختلاف المكلفين في الحكم تبعاً لاختلافهم في التشخيص فليس حمل الخطاب على إيكال التشخيص لخصوص فئة معينة بأولى من حمله على العهد بقرينة خفيت علينا، المستلزم لإجمال الخطاب في حقنا.

هذا وربما يناسب السياق في الآية الشريفة المتقدمة حمل الطيبات على الحيوانات المذكاة، لأن التذكية جهة من جهات الطيب عرفاً، ويكون العطف في قوله: ﴿**وما علمتم من الجوارح**﴾ لبيان أن الحيوان المصيد ملحق بالمذكى، فهو من أفراده الخفية التي تحتاج إلى بيان. فلاحظ.

هذا كله مضافاً إلى أمور:

الأول: ما أشار إليه في الجواهر من عدم خصوصية بول الإبل في ذلك، بل يشاركه فيه بقية أبوال ما يؤكل لحمه، خصوصاً الأنعام الثلاثة، حيث لا فرق بينها في عيافة النفس أو عدمها، كما لا يبعد عدم الفرق بينها في استعمالهم لها عند إعواز الماء.

الثاني: أنه لو فرض كون مقتضى إطلاق الآية حلّ شرب بول الإبل، إلا أنه لابد من الخروج عنه بموثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه. كذلك أبوال الإبل والغنم»[1].

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة حديث:١.

(مسألة٧): الأعيان المتنجسة(١) ـ كالدبس والعسل والدهن والسكنجبين وغيرها ـ إذا لاقت النجاسة يجوز بيعها والمعاوضة عليها(٢)

فإن مقتضى مفهوم الشرط فيه عدم جواز شربه من دون حاجة للتداوي.

وأما ما في خبر الجعفري: «سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها»[1]. فلا ينافي ذلك، إذ يمكن حمل الخيرية فيه على الخيرية من حيثية التداوي، لا بلحاظ حلية الشرب مطلقاً.

الثالث: ما سبق من جواز الشرب لا يستلزم جواز البيع، لعدم كون شرب الأبوال المذكورة من منافعها المقصودة منها، فلو تم اعتبار المنفعة المحللة المعتد بها في صحة البيع لم يصلح جواز شربها لتحليل بيعها. ولعله لذا حكي عن العلامة في النهاية وابن سعيد في النزهة تحريم بيعها.

نعم بناءً على ما سبق من جواز البيع فيما إذا لم تختص المنفعة المقصودة من الشيء بالمنفعة المحرمة هو جواز بيع بول الإبل وغيرها حتى بناءً على حرمة شربها اختياراً، لما ذكرناه أخيراً من عدم كون الشرب هو المنفعة المقصودة منها. فلاحظ.

(١) الظاهر ـ بقرينة الأمثلة التي ذكرها قدس سره ـ أن مراده بها المائعات غير القابلة للتطهير، وهي مورد الكلام الآتي. أما ما يقبل التطهير من الجوامد التي يتنجس ظاهرها فقط أو المائعات التي تتنجس كلها إلا أنها تقبل التطهير ـ كما قد يدعى في مثل العجين ـ فالظاهر خروجها عن موضوع كلامهم، حيث لا إشكال في جواز الانتفاع بها بعد التطهير، ومن أجل ذلك لا إشكال عندهم ظاهراً في جواز بيعها. نعم ربما يعمها بعض أدلة المنع، كما يظهر مما يأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) أما جواز الانتفاع بها في غير ما ثبت حرمته ـ كالأكل و الشرب ـ فهو الذي قواه شيخنا الأعظم قدس سره، ونسبه لأكثر المتأخرين. لكن صرح في مفتاح الكرامة

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة حديث:٣.

والجواهر بحرمة الانتفاع بها إلا ما دلّ الدليل على جوازه، كالاستصباح بالدهن المتنجس، كما يأتي. وقد نسبا ذلك لجماعة من الأصحاب أو لإجماعهم. وإن كانت النسبة مورداً للإشكال لاضطراب عبارات كثير منهم.

وكيف كان فقد يستدل عليه بأمرين:

الأول: إطلاق ما تضمن الأمر باجتناب الرجس وهجر الرجز وحديث تحف العقول. ويندفع بما سبق من عدم نهوضها بإطلاق حرمة الاستعمال في الأعيان النجسة، فضلاً عن المتنجسات.

الثاني: ما دلّ على إلقاء المرق الذي توجد فيه فارة[١]، وإلقاء ما حول الفارة من السمن الجامد[٢]، وإهراق الإنائين اللذين تصيب أحدهما نجاسة[٣]، بل كل ماء قليل تصيبه النجاسة[٤]، ونحو ذلك، بدعوى: أنه لو حلّ الانتفاع به بمثل إطعام الأطفال والحيوانات وسقيها أو سقي المزراع لم يكن وجه للأمر بإلقائها وإتلافها.

وفيه: أن المفهوم من ذلك عرفاً عدم الانتفاع بها بالوجه المعدة له بسبب نجاستها، لعدم الاعتداد بالمنافع الأخرى، ولأن مشاكل النجاسة وسريانها بالملاقاة توجب الزهد في تلك المنافع. وإلا فمن البعيد جداً جواز الانتفاع بالدهن الذائب في الاستصباح وغيره ـ كما تضمنته النصوص الآتية ـ وعدم جوازه بالدهن الجامد القليل الذي يكون حول الفارة. ولا أقل من لزوم الحمل ذلك بقرينة ما تضمن جواز الانتفاع بالأعيان النجسة مما تقدم التعرض له في المسألة الخامسة. بل هو مقتضى السيرة، المطابقة لمرتكزات المتشرعة، لغفلتهم عن المنع جداً.

وأما بيع المتنجس فقد صرح جماعة بحرمة بيع ما لا يقبل التطهير من المايعات، بل مطلقاً مقتصرين في الاستثناء على بيع الدهن للاستصباح. وربما زاد بعضهم

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٥ من أبواب الماء المضاف حديث:٣.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١ باب:٨ من أبواب الماء المطلق حديث:٢، ٤.

الجوامد التي يمكن تطهير ظاهرها، كالذهب والقير.

والوجه في استثناء الدهن المتنجس النصوص كموثق معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام: «في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه. وبينه لمن اشتراه ليستصبح به»[١]، وموثق أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه. فقال: إن كان جامداً فتطرحها وما حولها، ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فأسرج به، وأعلمهم إذا بعتهم»[٢]، وفي معتبر إسماعيل بن عبد الخالق عنه عليه السلام: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له، فيبتاع للسراج، وأما الأكل فلا»[٣]، وفي معتبر الجعفريات عن علي عليه السلام: «أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت. قال: الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل صابوناً»[٤]. وقريب منه ما رواه الراوندي[٥].

نعم في معتبر الجعفريات الآخر عنه عليه السلام: «وإن كان شيئاً مات في الأدام، وفيه الدم في العَسل أو في الزيت أو في السمن، فكان جامداً، جنبت ما فوقه وما تحته، ثم يؤكل بقيته. وإن كان ذائباً فلا يؤكل ويستسرج به، ولا يباع»[٦]. وخبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن حب دهن ماتت فيه فارة. قال: لا تدهن به، ولا تبعه من مسلم»[٧] لكن لابد من حملهما بقرينة ما قبلهما على بيعها لتؤكل من دون تنبيه لنجاستها كبيع الأشياء الطاهرة.

وأما استثناء الجوامد التي يمكن تطهير ظاهرها فقد يستدل عليه بإمكان الانتفاع بها بتطهير ظاهرها. لكنه كما ترى! لوضوح أن الانتفاع ليس بظاهرها فقط، بل بها بتمامها، كالطلي بالقير والتحلي بالذهب. وحينئذٍ إذا فرض حرمة الانتفاع بالنجس أو حرمة بيعه تعين حرمة بيع هذه الأمور فقط، أو مع حرمة الانتفاع بها،

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٣، ٥.

(٤)، (٥) مستدرك الوسائل باب:٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ٧.

(٦) مستدرك الوسائل باب:٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٧) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

إن كان لها منفعة محللة معتد بها عند العرف(١)، فلو لم يكن لها منفعة كذلك لا يجوز بيعها ولا المعاوضة عليها. والظاهر بقاؤها على الملكية لمالكها(٢). ويجب إعلام المشتري بنجاستها(٣).

لبقاء باطنها على النجاسة.

هـذا وملاحظة كلمات الصحاب هنا تشـهد بكونها في غايـة الاضطراب. وبما سـبق يتضـح أن العموم المذكـور لا أصل لـه، وأن المعيار في حرمة البيـع كون المنافع الظاهرة المعتد بها محرمة. فلاحظ.

(١) يظهـر ممـا سـبق أن ذلك إنما يعتبر فيما لـه منفعة محرمة معتد بهـا. أما ما لا منفعة له محرمة ولا محللة معتد بها فلا بأس ببيعه والمعاوضة عليه.

(٢) سـبق منـه قدس سره في المسـألة الثانيـة أن الأعيـان النجسـة يثبـت فيهـا حـق الاختصاص دون الملكية. وكأنه يبتني على ما ذكره في المسألة الأولى من خروجها عن الماليـة شرعاً. ومن الظاهر أنه لا منشـأ لاسـتفادة خروجها عـن المالية إلا حرمة بيعها والمعاوضـة عليها وترتيب آثار المال عليها، وذلك كله جار في المتنجس في فرض عدم جواز بيعه. ومن ثم يكون الفرق بينه وبين النجس في الملكية وعدمها محتاجاً للدليل.

اللهـم إلا أن يدعـى أن المتيقن من الإجمـاع على عدم الملكية هـو النجس دون المتنجس. لكنه غير ظاهر المنشـأ بالنظر إلى كلماتهـم وأدلتهم. نعم ذكرنا آنفاً أن حرمة البيع ونحوه للشيء لا يسـتلزم خروجه عن الماليـة. كما أن خروج الشيء عن المالية لا تقتضي خروجه عن الملكية. ولا فرق في ذلك بين النجس والمتنجس وغيرهما.

(٣) كما صرح به غير واحد، بل لا ينبغي الإشـكال فيه بعد اشـتمال النصوص المتقدمة عليه. نعم النصوص المتقدمة مختصة بالسمن والزيت. إلا أنه لا ينبغي التأمل في التعدي منهما لكل ما يؤكل ويشرب، لإلغاء خصوصيتهما عرفاً.

وربـما يتعدى لكل محرم، كاللبس في الصلاة والمسـاورة التي قد تنتهي للحرام

ونحوهما. لوجوه:

الأول: أن قوله عليه السلام: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به» ظاهر في أن الغرض من البيان صيرورة الاستصباح غاية للبيع، ومن الظاهر عدم خصوصية الاستصباح في ذلك، بل يعم كل منفعة محللة، فيدل الحديث على أنه لابد من انتهاء البيع للمنافع المحللة، دون المحرمة.

لكنه يشكل بما هو المعلوم من أنه لا اهتمام للشارع الأقدس بحصول المنافع المحللة، ولذا لا يجب تحقيقها، وليس جعل الاستصباح غاية إلا بالعرض، والمراد حقيقة تجنب الأكل والشرب أو مطلق الحرام، وحيث كان المتيقن الأولين تعين الاقتصار عليهما.

ويناسب ذلك موثق عبدالله بن بكير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلى فيه. قال: لا يعلمه. قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد»[1] بناءً على أن المراد عدم إعلامه حين إعارته، ليناسب ما دل على صحة صلاة الجاهل بالنجاسة. أما لو حمل على عدم إعلامه بعد صلاته فيه، فيخرج عما نحن فيه. نعم لا إشكال في أن الثاني هو الأظهر. غايته حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب جمعاً مع ما دل على صحة صلاة الجاهل بالنجاسة. فالعمدة ما سبق من كون المتيقن من النصوص خصوص الأكل والشرب.

الثاني: حرمة التسبب للحرام. وفيه: أنه لم يثبت عموم حرمة التسبيب للحرام، خصوصاً مع جهل المباشر به. وإنما ثبت في خصوص بعض الموارد، كالإفتاء بخلاف الواقع، وإعانة الظالمين، وسقي الخمر، وغير ذلك من الموارد الخاصة التي دلت عليها الأدلة. وربما كان التحريم في بعضها بملاك آخر غير التسبيب.

نعم يحرم التشجيع على المعصية في ظرف تنجز التكليف، لأنه يستفاد بالأولوية العرفية مما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولما فيه من الانتهاك

---

(١) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٤٧ من أبواب النجاسات حديث:٣.

لحرمة الشارع الأقدس.

الثالث: عموم حرمة الإعانة على الإثم. وفيه: أن العموم المذكور غير ثابت أيضاً، كما يأتي توضيحه في المسألة الثامنة إن شاء الله تعالى.

هذا وقد ذكر سيدنا المصنف ﷺ أن وجوب الإعلام لا يختص بالبيع ونحوه من موارد التسبيب، بل يعم غيرها بدعوى: أن مقتضى ارتكازية التعليل حمله على أن الغرض من الإعلام تجنب أكل النجس من دون خصوصية للبايع والمشتري. وعلى ذلك يجب تنبيه من يقدم على أكل النجس أو شربه جهلاً وإعلامه بالحال حتى من الأجنبي.

لكنه غير ظاهر، فإن ارتكازية التعليل قد تقتضي التعدي عن البيع لمثل الهبة والإباحة وتقديم الطعام ونحوهما من موارد التسبيب، من دون أن تنهض بإلغاء خصوصية التسبيب رأساً، بحيث يجب على كل أحد إعلام من يقدم على أكل النجس أو شربه جهلاً، فإنه لا شاهد على ذلك بعد كون خصوصية التسبيب مناسبة لوجوب الإعلام ارتكازاً.

بل لا يمكن البناء على ما ذكره ﷺ، ضرورة أن مورد التعليل هو إعلام المشتري، وليس هو مقدماً بالفعل على أكل النجس، وإنما هو معرض لذلك، فلو بني على التعدي عن مورد التعليل وإلغاء خصوصية التسبيب لزم البناء على وجوب إعلام كل من هو معرض لأكل النجس أو شربه لولا الإعلام، كعائلة المشتري وضيوفه لو احتمل تساهله أو نسيانه تجنيبهم الطعام المذكور. وكذا الحال في غير المشتري، فإذا تنجس طعام الشخص أو شرابه وهو جاهل بذلك وجب إعلامه وإعلام عائلته، وإعلام ضيوفه وكل من يدخل داره، وإذا وجد طعام نجس ملقى في الطريق قابل لأن يأكله المارة يجب إتلافه أو تغييبه عنهم أو التصدي لكل من يمرّ وإعلامه بحاله... إلى غير ذلك مما لا يظن بأحد البناء عليه.

ودعوى: أنه لا تسبيب من البايع لأكل النجس مع عدم الإعلام، حيث

يكفي في جواز الإقدام على أكل السمن ونحوه قاعدة الطهارة بلا حاجة إلى يد البايع وظهور حاله.

مدفوعة بأن مجرد وجود المبرر للإقدام مع قطع النظر عن ظهور حال البايع لا ينافي كون ظهور حال البايع منشأ لتغرير المشتري، بحيث يصدق في حقه التسبيب في الجملة، بنحو لا تمنع ارتكازية التعليل من دخله في الأمر بالإعلام.

والحاصل: أن المتيقن من مفاد النصوص المتقدمة وجوب الإعلام بالنجاسة من قبل البايع ونحوه ممن يبذل الطعام أو الشراب فيما من شأنه أن يؤكل أو يشرب، ولا مجال لتعميمه لغير ذلك.

نعم لا يبعد البناء على وجوب الإعلام في كل مورد يكون فيه عدم الإعلام غشاً من البايع، لخفاء العيب والاهتمام نوعاً بعدم حصوله في المبيع، بحيث يوجب نقص قيمة المبيع لو ظهر كنجاسة الملابس والأفرشة الجديدة، حيث يعدّ عدم التنبيه في مثل ذلك ممن يدفع الشيء غشاً عرفاً، فيحرم، لعموم حرمة غش المسلم الذي تضافرت به النصوص[1].

وأظهر من ذلك ما إذا كانت النجاسة موجبة لخروج المبيع عما يطلب منه نوعاً، كالنجاسة في المأكول والمشروب والثياب المخصصة للصلاة أو للإحرام أو للتكفين، وكذا مثل كون الثوب المخصص للصلاة أو الإحرام أو التكفين حريراً، فإن حصول الغش بذلك أظهر. ومجرد صحة العمل من الجاهل أو معذوريته فيه لا يخرجه عن الغش، إذ لا ريب في نقص العمل معه.

بل يكفي في صدق الغش بذل المال بالمقدار المناسب لتخيل عدم نجاسة المبيع، فإنه نحو من الضرر لا يقدم عليه المشتري لولا الجهل المفروض. ولعل الأمر بالإعلام في نصوص المقام مبني على ذلك. وإن لم يكن مناسباً للتعليل بالاستصباح،

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به.

بل المناسب له تجنب الحرام، كما سبق آنفاً.

نعم إذا لم يهتم نوعاً بتجنب الأمر المجهول في المبيع، بحيث لا يوجب نقص قيمته لو علم به، خرج عن كونه عيباً ولم يصدق الغش بعدم بيانه، كنجاسة الملابس والفرش المستعملة ونحو ذلك مما يعدّ عدمه كمالاً في المبيع من دون أن يعدّ وجوده نقصاً فيه.

ثم إن ذلك لا يختص بالبيع، لعموم حرمة الغش لغيره، على ما يأتي توضيحه في ذيل المسألة السادسة والعشرين إن شاء الله تعالى.

هذا ومقتضى قوله عليه السلام في خبر علي بن جعفر: «ولا تبعه من مسلم» بعد حمله على البيع من غير إعلام هو جواز بيعه من الكافر من دون إعلام. لكن قد يشكل التعويل عليه مع ضعفه في نفسه.

اللهم إلا أن يفهم من النصوص ابتناء وجوب الإعلام على حرمة الغش، حيث لا يبعد قصوره عن الكافر، إما لقصور العموم عنه، أو لعدم صدق الغش في حقه بعد عدم مانعية النجاسة عنده من الأكل.

نعم قد يتحقق الغش بلحاظ نقص قيمة المبيع بسبب النجاسة، فيحرم بناءً على عموم حرمة الغش في حق غير المؤمن والمسلم، على ما يأتي الكلام فيه أيضاً في ذيل المسألة السادسة والعشرين إن شاء الله تعالى.

بقي شيء. وهو أن الظاهر كون وجوب الإعلام بالنجاسة في المقام نفسياً، لا شرطياً راجعاً إلى توقف صحة البيع عليه. لأن المنصرف من الأمر بالشيء في المعاملات وإن كان هو شرطيته فيها، إلا أن المناسبات الارتكازية في المقام تقتضي حمله على الوجوب النفسي الذي هو مقتضى الأصل الأولي في الأمر، لما هو المرتكز من أن الإعلام إنما يجب رفعاً للغش، أو لتجنب المشتري الوقوع في الحرام، كما يناسبه جعل الاستصباح غاية للإعلام في موثق معاوية بن وهب بالتقريب المتقدم، وكلاهما يناسب الوجوب النفسي لا الشرطي.

ولـذا لا يظـن بأحـد التوقـف في التعـدي مـن البيع لـكل وجوه دفـع الطعام والـشراب المتنجس بنحو يوهـم طهارتهما كالهبة وتقديمهما للغـير عند دعوته للطعام والشراب، ونحو ذلك مما لا يحتمل شرطية الإعلام فيه.

نعـم قوله عليه السلام في معتبر إسـماعيل: «فـلا تبعه إلا لمن تبين لـه، فيبتاع للسراج» ظاهـر في لـزوم الإعلام قبل البيع، لتكون الغاية من الـشراء الإسراج. إلا أن ذلك لا يقتـضي شرطية الإعلام في البيع، بحيث لا يصح بدونه. بل غايته وجوبه تكليفاً قبله، الذي هو المناسب لكون المورد من صغريات الغش، الذي لا يتجنب إلا بالإعلام قبل إيقـاع المعاملة، أما الإعلام بعد ذلك فهو تدارك للغش الحاصل، وتجنب للاسـتمرار فيه، لا تجنب له من أول الأمر.

عـلى أنـه لا يبعد حمله على الوجه المتعارف في الإعلام بحال المبيع الذي تختلف به الرغبات، خصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام في موثق معاوية: «بينه لمن اشتراه» الظاهر في البيان بعد الشراء، إذ لا يبعد الجمع بينهما بإلغاء خصوصية وقت البيان شرعاً، وأن المهم إعلام المشتري، ليكون على بصيرة من أمره.

ودعـوى: أن مقتضى قوله عليه السلام: «فيبتاع للـسراج» اعتبار كون الغاية من البيع الـسراج أو غير الحرام، فيكون الإعلام شرطاً في صحة البيع بالعرض، بلحاظ توقف شرط البيع عليه.

مدفوعـة بقرب كـون التعبير المذكـور وارداً مورد المتعارف مـن ترتب القصد المذكـور عـلى الإعـلام، أو مـن أجل رفـع الغش، ليكـون الإقدام بلحـاظ خصوص بعـض المنافـع، لا لبيان شرطيته في صحـة البيع، وإلا فمن البعيـد توقف صحة البيع على القصد المذكور، بحيث لا يصح لو قصد المشـتري المعصية. كيف ويأتي في المسألة الخامسـة عشرة إن شاء الله تعالى جواز بيع العنب ممن يصنعه خمراً. ولاسيما بملاحظة ما سـبق في موثق معاوية. ومن ثم لا مخرج عما تقتضيه المناسـبات الارتكازية من كون

(مسألة٨): تحرم ولا تصح التجارة بما يكون آلة للحرام(١)،

وجوب الإعلام تكليفياً لا غير. فلاحظ.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. كذا في الجواهر. والوجه فيه: أنه أكل للمال بالباطل، كما يظهر مما تقدم في المسألة الرابعة في تقريب مفاد الآيتين الشريفتين، مؤيداً بما يستفاد من رواية تحف العقول[1].

هذا وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن في بيع الأمور المذكورة إعانة على الإثم. لكنه يندفع بأن الحرام بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثمِ وَالعُدوَانِ**﴾[2] هو التعاون على الحرام الذي هو عبارة عن الاشتراك فيه، لا الإعانة التي عبارة عن فعل ما يسهل فعل الحرام على من يقوم به من دون اشتراك فيه، كما نبه له بعض مشايخنا دام بقاه وسبقه إليه المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب.

ولذا كان عموم الآية ارتكازاً آبياً عن التخصيص، مع أنه لا إشكال في جواز الإعانة على الحرام في كثير من الموارد. فقد ورد في جملة من النصوص جواز بيع العنب ممن يصنعه خمراً وبيع الخشب ممن يصنعه برابط، وأطلقوا جواز بيع ما ينتفع به في الحلال والحرام ولم يخصوه بما إذا لم يعلم بترتب الحرام عليه من المشتري أو غيره، إلى غير ذلك.

وبعبارة أخرى: مفاد الآية الشريفة عدم جواز الاشتراك في فعل الحرام، فيكون النهي فيها إرشادياً، لا تعبدياً كما هو الحال في حرمة الإعانة على الإثم لو قيل بها.

وأما الاستدلال على عموم حرمة الإعانة على الإثم بالإجماع، لتكرر الاستدلال بالكبرى المذكورة في كلماتهم، بنحو قد يظهر في المفروغية عنها عندهم.

فيندفع بعدم وضوح كونه إجماعاً تعبدياً صالحاً للاستدلال بعد قرب ابتنائه على

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٢) سورة المائدة آية:٢.

بحيث يكون المقصود منه غالباً الحرام(١)، كالمزامير(٢)

اختلاط الإعانة عليهم بالتعاون. وبعد ما عرفت من جواز الإعانة في بعض الموارد، حيث لا مجال مع ذلك لدعوى الإجماع على عموم حرمتها، إذ لا معنى للإجماع على العموم مع ثبوت التخصيص، وإنما يمكن ذلك في العموم اللفظي، نظير ما تقدم في حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة.

والحاصل أنه لا مجال للبناء على عموم حرمة الإعانة على الإثم، بحيث يكون هو المرجع ما لم يثبت الجواز. غاية الأمر أنه ثبت حرمتها في خصوص بعض الموارد، كالإعانة على قتل المسلم، وإعانة الظالمين، وغير ذلك مما يقتصر فيه على مورده من دون أن يتحصل عموم يرجع إليه في المقام.

ومثله الاستدلال في المقام بحرمة التسبيب للحرام، حيث يظهر ضعفه مما سبق في وجوب الإعلام بنجاسة الدهن. وكذا الاستدلال بأن تحريم المنفعة الظاهرة راجع إلى إلغاء مالية الشيء شرعاً. لظهور ضعفه مما تقدم في أواخر المسألة الرابعة. فالعمدة ما عرفت. مضافاً إلى ما يأتي في الأمثلة الآتية في كلامه ﷺ. فلاحظها.

(١) المدار في الحرمة عدم الاعتداد بالمنافع المحللة، بحيث لا تنسب للشيء عرفاً. ولعل مراده ﷺ ذلك.

(٢) فقد نصوا بالخصوص على حرمة بيع آلات اللهو، وفي المستند دعوى الإجماع المحقق عليه. ويقتضيه ما تقدم. مضافاً إلى جملة من النصوص من النهي عن بيع الجارية المغنية، وأن ثمنها سحت، كصحيح إبراهيم بن أبي البلاد: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: «جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها. فقال: لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنية سحت»[1]، وخبر محمد عن أبي عبدالله عليه السلام: «سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات. فقال: شراؤهن وبيعهن حرام، وتعليمهن كفر واستماعهن

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٧.

والأصنام والصلبان(١)

نفـاق»[٢]، وغيرهمـا. فإن حرمة بيع الجارية المغنية مـع حلية جملة من منافعها المعتد بها ـ كالافـتراش والخدمـة ـ يقتضي حرمـة بيع بقية آلات اللهو المتمحضـة عرفاً للمنفعة المحرمة بالأولوية العرفية.

نعم في خبر عبدالله بن الحسـن الدنيوري: «قلت لأبي الحسـن... جعلت فداك فأشـتري المغنية أو الجارية تحسـن أن تغني أريد بها الرزق لا سـوى ذلك. قال: اشـتر وبع»[١]. لكنه ـ مع ضعفه ـ لا ينهض بالخروج عن تلك النصوص الكثيرة. فلابد من طرحه أو حمله على ما إذا لم يكن الغناء هو الصفة الظاهرة لها، بحيث يكون هو المنظور في البيع. ولعله يأتي ما ينفع في ذلك في المسألة التاسعة إن شاء الله تعالى.

(١) قال شـيخنا الأعظم قدس سره: «بلا خلاف ظاهـر، بل الظاهر الإجماع عليه». ويقتضيـه ـ مضافـاً إلى ما سـبق والى مرتكزات المتشرعة ـ مرسـلة أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: «وأما الميسر فالنرد والشـطرنج وكل قمار ميسر. وأما الأنصاب فالأوثان التي كانوا يعبدونها [كانت تعبدها] المشركون. وأما الأزلام فالأقداح [فالقداح] التي كانت تستقسـم بها مشركوا العرب [المشركون من العرب] في الجاهلية. كل هذا بيعه وشراه [وشراؤه] والانتفـاع بـشيء من هذا حرام مـن الله محرم، وهو رجس من عمل الشـيطان»[٢]. وكـذا ما تضمن بيع الخشـب ممن يصنعه صلباناً أو صنـماً[٣]، الذي يأتي في المسألة الخامسة عشرة إن شاء الله تعالى، حيث يدل بالأولوية العرفية على حرمة بيع الصليب والصنم.

هذا وقد يسـتدل عليه بإطلاقات الأوامـر باجتناب الرجز والرجس والأوثان

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) تفسـير القمـي ج:١ ص:١٨١ طبعـة النجـف الأشرف، ورواه عنـه في الوسـائل ج:١٢ باب:١٠٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٢.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢.

(٤) سورة المدثر آية:٥.

والطبول(١) وآلات القمار(٢)، كالشطرنج ونحوه.

كقولـه تعالى: ﴿**وَالرُّجزَ فَاهجُر**﴾[٤]، وقوله سـبحانه: ﴿**إِنَّمَا الخَمرُ وَالمَيسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزلاَمُ رِجسٌ مِن عَمَلِ الشَّـيطَانِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ**﴾[١]، فإن تفريع اجتنابها عـلى كونها رجسـاً ظاهر في الأمر باجتنـاب كل رجس. وقوله عز وجـل: ﴿**فَاجتَنِبُوا الرِّجـسَ مِـن الأَوثَـانِ**﴾[٢]، وتقريـب الاسـتدلال بالإطلاقات المذكـورة: أن حذف متعلق الاجتناب يقتضي عمومه لكل أمر متعلق بها حتى البيع.

لكن يظهر ضعفه مما تقدم في المسألة الخامسة من انصراف النهي للجهة المناسبة لرجسيته، وهي في المقام أداء مراسيم العبادة بها.

(١) تحريـم بيعها يبتني على كونها مـن آلات اللهو من دون أن تكون لها منفعة معتد بها غيره. وهو غير ظاهر، لشيوع الانتفاع بها سابقاً في الإعلام و التنبيه للأوقات والحـوادث المهمـة، كما يشـيع اسـتعمالها في زماننـا للتهييج وإلفات الأنظـار في بعض المناسبات الدينية الحسينية وغيرها. والأمر سهل بعد كون الخلاف صغروياً.

(٢) قال شـيخنا الأعظم قدس سره: «بلا خلاف ظاهر»، وفي المسـتند نفي الخلاف فيـه، بل دعـوى الإجماع المحقق عليه. ويقتضيه ـ مضافاً إلى ما تقدم في أصل المسـألة، ومرسـل أبي الجارود المتقدم في الاستدلال لحرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة ـ صحيح أبي بصير ـ المروي عن مستطرفات السرائر ـ عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: بيع الشطرنج حـرام، وأكل ثمنه سـحت، واتخاذها كفر...»[٣]، وما في حديـث المناهي: «ونهى عن بيع النرد»[٤].

وفي صحيـح معمـر بـن خلاد عن أبي الحسـن عليه السلام: «قـال: النرد والشـطرنج والأربعـة عـشر بمنزلـة واحدة. وكل مـا قومر عليه فهـو ميسر»[٥]. وقد يسـتفاد من

---

(١) سورة المائدة آية: ٩٠.

(٢) سورة الحج آية: ٣٠.

(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤، ٦، ١.

والظاهر أن منها صندوق حبس الصوت(١).

إطلاق التنزيل فيه اشتراكها في حرمة البيع، بل قد يستفاد منه التعدي لجميع أنواع القمار. فتأمل.

نعم لا مجال للاستدلال بإطلاق الأمر باجتناب الرجز والرجس، والميسر، لأنه ظاهر في حرمة اللعب بها لا غير، نظير ما تقدم في الأصنام، والصلبان.

(١) كأنه لاشتهار استعماله في عصره ﷺ من أجل استماع الاسطوانات المغذاة بالأغاني التي يحرم استماعها وعدم استعماله في سائر الانتفاعات التي يصلح لها.

لكن في كفاية ذلك في دخوله في العنوان المحرم إشكال، لأنه لا يعد عرفاً لخصوص الحرام، بل الأعم منه ومن الحلال، وإنما يشيع استعماله خارجاً في خصوص ذلك لرغبة عموم الناس عن الانتفاع به في الجهات المحللة، ولو في خصوص بلادنا بسبب عدم تهيؤ الاسطوانات المناسبة لذلك، أو عدم وجود من ينتفع بها، ومثل ذلك لا يوجب سقوط هيئته عن الاحترام، بحيث لا يصح بيعه ولو بلحاظ منفعته المحللة لو تيسر لبعض الأشخاص استغلالها، أو أراد ذلك، لعدم كون أكل المال بإزائه حينئذٍ أكلاً للمال بالباطل. بل يصعب جداً البناء على عدم احترام هيئته مع ذلك، بحيث يجب إتلافها أو لا تكون مضمونة أو نحو ذلك مما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسألة التاسعة.

نعم لا إشكال في صدق موضوع التحريم على الاسطوانات المغذاة بالأغاني إذا لم تصلح لأن تمحى منها وتغذى بغيرها، بخلافه ما إذا صلحت لذلك، أو لم تكن مغذاة أصلاً، حيث تكون بحكم الصندوق الذي عرفت الإشكال في دخوله في موضوع التحريم.

كما أنه قد يحرم تكليفاً لبعض العناوين الثانوية، كما إذا كان في التصدي لبيعه ترويج للحرام، أو تشجيع له بأن كان للتصدي لبيعه أو شرائه ـ خصوصاً من بعض

أما الراديو فليس منها(١)، فيجوز بيعه، كما يجوز أن يستمع منه الأخبار وقراءة القرءان والتعزية ونحوها مما يباح استماعه(٢). أما التلفزيون فالمستعمل منه في بلادنا معدود من آلات اللهو المثيرة للشهوات الشيطانية،

الأشخاص ـ أثر معتد به في شيوع استعماله في الحرام والجرأة على ذلك وانتهاك حرمة الشرع الشريف. بل قد يوجب ذلك بطلان البيع، لحرمة تسليم المبيع حينئذٍ المنافية لنفوذ البيع عرفاً. لكن ذلك خارج عن محل الكلام من حرمة بيع الشيء لمجرد انحصار منفعته المعتد بها في الحرام.

(١) لتيسر الانتفاع به في البرامج المحللة وشيوعه وإن فرض كونه أقل من الانتفاع به في البرامج المحرمة، لعدم كون المعيار الغلبة، كما سبق.

نعم سبق في بلادنا أن كان استعماله في الجهات المحللة نادراً، لعدم رغبة المتدينين في اقتنائه واستعماله في الجهات المحللة وإن كان ميسوراً، وإنما يشيع فيمن يقتنيه التسامح والاستعمال في الجهات المحرمة. ولعله لذا سبق منه قدس سره المنع من بيعه في الطبعات القديمة من المنهاج.

لكن ذلك لا يكفي في الحرمة، بعد صلوحه للوجهين وإمكان الانتفاع به فيهما، بل فعلية ذلك ممن يقتنيه من المتسامحين. وهو بذلك أظهر من صندوق حبس الصوت الذي قد يكون استعماله في المنافع المحللة غير ميسور. ومع ذلك سبق عدم صدق عنوان الحرام عليه حينئذٍ. نعم قد يشاركه في العنوان الثانوي الذي سبق التعرض له. وهو خارج عن محل الكلام.

(٢) لعدم المنشأ لحرمة الانتفاع به الانتفاع المحلل بالذات، بل لا منشأ لذلك في جميع آلات الحرام وفي صندوق حبس الصوت لو كان منها. إلا أن يدخل في العنوان الثانوي الذي سبق التعرض له في حكم الصندوق المذكور، كما قد يكون في بعض الأزمنة

فلا يجوز بيعه، لحرمة منافعه غالباً(١). وأما استعماله والنظر فيه فلا بأس به(٢) إذا كان لا يثير شهوة(٣)، بل كان فيه فائدة علمية أو ترويح النفس.

في حق بعض الأشخاص ممن يقتدى بهم، أو يحتج بعض الناس بهم من دون تبصر.

(١) فهو نظير الراديو في العصور السابقة التي كان قدس سره قد أفتى بحرمته فيها. لكن سبق أن الغلبة بالنحو المذكور ليست معياراً في الحرمة في المقام. بل لابد من كون الشيء مما تنحصر منفعته بالحرام عرفاً، وهو غير حاصل في التلفزيون في عصره قدس سره، فضلاً عن عصورنا، فلا مجال لحرمة بيعه، إلا إذا صادف انطباق العنوان الثانوي المتقدم عليه.

(٢) لعين ما تقدم في الراديو. ومجرد حكايته لصورة النساء المتبرجات ليس محذوراً، لأن المحرم هو النظر لهن لا لصورتهن. مع أن حرمة النظر لهن ترتفع بتعمدهن التكشف وكونهن ممن إذا نهين لا ينتهين. ولو فرض حرمة النظر لصورتهن فلا وجه لحرمة بقية منافعه.

(٣) لإباء المرتكزات المتشرعية عن جواز النظر المسبب للشهوة، بنحو يصعب البناء على جوازه جداً. وهذا هو العمدة.

وعن بعض مشايخنا قدس سره الاستدلال لحرمة ذلك ونحوه من وجوه التلذذ الجنسي الغريزي بقوله تعالى: ﴿**قُل لِلمُؤمِنِينَ يَغُضُّوا مِن أَبصَارِهِم... وَقُل لِلمُؤمِنَاتِ يَغضُضنَ مِن أَبصَارِهِنَّ**﴾[1] بحمل غض النظر في الآيتين الكريمتين على الإعراض النفسي، نظير قول أهل الاستدلال: ولو غض النظر عن ذلك.

لكنه يندفع بمخالفة المعنى المذكور الظاهر في الآيتين الشريفتين جداً، لابتنائه على نحو من التوسع، وعدم مألوفية مثل هذا الاستعمال في العصور السابقة. ولاسيما وأن المألوف من هذه الاستعمالات في عرف أهل الاستدلال تعدية فعل الغض للنظر

---

(١) سورة النور آية:٢٩ـ٣٠.

وإذا اتفق أن صارت فوائده المحللة المذكورة كثيرة الوقوع فلا بأس ببيعه، ويكون كالراديو. وأما آلة تسجيل الصوت فلا بأس ببيعها(١) واستعمالها.

(مسألة٩): كما يحرم بيع الآلات المذكورة يحرم عملها(٢)،

بنفسه، لا للبصر، ولا بتوسط (من) كما في الآيتين الشريفتين وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في حمل الآيتين على المعنى الحقيقي وكونهما أجنبيتين عما نحن فيه.

(١) لشيوع الانتفاع بها في الوجه الحلال. ولا مجال لورود الشبهة السابقة فيها لو تمت في نفسها.

(٢) كما عن المقنعة والمنتهى، مدعياً في الثاني الإجماع عليه. وهو ظاهر إذا كان مقدمة لاستعمال العامل لها، بالوجه المحرم، لحرمة مقدمة الحرام غيرياً. ولا أقل من كونها شروعاً في التمرد على المولى وانتهاك حرمته.

وأما إذا كان مقدمة لاستعمال غيره لها، لكون الغرض بيعها أو هبتها أو إعارتها أو بذلها لمن يريد استعمالها بالوجه المحرم فقد يستدل على حرمته بكونه إعانة على الإثم. لكن يظهر مما سبق في المسألة الثامنة ضعفه.

ومثله الاستدلال بأن فيه تشجيعاً على الحرام وترويجاً له. لعدم أطراده، لتوقف التشجيع على كون فعل المشجع سبباً في حثّ الفاعل على الحرام، وتوقف الترويج على كونه سبباً في زيادة وقوع الحرام والتسامح فيه بوجه معتد به، وذلك غير لازم لصنع الآلات المذكورة، حيث قد تكون شايعة بسبب كثرة المتصدين لصنعها، فلا يكون لصنع بعض الأشخاص لها بعد ذلك أثر في التشجيع على الحرام، أو زيادته بوجه معتد به.

نعم لا ينبغي التأمل في حرمة صنع الصلبان والأصنام، حيث يستفاد ذلك من دليل حرمة بيع الخشب لصنعها بالأولوية العرفية، نظير ما تقدم في بيعها.

وكذا صنع الشطرنج، لقوله عليه السلام في صحيح أبي بصير المتقدم عند الكلام

في بيعها: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة... والناظر إليها كالناظر في فرج أمه واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهي بها والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء...»[١]. حيث يفهم عرفاً حرمة صنعها من التنفير بالنحو المذكور. ولا أقل من كونه عرفاً أشد من النظر إليها. كما أنه قد يتعدى منه لجميع آلات القمار، ولو بضميمة صحيح معمر بن خلاد المتقدم. فراجع.

أما بقية آلات الحرام فينحصر الوجه في حرمة صنعها بالمرتكزات المتشرعية، لما في صنعها وتهيئتها ليؤدى بها الحرام من انتهاك لحرمة الشارع الأقدس بفعل ما يقصد منه معصيته ويعدّ لذلك.

وقد يدل عليه أو يشعر به صحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً. فقال: لا بأس به، تبيعه حلالاً ليجعله حراماً فأبعده الله وأسحقه»[٢]، وفي معتبر يزيد بن خليفة عنه عليه السلام: «قال: فإنه يشريه مني عصيراً فيجعله خمراً في قربتي. قال: بعته حلالاً فيجعله حراماً فأبعده الله»[٣]. فإن جعل موضوع الإبعاد تصييره حراماً قد يظهر في حرمة صنع كل حرام، لا خصوص الخمر، والمناسبة الارتكازية قاضية بعدم الفرق بين حرمة الشرب وحرمة غيره مما يطلب من الشيء، بحيث يعدّ له، حتى تنتسب الحرمة للشيء المصنوع بسبب ذلك. فلاحظ.

وأما إذا ابتنى صنعها على عدم تعريضها للاستعمال بالوجه المحرم، بل لدواع أخر ـ كالتدرب من أجل إتقان الصنعة، كعلم وفن مجرد لا يراد به الوصول للحرام، أو من أجل عرض نمط حياة شخص خاص أو مجتمع خاص أو نحو ذلك ـ فلا دليل على حرمته، لقصور الوجه السابق الذي عرفت قضاء المرتكزات به عن هذه الصورة، لأن انتهاك حرمة الشارع الأقدس بصنعها إنما تكون بلحاظ كونها آلة يعصى بها، لا

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ١٠.

وأخذ الأجرة عليها(١). بل يجب إعدامها(٢)

بدون ذلك.

كما لا يبعد انصراف النصوص الخاصة التي استفيد منها حرمة صناعة بعضها ـ كالأصنام والصلبان والشطرنج ـ إلى تعرض ما يصنع لأن يستعمل فيما وضع له من الوجه المحرم المعهود، فهي محرمة الصنع بما أنها آلة للحرام، لا بذاتها.

نعم إذا لزم من صنعها ترويج الحرام والتشجيع عليه وإعزازه تعين تحريم صنعها، كما لو أريد عرضها في المعارض العامة للدعاية أو لتمجيد من كان يستعملها أو نحو ذلك، حيث لا إشكال ـ تبعاً للمرتكزات المتشرعية ـ في حرمة ذلك. بل هو نحو من الاستعمال لها بالوجه المحرم، وإن لم يكن استعمالاً لها فيما وضعت له من وجوه الحرام. فتأمل.

(١) بلا إشكال ظاهر. إذ بناءً على حرمة عملها ـ كما تقدم ـ يكون أكل مقابل الحرام، وهو أكل له بالباطل، كما يظهر مما تقدم في آخر المسألة. بل حتى بناءً على عدم حرمة عملها، لأن انحصار الفائدة من العمل بالحرام كافٍ في صدق أكل المال بالباطل في مقابله، نظير أكل المال في مقابل الأعيان المحرمة وإن لم يحرم صنعها.

نعم إذا لم يكن عملها مبنياً على تعرضها لأن يترتب عليها الحرام ـ كما أشرنا آنفاً ـ لم يبعد جواز أخذ الأجرة عليها، لعدم صدق أكل المال بالباطل حينئذٍ، بل هو كسائر الأعمال المحللة. فلاحظ.

(٢) كما يظهر من غير واحد، قال كاشف الغطاء قدس سره في شرحه على القواعد: «فإنه لا يجوز عمله، ولا استعماله، ولا الانتفاع به، ولا إبقاؤه، ولا الاكتساب به بجميع وجوهه. من غير فرق بين قصد الجهة المحللة وغيرها، ولا بين قصد المادة وقصد الصورة لظاهر الإجماع والأخبار».

لكن الإجماع غير ظاهر، لعدم تحرير المسألة في كلام جماعة، ولقرب ابتناء

ذكـر بعضهم لذلك على بعض الوجـوه الاجتهادية التي لا تبلغ مرتبة الحجية، لا على المفروغية عن الحرمة تعبداً، بنحو يعلم منه رأي الإمام عليه السلام.

وأمـا النصـوص فلـم أعثر عاجلاً عـلى ما يدل عـلى ذلك صريحاً عـدا ما ورد مسـتفيضاً من تكسـير أمير المؤمنين عليه السلام للأصنام التي على ظهر الكعبة الشريفة بأمر النبي صلى الله عليه وآله. وهو قضية في واقعة قد تبتني على الإعلان عن إزهاق الباطل ـ الذي كانت الأصنام شـعاراً له ـ وظهور التوحيد، نظير تكسير النبي إبراهيم عليه السلام للأصنام تنبيهاً على عجزها وعدم أهليتها للعبادة. وكذا محو الصور التي في المسجد الحرام عام الفتح، مع عدم بنائهم على وجوب إتلاف الصور.

وأما الاستدلال عليه ـ كما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره وغيره ـ بأن فيه حسماً لمادة الفسـاد. فهـو موقوف على عموم وجوب حسـم مادة الفسـاد، وهو غير ظاهر، كيـف؟ ولازمـه وجوب إتلاف ما يعلم بل يحتمل ترتـب الحرام عليه وإن كان صالحاً لغيره، ولا يظن بأحد البناء على ذلك.

ومثلـه دعوى: أن حرمـة صنعها وإيجادها يسـتلزم عرفاً حرمـة إبقائها، لعدم خصوصية الإحداث في الجهة الموجبة للتحريم، وهي انتهاك حرمة الشارع الأقدس. وليسـت هي كحرمـة التصوير قائمة ـ تبعـاً لظاهر أدلتها ـ بنفـس العمل من دون أن تستلزم مبغوضية وجود الصورة.

لاندفاعها بأن انتهاك حرمة الشارع الأقدس بصنعها إنما هو بلحاظ إفضائه إلى ترتب الحرام عليها، وذلك إنما يقتضي حرمة تعريضها لترتب الحرام بعد وجودها، لا مبغوضية وجودها من دون ذلك.

ومـن هنا كان الظاهـر اختصاص وجوب الإتـلاف بما إذا كان الشيء شـعاراً للباطـل بحيـث يكون بقاؤه سـبباً لترويجه وتقويته وعزته، حيث لا إشـكال بمقتضى المرتكزات المتشرعية في وجوب منع ذلك مع الإمكان، كما سبق.

أمـا في غـير ذلك فلا دليل على وجـوب الإتلاف. غاية الأمـر حرمة تعريضها

ولو بتغيير هيئتها(١). ويجوز بيع مادتها ـ من الخشب والنحاس والحديد ـ بعد تغيير هيئتها(٢)، بل قبله(٣)، لكن لا يجوز دفعها إلى المشتري إلا مع

لتستعمل بالوجه المحرم، كما ذكرنا، لعين ما سبق في وجه حرمة صنعها، لأن موضوعه ـ كما سبق ـ صنعها مقدمة لتعريضها للاستعمال المحرم، وحرمته إنما تكون لمقدمية الصنع للتعريض المذكور المستلزم حرمة التعريض نفسه. ولذا لا يظن بأحد البناء على جواز إعادتها أو بذلها لمن يستعملها في الحرام.

نعم لو توقف المنع من تعريضه لأن يترتب عليه الحرام على إتلافه، لعدم المقدرة على المنع المذكور مع وجوده لم يبعد وجوب الإتلاف تجنباً للتعريض المذكور. فتأمل.

وبذلك يظهر عدم وجوب الإتلاف في حق الأجنبي الذي لم يصنعها ولم يكن له دخل في تعريضها لأن يترتب عليها الحرام. إلا أن يترتب عليه حكم ثانوي، كالنهي عن المنكر، والجهاد ضد الكفر والضلال، ونحو ذلك مما لا يطرد في جميع ما يترتب عليه الحرام.

هذا وظاهر كلام سيدنا المصنف ﷺ أن وجوب الإتلاف لتجنب التعرض للحرام، لا مطلقاً ولو مع المنع من ترتب الحرام عليها، كما يناسبه ما يأتي منه من جواز بيعها وتسليمها للمشتري قبل تغيير صورتها مع الوثوق بمنع المشتري من ترتب الحرام عليها.

(١) لكفاية ذلك في المطلوب، وهو منع ترتب الحرام عليها.

(٢) بلا إشكال. لعدم كونه بيعاً للآلة التي يترتب عليها بل للمادة. ومجرد كونها سابقاً بالهيئة الخاصة لا يوجب سقوطها عن المالية، ولا غير ذلك مما قد يساق مانعاً من البيع.

(٣) سبق من كاشف الغطاء ﷺ أن ظاهر الإجماع والأخبار عموم المنع

لصورتي قصد المادة وقصد الصورة. وهو الذي أستظهره في مفتاح الكرامة.

لكن لا مجال للاستدلال بالإجماع بعد ما سبق، وبعد ما عن موضع من التذكرة من جواز بيعها إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته. ووافق عليه في الرياض ومحكي الكفاية والحدائق.

وكيف كان فبيع آلات الحرام: **تارة**: يبتني على النظر لموادها من دون نظر لهيئاتها بحيث لو كانت الهيئة على خلاف ما كان يتوقع حين البيع، أو غيرت قبل التسليم، لم يخرج عن مقتضى المعاملة، نظير بيع الصنم من الخشب بما أنه خشب يراد حرقه أو نشره، وبيع صليب الذهب بما هو ذهب يراد صياغته خلخالاً ونحو ذلك.

وأخرى: يبتني على النظر للهيئة محضاً من دون نظر للمادة، لعدم المالية لمكسورها كالصنم والصليب والمزمار من الزجاج، أو مع النظر للمادة، لكون المكسور ذا قيمة كالأمور المذكورة المتخذة من الذهب أو الأحجار الكريمة التي لها مالية مع تغيير الهيئة.

والصورة الثانية على وجهين:

الأول: أن يبتني احترام الهيئة على تعرض المبيع للانتفاع به بالوجه المحرم الذي يُعدّ له بهيئته الخاصة.

الثاني: أن يبتني احترام الهيئة على أمر آخر، كشراء هذه الأمور بما أنها من الآثار القديمة التي يهتم هذه الأيام باقتنائها، أو بما أن كسرها يوجب نقصان قيمتها، كما في الأحجار الكريمة التي يكون كبرها موجباً لزيادة قيمتها، فالحجر الواحد الذي يزن قيراطين أغلى من حجرين يزن كل واحد منهما قيراطاً، أو لغرض شخصي غير محرم، ككون هيئة الصليب تناسب حاجته في البناء وغير ذلك. فالصور ثلاث.

والمتيقن من دليل المنع من البيع هو الصورة الثانية التي يكون فيها البيع مبنياً على احترام الهيئة من أجل تعرض المبيع لترتب الحرام المقصود منه نوعاً عليه، حيث لا ريب في كون أكل الثمن في مقابله أكلاً له بالباطل، وفي صدق بيع الشطرنج ونحوه

عليه.

ودعوى: أنه مع فرض مالية المادة بحيث يكون للمكسور قيمة يتعين صحة البيع فيما يقابل المادة، وبطلانه في خصوص ما يقابل الهيئة من الثمن. مدفوعة بالمنع من انحلال المعاملة المذكورة بل ليس في المقام إلا معاملة واحدة تقوم بالمادة ذات الهيئة بنحو تكون الهيئة مقومة للموضوع ومأخوذة فيه. ومجرد كون المادة ذات قيمة لا يوجب مقابلتها بالمال بنفسها في قبال الهيئة، بحيث تنحل المعاملة إلى معاملتين تصح أحداهما وتبطل الأخرى.

وأما الصورتان الأخريان، فالظاهر قصور وجه المنع عنهما، حيث لا إشكال في عدم صدق أكل المال بالباطل بعد عدم النظر للهيئة التي يؤدى بها الحرام في الأولى وكون النظر لها في الثالثة من أجل أمر غير الحرام.

كما أن النصوص الخاصة تنصرف عن هاتين الصورتين. فإن المنصرف من النهي عن بيع الشطرنج بيعه بما هو آلة يؤدى بها الحرام المعهود، حسماً لمادة الفساد، ولا يتناول الصورتين المذكورتين اللتين تشتركان في عدم الاهتمام بحفظ الصورة في طريق أداء الحرام.

وقد يناسب ذلك ما ورد من حرمة بيع الجارية المغنية[1]، حيث يصعب البناء على بيعها مطلقاً ولو بلحاظ بقية منافعها المهمة من دون نظر لمنفعة الغناء، إذ لا إشكال في عدم خروجها عن كونها مالاً يمكن الانتفاع به في وجوه الحلال من الاستمتاع والاستخدام ونحوهما، فكيف يمكن البناء على حرمة بيعها بلحاظ المنافع المذكورة؟! فلابد من تنزيل النهي عن بيعها على البيع المنظور فيه صفة الغناء مقدمة

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب ما يكتسب به.

الوثوق بأن المشتري يغيرها أو يمنعها من أن يترتب عليها الفساد(١)، أما مع عدم الوثوق بذلك فالظاهر جواز البيع(٢)، وإن أثم بترك التغيير(٣) مع انحصار الفائدة في الحرام، أما إذا كانت لها فائدة ولو قليلة لم يجب تغييرها(٤).

(مسألة ١٠): تحرم(٥) ولا تصح المعاملة بالدراهم الخارجة عن السكة(٦)

للانتفاع بها فيه بحيث يقتضي حفظ الصفة وزيادة الثمن من أجلها، نظير ما ذكرناه في المقام. فلاحظ.

(١) حيث لا دليل على حرمة دفعها للمشتري حينئذٍ بعد ما سبق من عدم وجوب إتلافها ولو بتغيير صورتها مع الأمن من ترتب الحرام عليها.

(٢) يعني: المبني على ملاحظة المادة لا غير، والذي سبق انصراف أدلة المنع عنه.

(٣) لما سبق عند الكلام في عدم وجوب إعدام صورها من قضاء المناسبات الارتكازية بحرمة تعريضها لتستعمل بالوجه المحرم، ولذا لا يظن بأحد جواز إعارتها أو بذلها لمن يتوقع منه استعمالها في الحرام.

(٤) يعني: فيجوز دفعها للمشتري وإن احتمل استعماله لها بالوجه المحرم. لكن هذا إنما يتم فيما إذا كانت الفائدة المذكورة من فوائدها المنسوبة لها عرفاً، بلحاظ كونها مطلوبة منها نوعاً، حيث تخرج حينئذٍ عن كونها من آلات الحرام، وتكون مما يصلح للوجهين، فيصح صنعها حينئذٍ وبيعها بلحاظ هيئاتها.

أما إذا لم تكن الفوائد القليلة كذلك، بل كانت فوائد شخصية، فوجودها لا يكفي في جواز تسليم الآلات المذكورة وبذلها مع كونها من آلات الحرام المعدة له والمختصة به عرفاً، لكونها عنواناً للجريمة حينئذٍ فبذلها كصنعها مع تعرضها للحرام مظهر لانتهاك حرمة المولى. فلاحظ.

(٥) يعني تكليفاً، لما يأتي في المسألة السادسة والعشرين من حرمة الغش

المعمولة لأجل غش الناس(١)، فلا يجوز جعلها عوضاً أو معوضاً عنه في المعاملة(٢) مع جهل من تدفع إليه. أما مع علمه ففيه إشكال، والأظهر الجواز(٣).

عموماً.

(٦) كما صرح به غير واحد، والوجه فيه: أن عنوان الدرهم متقوم بكونه مسكوكاً للمعاملة من قبل من له ذلك، فمع عدم كونه كذلك يخرج عن كونه درهماً وإن كان له مالية، فإذا كان موضوع المعاملة ثمناً أو مثمناً هو الدرهم لزم تخلف الموضوع فتبطل، كما لو باعه الشيء على أنه بقرة فبان حماراً. وكذا الحال في الدينار. وليس عنوان الدرهم والدينار صفة كمالية في الموضوع ـ كبياض الثوب وصفاء الزجاج ـ ليلزم بتخلفه مع الجهل الخيار من دون أن تبطل المعاملة لحفظ موضوعها وسلامة ركنها.

نعم إذا لم يكن عنوان الدرهم أو الدينار ركناً في المعاملة، بل جهة كمالية في الموضوع لم تبطل المعاملة بل يثبت الخيار لا غير، كالليرات الذهبية اليوم حيث لا تباع بما أنها دنانير يتعامل بها، بل بما أنها ذهب مسكوك للزينة أو الادخار أو نحوهما، وكونها ليرات أصلية جهة كمال لا تتقوم بها المعاملة، فمع ظهور عدم كونها أصلية ـ حيث شاع هذه الأيام سك الذهب بصورتها ـ لا تبطل المعاملة، لعدم تخلف ركنها. وإنما تبطل المعاملة إذا لم تكن من الذهب، لكون الذهب مقوماً لموضوع المعاملة وركناً فيها حينئذٍ.

(١) لا حاجة للتقييد، فإن المعيار فيما سبق على الغش في البيع بها وإن لم تكن معمولة للغش لتعارف استعمالها لأمر آخر غير التعامل، كالتزيين.

(٢) يعني مع كون موضوع المعاملة شخصياً. أما لو كان كلياً ودفعت بدلاً عنه ووفاء به فلا مجال لبطلان المعاملة ولا لحرمتها. غاية الأمر عدم براءة الذمة بدفعها بدلاً عن الكلي المستحق بالمعاملة، بل يجب تبديلها. والظاهر خروجه عن موضوع

كلامه قدس سره.

(٣) لعدم الغش فلا تحرم تكليفاً، ولأنه بعد العلم بالحال لا تكون الدرهمية والسك للمعاملة مقومة للموضوع، لتبطل المعاملة بتخلفها.

نعم في معتبر المفضل بن عمر: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فألقي بين يديه دراهم، فألقى إلي درهماً منها. فقال: ايش هذا؟ فقلت: ستوق. فقال: وما الستوق؟ فقال: طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة. فقال: اكسرها، فإنه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه»[١] وفي خبر موسى بن بكر: «كنا عند أبي الحسن عليه السلام وإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين. ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»[٢]. ويظهر منهما خصوصاً الأول وجوب إتلافه وحرمة التعامل به مطلقاً ولو مع الإعلام.

لكن في معتبر علي بن رئاب: قال: لا أعلمه إلا عن محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبعها. قال: إذا بيّن ذلك [الناس] فلا بأس»[٣]، وفي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اشتري الشيء بالدراهم فأعطي الناقص الحبة أو الحبتين. قال: لا حتى تبينه...»[٤]. وهما صريحان في جواز البيع مع الإعلام المانع من صدق الغش.

وربما تحمل الروايتان الأوليان لاجلهما على صورة عدم الإعلام التي يتحقق معها الغش. لكنه بعيد، لعدم تضمنها حرمة التعامل بالدراهم المذكورة ابتداء، ليحمل على صورة عدم الإعلام، وإنما تضمنا إتلاف النقد منعاً للتعامل به، وهو لا يناسب جواز التعامل به مع الإعلام.

ومن ثم فقد يحمل الخبران الأولان على استحباب الكسر أو الإتلاف منعاً للتعامل بهما، مع كراهة التعامل حذراً من تعامل من يأخذهما بهما بوجه الغش. كما

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠ من أبواب الصرف حديث:٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٢ باب:١٠ من أبواب الصرف حديث:٢، ٧.

بل الظاهر جواز دفع الظالم بها من دون إعلامه بأنها مغشوشة(١). وفي وجوب كسرها إشكال، وإلا ظهر عدمه(٢).

(مسألة١١): يجوز بيع السباع(٣)، كالهر والأسد والذئب إذا كانت

يمكن حمل الثاني منهما على ما إذا انحصر الانتفاع بالنقد بوجه الغش، لعدم المالية له في نفسه، فلا يقبل به مع العلم بحاله، نظير النقود الورقية المزورة. فإنه هو المناسب لمورد الخبر المذكور، حيث لا وجه لإلقائه في البالوعة لو كان له مالية في نفسه لولا الغش.

ولا يبعد حينئذٍ حرمة بيعه والتعامل به مطلقاً حتى مع الإعلام، حيث لا يطلب إلا للحرام، فيكون أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل، نظير آلات الحرام. ومن ثم لا يتوقف البناء على حرمته على حجية الحديث، ليشكل بضعف سنده.

نعم مع الوثوق بعدم ترتب الحرام عليه يجوز التعامل به مع الإعلام، نظير ما تقدم في آلات الحرام. وكذا إذا تعارف دفع الظالم به، بحيث كان من جهات الانتفاع به المعتد بها، لخروجه بذلك عن كونه مما يختص الانتفاع به في الحرام، بناءً على ما يأتي من جواز ذلك.

(١) لأن دفعه بها لا يرجع إلى أكل المال في مقابلها، ليكون من أكل المال بالباطل ويدخل في الأدلة المتقدمة. كما لا دليل على حرمة غشه تكليفاً في مثل ذلك بعد أن لم يكن مستحقاً لأخذ المال. لابتناء حرمة الغش على حرمة الطرف المغشوش، بحيث يستحق مالا غش فيه، ولا تشمل الظالم غير المستحق لما يأخذه، كما لعله ظاهر. غاية الأمر أنه إذا أخذ الدراهم المذكورة فقد يدفعها للغير عن جهل بحالها أو عن عمد، ولا دليل على وجوب منع ذلك، بحيث يحرم دفع المال له احتياطاً له، لما سبق في المسألة التاسعة من عدم عموم وجوب حسم مادة الفساد.

(٢) كما يناسبه ما تضمن جواز التعامل بها مما تقدم وبه يخرج عن الأمر بكسرها في معتبر المفضل المتقدم. ولو فرض استحكام التعارض بينهما كفى أصل البراءة من

وجوب الكسر.

(٣) اختلفت كلماتهم في المقام، فمنهم من منع بيعها مطلقاً، ومنهم من اقتصر على استثناء الفهود خاصة، ومنهم من أطلق استثناء الجوارح، ومنهم من جعل المدار في الحل والحرمة على الانتفاع بها وعدمه. ولعله عليه يبتني كلام الأولين، لدعوى أن المنافع الثابتة لها غير معتد بها مطلقاً، أو مع استثناء الفهود أو جميع الجوارح كالبزاة والصقور، لصلوحها للصيد، الذي هو من المنافع المعتد بها. كما ربما يبتني عليه ما ذكره بعضهم من جواز بيعها مطلقاً، للانتفاع بها ولو بمثل جلدها وريشها. ولعل المتيقن منهم عدم جواز البيع مع عدم المنفعة المعهودة في الحيوان من أكل، أو استغلال بمثل الحمل أو حرث الأرض أو نحوهما.

وكأن ذلك يبتني **أولاً**: على توقف المالية على وجود المنفعة بالنحو المذكور.

وثانياً: على اعتبار المالية في المبيع أو العوضين. وقد سبق في المسألة الرابعة المنع من الأول، وأن مالية الشيء منوطة بتنافس العقلاء عليه، وهو لا يتوقف على الانتفاع بالنحو المذكور، فقد يتنافس العقلاء على الشيء لمحض تعارف اقتنائه، كالطوابع البريدية المستعملة والأشياء الأثرية. ومنه في الحيوانات ما تعارف في عصورنا من جمعها في معارض عامة تعرف بحدائق الحيوانات من أجل عرضها للمشاهدين، أو خاصة في بيوت المترفين للترفيه بالنظر إليها. كما قد يتنافس فيها من أجل اقتنائها للإطلاع على خواصها والتعرف على طبائعها، أو إجراء التجارب عليها إلى غير ذلك مما ليس من سنخ الانتفاع المعهود بالحيوان الذي هو مورد كلامهم.

وأما الثاني فقد سبق في المسألة المذكورة الاستدلال عليه بأن المالية في العوضين مقومة لمفهوم البيع، وبأن المعاملة على ما لا مالية له سفهية، وبأن أكل المال في مقابله أكل للمال بالباطل. كما سبق منع الوجوه المذكورة بما يغني عن الإعادة. فراجع.

على أنه قد تضمنت جملة من النصوص جواز بيع السباع وجلودها، كقوله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣.

لها منفعة معتد بها(١). وكذا يجوز بيع الحشرات(٢) والمسوخات(٣) إذا كانت كذلك، كالعلق الذي يمص الدم ودود القز ونحل العسل والفيل.

في معتبر محمد بن مسلم وعبد الرحمن: «ولا بأس بثمن الهر»[١]، وصحيح العيص: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها؟ قال: نعم»[١]، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه: «سألته عن جلود السباع وبيعها وركوبها أيصلح ذلك؟ قال: لا بأس ما لم يسجد عليها»[٢]. وفي معتبر أبي مخلد السراج عن أبي عبدالله عليه السلام: «فقال: أحدهما: إني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال: مدبوغة هي؟ قال: نعم. قال: ليس به بأس»[٣].

نعم عُدّ في معتبر الجعفريات من السحت ثمن جلود السباع[٤]، ونحوه مرسل دعائم الإسلام[٥]. مؤيداً بما في خبر تحف العقول قال: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا، أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحوش والطير أو جلودها...»[٦]. لكن لابد من الخروج عنها بما تقدم، ولو بحملها على الكراهة جمعاً.

(١) مما تقدم يظهر عدم الحاجة لهذا الشرط. نعم لابد من عدم كون المنفعة الظاهرة لها هي المنفعة المحرمة، كما يظهر مما تقدم في المسألة الرابعة.

(٢) خلافاً لما صرح به جماعة كثيرة. ويظهر الحال فيها مما سبق في السباع. إلا

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٨ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٤) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٥٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٥) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب: ٣١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.
(٦) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

أما إذا لم تكن لها منفعة كذلك فلا يجوز بيعها ولا يصح(١).

(مسألة١٢): المراد بالمنفعة المحللة المجوزة للبيع(٢) الفائدة المحللة المحتاج إليها حاجة كثيرة غالباً الباعثة على تنافس العقلاء على اقتناء العين، سواءً أكانت الحاجة إليها في حال الاختيار أم في حال الاضطرار، كالأدوية والعقاقير المحتاج إليها للتداوي مع كثرة المرض الموجب لذلك.

أنه ليس فيها نصوص خاصة.

(٣) الكلام فيها وفي جميع ما يحرم أكله هو الكلام في السباع. مضافاً إلى خصوص ما ورد في بيع عظام الفيل والانتفاع بها، كمعتبر عبد الحميد: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحل بيعه أو شراؤه، الذي يجعل منه الأمشاط؟ فقال: لا بأس. قد كان لي منه مشط أو أمشاط»[١]، وغيره.

نعم عدّ في معتبر الجعفريات المتقدم[٢] من السحت ثمن القرد، وفي خبر مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد أن يشترى وأن يباع»[٣]. ولا يبعد البناء على ما تضمنه، لعدم وضوح ما يخرج عنه ويلزم بحمله على الكراهة. ومجرد اشتمال معتبر الجعفريات على مثل ثمن جلود السباع مما يتعين حمله على الكراهة لا يكفي في ذلك. كما لعله ظاهر.

(١) الظاهر أن العطف تفسيري، وأن المراد بعدم الجواز الحرمة الوضعية لا التكليفية، إذ لا منشأ للحرمة التكليفية. بل مما سبق يظهر عدم الوجه للحرمة الوضعية أيضاً.

(٢) لما كان اعتبار المنفعة المحللة عندهم من أجل صيرورة الشيء مالاً، وكانت

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب:٣٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

(مسألة١٣): المشهور المنع عن بيع أواني الذهب والفضة للتزيين أو لمجرد الاقتناء. والأقوى الجواز(١).

(مسألة١٤): يحرم ولا يصح بيع المصحف الشريف على الكافر(٢)

الماليـة بتنافس العقلاء بحيث يبذلون في مقابله المال، فجعل المعيار على التنافس أولى، لأنه أيسر إدراكاً من تحديد مقدار المنفعة.

بل سبق أن التنافس والمالية لا يتوقفان على كون الشيء ذا منفعة وفائدة، بل يكفي تحقق الغرض النوعي باقتنائه ولو من أجل تعارف ذلك. نعم لا يكفي في المالية اهتمام شخص أو أشخاص قليلين باقتنائه لأغراض شخصية لا تقتضي تنافس عموم العقلاء فيه.

(١) تقدم الكلام في ذلك منه قدس سره ومنّا مفصلاً في خاتمة كتاب الطهارة. وعمدة الوجه في ذلك: أن بيعها إنما يحرم مع انحصار الفائدة فيها في الحرام، وذلك إنما يتم بالبناء على حرمة التزيين بها واقتنائها، ولا دليل على ذلك، لظهور النصوص في حرمة استعمالها بالوجه الذي تعد له الآنية، والتزيين ليس من ذلك، فضلاً عن مطلق الاقتناء.

ومن ثم يتعين البناء على حليتها، وحلية صنع الآنية وبيعها من أجلها، لعدم انحصار الفائدة فيها في الحرام إذا تعارف الاهتمام باقتنائها أو التزيين بها. فراجع.

(٢) كما في التذكرة والقواعد والدروس وظاهر الشرايع والمسالك وعن غيرها، ويأتي من المبسوط في المشرك. وربما ينسب لكل من أطلق المنع من بيع المصحف الشريف. لكنه يشكل بأن الظاهر ممن أطلق المنع من بيع المصحف الشريف حرمة خصوص البيع بعنوانه، دون أصل تملكه، بل لا ريب في جواز تملك المسلم له بصنعه في ملكه، أو بنقله لملكه من غيره بوجه آخر غير البيع من هدية أو غيرها. أما من منع بيعه على الكافر فظاهرهم ـ تبعاً لاستدلالهم ـ المنع من تملكه له من دون

خصوصية للبيع.

وكيف كان فقد يستدل لهم بوجوه:

الأول: فحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم، لأن المصحف أشد حرمة من المسلم.

ويشكل ـ بعد تسليم عدم تملك الكافر المسلم ـ بأن تملك الإنسان الذي هو حرّ بطبعه يبتني على إذلاله وتوهينه، بخلاف تملك الجمادات التي منها المصحف الشريف، فإنها لا تبتني على ذلك، لأنها من شأنها التبعية للإنسان، بل اهتمام الإنسان بتملكها وتحصيلها موجب لنحوٍ من العزةّ لها والاحترام.

الثاني: النبوي: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[1]. وفيه ـ مع ضعف النبوي المذكور، لعدم ثبوت روايته مسنداً من طرقنا ـ: أن ملك الكافر المصحف لا ينافي علوّ الإسلام، بل قد يناسبه، بلحاظ ابتناء تملكه غالباً على الاهتمام به واحترامه، وظهور حجة الإسلام عليه به.

الثالث: أن تملكه له مستلزم لتنجسه، للعلم العادي بمسه له برطوبة. وفيه ـ بعد تسليم نجاسة الكافر ـ: أنه لا يظن بذلك، فضلاً عن أن يعلم به. نعم لا ريب في أنه كثيراً ما يكون معرضاً لذلك، وهو حاصل في بيعه على المسلم أيضاً، خصوصاً إذا لم يكن متحرزاً عن النجاسات.

الرابع: أن المصحف الشريف يتعرض عنده للهتك والتوهين، لأنه ليس من شأنه تجنب ذلك معه بعد عدم اعتقاده بحرمته. ويندفع بعدم اطراد ذلك.

مضافاً إلى الإشكال في الوجهين الأخيرين **تارة**: بأن مجرد ترتب الحرام على المعاملة لا يستلزم عدم مشروعيتها تكليفاً ولا وضعاً، ولذا يأتي في جواز بيع العنب ممن يصنعه خمراً. **وأخرى**: بأن ذلك إنما يقتضي عدم تمكينه من المصحف الشريف مع احتمال ترتب الحرام عليه، لا عدم تملكه له.

---

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب:١ من أبواب موانع الإرث من كتاب الميراث حديث:١١.

ودعوى: أن محل كلامهم هو البيع الذي يبتني على التسليم، لا مطلق البيع من دون تسليم. ممنوعة، كما يظهر مما في المبسوط والشرايع. قال في الأول في أواخر كتاب الجهاد: «والمشرك ممنوع من شراء المصاحف إعزازاً للقرآن، فإن اشترى لم يصح البيع. وفي الناس من قال: يملكه ويلزم الفسخ. والأول أصح». وقال في الثاني: «إذا اشترى الكافر مصحفاً لم يصح. وقيل: يصح ويرفع يده. والأول أنسب بإعظام الكتاب العزيز»، لظهورها في المنع من البيع ولو من دون تسليط عليه.

نعم قد يظهر من كلامهما المفروغية عن عدم جواز تسليط الكافر على المصحف الشريف، وأن الخلاف إنما هو في صحة بيعه وعدمه. وحينئذٍ قد يدعى أن عدم جواز تسليطه عليه مناف عرفاً لصحة البيع، وإن لم ينافه عقلاً، لأن أظهر آثار البيع عرفاً السلطنة.

لكنه غير ظاهر، فإن مجرد تعرضهما ﷺ للقولين المذكورين من دون تعيين القائل لا يستلزم المفروغية عن عدم جواز التسليط بين الكل، بحيث ترجع للإجماع الصالح للاستدلال، وتنهض بإثبات عدم جواز تسليط الكافر على المصحف الشريف، وتكون دليلاً عليه، لينتقل منه للازمه لو تم، وهو بطلان البيع.

بل يصعب جداً البناء على خروج المصحف الشريف عن ملك الكافر لو كتبه بنفسه أو كتب له في قرطاس يملكه، وإذا أمكن ملكه له في مثل ذلك أمكن تملكه له بمثل الشراء، واحتاج المنع إلى دليل خاص، وهو مفقود.

ومن ثم يتعين جواز بيع المصحف على الكافر وتملكه له، وتسليطه عليه. لأصالة البراءة، ولنفوذ البيع والتمليك، بمقتضى عمومات النفوذ.

ويناسب ذلك في الجملة ما في المبسوط، حيث عدّ ـ في فصل حكم ما يغنم وما لا يغنم ـ من جملة الغنائم المصاحف وكتب علوم الشريعة، مع أنها لو لم تكن مملوكة لهم لم تكن من الغنائم، بل تكون من المباحات الأصلية أو من مجهول المالك. فلاحظ.

وكذا تمكينه منه(١). بل الأحوط وجوباً حرمة بيعه على المسلم(٢).

ثم إن في المقام فروعاً كثيرة في تعميم الحكم لأبعاض المصحف، وما يشتمل على القرآن من الصحف والكتب، وإلحاق كتب الحديث والفقه ونحوها ـ مما يختص بالمسلمين، بل مطلق المقدسات ـ به. ولا مجال لإطالة الكلام فيها بعد عدم ثبوت حرمة بيع المصحف على الكافر، وعدم وضوح دليله، وبعد ما هو المعلوم من لزوم الرجوع مع الدليل اللفظي لإطلاقه، ومع عدم الإطلاق فيه أو كون الدليل لبياً يتعين الاقتصار على المتيقن في الشبهة الحكمية، فضلاً عن الموضوعية.

(١) كما هو مقتضى بعض الوجوه السابقة أو جميعها. وإن عرفت ضعفها. بل يصعب جداً البناء على عدم جواز تمكينه من المصحف الشريف بمثل العارية مع الوثوق بعدم تعديه وهتكه لحرمته، خصوصاً إذا كان غرضه التدبر فيه والاستفادة منه، ولاسيما إذا كان ذلك أبلغ في قيام الحجة عليه عند التخاصم أو احتمل كونه سبباً في هدايته للإسلام. لإباء المرتكزات للمنع جداً.

(٢) قال في النهاية: «ولا بأس بشراء المصاحف وبيعها والتكسب بها، غير أنه لا يجوز بيع المكتوب، بل ينبغي له أن يبيع الجلد والورق». وقريب منه في التذكرة والقواعد والدروس. ولعله إليه يرجع ما عن غيرهم من إطلاق حرمة بيع المصحف، كما قد يرجع إليه ما في السرائر من تحريم بيع المصاحف إذا كان ذلك في المكتوب. وفي مفتاح الكرامة: «للكتاب والأخبار الكثيرة»، وسبقه لنظير ذلك في جامع المقاصد.

وكأن مرادهما بالكتاب ما تضمن من الآيات الشريفة الذم لمن يشترون بآيات الله أو بالكتاب ثمناً قليلاً. لكن الظاهر أنه أجنبي عما نحن فيه، بل المراد به كتمان ما تضمنه الكتاب من علامات النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه وسائر المعارف الحقة، أو الإعراض عنه، أو تحريفه وتفسيره على غير وجهه، من أجل الأطماع المادية والمكاسب الدنيوية.

وأما الأخبار فهي على طوائف:

الأولى: ما تضمن النهي عن بيع الورق الذي فيه القرآن مكتوب، وهو رواية سماعة بن مهران: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا تبيعوا المصاحف، فإن بيعها حرام. قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف. وإياك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً»[1].

والتعبير عنها في كلام شيخنا الأعظم قدس سره بالموثقة غريب بعد اشتمال سندها على أبي عبدالله الرازي عن أبي الحسن علي بن أبي حمزة ـ كما في المطبوع حديثاً من التهذيب ـ وهما ضعيفان، أو على أبي عبدالله الزراري عن الحسن بن علي بن أبي حمزة ـ كما في المطبوع حديثاً من الوسائل ـ والأول مجهول، بل الظاهر أنه تصحيف، والثاني ضعيف.

الثانية: ما تضمن النهي عن بيع المصحف، أو كتاب الله، والترخيص في بيع الورق والدفتين وغيرها، كموثق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن بيع المصاحف وشرائها. فقال: لا تشتر كتاب الله، ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين. وقل: اشتري منك هذا بكذا وبكذا»[2]، وموثق عبدالله بن سليمان: «سألته عن شراء المصاحف فقال: إذا أردت أن تشتري فقل: اشتري منك ورقه وأديمه وعمل يدك بكذا وكذا»[3]، ونحوهما غيرهما.

الثالثة: ما أطلق فيه جواز شراء المصحف، كصحيح أبي بصير: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع المصاحف وشرائها، فقال: إنما كان يوضع عند القامة والمنبر. قال: كان بين الحائط والمنبر قيد شاة ورجل وهو منحرف فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة، ويجيء آخر فيكتب السورة. كذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك. فقلت: فما ترى في ذلك؟ فقال: أشتريه أحب إلى من أن أبيعه»[4]. ونحوه موثق روح بن

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١١، ٢، ٦.
(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٨، ٤.

عبد الرحيم[٥]، وخبر عنبسة الوراق: «سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتني لم أبعها. فقال: ألست تشتري ورقاً وتكتب فيه؟ قلت: بلى وأعالجها. قال: لا بأس بها»[١].

أما الطائفة الأولى فهي ـ مع ضعفها ـ لا تناسب نصوص الطائفة الثانية الكثيرة العدد المشتملة على ما هو معتبر السند، وقد أفتى الأصحاب بمضمونها، فقد سبق من الشيخ قدس سره وغيره التصريح بجواز بيع الورق. بل لعله لا قائل بعدم جواز بيع الورق، لأنه وإن كان هو الظاهر بدواً من النهي عن بيع المصحف، إلا أن تصريح من عرفت بذلك مع تصريحهم بجواز بيع الورق يمنع من الوثوق بمقتضى الإطلاق المذكور في كلام غيرهم لو حصل. فلابد من طرح الطائفة الأولى أو حملها على الكراهة.

وأما حمل الطائفة الثانية على شراء الورق قبل أن يكتب به على أن يكتب به كي لا تنافي الطائفة الأولى. فهو تكلف تأباه النصوص المذكورة لورودها لبيان ما يؤدي نتيجة بيع المصحف الشخصي ذو الورق والدفتين والحديد المتشخصة، لا لبيان طريق تحصيل المصحف، وإلا فتحصيله بطريق الاستئجار أيسر وأبعد عن التكلف.

ومجرد التنصيص في غير واحد منها على دخول عمل اليد في المبيع لا يقتضي ذلك. لعدم ظهوره في إرادة العمل غير الحاصل، لينصرف إلى الشرط أو الإجارة، بل العمل الحاصل، فيتعين حمل شرائه على شرائه بلحاظ أثره.

وأما الطائفة الثانية فهي ظاهرة في لزوم تجنب بيع المصحف بعنوانه تأدباً، بل يكون البيع للورق الذي كتب فيه المصحف بما هو ورق خاص ذو أثر خاص، كما هو المناسب لما تضمنه غير واحد من هذه النصوص من دخول عمل اليد في المبيع، كما سبق. فهو حكم صوري تأدبي لا يفرق عن بيع المصحف عملاً ولا أثراً. بل هو بيع للمصحف لا بعنوان كونه مصحفاً، بل بعنوان كونه ورقاً معمولاً بالوجه الخاص.

ولذا يجب على البايع المحافظة على الخط، ولا يحل له محوه أو التلاعب به،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

وليس هو كبيع الصليب بما هو ذهب أو خشب قد لا يبتني على حفظ هيئته، على ما تقدم توضيحه في المسألة التاسعة. كما أنه لو كان الخط معيباً أو ناقصاً كان للمشتري الخيار، لأن المصحف وإن لم يؤخذ عنواناً للمبيع، إلا أنه مورد الغرض الحقيقي الذي تبتني عليه المعاملة لباً، فهو كالشرط الضمني يتعين ثبوت الخيار بتخلفه. وبالجملة: البيع بحقيقته بيع للمصحف إن لم يكن بصورته كذلك تأدباً.

بل لا يبعد البناء على ذلك حتى بناءً على عدم جواز بيع الورق، الذي هو مقتضى الطائفة الأولى، لأن الورق بخصوصيته المقصودة بالأصل مشروط في المعاملة ضمناً وتبعاً لبيع الحديد والدفتين، فيكون النقص في تلك الخصوصية موجباً لثبوت خيار تخلف الشرط، ولا فرق بينه وبين بيع المصحف، إلا في كون المصحف بعنوانه مملوكاً فيه تبعاً بمقتضى الشرط الضمني، وفي بيع المصحف مقوماً للمبيع.

وأما الطائفة الثالثة فهي ظاهرة في جواز بيع المصحف بعنوانه من دون حاجة لتكلف ما سبق في الطائفتين الأوليين. وأما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن ظهورها في ذلك إنما هو بلحاظ السكوت عن كيفية البيع في مقام البيان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة لبيان كيفية البيع.

ففيه: أنه لا مثير للسؤال عن بيع المصحف الشريف إلا شبهة احترامه وكونه أجل من أن يباع التي عليها تبتني النصوص المتقدمة، فعدم التنبيه في هذه الطائفة على التكلف الذي تضمنته تلك النصوص والذي يبتني على التهرب من بيع المصحف موجب لقوة ظهورها في جواز البيع بالنحو المتعارف المسؤول عنه، بحيث تكون كالصريحة في ذلك، ولا يمكن حملها على البيع بالوجه الذي تضمنته النصوص المذكورة جمعاً معها، فإن الجمع بذلك ليس عرفياً، بل هو ردّ لها عرفاً. ولاسيما مع ظهور الصحيح والموثق من الطائفة الثالثة في الفرق بين البيع والشراء، وأن الأول أولى بالترك، مع أنه لا منشأ لذلك إذا ابتنت المعاملة على التكلف المذكور الذي تضمنته النصوص الأُول، لعدم الفرق معه بين البيع والشراء.

ومن ثم يتعين الجمع بين النصوص بحمل نصوص المنع على الكراهة، فما لا كراهة فيه هو بيع غير الورق من الجلد والدفتين، بحيث يكون الورق تابعاً للمبيع لا جزءاً منه. مع البناء على كراهة بيع وشراء الورق المكتوب، ولو لا بعنوان كونه مصحفاً، عملاً بالطائفة الأولى. وأشد منه كراهة بيع وشراء المصحف بعنوان كونه مصحفاً، عملاً بالطائفة الثانية، مع كون البيع أشد كراهة من الشراء، كما هو مقتضى التصريح في بعض نصوص الطائفة الثالثة بأن الشراء أحب من البيع.

إن قلت: لا مجال للتعويل على خبر عنبسة من الطائفة الثالثة لجواز بيع المصحف بعنوان كونه مصحفاً. وأما الصحيح والموثق فهما إنما يدلان على جواز الشراء، ولا يدلان على جواز البيع، لأن كون الشراء أحب منه لا يدل على جوازه، إذ لا يراد به التفضيل الحقيقي، وإلا كان مقتضاه استحباب البيع وأفضلية الشراء منه، بل المراد منه مجرد كون الشراء أهون، وهو أعم من جواز البيع، فلا مخرج عن ظهور النصوص الأُول في حرمته.

قلت: التعبير المذكور ظاهر في جواز الأمرين. ولاسيما مع كون السؤال عن البيع والشراء معاً المناسب لبيان حكمهما معاً، وحيث لا إشكال في عدم نهوض الجواب المذكور ببيان حرمة البيع تعين كونه مسوقاً لبيان جوازه. خصوصاً وأن شدة الارتباط بين البيع والشراء ـ حيث لا فرق بينهما إلا في نحو انتساب الفعل الواحد للطرفين ـ لا يناسب عرفاً حلية أحدهما وحرمة الآخر، بل هو غير معهود في غير المقام. فلا مخرج عما ذكرنا.

هذا وقد أيد في الجواهر الجواز بضرورة الدين على جواز بيع الكتب المتضمنة للآيات وإن كثرت، مع أن مدرك المنع لو صح لكان عاماً، إذ لا خصوصية له في المصحف. ولاسيما مع ما في غير واحد من نصوصه من النهي عن بيع كلام الله تعالى أو الكتاب أو الورق وفيه القرآن مكتوب.

لكنه يشكل بالفرق في منافاة البيع لاحترام القرآن بين كون المكتوب متمحضاً

فيه، بحيث يكون القرآن عنواناً له، وكونه في ضمنه تابعاً له، حيث يكون المبيع عرفاً في الثاني كتاباً غير القرآن. ورواية سماعة المتقدمة في الطائفة الأولى منصرفة للأول، ولو بضميمة الضرورة المذكورة. ولا أقل من عدم وضوح شمول إطلاقها للثاني.

وأظهر منها نصوص الطائفة الثانية، لأن موضوع النهي فيها شراء كتاب الله تعالى وبيع المصاحف وشرائها، وبيع الكتب المتضمنة للآيات ليس بيعاً لكتاب الله تعالى وللمصحف بعنوانه، بل هو بيع له ضمناً في كتاب معنون بعنوان آخر.

نعم لا ينبغي التأمل في شمول نصوص المقام لأبعاض المصحف الشريف، لعموم الجهة الارتكازية المشار إليها لذلك، كما يناسبه ما في صحيح أبي بصير وموثق روح من التعرض لكتابة البعض عند السؤال عن حكم بيع المصحف وشرائه. فلاحظ.

ومثله ما قد يدعى من لزوم رفع اليد عن نصوص الطائفة الثالثة أو تأويلها بعد فتوى من سبق بالمنع، عملاً بنصوص الطائفتين الأوليين. إذ فيه: أن عملهم لم يبلغ مرتبة الإجماع أو الشهرة الموجبة للإعراض عن نصوص الطائفة الثالثة ـ لتسقط عن الحجية ـ بعد كونهم أفراداً قليلين ـ وإن عظموا ـ في كتب قليلة مع عدم تعرض بعضهم في بقية كتبه لذلك وعدم تعرض غيرهم ـ وفيهم الأعاظم ـ للحكم مع شيوع الابتلاء به.

قال في مفتاح الكرامة: «بل قد يقال: إن كل من لم يذكر تحريم بيعه فهو مخالف، لأنهم يذكرون شرط البيع والمبيع والمتعاقدين، ويشترطون إسلام المشتري في المصحف والعبد المسلم، وقضية كلامهم في ذلك المقام جواز شراء المصحف وبيعه ـ على أي وجه كان ـ لمسلم. فتأمل». ومن ثم لا مجال لتوهم سقوط نصوص الطائفة الثالثة عن الحجية. كما لا مخرج عما سبق من مقتضى الجمع العرفي بينها وبين نصوص الطائفتين الأوليين.

بقي في المقام أمران:

الأول: المتيقن من الجهة الارتكازية المشار إليها في نصوص المنع لو تمت هو

الحرمة التكليفية، لوضوح مناسبة انتهاك حرمة القرآن الشريف لها. ومن ثم ذكر بعض مشايخنا قدس سرهم عدم دلالتها على فساد البيع، بناءً على ما هو المشهور المنصور من عدم اقتضاء النهي في المعاملة الفساد.

لكن قد يقال: النهي وإن لم يستلزم الفساد حتى فيما إذا كان منشأ النهي قيام المفسدة بالأثر، لإمكان تبدل الحال بعصيان المكلف بالنهي وفعله للمنهي عنه، كما لو نهى المولى عن إعطاء الأمان للعدو بلحاظ ثبوت المفسدة في الإبقاء عليهم، حيث يمكن أن يكون عصيان بعض المكلفين وإعطائه للأمان، موجباً لتبدل الحال وتجدد المصلحة في الإبقاء عليهم مراعاة للأمان المذكور، تجنباً لخديعتهم، إلا أنه لا مجال له في المقام، بلحاظ أن عدم مناسبة البيع لحرمة المصحف الشريف، كما تقتضي تحريم البيع على المكلف تقتضي عدم إمضائه بعد تحريمه، لأن إمضاءه راجع إلى جعل البيع المذكور شرعاً، ومن المعلوم أن الشارع الأقدس لا يجعل ما لا يناسب حرمة المصحف، ولا يختص ذلك بالمكلفين.

اللهم إلا أن يقال: ذلك إنما يمنع من جعل الشارع لبيع المصحف ابتداء، أما بعد عصيان المكلف وتحقق البيع منه فمصلحة تنفيذ العقد قد تزاحم مفسدة هتك المصحف، وتلزم الشارع بإمضاء البيع وإن لزم منه الهتك، فلا مخرج عن عمومات النفوذ. فتأمل.

نعم قد يقال: الجهة الارتكازية المشار إليها في نصوص المنع. كما تناسب الحرمة التكليفية كذلك تناسب الحرمة الوضعية، فإن حرمة المصحف كما تناسب تحريم توهينه بالبيع تكليفاً تناسب عدم إمضاء البيع شرعاً، لما سبق من اشتراك البيع من المكلف والإمضاء من الشارع في عدم المناسبة لاحترامه، غايته أنه يحتمل مزاحمة مصلحة تنفيذ العقد في الثاني.

وحينئذٍ لا قرينة على حمل النهي في النصوص على الحرمة التكليفية، بل هو صالح في نفسه للوجهين. وحيث كان المنصرف من الأوامر والنواهي الواردة في

فإذا أريد المعاوضة عليه فلتجعل المعاوضة على الغلاف ونحوه(١). والأحوط منه أن تكون المعاوضة بنحو الهبة المشروطة بعوض(٢). وأما

الماهيات ذات الآثار المطلوبة هو الإرشاد لصحتها وفسادها، لأن ذلك هو الغرض منها، وهو المنصرف من مقام السؤال والجواب، تعين حمل النهي في المقام على ذلك، فتحمل على الحرمة الوضعية الراجعة للفساد، فالفساد مستفاد منها ابتداء، لا بتوسط دلالتها على الحرمة التكليفية، ليتشبث بمنع الملازمة. فلاحظ.

الثاني: قال المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب: «مورد الأخبار المانعة هو البيع، ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية. بل إشارة إلى عدم قبوله للنقل ولو بالأسباب غير الاختيارية كالإرث».

لكنه كما ترى لا منشأ له بعد اختصاص النصوص بالبيع والشراء، واحتمال خصوصيتها في المنع، بلحاظ ابتنائها على تعويض المصحف الشريف بالمال ومقابلته به، بخلاف بقية النواقل، حتى الهبة المعوضة، فإنها أشبه بالشكر على الصنيعة والإحسان، ولا تبتني على التقابل بين المالين الموهوبين.

بل الطائفة الثانية من النصوص صريحة في جواز بيع الورق الذي فيه القرآن لا بعنوان كونه قرآناً، مع أنه يؤدي إلى نقل القرآن لباً كما أن من المعلوم من الارتكازيات والسيرة جواز هبة المصحف. ومن النصوص والفتاوى كون المصحف من جملة الحبوة.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في بطلان ما ذكره قدس سره سواء رجع إلى عدم ملكية المصحف أم بقائه على ملك مالكه الأول وعدم انتقاله. نعم قد يتجه ذلك في الجملة في الكافر، وإن سبق المنع منه.

(١) ظاهره التوقف في بيع الورق، مع عدم ما يوجب المنع عنه إلا الطائفة الأولى التي تنفرد بخبر سماعة الضعيف السند من دون ظهور عامل به، مع أنه مخالف لبقية النصوص على كثرتها له.

الكتب المشتملة على الآيات والأدعية وأسماء الله تعالى فالظاهر جواز بيعها على الكافر(١)، فضلاً عن المسلم(٢). وكذا كتب الأخبار عن المعصومين عليهم السلام (٣). كما يجوز تمكينه منها(٤).

(مسألة١٥): يحرم ولا يصح بيع العنب أو التمر خمراً أو الخشب مثلاً ليعمل صنماً أو آلة لهوٍ أو نحو ذلك(٥)،

---

(٢) لم يتضح وجه الاحتياط بذلك بعد عدم وجود ما يمنع من الأول وعدم ظهور قائل بالمنع منه.

(١) لخروجها عن المتيقن من دليل المنع لو تم، لإمكان خصوصية ما يتمحض في كونه قرآناً في لزوم الاحترام، لأنه أولى بالاحترام ارتكازاً. وقد سبق ما ينفع في المقام.

(٢) لإمكان خصوصية ما يتمحض في كونه قرءاناً في الاحترام المانع من البيع، كما تقدم آنفاً.

(٣) كما يظهر مما سبق.

(٤) لعين ما سبق.

(٥) قال في الشرايع في بيان ما يحرم التكسب به: «الثاني: ما يحرم لتحريم ما قصد به كآلات اللهو ـ مثل العود والزهر ـ وهياكل العبادة المبتدعة ـ كالصليب والصنم ـ وآلات القمار ـ كالنرد والشطرنج ـ وما يفضي إلى المساعدة على محرم، كبيع السلاح لأعداء الدين وإجارة المساكن والسفن للمحرمات، وكبيع العنب ليعمل خمراً وبيع الخشب ليعمل صنماً. ويكره بيع ذلك لمن يعملها». وقريب من ذلك في القواعد والتذكرة وعن غيرها.

لكن الظاهر الفرق بين مثل بيع آلات اللهو وبيع العنب ليعمل خمراً، فإن القصد للحرام في الأول نوعي بلحاظ مناسبته لخاصية المبيع، وفي الثاني شخصي

يختص بالمتبايعين. والأول يوجب سقوط حرمة المبيع شرعاً، بحيث يكون أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل. أما الثاني فهو لا يوجب سقوط حرمة المبيع بعد صلوحه لأن ينتفع به في الجهة المحللة، كالأكل وغيره.

وأما دعوى: أن البيع حينئذٍ يكون إعانة على الإثم فيظهر وهنها مما تقدم في أوائل المسألة الثامنة، فراجع. غاية الأمر عدم مشروعية القصد المذكور، وهو إنما يقتضي عدم نفوذه حتى لو كان بنحو الشرط، لعدم نفوذ الشرط المحلل للحرام، من دون أن يقتضي بطلان البيع، بناءً على ما هو الظاهر من عدم مبطلية الشرط الباطل للمعاملة.

وأما إجارة الأعيان بقصد المنافع المحرمة فحيث لم يكن موضوع الإجارة المقابل بالمال هو العين الصالحة للأمرين، بل المنفعة التي هي من الأمور الكلية القابلة للتقييد، فالقصد المذكور: **تارة**: يرجع إلى كون موضوع الإجارة خصوص المنفعة المحرمة. **وأخرى**: يرجع إلى كون موضوعها مطلق منفعة العين، وكون ترتب المنفعة من سنخ الداعي أو الشرط الخارج عن المعاملة.

ولا إشكال في بطلان الإجارة في الأول. لأن أكل المال في مقابل الحرام أكل له بالباطل. ولأن حرمة المنفعة تنافي ملكيتها للأجير ارتكازاً، فلا يمكن معها صحة الإجارة التي هي من المعاوضات المبتنية على التمليك.

أما الثاني فلا مجال معه لبطلان الإجارة ذاتاً بعد إطلاق المنفعة وعدم اختصاصها بالمحرمة. نعم لا يشرع القصد للحرام، ويبطل اشتراطه من دون أن يبطل الإجارة، نظير ما سبق. هذا كله مقتضى القاعدة.

وأما النصوص فقد ورد في بعضها النهي عن بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً، ففي صحيح ابن أذينة: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أساله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط. فقال: لا بأس به. وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً.

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

قال: لا»[١]، ومعتبر عمرو بن حريث: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع [ليصنع] للصليب والصنم. قال: لا»[١].

كما ورد في نصوص كثيرة جواز بيع التمر والعنب والعصير ممن يصنعها خمراً، كصحيح محمد الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً. فقال: لا بأس به، تبيعه حلالاً ليجعله حراماً، فأبعده الله وأسحقه»[٢]، وصحيح عمر بن أذينة: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سَكَراً؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الابان الذي يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه»[٣]، وصحيح رفاعة: «سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره. قال: حلال. ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً»[٤]، ونحوها غيرها. كما تقدم في صحيح ابن أذينة جواز بيع الخشب ممن يصنعه برابط.

ويظهر منهم العمل بهذه النصوص المرخصة بعد حملها على صورة عدم القصد لفعل الحرام، كما لعله عليه يبتني ما تقدم في آخر كلام الشرايع ونحوه.

لكنه لا يناسب ما سبق في النصوص الأول المانعة. فإن حملها على صورة القصد لفعل الحرام ـ مع بعده في نفسه من الإطلاق، ولاسيما مع عدم الداعي للمسلم في القصد المذكور، كما نبه لذلك شيخنا الأعظم قدس سره وغيره ـ لا يناسب التفصيل بين بيع الخشب ليعمل برابط وبيعه ليعمل صلباناً في صحيح ابن أذينة.

ومثله ما حاوله غير واحد من الجمع بين الطائفتين بحمل النصوص المرخصة على خصوص بعض الصور، كعدم العلم باستعمال المشتري للمبيع في الحرام وإن علم أن عمله ذلك، أو العلم باستعماله له في الحرام من دون أن يعلم أن قصده ذلك حين البيع، أو على حمل التخمير على التخمير المحلل، وهو الذي يكون مقدمة للتخليل، أو خصوص البيع لأهل الذمة الذين لهم أن يخمروا... إلى غير ذلك مما يبعد أو يمتنع حمل

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٥، ٨.

النصوص المذكورة عليه. ولا أقل من كونها جموعاً تبرعية لا مجال للتعويل عليها.

ولعله لذا استشكل في الرياض في التعويل على نصوص الترخيص. قال: «لكن في مقاومة هذه النصوص ـ وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل وربما كان في المطلب صريحاً بعضها ـ لما مر من الأصول والنصوص المعتضدة بالعقول إشكال. والمسألة لذلك محل إعضال». وكأن مراده بالأصول عموم النهي عن التكسب بما فيه وجه من وجوه الفساد المستفاد من رواية تحف العقول وغيرها وعموم حرمة الإعانة على الإثم.

لكن يظهر اندفاع ذلك كله مما سبق في المسألة الخامسة والثامنة من عدم الدليل الكافي على العمومين المذكورين، بل عدم إمكان البناء عليهما، كما لم يتضح الوجه في اعتضادها بالعقول.

بل لو بني على استحكام التعارض بين الطائفتين تعين ترجيح الطائفة الثانية، لموافقتها لعمومات النفوذ، ولأنها أشهر رواية. مع اعتضادها بعمل المشهور.

نعم قد يظهر من المشهور عدم استحكام التعارض بينهما، وأن المتعين الجمع بينهما بحمل النصوص الناهية على الكراهة، كما هو المعول عليه في نظائر المقام من موارد اجتماع النهي مع الترخيص. مؤيداً بما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً. فقال: بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي. ولا أرى بالأول بأساً»[1]. وعليه يبتني ذهابهم للكراهة مع عدم قصد البايع لترتب الحرام.

اللهم إلا أن يقال البناء على الكراهة المصححة لإطلاق النهي في النصوص الأول لا يناسب ما تقدم ـ في صحيح رفاعة وغيره من نصوص الترخيص ـ من أنهم عليهم السلام يبيعون تمرهم ممن يصنعه خمراً، بنحو يناسب تهوين الأمر في ذلك. وما في صحيح الحلبي من البيع من غير من يصنعه خمراً أحب إنما يدل على أولوية البيع عليه

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩.

مـن البيـع على من يصنعـه خمراً، وهو أعم مـن الكراهة. مع أن البنـاء على الكراهة لا يناسـب ما في صحيح ابن أذينة من التفصيل بين بيع الخشـب ممن يصنعه برابط وبيعه ممن يصنعه صلباناً، لعموم الكراهة عندهم للجميع. فلاحظ.

والـذي ينبغـي أن يقـال: نصـوص الترخيـص وإن وردت في خصـوص بيع العنـب ممن يصنعه خمراً وبيع الخشـب ممن يتخذه برابـط، إلا أن التعليل في النصوص بأنـه إنما باعـه حلالاً ونحوه ظاهـر في عموم الحـل لجميع ما يباع حـال كونه حلالاً، وعدم منع ترتب الحرام عليه من قبل المشـتري من جواز بيعه وصحته. وبذلك يكون ما في صحيح ابن أذينة ومعتبر عمرو بن حريث من منع بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً أو صنماً أخص، فيتعين تخصيص العموم به، وبه يتم الجمع بين النصوص.

ولا ملـزم بالخـروج عـن ذلك إلا دعوى عـدم الفصل بين الصلبـان وغيرها، أو دعـوى هجر الحديثين، لعـدم ظهور فتوى أحد بمضمونهـما. لكنهما غير ظاهرتين بعـد ظهور الكليني والشـيخ في التهذيب في العمل بمضمـون الخبرين من التفصيل، لإيداعهما له في الباب المناسب، من دون أن يظهر منهما ردّ لهما.

نعـم صرح الشـيخ في النهايـة بجواز بيع الخشـب ممـن يتخذه صنـماً أو صليباً أو شيء مـن الملاهـي بنحو يظهـر منه البناء عـلى مقتضى العموم المسـتفاد من التعليل المتقـدم، كـما يظهر ممن بعده ذلك. إلا أنه لا يكفـي في البناء على عدم الفصل أو الهجر المسقط للحديثين عن الحجية. ولاسيما بعد ظهور اضطراب المشهور في مبنى المسألة، حيـث جعلوا المعيـار في المنع على كون الشيء مما يقصد منه الحرام، كما سـبق، وسـبق الإشكال فيه.

ومـن هنـا فالبناء عـلى خصوصية الصلبـان والأصنـام في حرمة البيـع، عملاً بالحديثين المتقدمين، المناسبين لقوة احتمال خصوصيتهما في الحرمة، لأهمية حرمة صنع رمـوز الأديان الباطلة، قريب جـداً. كما أن من القريب التعـدي لجميع رموز الأديان الباطلـة، التي من شـأنها أن تعبد أو تقدّس، لأنها الجهة الارتكازيـة التي يقرب ابتناء

النهي عن البيع في النصوص عليها.

بقي شيء. وهو أن بعض نصوص الترخيص قد تضمنت عدم بيع العصير ممن يصنعه خمراً إلا نقداً، كصحيح البزنطي: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن. فقال: لو باع ثمرته ممن يعلم أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس، فأما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد»[١]، ومعتبر يزيد بن خليفة: «كره أبو عبدالله عليه السلام بيع العصير بتأخير»[٢]. وفي معتبره الآخر عنه عليه السلام: «سأله رجل... قال: فإنه يشتريه مني عصيراً فيجعله خمراً في قربتي. قال: بعته حلالاً، فيجعله حراماً فأبعده الله. ثم سكت هنيهة. ثم قال: لا تذرن ثمنه عليه حتى يصير خمراً، فتكون تأخذ ثمن الخمر»[٣].

ومن القريب حمل الأولين على الأخير، وأن المنهي عنه هو تأخير قبض الثمن حتى يصير العصير خمراً، سواءً كان البيع نقداً أو نسيئة. كما لا بأس ببيع النسيئة إذا كان قبض الثمن قبل صيرورة العصير خمراً، لصلوح الحديث الأخير لشرح الأولين وبيان علة الحكم فيهما. كما أن مقتضى عموم التعليل فيه وإطلاق ما قبله العموم للبيع من كل من يتركه حتى يصير خمراً، وإن لم يعلم ذلك منه عند البيع، بل وإن لم يكن عازماً على ذلك حينه.

هذا ولكن عدم التنبيه لذلك في بقية نصوص بيع العصير ممن يجعله خمراً مع شدة الحاجة لبيانه مناسب جداً لعدم كون النهي تحريمياً. كما قد يناسبه عدم مبادرة الإمام في معتبر يزيد الثاني للتنبيه لذلك، وإنما بينه بعد أن سكت هنيئة، وظهور ابتناء التعليل على التوسع والتسامح، لما هو المعلوم من أن ثمن الخمر الحرام هو ثمنه وهو خمر، لا ثمن ما يؤول إلى الخمر، فتطبيق ثمن الخمر في المقام مجازي يناسب الكراهة. بل من البعيد جداً الحرمة بعد صحة المعاملة حين وقوعها واستحقاق الثمن بها.

ويؤيد ذلك أو يعضده حديث محمد بن إسماعيل: «سأل الرضا عليه السلام رجل وأنا

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٣، ١٠.

سواءً كان تواطؤهما على ذلك في ضمن العقد أم في خارجه(١). وكذا تحرم ولا تصح إجارة المساكن ليباع فيها الخمر أو يحرز فيها أو يعمل فيها شيء من المحرمات. وكذا تحرم ولا تصح إجارة السفن والدواب أو غيرها لحمل الخمر(٢).

أسمع عن العصير يبيعه من المجوس واليهود والنصارى والمسلمين قبل أن يختمر ويقبض ثمنه أو ينسأه. قال: لا بأس إذا بعته حلالاً فهو أعلم»[1]. فإنه وإن لم يصرح فيه بالبيع ممن يعلم أنه يصنعه خمراً، إلا أنه أظهر أفراد الإطلاق فيه، فالتعرض فيه لإنساء الثمن من دون تنبيه من الإمام عليه السلام إلى لزوم قبض ثمنه قبل أن يصير خلاً، مع كونه محتملاً في ظاهر الجواب، شاهد بعدم كون التعليل المذكور للتحريم. ولعله لذا لم أعثر على من نبه لتحريم الثمن إذا قبض بعد صيرورة العصير خمراً. بل صرح في الوسائل بالكراهة. فلاحظ.

(١) بل يظهر مما سبق منهم العموم لقصد البايع وحده أو قصدهما معاً من دون تواطؤ. وإن سبق المنع عن أصل الحكم، فضلاً عن عمومه لغير الشرط في ضمن العقد، الذي قد يدعى مبطليّة الباطل منه للعقد. نعم لا ريب في عموم القبح الفاعلي ـ الذي قد يراد بالحرمة التكليفية في المقام ـ لجميع الصور، لكن يختص بالقاعدة وحده، دون الغافل.

(٢) تقدم من الشرايع وغيرها العموم لجميع المحرمات. والظاهر أن المراد بها ما تنحصر منفعته بالحرام، كالخمر والخنزير والدفوف وغيرها. وكأنه للمفروغية عن حرمة نقلها أو حفظها أو نحو ذلك مما يقع مورداً للإجارة.

لكن لم يتضح الوجه في حرمة ذلك. ومجرد كونه إعانة على الإثم لا يكفي في تحريمه، كما سبق. نعم قد يتجه ذلك في الخمر لموثق زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام: «قال:

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٣٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث:٢.

لعن رسول الله ﷺ الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه»[١] ونحوه غيره، حيث تدل على حرمة حملها، كما قد يستفاد منها العموم لجميع ما يتعلق بها في طريق شربها، كحفظها لصاحبها وتعليبها ونحوهما. وأما غير الخمر فلا يتضح الدليل على الحرمة فيه.

هذا ولو فرض حرمة العمل المستأجر عليه فقد سبق منهم التفصيل بين القصد للحرام حين الإجارة وعدمه. وعن الخلاف والغنية الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر والدكان ليباع فيه. وفي النهاية إطلاق المنع من إجارة الدور والمساكن إذا عمل فيها شيء من المحظورات والمحرمات، أما إجارة السفن والحمولات فإنما تحرم إذا علم أنه يحمل فيها أو عليها شيء من المحرمات.

كما أنه سبق منّا أن مقتضى القاعدة التفصيل بين ما إذا كان موضوع الإجارة العمل المحرم وما إذا كان موضوعها مطلق المنفعة، فتبطل في الأول، وتصح في الثاني حتى إذا كان العمل المحرم هو المقصود. غايته عدم مشروعية القصد المذكور وعدم نفوذ اشتراطه من دون أن تبطل الإجارة، بناءً على ما هو الظاهر من عدم مبطلية الشرط الفاسد للمعاملة.

وأما النصوص ففي خبر جابر: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤجر بيته فيباع فيه الخمر. قال: حرام أجره»[٢]. وهو ـ مع ضعف سنده ـ ظاهر في عموم المنفعة المستأجر عليها، وعموم مانعية بيع الخمر حتى مع عدم القصد إليه حين الإجارة. وليس بناؤهم على ذلك. على أنه معارض بصحيح ابن أذينة: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن الرجل يؤجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير قال: لا بأس»[٣].

هذا وقد يجمع بينهما: **تارة**: بحمل الأول على الإجارة بقصد ترتب الحرام،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٣٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث:٢.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢.

والثاني على صورة عدم القصد له، كما يناسبه ما سبق من الشرايع وغيرها.

وأخرى: بحمل الأول على من يعلم أنه يباع فيه الخمر والثاني على من لا يعلم، كما ذكره الشيخ في التهذيبين، ويناسبه ما سبق منه في النهاية. لكن كليهما ـ كما ترى ـ جمع تبرعي لا شاهد له ولا تعويل عليه.

بل الأول بعيد عن ظاهر خبر جابر، لظهور أن تنبيه السائل لبيع الخمر إنما هو من أجل التنبيه للجهة المناسبة لاحتمال التحريم الموجبة للسؤال، ومن الظاهر أن قصد بيع الخمر أشد مناسبة للتحريم وأولى بالتنبيه عليه في السؤال من حصول البيع، فعدم التنبيه له يناسب عدمه جداً. ولاسيما مع عدم الداعي للمسلم في القصد للحرام.

كما يشكل الثاني بأن صحيح ابن أذينة أقرب للحمل على العلم من خبر جابر، لأن فرض حمل الخمر والخنازير قد أخذ قيداً في المستأجر في صحيح ابن أذينة، أما في خبر جابر فقد أخذ مجرد ترتب بيع الخمر على الإجارة. فلاحظ.

ومثلهما ما في التهذيبين من احتمال العمل بكل منهما في مورده، فيحرم إجارة البيت لبيع الخمر لحرمة بيعها، ولا تحرم الإجارة لمن يحمل الخمر، لأن حملها ليس بحرام، إذ يجوز حملها لتجعل خلاً.

إذ فيه: أن حملها لتجعل خلاً بعيد عن ظاهر صحيح ابن أذينة، لاحتياج ذلك إلى عناية وتنبيه، والمنصرف منه هو حملها بما هي محرمة مقدمة لبيعها أو شربها. ولا أقل من مخالفته للإطلاق وخلوه عن القرينة. ولاسيما مع اشتماله على حمل الخنازير التي يبعد حملها لغرض سائغ.

ومن ثم لا مخرج عن مقتضى القاعدة المعتضد بصحيح أذينة من حلية الإجارة إذا كان موضوعها مطلق المنفعة. وعدم بطلانها بالقصد للحرام لو حصل. نعم مع

والثمن والأجرة في ذلك محرمان(١). وأما بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً أو إجارة المسكن ممن يعلم أنه يحرز فيه الخمر أو يعمل شيئاً من المحرمات من دون تواطئهما على ذلك في عقد البيع أو الإجارة أو قبله فقيل: إنه حرام(٢). وهو أحوط، والأظهر الجواز على كراهية(٣).

(مسألة١٦): يحرم تصوير ذوات الأرواح من الإنسان والحيوان إذا كانت مجسمة(٤).

اختصاص موضوع الإجارة بالمنفعة المحرمة يتعين بطلانها، كما سبق.

(١) كما هو مقتضى بطلان المعاملة الذي سبق منه قدس سره، وسبق الكلام فيه.

(٢) فقد تقدم من النهاية إطلاق المنع من إجارة الدور والمساكن إذا عمل فيها شيء من المحظورات والمحرمات، والمنع من إجارة السفن والحمولات، إذا علم بحمل الخمر عليها. كما يناسبه ما سبق من التهذبين من احتمال حمل خبر جابر على صورة العلم بترتب الحرام. وفي المسالك والروضة وعن ظاهر المختلف وحواشي الشهيد المنع مع العلم بترتب الحرام، وفي الأولين إلحاق الظن بالعلم في ذلك، وقد سبق من الرياض التوقف في جواز بيع الخشب والعنب ممن يعملهما في الحرام من دون قصد لذلك. وكأنه لعموم حرمة الإعانة على الإثم، لعدم توقف صدقها على القصد. ولإطلاق بعض النصوص المتقدمة. ويظهر ضعفهما مما سبق.

(٣) كما سبق أنه قد يظهر من المشهور، للجمع بذلك بين نصوص المنع والترخيص. وقد سبق منّا أن الأظهر الجمع بينها بالتفصيل بين ما يترتب عليه صنع رموز الأديان الباطلة التي من شأنها أن تعبد أو تقدّس، فيحرم بيعه، وما يترتب عليه غيره من المحرمات، فلا يحرم بيعه.

(٤) وهو المتيقن من كلامهم، وفي الجواهر: «فلا خلاف في حرمة عملها، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض». والنصوص به مستفيضة، كصحيح

ويحرم أخذ الأجرة عليه(١).

محمد بن مسلم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: لا يأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»[١]، ومعتبر محمد بن مروان عنه عليه السلام: «سمعته يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صوّر صورة من الحيوان، يعذب حتى ينفخ فيها، وليس بنافخ فيها، والمكذب في منامه، يعذب حتى يعقد بين شعيرتين، وليس بعاقد بينهما، والمستمع إلى حديث قوم وهم له كارهون، يصب في أذنه الآنُك، وهو الأُسرُبّ»[٢]، وحديث أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن ربك ينهى عن التماثيل»[٣]. ومرسل ابن أبي عمير عنه عليه السلام: «قال: من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح»[٤]، وغيرها.

(١) لأن حرمة العمل تقتضي كون أكل المال في مقابله أكلاً له بالباطل، كما تقدم نظير ذلك في المسألة التاسعة. مضافاً إلى أن حرمة العمل لا تجتمع مع نفوذ الإجارة المقتضية لتملك العمل على الأجير، فيتعين بطلان الإجارة، كما أشرنا إليه في أوائل المسألة السابقة.

نعم بطلان الإجارة لا يستلزم هدر حرمة العمل، بحيث لا يقابل بالمال، بل يمكن استحقاق الأجر عليه بنحو الجعالة، أو استحقاق أجرة المثل، كما يلتزم به في كثير من موارد بطلان الإجارة.

فالعمدة في المنع من ذلك الوجه الأول، المؤيد بما دلّ على حرمة مهر الزانية، وأجر الكاهن[٥] وكسب المغنية[٦]. وإن كان الأمر فيه أظهر من أن يحتاج لذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:١٧.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:١١، ٢.
(٥) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به.
(٦) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٥ من أبواب ما يكتسب به.

والأحوط ذلك غير المجسمة، وإن كان الأظهر الجواز(١).

نعم الظاهر اختصاص ذلك بما إذا كان العامل عالماً بحرمة عمله، أما مع جهله بالحرمة ـ للجهل بالحكم الشرعي، أو بالموضوع ـ فالظاهر استحقاق الأجر، لاحترام العمل والجهد في نفسه، وتحريمه إنما يُسقط حرمته إذا كان العامل متمرداً في عمله منتهكاً لحرمة الشارع الأقدس أما إذا لم يكن كذلك فلا وجه لسقوط حرمته وهدر جهده.

ويناسب ذلك ما تضمن استحقاق المهر بوطء الشبهة. وما هو المعلوم من أن من غصب عيناً واستغلها في الحرام يضمن أجرة منفعتها، مع أنه لو استأجرها للحرام لم يستحق المؤجر عليه شيئاً. مضافاً إلى المرتكزات العرفية بل المتشرعية.

نعم لا إشكال في بطلان الإجارة، لما سبق من منافاة الحرمة لنفوذها، فلا مجال لاستحقاق الأجرة، بل يتعين استحقاق أجرة المثل للعمل. أما مع جعل الأجرة بنحو الجعالة فيتعين استحقاقها دون أجرة المثل، لعدم الموجب لبطلان الجعالة مع فرض معذورية العامل، ولا وجه للانتقال لأجرة المثل. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى التقييد بالمجسمة في المقنعة والمراسم والشرايع والقواعد والدروس وغيرها. وفي الرياض: «وفاقاً للأكثر، بل كافة من تأخر، كما في التنقيح». وقد يستدل عليه بأمور وقع الكلام فيها نقضاً وإبراماً من غير واحد:

الأول: أن المتيقن من التماثيل والصور هي المجسمة، بل هو مقتضى إطلاق نسبة التمثال والصورة للشيء، لأنهما لا يتمان إلا بتصويره بتمام أبعاده المستلزم للتجسيم.

وفيه: أن وجود المتيقن لا يكفي في رفع اليد عن الإطلاق ما لم يرجع لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من انعقاد ظهور الكلام في الإطلاق، لا منشأ لدعواه في المقام. والصورة والتمثال التامين وإن كانا يختصان بالمجسم حقيقة، إلا أن الصورة والتمثال بإطلاقهما لا يختصان به عرفاً. بل لا إشكال في صدقهما على غيره، كما يشهد به النصوص الكثيرة المتضمنة لإطلاقهما على ما تزوق به البيوت، ويجعل في الثياب

والستور والبسط والطنافس والوسائد وغير ذلك.

نعم المنصرف في زماننا من التماثيل هو المجسم، ومن الصورة غير المجسم. وقد يظهر ذلك من مثل خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير»[1].

لكن الظاهر أن التفريق المذكور حادث، لعدم مناسبته للنصوص المشار إليها آنفاً. ولعل الجمع بين التمثال والصورة في الخبر هو القرينة على الفرق بينهما، في التجسيم، نظير ما قيل في الفقير والمسكين، ولا مجال للبناء على الاختصاص مع أفراد كل منهما بعد ملاحظة ما أشرنا إليه من النصوص.

مضافاً إلى أن ذلك لا ينفع، حيث تكفي النصوص المتضمنة للتصوير في البناء على حرمة تصوير غير المجسم.

الثاني: مقابلة النقش بالصورة في خبر المناهي عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التصاوير، وقال: من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ... ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[2].

وفيه: أن مجرد اختلاف التعبير لا يشهد بالمقابلة والتباين. ولاسيما وأنه لم يتضح نقله عليه السلام لكلام واحد، بل لعله قد نقل فقرات متقطعة من كلام النبي صلى الله عليه وآله في مناسبات مختلفة.

الثالث: أن ما تضمنته النصوص السابقة وغيرها من تكليف المصور يوم القيامة نفخ الروح في الصورة يناسب الاختصاص بالمجسمة، لأن غيرها من سنخ العرض غير القابل لأن تقوم به الروح.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٢ من أبواب مكان المصلي حديث:١٠.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

وفيه: أن ذلك لا يستلزم الاختصاص، لإمكان كون المراد بنفخ الروح في الصورة هو نفخها في الموضع الذي تقوم به، وذلك ممكن في الصورة غير المجسمة. بل يمكن إرادة النفخ في مادة النقش من الأصباغ ونحوها. ولعله على ذلك تبتني معجزتا الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام في أكل الصورة لمن آذاهما في مجلس الرشيد ومجلس المأمون[١]. على أن التكليف المذكور تعجيزي قد يراد به بيان أن من له التصوير هو القادر على نفخ الروح، وذلك لا يقتضي إمكان الأمر المكلف به خارجاً.

الرابع: أن اشتمال النصوص الواردة في مكان المصلي والمساكن على تغيير الرؤوس وكسرها وقطعها[٢] يناسب الاختصاص بالمجسمة.

وفيه أن الذي قد يناسب خصوص المجسمة هو نصوص الكسر لا غير، كخبر علي بن جعفر المتقدم وغيره، وفي مقابله بعض النصوص قد أشتمل على ما يناسب خصوص غير المجسمة، كذيل خبر علي بن جعفر المذكور، وموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته»[٣].

الخامس: أن ما دل على جواز استعمال ما فيه الصور والتماثيل من الفراش والستور وغيرها يقتضي جواز صنعها، وحيث كانت مختصة بغير المجسمة تعين الخروج بها عن إطلاقات المنع لو تمت.

وفيه: أن ذلك لا ينهض بالتقييد، لأن جواز استعمال ما فيه الصورة لا ينافي حرمة عمل الصورة وصنعها فيه، كما يظهر مما يأتي إن شاء الله تعالى. ومن ثم لا مخرج عن الإطلاقات المتقدمة التي ذكرنا شمولها لغير المجسمة.

ويعضد ذلك صحيح محمد بن مسلم المتقدم، لظهور أن المعهود من تصوير

---

(١) بحار الأنوار ج:٤٨ ص:٤٢، وج:٤٩ ص:١٨٤.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٢ من أبواب مكان المصلي، وباب:٤ من أبواب المساكن.

(٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٨.

أمـا تصوير غير ذوات الأرواح ـ كالشـجر وغيره ـ فلا بأس به(١)، ويجوز

الشـمس والقمر ـ خصوصاً في الصدر الأول ـ هو تصويرها من غير تجسـم، ومعه لا مجال لحمل تصوير الحيوان المنهي عنه فيه على خصوص غير المجسم.

وأمـا مـا ذكره بعض مشـايخنا قدس سره مـن أن التماثيل جمـع تمثال، وهـو الصورة الخارجية، لا التصوير، فهو من الأعيان لا الأعمال، والسؤال عن الأعيان ينصرف إلى السؤال عما يتعلق بها من الأفعال كالبيع والاقتناء والتزيين، لا إلى السؤال عن عملها، فالصحيح أجنبي عن محل الكلام.

فيندفـع بأن حمل السـؤال عن الأعيان الخارجية على السـؤال عما يتعلق بها من الأعـمال دون عملها إنما هو مع تعذر حمله على السـؤال عن عملها ـ لوضوح حكمه، أو للعجـز عنـه، أو لقرائـن أخـر ـ دون مثل المقام مما يمكن السـؤال فيـه عن عملها، وإيجادهـا لكونه مـوردا لاحتمال التحليـل والتحريم، ولذا كان ذلك هـو الظاهر من حديـث المناهـي ومعتـبر أبي بصير المتقدمين وغيرهما. ويناسـبه مـا في حديث المناهي المتقدم من إطلاق النهي عن التصاوير وتعقيبه ببيان عقوبة التصوير.

كيـف! وإلا لـزم إجمال النصوص المذكورة لتردد المتعلـق فيها بين أمور كثيرة، كالاقتناء، والاسـتقبال حين الصلاة وغيره، ولبس الثياب المشـتملة عليها، وسـكنى المكان المشتمل عليها، ولا جامع عرفي بينها ليحمل عليه. ومن ثم يتعين حمل الصحيح على تصويرها وعملها والاستدلال به في المقام، كما ذكرنا.

وكيف كان فالمتعين البناء على عموم الحرمة لغير المجسمة، كما مال إليه شيخنا الأعظم قدس سره. ويناسبه عطف الصور على التماثيل المجسمة في النهاية، وإطلاق حرمة التماثيل فيما عن أبي الصلاح، بل هو صريح السرائر ومحكي كلام ابن البراج.

(١) وقـد يظهـر من الجواهـر المفروغية عنـه، حيث حمل عليـه إطلاق الصور المجسـمة في الشرايع، وقال: «ولعل ترك التقييد بذلك لظهور لفظ الصور في ذلك».

ويناسبه ما عن المطرزي من اختصاص التمثال بصورة أولي الأرواح.

لكنه في غاية الإشكال، لعدم مناسبته للاشتقاق، ولا للتفصيل في صحيح محمد بن مسلم المتقدم. ومثله في ذلك موثق أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قول الله عز وجل: ﴿يَعمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَحَارِيب وَتَمَاثِيل﴾. فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء. ولكنها الشجر وشبهه»[1]، ونحو معتبره الآخر[2]. ولعله عينه.

نعم لا يبعد انصراف إطلاق التماثيل والصور في النصوص لذلك، بسبب المفروغية عن اختصاص مورد الأحكام بصور الحيوان، كما يظهر من إطلاق الصور والتماثيل في الأسئلة والجواب بما يناسب الاختصاص بالحيوان، مثل قطع الرأس أو كسره أو تغييره أو تلطيخه أو كونه ذا عين أو عينين[3]. وكذا ما تضمن أن عقوبة التصوير والتمثيل هو الأمر بنفخ الروح فيه، حيث يقرب أن يراد به أكمال الصورة بذلك[4].

ومنه يظهر قرب الانصراف للحيوان في كلام من أطلق تحريم عمل الصور أو التماثيل، كما في المقنعة والنهاية والمراسم والشرايع والقواعد والدروس وعن غيرها، لقرب ابتناء كلامهم على مفاد النصوص.

ومن ذلك يظهر الإشكال في استفادة العموم من إطلاق بعض النصوص لو خلت عن القرائن وبلغت مرتبة الحجية، كحديث أبي بصير المتقدم.

على أنه يكفي في الخروج عن الإطلاق ـ لو تم ـ صحيح محمد بن مسلم المتقدم، بناءً على ما سبق من نهوضه بالاستدلال. ومثله صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٦.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٥ من أبواب لباس المصلي، وباب:٣٢ من أبواب مكان المصلي. وباب:٤ من أبواب أحكام المساكن.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن، وج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به.

(٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

أخذ الأجرة عليه. كما لا بأس بالتصوير الفتوغرافي(١) المتعارف في عصرنا.

«لا بأس بتماثيل الشجر»[٥]، ويؤيدهما أو يعضدهما حديثا أبي العباس المتقدمين، لقرب صدورهما لدفع توهم منافاة أمر سليمان عليه السلام بصنع التماثيل لتحريمه، فيدل على عدم تحريم تماثيل الشجر وشبهه. بل هو الظاهر أيضاً من تقييد الصورة بالحيوان في معتبر محمد بن مروان المتقدم وغيره، فإن القيد وإن لم يكن له مفهوم وضعاً، إلا أنه كثيراً ما يكون ظاهراً فيه، والظاهر أن منه المقام. ومن هنا ينبغي التوقف في جواز تصوير غير الحيوان.

(١) كما يظهر من جماعة كثيرة في العصور المتأخرة ممن ظهر في عهدهم التصوير المذكور، لتعرضهم لأخذه، وشيوعه بين المتشرعة المعاصرين لهم من دون نكير منهم. ولا يتيسر لنا عاجلاً الإطلاع على وجه ذلك عندهم.

نعم ذكر بعض مشايخنا قدس سره أن المستفاد من نصوص النهي عن التصوير والتمثيل هو النهي عن إيجاد الصورة من دون فرق بين أن تكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج، سواءً كان دفعياً، كما إذا كان بالطباعة أم تدريجياً. وذلك لا يتم في الصورة الفتوغرافية، لعدم كونه إيجاداً للصورة، وإنما هو أخذ للظل وإبقاء له بواسطة الدواء، نظير وضع شيء من الأدوية على الجدران والأجسام الصقيلة ليثبت فيها الظل والصور المرتسمة، حيث لا مجال للبناء على حرمته، والإحرم الوقوف أمام المرآة، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين طول مدة بقاء الصورة وقصرها.

لكنه يشكل بعدم الريب في صدق الصورة في المقام. ولا مجال لقياسها بالانعكاس في المرآة ونحوها، للفرق بينهما عرفاً، ولو لأجل الانطباع والثبات فيما نحن فيه وعدم الانطباع في المرآة، كما في الظل الذي لا ريب أيضاً في صدق الصورة فيه. وإن كانت ناقصة، لعدم وضوح معالم الأمر المصور.

ولذا لا يظن به ولا بغيره التشكيك في ترتب أحكام الصورة عليها غير حرمة الصنع، ككراهة وضعها في البيوت، واستقبالها حال الصلاة، والصلاة في الثوب

المشتمل عليها، مع أنها لا تترتب على الظل والانعكاس في المرآة ونحوهما.

ولعل الأولى في توجيه جواز ذلك أن الأدلة لم تتضمن تحريم إيجاد الصورة أو التمثال، وإنما هي بين ما تضمن النهي عن التصوير والتمثيل، كمعتبر محمد بن مروان ومرسل ابن أبي عمير، وما تضمن النهي عن الصورة والتمثال أو ثبوت البأس فيها، كمعتبر أبي بصير وصحيح محمد بن مسلم وغيرها.

والأول قاصر عن محل الكلام، لأن التصوير لا يصدق من الشخص بمجرد إيجاد الصورة، بل هو عملية فنية تبتني على نقش الصورة وتنظيم أبعادها وهندستها، كما هو الحال في سائر عمليات النقش، فالنقاش ليس هو موجد النقش ولو من طريق تصويره أو طبعه، بل ناقشه. ونظيره في ذلك الكاتب، فإنه لا يصدق بمجرد إيجاده للكتابة، ولو بطريق الطبع والاستنساخ المعهود في زماننا أو غيرهما، بل لابد فيه من رسمه للحروف الكتابية بنحو تستند إليه أبعادها.

وأما الثاني فهو كما يمكن أن يحمل على النهي عن مجرد إيجاد الصورة والتمثال يمكن أن يحمل على النهي عن تصوير الصورة وتمثيل التمثال فيرجع للأول، والمتيقن الثاني، بل هو الظاهر، لأن النهي عن الأعيان إنما ينصرف إلى مجرد إيجادها ـ مع إمكانه ـ إذا أخذت بأسمائها الجامدة، أما إذا أخذت بعناوينها الاشتقاقية فالنهي ينصرف إلى ما يناسب عناوينها من الأفعال، كالتمثيل في المثال، والتصوير في الصورة، والكتابة في المكتوب.

وهو المناسب لما سبق من حديث المناهي من إطلاق النهي عن التصاوير وتعقيبه ببيان عقوبة التصوير، حيث يظهر أن المراد بالإطلاق المذكور هو النهي عن خصوص التصوير لا عن مطلق إيجاد الصورة.

وبذلك يظهر أن إطلاق التصوير والمصور في المقام مجازي تسامحي يبتني على التوسع، إما في إطلاق التصوير على إيجاد الصورة الذي هو أعم من المعنى الحقيقي، وإما في إطلاقه على حفظها بالتعرض لطبعها وتثبيتها، الذي هو مباين للمعنى الحقيقي

ومثله تصوير بعض الصورة(١)، كالرأس والرجل ونحوهما مما لا يعد تصويراً للصورة الناقصة. أما إذا كان كذلك، مثل تصوير شخص مقطوع

وإن تشابها في الأثر.

كما ظهر قصور نصوص المقام عن تكثير الصور بالطبع أو الاستنساخ ونحوهما، وعن عرضها بالأجهزة التلفزيونية ونحوها، وعن صبّ التماثيل في القوالب، وعن جمعها وتركيبها بمثل جمع وتنظيم المكعبات التي تطبع فيها الصورة. بل يشكل حتى صدق إيجاد الصورة على الأخير.

نعم قد يصدق التصوير على صنع القالب والصفائح التي تطبع بها الصور. وإن كان التعميم لجميع أفراد ذلك موقوفاً على الإطلاع على كيفية صنعها. فلاحظ.

(١) لعدم صدق صورة الحيوان عليه التي هو موضوع النصوص. ويؤيده ما تضمنته بعض النصوص المتقدمة لها الإشارة من ارتفاع كراهة الصلاة في مكان فيه الصورة مع كسر الرأس أو تلطيخه.

ودعوى: أن تحريم التصوير بنحو الانحلال، وأن المحرم هو فعل كل جزء منها، نظير حرمة غصب مال المؤمن. ممنوعة جداً لمخالفتها للظاهر وخلوها عن الشاهد.

وأشكل منها دعوى: أن المحرم هو الأعم من الكل والجزء، بحيث لا يزيد الحرام بفعل الكل، فإنه يحتاج إلى عناية خاصة، بل لعله لا نظير له. ومنه يظهر حال ما عن المحقق الايرواني حيث قال: «إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء، أو حرمة ما يعم الجزء والكل، فنقش كل جزء حرام مستقل إذا لم ينضم إليه نقش بقية الأجزاء، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام».

نعم لا يبعد كون موضوع النهي هو قيام صرف الوجود بالصورة بنحو يعم الواحد والأكثر، فكما لا يجوز انفراد شخص واحد بالصورة لا يجوز اشتراك أكثر من

واحد فيها، سواءً كان اشتراكهم بنحو يمتزج ما يفعله كل منهم مع ما يفعله الآخر، كما لو صوّر أحدهم الهيكل، والآخر تقاطيع الجسد وألوانه، أم يتميز عنه، كما لو استقل كل منهم بعضو من الجسد، لإطلاق النصوص، ولاسيما ما أشتمل منها على (من) الموصولة الصادقة على الواحد والأكثر. فهو نظير حرمة قتل النفس.

ولعله إلى هذا يرجع ما عن المحقق الايرواني، حيث قال بعد ما سبق: «ويحتمل أن يكون كل فاعلاً للحرام، كما إذا اجتمع جماعة على قتل واحد، فإن الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلولا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق».

ودعوى: أن مع الاشتراك بنحو يستقل كل منهم بجزء من الصورة، يكون التصوير مستنداً للأخير، لحصول الهيئة المحرمة به، ولا يكون من السابق إلا فعل مقدمة الحرام والإعانة عليه، وليس ذلك بمحرم على عمومه، وإن حرم في خصوص بعض الموارد كالإعانة على قتل المسلم، كما سبق في المسألة الثامنة.

مدفوعة بأن الذي يستند للأخير هو إكمال الصورة لا تمام الصورة، بل تستند الصورة بتمامها للجميع، ويكون المقام من صغريات التعاون على الإثم، الذي سبق في المسألة الثامنة عموم حرمته.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أنه مع صنع الأجزاء بنحو التفريق إنما يصدق التصوير على جمع الأجزاء وتركيبها.

إذ فيه: أن جمع أجزاء الصورة ليس تصويراً، بل يشكل كونه إيجاداً للصورة، كما أشرنا إليه عند الكلام في حكم التصوير الفتوغرافي، وإنما يستند إيجاد الصورة للمجموع من فعل الأجزاء وتركيبها. وأما تصويرها فهو يستند لفعل الأجزاء لا غير، لكن بشرط تركيبها. فالتركيب خارج عن التصوير عرفاً شرط في صدق الصورة على المجموع، مع كون التصوير بفعل الأجزاء لا غير.

ومن ثم قد يقال بحرمة تصوير الأجزاء مع العلم بحصول تركيبها ولو من غير الفاعل. وإن كان الأمر محتاجاً لمزيد من التأمل. لكن لا تأمل في عدم صدق

الرأس أو مقطوع الرجل ففيه إشكال(١). أما لو كان تصويراً له على هيئة خاصة ـ مثل تصويره جالساً أو واضعاً يده إلى خلفه أو نحو ذلك مما يعدّ تصويراً تاماً ـ فالظاهر هو الحرمة(٢) إذا كانت مجسمة(٣). ويجوز على كراهية اقتناء الصور(٤).

التصوير بالتركيب.

وبما ذكرنا يظهر أن فعل بعض الأجزاء يحرم إذا استتبع إكمال الصورة ولو من الغير. غاية الأمر أنه مع العلم بذلك لا يعذر الفاعل للبعض، ومع الجهل به يكون معذوراً. كما أنه مع قصد الفاعل لذلك أو اعتقاده من دون أن يتحقق يكون متجرياً.

(١) مقتضى ما ذكره قدس سره في مبحث الصحيح والأعم من أن المسمى هو الأعم من التام والناقص البناء على الحرمة في المقام، للإطلاق. لكن ذكرنا في محله عدم تمامية المبنى المذكور.

نعم الظاهر عدم توقف صدق الحيوان بجنسه أو بأنواعه على تمامية جسده، فكما يصدق على تام البدن أنه حيوان، أو نوع خاص منه، يصدق على ناقصة وعلى ما يزيد منه عن الوضع الطبيعي، كالإنسان ذي الست أصابع، ولا ينقص عنه ولا يزيد عليه بذلك. وحينئذٍ يتعين البناء على الحرمة للإطلاق.

غاية الأمر أنه لا يبعد تقوّم الحيوان بالرأس والجسد معاً، بحيث يتوقف صدقه عليهما معاً، فمع الاقتصار على الرأس أو الجسد لا يصدق تصوير الحيوان الناقص، بل يقصر الإطلاق وتتعين الحلية، بناءً على ما سبق من جواز تصوير البعض. ومثله ما إذا كانت الصورة ناقصة عرفاً لا صورة لحيوان ناقص، كما هو محل الكلام. فلاحظ.

(٢) لإطلاق الأدلة. ولا سيما وأن المتعارف ـ خصوصاً في الصور غير المجسمة ـ خفاء بعض أجزاء البدن.

(٣) بل مطلقاً، كما يظهر مما سبق.

(٤) فعن مجمع البرهان أن المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب عدم حرمة بقاء الصور غير المجسمة مع تقريب حرمة بقاء الصور المجسمة. وفي الجواهر عدم العثور على قائل بالحرمة في بقاء المجسمة غيره.

نعم قد يستفاد حرمة الإبقاء حتى في غير المجسمة مما في النهاية، حيث يقال في بيان المحرمات التي لا يجوز التكسب بها: «وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز. فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محظور». فإن عطف الصور على التماثيل المجسمة موجب لظهورها في غير المجسمة، كما أن الحكم بحرمة التصرف فيها يناسب حرمة الإبقاء.

وكيف كان فقد يستفاد حرمة الإبقاء حتى في غير المجسمة: **تارة**: من إطلاقات النهي عن حرمة عمل التصاوير، بدعوى: أن المستفاد من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجوده حدوثاً واستدامة.

وأخرى: من مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم المتضمن النهي عن التماثيل بدعوى: أن مقتضى إطلاق النهي عن الشيء حرمة وجود المنهي عنه.

وثالثة: مما تضمن النهي عن اللعب بالتماثيل، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «أنه سأل أباه عن التماثيل فقال: لا يصلح أن يلعب بها»[١]، ونحوه خبره الآخر[٢]، ومرفوع المثنى[٣]، ونحوه.

ورابعة: مما تضمن النهي عن تزويق البيوت وتصويرها، وجعل الصور فيها، كموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبريل قال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام، وينهى عن تزويق البيوت. قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال تصاوير التماثيل»[٤]، وخبر جراح المدائني: عنه عليه السلام: «قال: لا

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٧.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٠.
(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٨، ١، ٩.

تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك»[٥].

ومثله ما تضمن كراهة الصور في البيوت، كموثق يحيى بن أبي العلاء عنه عليه السلام: «إنه كره الصور في البيوت»[١]، وخبر حاتم بن إسماعيل عنه عليه السلام عن أبيه: «إن علياً كان يكره الصورة في البيوت»[٢]. ولاسيما بضميمة صحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لأن تمر المدينة أدونهما. ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال»[٣].

ومثله صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك»[٤]، لأن مقتضى مفهومه ثبوت البأس مع عدم التغيير.

وخامسة: من موثق السكوني المتقدم عند الكلام في عموم الصور لغير المجسمة، ونحوه خبر ابن القداح عنه عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله في هدم القبور وكسر الصور»[٥].

لكن الجميع لا يخلو عن إشكال أو منع. لاندفاع الأول بمنع الاستفادة المذكورة، لإمكان خصوصية الإيجاد في المبغوضية، بلحاظ كونه تشبهاً بالخالق عز وجل، كما يناسبه ما سبق في النصوص من تكليف المصور بنفخ الروح فيما صوره، وما في مرسل القطب الراوندي: «ومن صور التصاوير فقد ضاد الله»[٦]. ولاسيما مع ما سبق من أن النهي ليس عن مطلق الإيجاد، بل عن خصوص التصوير والتمثيل.

ومثله الثاني، لأن المتيقن منه حرمة الإيجاد الذي يكون بالتصوير، لأنه هو فعل المكلف عرفاً، دون الإبقاء. ولاسيما بلحاظ ما تضمن النهي عن التمثيل والتصوير،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:١٣، ١٤.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٥ من أبواب الربا حديث:١.
(٤) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤ من أبواب أحكام المساكن حديث:٣.
(٥) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٧.
(٦) مستدرك الوسائل ج:٣ باب:٣ من أبواب أحكام المساكن حديث:٥.

حيث يصلح لبيان الإطلاق وشرح المراد منه.

كما يندفع الثالث بأنه لا ظهور لنفي الصلوح في النهي التحريمي. مع أن النهي عن اللعب بالصورة لا يستلزم حرمة اقتنائها وإبقائها. ولاسيما مع عدم معهودية اللعب بالصور إلا عند المقامرة، فلعله إشارة إلى النهي عن ذلك. كما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم.

إلا أن يراد بها مثل عبث الأطفال بها، كما يأتي في صحيح علي بن جعفر، الظاهر في جواز العبث بها، فيكون شاهداً على حمل هذه النصوص على الكراهة.

ويندفع الرابع بأن موضوع النهي لما لم يكن هو إيجاد الصورة والتمثال بوجه مطلق، بل خصوصية زائدة على ذلك، وهي كونها في البيوت أو نحوه، فهو لا يقتضي النهي عن أصل الوجود بنحو يقتضي عدم الإبقاء والاقتناء، نظير ما لو قيل: لا تبق كلباً أو كافراً في الدار، حيث لا يدل على وجوب قتل الكلب أو الكافر. بل قد يشعر بعدم النهي عن أصل الوجود، وأن المنهي عنه هو الخصوصية المذكورة لا غير.

على أن حديثي أبي بصير وجراح المداني المتضمنين للنهي عن التزويق والتصوير واردان في الإحداث لا في الإبقاء. وما تضمن كراهة الصور في البيوت مطلقاً، أو إذا لم تغير، لا ظهور له في التحريم، بل في الأعم منه ومن الكراهة. وما تضمن أن علياً عليه السلام لا يكره الحلال لابد إما من تنزيله على كراهة خاصة مسوقة للتحريم، كما يناسبه مورده، ولا يعلم كون الكراهة هنا مثلها، أو على الحلال بالمعنى الأخص، وهو المقابل للأحكام الأربعة، وإلا فلا إشكال في كراهته عليه السلام للمكروه بالمعنى الأخص.

وأما الخامس فهو قضيته في واقعة، والمتيقن كون الأمر المذكور خاصاً بأمير المؤمنين عليه السلام لا تشريعاً عاماً، فإنه (صلوات الله عليه) كان مبعوثاً من قبل النبي صلى الله عليه وآله وقائماً مقامه في تنفيذ ما يطلب في تلك الواقعة، ففعله عليه السلام كفعله صلى الله عليه وآله لا إطلاق له ولا ظهور له في الإلزام تشريعاً، كما يناسبه سياقه بهدم القبور وقتل الكلاب في الحديثين المتقدمين. ومجرد إلزامه صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام بفعل تلك الأمور لا يدل

عـلى لزومه شرعـاً بعنوانه الأولي، نظير مـا لو ألزمه بالإنفاق على جـار لهﷺ أو عتق عبد من عبيده.

هـذا مضافـاً إلى النصـوص الظاهـرة أو الصريحة في جـواز الإبقـاء والاقتناء، كصحيح عبدالله بن المغيرة: «سـمعت الرضاعليه السلام يقول: قال قائل لأبي جعفرعليه السلام: يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظمه، وإنا لنمتهنه»[١]، وموثق أبي بصير عن أبي عبداللهعليه السلام: «سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل. فقال: لا بأس به يكون في البيت. قلت التماثيل. فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به»[٢].

وصحيح محمد بن مسـلم عن أبي جعفرعليه السلام: «قال له رجل: أصلحك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: هذا للنسـاء أو بيوت النساء»[٣]. فإنه حيث لا يحتمل الفرق في الحكم بين النساء والرجال يتعين حمله على كراهة وجود التماثيل في البيوت، وأن النساء إنما يقمن بذلك لعدم تنزههن عن المكروه.

وصحيـح محمد بن مسـلم: «قلـت لأبي جعفـرعليه السلام: أصلي والتماثيـل قدامي وأنـا أنظـر إليها؟ قـال: لا. اطرح عليهـا ثوباً، ولا بـأس بها إذا كانت عـن يمينك أو شـمالك أو خلفـك أو تحت رجلك أو فوق رأسـك. وإن كانت في القبلـة فألق عليها ثوباُ وصل»[٤]، ومرسل ابن أبي عمير عن أبي عبداللهعليه السلام: «سألته عن التماثيل تكون في البسـاط لها عينان [تقع عينك عليه] وأنت تصلي. فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عينان فلا»[٥].

وصحيـح علي بن جعفر عن أخيهعليه السلام: «سـألته عن البيت فيه صورة سـمكة أو طـير أو شـبهه يعبث بـه أهل البيت، هل تصـح الصلاة فيه؟ فقـال: لا حتى يقطع

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤ من أبواب أحكام المساكن حديث:١، ٢، ٦.

(٤) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٢ من أبواب مكان المصلي حديث:١.

(٥) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٥ من أبواب لباس المصلي حديث:٧.

(٦) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٢ من أبواب مكان المصلي حديث:١٢.

وبيعها(١) وإن كانت مجسمة وذوات أرواح.

(مسألة١٧): الغناء حرام(٢).

رأسه منه ويفسد، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة»[٦]. لظهوره في جواز وجود الصورة المذكورة في البيت وجواز العبث بها، وأن المحذور في الصلاة في البيت حينئذٍ. ومثلها النصوص الكثيرة الواردة في الدراهم التي فيها التماثيل[١]... إلى غير ذلك من النصوص الواردة في لباس المصلي ومكانه الظاهرة في المفروغية عن جواز اقتناء الصور وإن كان ذلك مكروهاً لنفسه أو من أجل الصلاة.

ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المجسمة وغيرها. بل لعل صحيح علي بن جعفر ظاهر في المجسمة، لأن العبث إنما يكون بها. وكذا خبره المتقدم المتضمن كسر رؤوس التماثيل ونحوه غيره. ولا وجه مع ذلك لما سبق عن الأردبيلي. على أنه خال عن الشاهد. فلاحظ.

(١) للأصل، وعمومات النفوذ. خلافاً لظاهر ما تقدم من النهاية ونحوه في المقنعة والمراسم وعن السرائر. ولا وجه له بعد ما سبق من جواز اقتنائها. نعم لا يصح البيع إذا ابتنى على الحث على صنعها بالوجه الحرام، كما لو كان البيع بنحو بيع الكلي ولم يتيسر تحصيل المبيع إلا بالصنع، لأن حرمة الصنع تنافي نفوذ البيع، نظير ما تقدم في الإجارة على عمل التصوير.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل يمكن دعوى كونه ضرورياً في المذهب. كذا في الجواهر. ويقتضيه النصوص المستفيضة، بل المتواترة، كصحيح هشام عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قوله تعالى: ﴿**فَاجتَنِبُوا الرِّجسَ مِن الأَوثَانِ وَاجتَنِبُوا قَولَ الزُّورِ**﴾ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»[٢].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٣ باب:٤٥ من أبواب مكان المصلي.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢٦.

وصحيح الريان بن الصلت: «قلت للرضا عليه السلام: أن العباسي أخبرني انك رخصت في سماع الغناء. فقال: كذب الزنديق ما هكذا كان، إنما سألني عن سماع الغناء، فأعلمته أن رجلاً أتى أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين عليهما السلام، فسأله عن سماع الغناء، فقال: أخبرني إذا جمع الله تعالى بين الحق والباطل مع أيهما يكون الغناء؟ فقال: الرجل مع الباطل. فقال له أبو جعفر عليه السلام: حسبك، فقد حكمت على نفسك. فهكذا كان قولي»[1].

فإن الباطل وإن أمكن أن ينطبق على المكروه، بل كل ما لا فائدة فيه، إلا أن مقابلته هنا بالحق، وظهور حال السائل في طلب الرخصة ولو مع الكراهة، وشدة إنكار الإمام عليه السلام ترخيصه في السماع، يناسب إرادة الحرمة هنا جداً. فتأمل. على إنه يكفي النصوص الأخر الكثيرة. بل تقدم في المسألة الثامنة والعشرين من مسائل التقليد أنه من الكبائر. فراجع.

وعن الكاشاني عدم حرمة الغناء في نفسه، بل بلحاظ ما يقارنه كثيراً من المحرمات، كضرب الأوتار، والزمر، ودخول الرجال على النساء، وتكلمهن بالباطل، ونحو ذلك. وقد يظهر ذلك من محكي كلام الخراساني في الكفاية.

وقد يستدل لهما بما تضمن تطبيق قول الزور عليه، وما تضمن تطبيق الباطل عليه كالصحيحين المتقدمين، وغيرهما من النصوص الكثيرة. بدعوى: أن مقتضاهما أن منشأ الحرمة كون المضمون الذي يتغنى به زوراً وباطلاً.

مضافاً إلى مرسل الصدوق: «سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت. فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة. يعني: بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. فأما الغناء فمحظور»[2]. بناءً على أن التفسير عن الصدوق.

---

(١) قرب الإسناد ص:١٤٨. وأشار إليه في الوسائل ج:٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

وخبر علي بن جعفر: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به»[١]. وصحيح أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»[٢]، ومعتبره الآخر: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنيات. فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس»[٣].

لكن تطبيق قول الزور عليه لا يقتضي تقييد النهي عنه بما إذا كان المضمون المتغنى به زوراً، بل هو خلاف إطلاق التطبيق. ويتعين حمله على كونه تطبيقاً تعبدياً أو تفسيراً بالباطن. على أن الزور ليس هو الكذب لغة، بل هو الميل، وإنما أطلق على الكذب لميله عن الحق، وحينئذٍ يمكن إطلاقه على الغناء حتى لو كان المضمون المتغنى به صادقاً بلحاظ كون الهيئة الغنائية اللهوية موجبة للميل بالكلام عن الحق للباطل والحرام.

وكذا الحال في تطبيق الباطل عليه، حيث لا قرينة على كونها بلحاظ بطلان المضمون وكونه كذباً بنحو يرجع للتقييد بذلك، بل ظاهره صيرورة الكلام بسبب الهيئة الغنائية باطلاً مع قطع النظر عن مضمونه.

ويؤكد ذلك ما في موثق عبد الأعلى: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء، وقلت: أنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا نحييكم. فقال: كذبوا. إن الله عز وجل يقول: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا لاَعِبِينَ * لَو أَرَدنَا أَن نَتَّخِذَ لَهوًا لاَتَّخَذنَاهُ مِن لَدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَل نَقذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُم الوَيلُ مِمَّا تَصِفُونَ**﴾...»[٤].

وأما مرسل الصدوق فمن القريب حمله على بيان حسن صوتها، كما هو المفهوم منه عرفاً. وإرادة خصوص الغناء من الصوت إنما يشيع بين أهل الغناء، ولا قرينة على

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥، ٣، ١.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٥.

جري المرسل عليه. على أنه ضعيف في نفسه بالإرسال.

كما أن حديث علي بن جعفر وإن روي كما سبق بطريق لا يخلو عن ضعف، إلا أنه روي صحيحاً في كتاب علي بن جعفر هكذا: «ما لم يزمر به». وهو حينئذٍ لا يخلو عن إجمال، فإن الزمر هو النفخ بالمزمار بنحو موسيقي يناسب الإيقاع الغنائي. ولو أريد ذلك لكان المناسب أن يقال: ما لم يزمر أو ما لم يزمر معه. أما الزمر به فلا يمكن أن يراد على حقيقته، لوضوح أن المزمار لا يغنى به، بل يزمر به مع الغناء. ومن ثم يكون مجملاً أو يحمل على ترجيع الصوت بالغناء بوجه موسيقي بالنحو المشابه لترجيع النفخ بالمزمار، وهو أمر مقوم للغناء عرفاً، فلابد من حمل الغناء المسؤول عنه على مطلق الإنشاد الذي يمكن أن يقع بالوجهين.

على أن السؤال مشعر بالمفروغية عن حرمة الغناء في نفسه، وأن السؤال عنه لخصوصية كونه في العيدين والفرح. وحينئذٍ لا يبعد حمل الفرح على خصوص الزفاف، حيث لا يبعد شيوع إطلاقه عليه عرفاً. وإلا فلا منشأ لتوهم خصوصية الفرح في التحليل، ولاسيما مع غلبة كون مورد الغناء عند أهله الفرح، فحمل تحريمه على غيره بعيد عرفاً، فيبعد السؤال عنه. وغاية ما يدلّ عليه الحديث حينئذٍ استثناء العيدين والزفاف من الحرمة، وهو أمر آخر ليس محلاً للكلام.

وأما صحيح أبي بصير فهو وإن كان ظاهراً في أن منشأ حلّ أجر المغنية التي تزف العرائس عدم دخول الرجال عليها، حيث يظهر من ذلك أن الحرمة منوطة بدخول الرجال الذي هو أمر خارج عن الغناء، إلا أن من الظاهر أن الحرمة لأمر خارج لا تختص بدخول الرجال، بل يوجد غيره كثير من المحرمات الشايعة حال الغناء، كاستعمال الملاهي وكون الغناء بذيئاً أو مثيراً للشهوة بوجه محرم. كما أن المغنية التي تزف العرائس قد يدخل عليها الرجال. ومن ثم لا يخلو مضمونه عن غرابة. ومن القريب جداً اتحاده مع معتبر أبي بصير المتقدم، وليس الاختلاف بينهما إلا من جهة النقل بالمعنى.

وحينئذٍ فمن الظاهر أن التفصيل في المعتبر المذكور بين التي تدعى للأعراس والتي يدخل عليها الرجال ليس مستوعباً، والتقابل بينهما ليس تاماً، لما ذكرنا من أن التي تدعى للأعراس قد يدخل عليها الرجال، ولأن المغنية قد تغني في غير الأعراس من دون أن يدخل عليها الرجال. ومن ثم لا مجال لأن يستفاد منه انحصار المحرم بمن يدخل عليها الرجال، إذ هو ليس بأولى منه أن يستفاد منها انحصار المحلل بالتي تدعى للأعراس.

على أن هذه النصوص مهما بلغت من القوة لا تنهض برفع اليد عن النصوص الكثيرة الظاهرة في حرمة الغناء بعنوانه مع قطع النظر عما يقارنه من المحرمات، فإن حملها بأجمعها على حرمته عرضاً بلحاظ ما يقارنه مما تأباه جداً. ولاسيما مع شيوع خلوّ الغناء عن المقارنات المذكورة. بل هو كالمقطوع به من موثق عبد الأعلى المتقدم، فإن السؤال فيه عن القول المذكور لا غير.

ومثله دعوى: أن المحرم وإن كان هو الغناء بعنوانه إلا أنه يختص بما إذا كان المضمون المتغنى به باطلاً، لا من جهة حرمة إنشاد الشعر ذي المضمون الباطل، لعدم حرمته إذا لم يكن مبنياً على تبني مضمونه، وإنما يحرم إذا كان بنحو الغناء، لخصوصية في الغناء.

لخلو الدعوى المذكورة عن الشاهد. أما النصوص الخاصة المتقدمة فظاهر، لعدم الإشارة فيها لذلك. وأما ما تضمن تطبيق قول الزور والباطل عليه، فلما سبق. مضافاً إلى موثق عبد الأعلى المتقدم، وخبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «أقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر، فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم...»[1]. لظهوره ـ كغيره[2] ـ في حرمة التغني بالقرآن. فتأمل. بل نسبة اللحون

(١) وسائل الشيعة ج:٤ باب:٢٤ من أبواب قراءة القرآن حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢٧.

إذا وقع على وجه اللهو والباطل(١)،

فيه لأهل الفسق والكبائر ظاهر في حرمة اللحن المذكور في نفسه مع قطع النظر عن مضمونه.

وكذا ما تضمن حرمة استماعه، لظهوره بل صراحة بعضه ـ كما يأتي ـ في حرمة الاستماع بنفسه وإن لم يقترن بالباطل، مع وضوح أن حرمة الاستماع اللهوي تستلزم حرمة الإنشاد اللهوي عرفاً. فلاحظ.

(١) أما بناءً على اختصاص الغناء مفهوماً بذلك فظاهر. وأما بناءً على عمومه لغيره فلقرب انصرافه له، لما هو المرتكز من مناسبة الغناء لذلك، وكونه المقصود منه نوعاً، وبه يكون منشأ للاستنكار عرفاً، حيث يقرب كون النهي جارياً على مقتضى الارتكاز المذكور، كما تقدم عند الكلام في كون الغناء من الكبائر في المسألة الثامنة والعشرين من مسائل التقليد.

وقد قال سيدنا المصنف ﷺ هناك: «على ما يتعارف عند أهل الفسوق». وقد أشرنا هناك إلى أنه لا منشأ لاعتبار ذلك في موضوع الحرمة. ومن ثم لا يبعد عدم كون المراد بذلك التقييد، بحيث يكون اللحن الغنائي الذي لا يتعارف عند أهل الفسوق سائغاً، كما قد يتوهم، بل الإشارة للنوع الخاص، وهو ما يقصد به التلهي من الصوت المرجع به، بلحاظ أن ذلك هو الذي يتداوله أهل الفسوق.

وعلى ذلك فموضوع الحرمة مطلق الصوت المرجع به من أجل التلذذ اللهوي، بالخروج به عن مقام الجد والواقع الحاضر إلى نحو من العبث المبني على التوجه لباطن النفس وتنبيه غرائزها وهزّ مشاعرها بالإيقاع الغنائي، إشباعاً لرغبتها الكامنة في المزيد من الابتهاج أو التفجع أو الفخر أو الغرام أو غير ذلك حسب اختلاف الأغراض. في مقابل ما إذا لم يكن الغرض اللهو والباطل، بل أمر آخر كالاتعاظ، والتحزن على الحق ـ كما هو الحال في عزاء سيد الشهداء ـ أو الابتهاج بالحق ـ كما في مواليد المعصومين عليهم السلام ـ أو نحو ذلك. فلاحظ.

وكذا استماعه(١).

---

(١) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه صريحاً صحيح مسعدة بن زياد فيمن أطال الجلوس لاستماع الغناء، حيث قال عليه السلام: «قم فأغتسل وصلّ ما بدا لك، فانك كنت مقيماً على أمر عظيم. ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك؟! احمد الله، وسله التوبة من كل ما يكره»[١]. ومعتبر عنبسة عنه عليه السلام: «قال: استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع»[٢]. وما في خبري إبراهيم والطاطري[٣] من أن الاستماع للجواري المغنيات نفاق. وفي خبر الحسن بن هارون: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو مما قال الله عز وجل: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**﴾»[٤]. ومن الظاهر أن المجلس إنما يكون بالمستمعين.

مضافاً إلى قرب استفادته من إطلاق الأمر باجتناب الغناء، لأن الغناء لما كان مطلوباً للتلهي من المغني والسامع، فالأمر باجتنابه ينصرف للنهي عنه في حقهما معاً. ولاسيما ما تضمن منه تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾[٥] بالغناء[٦]، لوضوح أن صدق المشتري على السامع أظهر من صدقه على المغني. ومنه يظهر قرب كونه من الكبائر، كما تقدم في محله.

نعم لا يبعد اختصاص حرمة الاستماع بما إذا ابتنى على التلذذ اللهوي ومحاولة الانفعال به والتجاوب معه، دون ما إذا لم يكن كذلك، كالاستماع من أجل التعرف على مادته والتبصر بها، أو الوقوف على بعض الأمور المقارنة له من دون انفعال به، لانصراف عن النهي ذلك بسبب ابتناء الغناء المحرم على ما إذا وقع على نحو اللهو

---

(١) وسائل الشيعة ج:٢ باب:١٨ من أبواب الاغسال المسنونة حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥، ٧.
(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٦.
(٥) سورة لقمان آية:٦.
(٦) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

والمراد منه ترجيع الصوت على نحو خاص وإن لم يكن مطرباً(١). ولا فرق في حرمته بين وقوعه في قراءة ودعاء ورثاء وغيرها(٢). ويستثنى منه الحداء(٣)،

والباطل. وقد تقدم هناك ما ينفع في المقام.

وأظهر من ذلك السماع العابر من دون استماع. لقصور الأدلة المتقدمة عنه رأساً.

ومنه يظهر أنه مع الاضطرار للسماع لا يجوز الاستماع بوجه لهوي، بل لابد من الاقتصار على السماع أو الاستماع بوجه غير لهوي.

(١) تقدم تحديد الغناء عند الكلام في كونه من الكبائر، وقد تقدم آنفاً عند الكلام في اعتبار وقوعه على وجه اللهو والباطل ما يتعلق بالمقام.

(٢) للإطلاق. كما يظهر مما تقدم قريباً أنه لا مجال لتخصيصه بما إذا كان المضمون الذي يتغنى به باطلاً.

(٣) فقد صرح بجوازه في كتاب الشهادات من الشرايع والدروس ومحكي القواعد والكفاية ولا يظهر من الأولين كونه استثناء من حرمة الغناء، بل لا يبعد ابتناؤه على التباين بينهما، كما يناسبه عدم استثنائه من إطلاق تحريم الغناء في مبحث المكاسب من الثلاث الأول. وهو غير بعيد في نفسه. ولا أقل من خروجه عن المتيقن من الغناء، لإجماله من هذه الجهة، ومقتضى الأصل جوازه حينئذٍ.

هذا ولو فرض دخوله في الغناء كفى في جوازه موثق السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء [خفاء]»[1]، ونحوه معتبر الاشعثيات[2]. وفي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: بينما الحسين عليه السلام يسير في جوف الليل وهو متوجه

---

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٣٧ من أبواب آداب السفر للحج وغيره حديث:١.

(٢) كتاب الاشعثيات ص:١٥٨.

وغناء النساء في الأعراس(١) إذا لم يضم إليه محرم آخر،

إلى العراق، وإذا برجل يرتجز وهو يقول:

يا ناقتي لا تذعري من زجر وشمري قبل طلوع الفجر
بخير ركبان وخير سفر حتى تحلي بكريم القدر
بماِجد الجَدّ رحيب الصدر أبـانـه الله لـخـيـر أمر

فقال الحسين عليه السلام:

سـأمضي وما بالموت عـار على الفتى إذا ما نوى حقاً وجاهد مسـلماً...»[1]

فإنـه وإن تضمـن الارتجاز، إلا أن الأبيات تناسـب الحداء وهـو المصرح به في بعـض كتـب التاريخ. كـما أنه ظاهر في كـون الحادي من ركب الحسـين (صلوات الله عليه) أو ممن يقصده، وفي تقريره عليه السلام له على ذلك.

(١) كـما في النافع والدروس. ويقتضيه ما في النهاية والقواعد وظاهر الكليني في الكافي وعن غيرها من إباحة الأجرة عليه، لما هو الظاهر من استلزام إباحة الأجرة إباحـة العمل المسـتأجر عليـه، واختاره في الجواهر، وقال: «بل نسـبه بعض مشـايخنا للشهرة».

والوجه فيه النصوص كحديثي أبي بصير المتقدمين. ومعتبره الثالث عنه عليه السلام: «المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها»[2].

وعـن السرائـر والإيضاح التحريم، وهو ظاهر كل مـن أطلق حرمة الغناء ولم يسـتثن، كـما في الشرايع وعـن المقنعة والمراسـم وغيرها. قال في مفتـاح الكرامة: «قد نقـول إن تحريـم الغناء كتحريم الزنى، أخباره متواتـرة، وأدلته متكاثرة عّبر عنه بقول الزور ولهو الحديث في القرآن، ونطقت الروايات بأنه الباعث على الفجور والفسوق،

(١) كامل الزيارات ص:٩٥ باب:٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

فكان تحريمه عقلياً لا يقبل تقييداً ولا تخصيصاً، والأخبار الواردة في ذلك محمولة على التقية». وقد جرى على ما ذكره شيخه كاشف الغطاء قدس سره في شرحه للقواعد، بل يكاد لا يخرج عن ألفاظه.

لكنه كما ترى، فإن العموم قابل للتخصيص. ومجرد كثرة نصوص العموم وقلة نصوص التخصيص لا يمنع منه بعد اعتبار سند المخصص، وظهور عدم إعراض الأصحاب عنه، بل عمل جماعة به. ومع ذلك لا وجه لحمل النصوص المذكورة على التقية.

وأما التعبير عنه بقول الزور ولهو الحديث فهو لا يجعل تحريمه عقلياً غير قابل للتخصيص. ولاسيما بعد كون تفسير التعبير المذكور بالغناء تعبدياً مبتنياً على التفسير بالباطن. كما أن ما تضمنته الروايات من أنه الباعث على الفسوق والفجور لا يراد به ترتب ذلك عليه فعلاً، بل كونه معدّاً له، بحيث من شأنه أن يترتب عليه نوعاً، فلا ينافي تحليله بوجه خاص لا يوجبه في علم الشارع الأقدس دائماً أو نوعاً، أو مشتمل على مزاحم يقتضي رفع اليد عن فعلية تحريمه.

ومثله الإشكال بأن النصوص إنما تضمنت حلية أجر المغنية حينئذٍ، وهي أعم من أجرها على الغناء، بل لعله أجر لعمل آخر لها. ولو سلم أن المراد الأجر على غنائها فحليته لا تستلزم حلية نفس الغناء. لاندفاعه بقوة ظهور النصوص في كون المراد أجر الغناء، بل هي كالصريحة في ذلك. ولاسيما مع اشتمال بعضها على التفصيل بين دخول الرجال عليها وعدمه. كما أن وضوح التلازم بين حلية الأجر وحلية العمل المستأجر عليه توجب ظهورها، أو صراحته في حلية الغناء. ومن هنا لا مخرج عن القول بالحلية.

نعم لابد من الاقتصار على غناء النساء للنساء، دون غنائهن للرجال، لاستفادته عرفاً من تحريم أجر المغنية التي يدخل عليها الرجال، كما تضمنته بعض النصوص المتقدمة. ودون غناء الرجال للرجال أو للنساء، للعمومات بعد قصور

من الضرب بالطبل(١)،

نصوص الترخيص عنه.

كما لابد من الاقتصار على خصوص مجلس الزفاف وما يتعلق به، دون بقية ما يتعلق بالزواج من المجالس ـ مما تعارف في عصورنا ـ أو لم يتعلق به. لخروجه عن نصوص الاستثناء المتقدمة. والتعدي عنه بفهم عدم الخصوصية غير ظاهر الوجه بعد كون الاستثناء تعبدياً.

هذا وقد تقدم في حديثي علي بن جعفر الترخيص في الغناء في الفرح والعيدين. ولا يبعد حمل الفرح على خصوص العرس، كما تقدم. وأما العيدان فلا يظهر القول باستثنائهما من إطلاق التحريم، ومن ثم يسقط الحديثان عن الحجية بالهجر.

(١) وغيره من الملاهي، كاستعمال المزامير وغيرها. فقد قيد بذلك في كلام غير واحد. نعم لم يذكره في النهاية والمنافع. ولعله لوضوح حرمته.

ثم إن المراد بالملاهي ما يحرم في نفسه منها، وقد أطلق غير واحد حرمتها. وتقتضيها جملة من النصوص، مثل ما في معتبر الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام فيما كتبه في بيان شرايع الدين عند التعرض للكبائر من قوله عليه السلام: «والاشتغال بالملاهي»[1]، وموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنهاكم عن الزفن والمزمار وعن الكوبات والكبرات»[2]، وغيرهما.

لكن استثنى جماعة الختان والزفاف، فأجازوا فيهما الدفّ مطلقاً ـ كما في الشرايع وعن المبسوط والخلاف ـ أو إذا كان من غير صنج، كما في الدروس.

ومقتضاه جواز استعمال المغنية في الأعراس له. بل في مفتاح الكرامة: «فالدف الذي لا صنج فيه ولا جلاجل يجوز لعبها به عند جماعة».

---

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث:٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

ويشهد لهم في الجملة حديث الاشعثيات عن أبي الحسن موسى عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: فرق ما بين السفاح والنكاح ضرب الدف»[١] والظاهر اعتبار سنده. على ما يأتي في المسألة الأخيرة من المكاسب المحرمة إن شاء الله تعالى.

ودعوى: ظهوره في بيان حال ما عليه الناس في الخارج، لا بيان قضية شرعية، ليستفاد منه حلية ضرب الدف في النكاح. ممنوعة، بل الأصل في بيانات الشارع أنها واردة في مقام التشريع. مع أن ذلك لو تم فظاهره إمضاء السيرة المذكورة. ولاسيما مع نقل ذلك من قبل الأئمة عليهم السلام بعد ظهور تسامح المسلمين في استعمال الملاهي، فلو كان ذلك محرماً كان المناسب التنبيه على ذلك دفعاً لما يوهمه الحديث الشريف.

ويؤيد ذلك ما روي من طرق العامة من قوله صلى الله عليه وآله: «فصل ما بين الحرام والحلال بالضرب بالدف عند النكاح»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال»[٣].

ومثلها دعوى: أن كتاب الاشعثيات كما أشتمل على الحديث المذكور أشتمل على حديث آخر بنفس السند روى نظيره العامة أيضاً: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ على قوم من الزنج وهم يضربون بطبول لهم ويغنون، فلما نظروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله سكنوا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: خذوا بني ارفدة ما كنتم فيه، ليعلم اليهود أن ديننا في فسحة»[٤] وحيث كان الحديث مخالفاً لما عليه الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) فتوى ورواية يتعين طرحه وطرح الحديث الأول لأنهما من سنخ واحد.

لاندفاعها بأن طرح الحديث المذكور لما ذكر لا يستلزم طرح الحديث المستدل به بعد عدم المعارض له من النصوص، وظهور فتوى جماعة من الأعيان بمضمونه.

---

(١) كتاب الاشعثيات ص:١٥٨.

(٢)، (٣) سنن البيهقي ج:٧ ص:٢٨٩، ٢٩٠.

(٤) كتاب الاشعثيات ص:١٥٧.

والتكلم بالباطل(١)، ودخول الرجال على النساء(٢)، وسماع أصواتهن على نحو يوجب تهيج الشهوة(٣)، وإلا حرم ذلك(٤).

نعم هو مختص بالزواج، ولا مجال للتعدي عنه للختان بعد كون مقتضى إطلاقات النهي عن استعمال الملاهي المنع عنه فيه.

كما لا يبعد الاقتصار على ما خلا عن الصنج، والجلاجل، لأنه زيادة في الملاهي، خارجة عن الدف، ولا شاهد على الترخيص فيها. غاية الأمر التعدي عن الدف لما يشبهه، كالطبل والصفيحة المعدنية ونحوهما.

(١) إن أريد بالباطل الكذب فالتكلم به إنما يحرم إذا ابتنى على تبني مضمونه، حيث يكون المتكلم به كاذباً حينئذٍ. أما إذا لم يتبن مضمونه ـ كما هو الحال في منشد الشعر، لحسن أسلوبه أو ابتكار معاينه أو نحوهما ـ فلا دليل على حرمة إنشاده بعد أن لم يكن كاذباً به.

وإن أريد به الكلام الذي لا فائدة فيه فلا دليل على حرمته. ومن هنا يتعين الاقتصار في تحريم الكلام على ما إذا كانت المغنية كاذبة به، لكذبه في نفسه وتبنيها لمضمونه، أو يترتب عليه محذور شرعي كمدح أو ذم من يحرم مدحه أو ذمه، والتشجيع على المعصية ونحو ذلك.

(٢) دخول الرجال على النساء ليس محرماً بنفسه، إلا أن يلزم منه الإطلاع على ما يحرم نظرهم إليه منهن.

(٣) إنما يحرم ذلك على المرأة إذا ابتنى الكلام منها على إسماع الرجال بالنحو المذكور. أما إذا لم يكن كذلك، بل كان الرجل متعمداً للاستماع بالنحو الموجب لتهييج شهوته من دون أن تكون بصدد إسماعه فلا دليل على حرمة الكلام عليها، بل تنحصر الحرمة بالرجل المستمع.

(٤) فقد صرح بحرمته حينئذٍ مع الثلاثة الأول أكثر من تعرض لاستثناء غناء

(مسألة ١٨): معونة الظالمين في ظلمهم، بل في كل محرم حرام(١).

المغنية في الأعراس، واقتصر في النهاية والمنافع على الثاني والثالث. ومن الظاهر أن اقتران الحرام بالحلال لا يوجب حرمة الحلال، بل لكل حكمه.

اللهم إلا أن يقال: اللعب بالملاهي وإن كان أمراً مباحاً للغناء، إلا أنه لا يتحقق الغرض منه إلا مع التنسيق بينهما بحيث يكونان بإيقاع متجانس، فيكون الغناء بنفسه محققاً للغرض من اللعب بالملاهي، فيحرم لذلك.

كما أن التكلم بالباطل في فرض حرمته، يستلزم حرمة الغناء للاتحاد بينهما، لأن الغناء ليس هو الهيئة الخاصة، بل الكلام ذو الهيئة الخاصة. فالغناء حينئذٍ وإن لم يحرم بما أنه غناء، إلا أنه يحرم بما أنه تكلم بالباطل.

وأما دخول الرجال على النساء فحديثا أبي بصير الأولان ظاهران في حرمة الغناء على المغنية معه. بل لا يبعد التعدي منه لما إذا كان الغناء عالياً بحيث يسمعه الرجال خارج المجلس. فلاحظ.

(١) أما حرمة معونة الظالمين في الجملة فالظاهر عدم الإشكال فيها بين الأصحاب. والنصوص بها مستفيضة، كصحيح أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام: «قال: إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»[١]، وصحيح أبي بصير: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم فقال لي: يا أبا محمد لا ولا مدة قلم. إن أحدهم [أحدكم] لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله، أو حتى يصيبوا من دينه مثله. الوهم من ابن أبي عمير»[٢]، وصحيح يونس بن يعقوب: «قال: لي أبو عبدالله عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد»[٣]، وموثق السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الظلمة، وأعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدة قلم، فاحشروهم معهم»[٤]، ونحوه

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٤٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٤٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥، ٨، ١١.

مـا عن نوادر الراوندي[١] وغيرهـا من النصوص الكثيرة. بل تقدم في المسـألة الثامنة والعشرين من مباحث التقليد إنها من الكبائر.

هذا وقد يستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّـارُ**﴾[٢]، إمـا لأن الركـون إليهم هو الدخول معهم في الظلـم، أو لأنه هو الميل لهم، فتدل على تحريم إعانتهم بالأولوية، كما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم.

لكنه يشكل بأن المعنى الأول ـ مع كونه خلاف المتيقن أو الظاهر من الركون ـ إنما يقتضي حرمة المشاركة في الظلم، لا حرمة الإعانة عليه ـ بفعل المقدمات أو التمكين منها ـ التي هي محل الكلام.

وأما الثاني ـ فهو وإن كان قريباً في نفسـه، ويناسـبه مـا في بعض النصوص من تطبيـق الآيـة الشريفة على من يحب بقاء الظالم[٣] ـ إلا أن حرمته لا تقتضي حرمة الإعانة بتنقيـح المناط، فضـلاً عن الأوليـة، لأن الميل المذكـور ينافي الإنـكار القلبي الواجب بالإضافـة للظلم بل لجميع المحرمات، بخلاف الإعانـة، فإنها قد تكون لمجرد المنافع الماديـة مـن دون أن تنافي الإنكار القلبـي المذكور. ولذا صرح قدس سره بعـدم الدليل على عمـوم حرمة الإعانة على الحرام، مع أنه لا إشـكال في حرمـة الميل للعاصي. كما تقدم جواز مثل بيع العنب ممن يصنعه خمراً مع وضوح حرمة الميل لصانعه، بل يجب الإنكار القلبي لعمله.

ومثله الاسـتدلال لحرمتها بحكم العقل. إذ فيه: أن حكم العقل بقبحه بملاك قبـح التعـدي والظلـم الـذي هو علـة تامـة في القبح ممنوع جـداً لاختصـاص الظلم والتعـدي بالمبـاشر دون المعين. وبمـلاك التنزه عن تمكـين الظالم من الظلـم وإن كان مسـلماً في الجملة، إلا أنه ليس علة تامة في القبح، بل هو كالتنزه عن الإعانة على الإثم

---

(١) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.

(٢) سورة هود آية:١١٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

قد يزاحم بما يمنع من الإلزام به، فلا طريق لإحراز حكم الشارع بالحرمة معه فالعمدة في حرمتها النصوص. فلاحظ.

هذا ومما سبق منّا في المسألة الثامنة يظهر عدم ثبوت عموم حرمة الإعانة على الحرام، فضلاً عن حرمة إعانة فاعل الحرام ولو في غير الحرام، وأن الثابت إنما هو عموم حرمة التعاون على الحرام الذي هو بمعنى الاشتراك فيه. وعليه فالحرمة في المقام تبتني على خصوصية في الظلم تقضي بحرمة الإعانة فيه.

وحينئذٍ يقع الكلام في وجهين:

الأول: في عموم حرمة المعونة لكل ظالم أو اختصاصها بخصوص سلاطين الجور وحكوماته. لا ريب في اختصاص كثير من النصوص بالثاني، كصحيح أبي بصير ويونس المتقدمين، لانصراف الضمير لخصوص الجماعة المعهودة ونحوهما غيرهما. وأظهر منهما ما صرح فيه بالسلطان بعنوانه العام، أو بذكر أشخاص أو جماعة خاصين.

بل لا يبعد انصراف الظلمة له في مثل موثق السكوني المتقدم كما يناسبه ذيله. بل قد يدعى ذلك في عنوان الظالمين في مثل صحيح أبي حمزة المتقدم. ولا أقل من كونه المتيقن منه، لقرب تحقق العهد الذهني لهم.

نعم ظاهر بعض النصوص العموم، كصحيح عبدالله بن سنان: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع من معونته»[1]، ومعتبر طلحة ابن زيد عنه عليه السلام: «قال: العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»[2]، ومرسل ورام بن أبي فراس: «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه، وهو يعلم أنه ظالم، فقد خرج عن الإسلام»[3]، وغيرها.

بل قد يدعى استفادته مما تضمن حرمة إعانة السلطان بفهم عدم الخصوصية،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٨٠ من أبواب جهاد النفس حديث:٥.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ١٦.

لقضاء المناسبات الارتكازية بكون الحرمة بلحاظ الظلم والتعدي على الناس، كما قد يشير إليه ذكره بعنوان كونه ظالماً. فتأمل جيداً.

الثاني: في تحديد الإعانة المحرمة. فقد أطلق في النهاية تحريم معونة الظالمين ونحوه في النافع. واقتصر على الإعانة في الظلم في التذكرة والقواعد والدروس واللمعة ومحكي السرائر والتحرير وغيرها. وفي الجواهر أنه عنوان الأكثر. وربما يرجع إليه كلام من أطلق تحريم معونة الظالمين، لما يأتي من انصرافه للإعانة في ظلمه.

وفي المراسم تحريم الإعانة فيما هو منهي عنه شرعاً. وربما أرجع إليه ما في الشرايع من التعبير بالمعونة بما يحرم وقريب منه في المقنعة. لكن ظاهرهما التحريم فيما إذا كان الفعل الذي تتحقق به الإعانة محرماً، كإعانة الظالم على المظلوم بضربه أو حبسه، لبيان عدم سقوط حرمة الحرام في حق أعوان الظلمة بأمر الظالم لهم به، دفعاً لتوهم تحمل الظالم التبعة بأمره بذلك وسقوط التبعة عن المباشر، لأنه تابع له غير مستقل في اتخاذ القرار، للتنبيه على أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق. ولا نظر فيه لما إذا كانت الإعانة على الظلم أو الحرام بفعل غير محرم في نفسه، كإعطاء السوط للظالم ليضرب به ظلماً، فضلاً عما إذا كانت الإعانة في غير الظلم والحرام، وكان الفعل الذي تتحقق به الإعانة حلالاً في نفسه.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل فيما ذكره في المقنعة والشرايع من حرمة إعانتهم بالحرام، حيث لا موجب لاحتمال سقوط حرمته بوقوعه على وجه الإعانة لهم وبتبع طلبه منهم. إلا أن يكون موجباً للاضطرار الرافع للتكليف، وهو خارج عن محل الكلام.

نعم لا مجال لحمل نصوص النهي عن إعانة الظالمين على خصوص ذلك، لورودها في مقام النهي عن الإعانة والتنفير منها، لا مجرد بيان عدم كونها عذراً مبرراً لفعل ما هو الحرام في نفسه. حيث لابد مع ذلك من حمل النصوص على حرمة العمل من حيثية كونه إعانة للظالم وإن لم يكن محرماً في نفسه لولا ذلك.

هـذا ولا ينبغـي التأمـل في أن إضافـة الإعانـة أو الأعـوان للظـالم والظلمة في النصوص والفتوى تنصرف إلى إعانتهم في ظلمهم، دون غيره، كما هو الحال في سائر مـوارد أخـذ عنوان خاص في المعان، فإن الإعانة معه تنصرف للإعانة في منشـأ انتزاع ذلك العنوان، مثل من أعان مصلحاً، أو مفسـداً، أو ساعياً بالخير، أو خياطاً، أو بنّاءً، أو قصاراً، أو حافر قبر إلى غير ذلك. إلا أن يكون منشـأ انتزاع العنوان غير قابل لأن يكون مورداً للإعانة، كالأب والجار والصديق، حيث يتعين معه العموم.

ومـن هنـا لا مجال للتعدي لكل محرم، بناءً على ما سـبق مـن عدم ثبوت عموم حرمة الإعانة على الحرام. وخصوصية الظالم في تحريم إعانته على الحرام لا شـاهد لها. نعم لو كان الفعل المعان به محرماً في نفسـه مع قطع النظر عن كونه إعانة، فلا إشـكال في حرمته كما سبق.

ثـم إنـه يظهر من غير واحـد أن مقتضى ذلك جواز إعانة سـلطان الجور فيما لا يكون ظالماً على أحد، كشـق الطرق في الأراضي المباحة، وتعبيدها، ونصب الجسـور، وشـق الأنهر، وإنشـاء الأبنية التابعة للدولة، والمعامل وبناء المسـاجد وغيرها. إلا أن يعدّ الشخص من أعوانهم، على ما يأتي الكلام فيه.

لكن ذلك إنما يتم إذا كان الأمر المعان فيه من شـؤونه الشـخصية التي لا دخل لهـا بدولته، كبناء داره ومداواة مرضـاه وجلب الطعام لعياله. أما إذا كان الأمر المعان فيه من شؤون الدولة الجائرة، فالظاهر حرمته وإن لم يعدّ الفاعل من أعوانه المنسوبين لدولتـه، فإنـه إعانـة للظالم في ظلمـه، لأن أقامة الدولـة الحاكمة على النـاس ظلم لهم وللشـارع الأقدس الذي هو أحق بالسـلطان، ففعل ما يكون من شـؤونها إعانة على ذلك الظلم، وإن لم يكن فيه ظلم لشخص خاص.

ويناسـب ذلك خبر علي بن أبي حمزة قـال: «كان لي صديق من كتاب بني أمية، فقال لي: اسـتأذن لي على أبي عبدالله عليه السلام فاسـتأذنت له [عليه] فأذن له، فلما أن دخل سـلم وجلـس، ثم قـال: جعلت فداك إني كنـت في ديوان هؤلاء القـوم، فأصبت من

دنياهم مالاً كثيراً، وأغمضت في مطالبه. فقال أبو عبدالله عليه السلام: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا. ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئاً إلا ما وقع في أيديهم...»[1].

بل يشهد له جملة من النصوص:

منها: صحيح أبي بصير المتقدم، فإنه وإن تضمن السؤال عن أعمالهم، حيث قد يحمل على العمل لهم بالدخول في حوزتهم والانتساب لهم، إلا أن الجواب صريح في العموم، كما يناسبه أيضاً عموم التعليل.

ومنها: موثق السكوني وما عن نوادر الراوندي المتقدمين، فإن عطف: «ومن لاق لهم...» إما لكون ما تضمنه من أفراد الأعوان الخفية، أو لكونه بحكمها.

ومنها: صحيح يونس بن يعقوب المتقدم. وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أن في بناء المسجد لهم نحواً من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد الضرار، وتخرج الرواية عما نحن فيه. فيندفع بأن ظاهر مسجد الضرار الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا**...﴾[2] هو المسجد المتخذ للإضرار بالمؤمنين وتفريقهم. ولا يكفي فيه أن يكون موجباً لتعظيم شوكة السلطان الجائر.

على أنه لو فرض عمومه له، أو مشاركته له حكماً، فمن الظاهر أنه ليس كل مسجد ينشؤونه يكون بناؤه تعظيماً لشوكتهم. غاية الأمر أنه من شؤون دولتهم وحكمهم الجائر، فإذا كان هذا كافياً في صدق الضرار جرى في غير المسجد، لما هو المعلوم من أن حرمة الضرار لا تختص ببناء المسجد، بل لعل غيره أولى بها.

ومنها: معتبر بن أبي يعفور ـ بناءً على اعتبار بشير في طريقه، لرواية ابن أبي عمير عنه ـ: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل [فدخل] عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك [أصلحك الله] إنه ربما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدة،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) سورة التوبة آية:١٠٧.

فيدعى إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاءً وأن لي ما بين لأبيتها. لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»[1].

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن قوله عليه السلام: «ما أحب» ظاهر في الكراهة. فيشكل بأن ذلك قد يتم مع الاقتصار على قول: «ما أحب»، ولا مجال له بلحاظ التتمة التي ذكرها عليه السلام وهي قوله عليه السلام: «وأن لي ما بين لأبيتها»، حيث لا يساق الكلام حينئذٍ لمجرد نفي الحب، بل لبيان أن نفي الحب لا يزول وإن كان في مقابله المغنم المذكور لقوة مرجوحيته، وحينئذٍ فهو يجتمع مع الحرمة، ويتعين حمله عليها بقرينة الإصرار على المنع مع فرض السائل الضيق والشدة بقوله عليه السلام: «لا ولا مدة بقلم» وتطبيق كبرى: «إن أعوان الظلمة في سرادق من نار...». وما ذكره قدس سره من أن ذكره الكبرى المذكورة ليس من أجل التطبيق، بل للتنبيه للمحاذير المتوقعة من القرب من السلطان والتحذير منها، خلاف الظاهر جداً.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من ظهور السؤال في كون الضيق والشدة سبباً في التجاء الشخص للظالمين، بحيث يتدرج حتى يكون من أعوانهم المنسوبين لهم المحسوبين عليهم، ويكون رزقه عليهم، ولذا طبق عليه الإمام كبرى الأعوان.

وكأنه لأن الأعوان جمع العون، وليس هو اسم فاعل من الإعانة، بل صفة مشبهة تتضمن الثبوت والاستمرار، وذلك لا يكون إلا بإعداد الشخص نفسه لذلك بانتسابه لهم.

لكنه يندفع بعدم مناسبته لتفريع الدعوة للعمل على إصابة الضيق والشدة، فإنه كالصريح في كون العمل اتفاقياً من دون أن يبتني على سبق صيرورة الشخص من أعوانهم المنسوبين لهم. ولاسيما مع قوله عليه السلام: «ما أحب أني عقدت» إلى قوله:

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

«ولا مدة بقلم». وحينئذٍ يتعين كون تطبيق الكبرى المذكورة بلحاظ عموم حكم الأعوان فيها لصورة العمل الاتفاقي ولو لعموم ملاكها له.

ومنها: حديث عذافر عن أبيه: «قال أبو عبدالله عليه السلام: يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام لما رأى ما أصابه: أي عذافر إنما خوفتك بما خوفي الله عز وجل به. قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات»[1].

وليس في سنده إلا سهل بن زياد الذي هو معتبر الحديث على التحقيق، كما ذكرناه في مبحث عدم مطهرية الماء المضاف من الحدث من مباحث المياه، وعذافر الذي لم ينص أحد على توثيقه. لكن متن الحديث شاهد بصدقه فيه.

وأما دلالته فقد استشكل فيها شيخنا الأعظم قدس سره باحتمال أن يكون معاملة عذافر مع أبي أيوب والربيع على وجه يكون معدوداً في أعوانهم وعمالهم، بل هو الذي قربه بعض مشايخنا قدس سرهم، لظهور قوله عليه السلام: «نبئت أنك تعامل» في استمرار تعامله مع الرجلين، بحيث يعدّ من أعوانهم.

لكنه يشكل بأن كون الشخص من أعوانهم بالمعنى المتقدم إنما يتم بتعيينه عندهم للعمل معهم، بحيث يكون من موظفيهم، ولا يظهر من الحديث ذلك، بل مجرد تكرر تعامله معهم، وهو لا يكفي في كونه من أعوانهم المنسوبين لهم. فلابد أن يكون تطبيق الأعوان عليه بلحاظ مجرد إعانته لهم وإن لم يكن منسوباً لهم، نظير ما سبق في حديث ابن أبي يعفور. وهناك بعض النصوص الأخر قد تصلح للتأييد وإن لم تنهض بالاستدلال لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد وفاء ما سبق به.

ولعله لذا حكي عن السيد الطباطبائي قدس سره: أنه إن انعقد الإجماع على التفصيل، وإلا فالمتجه التحريم مطلقاً، لاستفاضة النصوص في المنع عن إعانتهم في المباح بطريق الخصوص، مع اعتبار سندها موافقتها الاعتبار... إلى آخر ما ذكره.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

لكن الإجماع لم يثبت بنحو معتد به في رفع اليد عن مفاد النصوص بعد اختلاف كلماتهم في تحديد الإعانة المحرمة وانصراف بعضها ـ كما سبق ـ إلى بيان عدم تسويغ أمر السلطان لارتكاب الحرام. وظهور حال مثل الكليني في عموم التحريم، تبعاً للأخبار التي يظهر منه التعويل عليها.

ومثله ما ذكره غير واحد من دعوى منافاة العموم للسيرة. لعدم وضوح ثبوت السيرة من المتدينين، بل من القريب ابتناؤها على ضيق الحال، أو حبّ الجاه والمال، والتغافل عن تعاليم الأئمة عليهم السلام. ولذا لم تنفع تعاليمهم وإنكارهم من دخول الشيعة في أعمال الظالمين. حتى مع القضاء، مع عدم الإشكال في حرمة ذلك، وقد ظهر من الأئمة عليهم السلام إنكار ذلك عليهم وأنه خروج عما ينبغي لهم وعما عليه سلفهم الصالح.

ففي صحيح الوليد بن صبيح: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فاستقبلني زرارة خارجاً من عنده، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا وليد أما تعجب من زرارة؟ سألني عن أعمال هؤلاء، أي شيء كان يريد؟ أيريد أن أقول له: لا، فيروي ذاك [ذلك] علي [عني]. ثم قال: يا وليد متى كانت الشيعة تسأل عن أعمالهم، إنما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم؟ ويشرب من شرابهم؟ ويستظل بظلهم؟، متى كانت الشيعة تسأل عن [مثل] هذا»[1].

وفي خبر يحيى بن إبراهيم بن مهاجر: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: فلان يقرئك السلام وفلان وفلان. قال عليه السلام: وعليهم السلام. قلت: يسألونك الدعاء. قال: وما لهم؟ قلت: حبسهم أبو جعفر. فقال: وما لهم وما له؟ فقلت: استعملهم فحبسهم. فقال: وما لهم وما له؟ ألم أنههم؟ ألم أنههم؟! ألم أنههم؟! هم النار، هم النار، هم النار...»[2] ونحوهما غيرهما. ومع ذلك كيف يمكن التعويل على السيرة في محل الكلام، فضلاً عن الخروج بها عن النصوص المتقدمة؟!.

وأشكل من ذلك ما في بعض كلماتهم من مخالفة عموم التحريم لما ورد من

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٣.

أمـا معونتهم في غير المحرمات من المباحات والطاعات فلا بأس بها. إلا أن يعد ذلك من أعوانهم والمنسوبين إليهم، فتحرم(١).

الحـث على حسـن معاشرة المخالفـين. قال في مفتـاح الكرامة: «وإلا لـكان باعثاً على أذيتنا. وكيف يتم ذلك مع حثّ أئمتنا لنا على مجاملتهم، بل لم تقم لنا سـوق، واشـتد الأمر علينا». وقريب منه في الجواهر.

إذ فيه: ـ مع أنه يجري في العمل لهم بنحو يكون من أتباعهم ـ أنه لا يوجب أذيتنا إذا لم يبتن على الإعلان والمجاهرة والاستنكار. والحثّ على المجاملة وحسن المعاشرة إنما ورد مع عامة المخالفين دون ولاة الأمور، بل قد ورد مسـتفيضاً الردع المؤكد عن مواصلتهـم والقـرب من أبوابهم. ومجرد عدم قيام سـوق لنا لا دخل لـه بذلك. غاية الأمر أن يسـوغ البيع لهم وغيره تقية لو اقتضى الأمر ذلك بسبب الاختلاط، وهو أمر آخر غير جواز إعانتهم اختياراً فيما لا يكون ظلماً.

بل لا يبعد جواز البيع لهم والشراء منهم، كما قد يسـتفاد ذلك مما ورد في جواز بيع السـلاح من أعداء الدين[١]، وشراء ما يأخذه السـلطان باسـم المقاسـمة والخراج والـزكاة[٢]، ويكـون الـكلام في الإعانة بغير ذلك مـن الأعمال ولو بأجـرة، حيث لا موجب للخروج فيه عن مقتضى الإطلاق والنصوص المتقدمة بعد ما سبق.

(١) كـما في الجواهـر ومكاسـب شـيخنا الأعظم قدس سره، وذكره غـير واحد ممن تأخر عنهما. للنصوص المتضمنة للأعوان، بالتقريب المتقدم في أواخر الكلام في معتبر ابن أبي يعفور.

اللهـم إلا أن يقـال: حيث تقـدم أن إضافة العـون والإعانة والأعـوان للظالم ينـصرف إلى الإعانـة له في ظلمه، فإن تم ما سـبق منّا من أن الإعانة في شـؤون الدولة

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٢، ٥٣ من أبواب ما يكتسب به.

الظالمة إعانة للظالم في ظلمه تعين البناء على عموم حرمة الإعانة في شؤون الدولة للإعانة الاتفاقية من الشخص وإن لم يكن منسوباً لهم ولا محسوباً عليهم. وإن لم يتم لم ينهض دليل تحريم كون الشخص من الأعوان بعموم الحرمة لما إذا كان الأمر المعان فيه مباحاً في نفسه.

فالأولى الاستدلال له بما تضمن حرمة عملهم، كصحيح الوليد بن صبيح المتقدم، لأن المتيقن منه العمل لهم بنحو يكون منسوباً و تابعاً لهم، وكذا صحيح أبي بصير، وإن سبق أن الجواب فيه صريح في العموم للعمل الاتفاقي. وموثق حميد: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني وليت عملاً فهل لي من ذلك مخرج؟ فقال: ما أكثر من طلب المخرج من ذلك فعسر عليه. قلت: فما ترى؟ قال: أرى أن تتقي الله عز وجل ولا تعد [تعود]»[1] وغيرها.

وحمل العمل على خصوص الولاية المتمحضة في السلطة والإدارة، دون العمل الخارجي، كالكتابة والتعليم والسياقة وغيرها. لا شاهد له، بل لا يبعد عموم الولاية لمطلق العمل. فتأمل.

مضافاً إلى بعض النصوص التي لا تخلو من ضعف، كخبر ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً»[2]، وغيره.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في الحرمة حينئذٍ وإن لم نقل بحرمة مطلق الإعانة. لكن المحرم حينئذٍ هو انتساب الشخص للسلطان وصيرورته من أعوانه، لا العمل المقارن له إذا لم يكن محرماً في نفسه.

بقي في المقام الكلام فيما يستثنى من حرمة العمل. وهو أمور:

الأول: العمل مع السلطان لنفع المؤمنين وإقامة العدل، فعن فقه الراوندي

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩.

الإجماع على ذلك، ونفى في الجواهر الخلاف فيه إلا من السيد الطباطبائي وكاشف الغطاء (قدس سرهما). وقد يستدل عليه بوجوه:

أولها: ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أن الولاية إن كانت محرمة بلحاظ ترتب المظالم عليها، فالمفروض عدم ترتبها في محل الكلام. وإن كان محرمة في نفسها فهي مزاحمة بما يترتب عليها في محل الكلام من القيام بالمصالح ودفع المفاسد، وحيث كان الظاهر أهمية ذلك تعين سقوط حرمة الولاية.

وفيه: أن ظاهر الأدلة المتقدمة حرمة الولاية في نفسها لا بلحاظ ترتب المظالم عليها فقط، وحينئذٍ لا تسقط بالمزاحمة إلا إذا كانت الجهة المزاحمة إلزامية، كحفظ النفوس ودفع المفاسد العظيمة، دون مطلق ترتب المصالح ودفع المفاسد مما قد لا يكون لازماً في نفسه، بل مستحباً، لوضوح أن الاستحباب لا ينهض بمزاحمة الحرمة، بحيث يسقطها.

ثانيها: قوله تعالى حكاية عن النبي يوسف عليه السلام: ﴿**قَالَ اجعَلنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾[1]، بناءً على استصحاب أحكام الشرايع السابقة.

وفيه: أن ذلك قضية في واقعة مجملة الوجه، إذ لعل ليوسف الولاية الشرعية، فهو يطالب بتمكينه من وظيفته وإن كان بصورة نصبه ولياً من قِبَل الجائر. على أن جريان الاستصحاب المذكور لا يخلو عن إشكال أو منع على ما ذكرناه في الأصول. ولو فرض جريانه في نفسه لم ينهض بالخروج عن إطلاقات النهي، حيث يتعين البناء معها على ارتفاع حكم الشرايع السابقة المخالف لها.

ثالثها: النصوص: **منها**: ما عن مسائل الرجال عن أبي الحسن علي بن محمد عليهما السلام أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العمل لبني العباس وأخذ ما يتمكن من أموالهم هل فيه رخصة؟ فكتب: «ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر فالله قابل العذر، وما خلا ذلك فمكروه. ولا محالة قليله خير من كثيره. وما يكفر به ما

(١) سورة يوسف آية:٥٥.

يلزمه فيه من يرزقه يسبب وعلى يديه ما يسرك فينا وفي موالينا. قال: فكتبت إليه في جواب ذلك أعلمه أن مذهبي في الدخول في أمرهم وجود السبيل إلى إدخال المكروه على عدوه، وانبساط اليد في التشفي منهم بشيء وأتقرب به إليهم. فأجاب: من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراماً،بل أجراً وثواباً»[1]. ودلالته تامة، إلا أن سنده لا يخلو عن غموض وجهالة.

ومنها: صحيح علي بن يقطين: «قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[2]. ودعوى: أنه غير وارد للحث على الدخول معهم، ليتم له إطلاق في المدعى. وغاية ما فيه مدحهم بعد فرض دخولهم، وحينئذٍ قد يكون وارداً في فرض مشروعية دخولهم بإذن خاص من الإمام الذي هو ولي الأمر.

مدفوعة بأن ذلك قد يتم لو كان مشيراً إلى قضايا خاصة مع سلاطين خاصين، أما حيث كان ظاهراً في عموم الحكم المذكور لجميع السلاطين، وفي جميع الأزمنة، فاحتمال توقف مفاده على فرض الإذن الخاص بعيد جداً.

ومثلها دعوى: أن كونه مع السلطان لا يتوقف على كونه معيناً له أو من أتباعه المنسوبين له والداخلين في جهاز الحكم، بل قد يكون من ذوي النفوذ عنده بصداقة أو رشوة أو نحوهما.

إذ فيها: أن ظاهر إضافة المعية للسلطان ثبوتها له من حيثية السلطنة، لا لشخصه مع قطع النظر عنها، وذلك لا يكون إلا بدخوله في جهاز الحكم. نعم لا إطلاق للصحيح في المطلوب، بل هو دال على الجواز في الجملة.

ومنها: صحيح زيد الشحام: «سمعت الصادق جعفر بن محمد يقول: من تولى أمراً من أمور الناس، فعدل وفتح بابه ورفع ستره، ونظر في أمور الناس، كان حقاً على

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩، ١.

الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة ويدخله الجنة»[١].

ودعوى: أنه حيث لم يرد في مقام الحث على الولاية، بل على العدل فيها بعد فرض تحققها، فلا يدل على جواز الولاية من قبَل الجائر، بل لابد في جواز الولاية له من دليل آخر. مدفوعة بأن ذلك لا يناسب زمن صدور الصحيح، حيث كان الأمر منحصراً بالولاية من قبَل الجائر. وحمله على بيان قضية فرضية غير متحققة الموضوع لا يناسب وروده في مقام الحث على العدل في الولاية.

ومنها: ما ذكره النجاشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع. قال: «وحكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد: قال: وفي رواية محمد بن إسماعيل بن بزيع: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: إن لله تعالى بأبواب الظالمين مَن نوّر الله له البرهان، ومكن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح أمور المسلمين. إليهم ملجأ المؤمن من الضر، وإليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا، وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله في أرضه، أولئك نور في رغبتهم [رعيتهم] يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدرية لأهل الأرض، أولئك من نورهم يوم القيامة تضيء منهم القيامة، خلقوا والله للجنة، وخلقت الجنة لهم، فهنيئاً لهم. ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله؟ قال: قلت: بماذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرّ بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا. فكن منهم يا محمد»[٢]. ودلالته واضحة، إلا أن سنده موهون بالإرسال.

ومنها: نصوص أخر كثيرة تامة الدلالة مروية عن كتاب الروضة للشيخ المفيد والمجموع الرائق للسيد هبة الله[٣] لا يبعد أخذهما لها من كتب معروفة معتمدة. ولا أقل من عضدها للنصوص المتقدمة، بنحو يستغني بذلك عن النظر في السند. فلتراجع.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.

(٢) رجال النجاشي ص:٢٥٥.

(٣) راجع مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٣٩ من أبواب ما يكتسب به.

وهناك نصوص أخر قد يستدل بها في المقام: **منها**: مرسل الصدوق: «وقال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»[١]. وهو ـ مع إرساله ـ قاصر عن إثبات الجواز، لأن فرض الكفارة للعمل فرع حرمته في نفسه.

ومنها: خبر زياد بن أبي سلمة: «دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام فقال لي: يا زياد إنك لتعمل عمل السلطان؟ قال: قلت: أجل. قال لي: ولِمَ؟ قلت: أنا رجل لي مروة وعلي عيال، وليس وراء ظهري شيء. فقال لي: يا زياد لئن اسقط من حالق فأنقطع قطعة أحب إلي من أن أتولى لهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك. قال: إلا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه. يا زياد إن أهون ما يصنع الله عز وجل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق [الخلق]. يا زياد فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك، فواحدة بواحدة. والله من وراء ذلك...»[٢].

ولا خدش في سنده إلا جهالة زياد التي قد تهون، لبعد كذبه فيما حكاه عن الإمام عليه السلام من تقريعه. وأما دلالته فلا تخلو عن إشكال، إذ الاستدلال إن كان بلحاظ ذيله أشكل بظهوره في كون الإحسان للإخوان من سنخ الكفارة التي هي فرع حرمة العمل بذاته، كما هو المناسب لقوله: «إن أهون ما يصنع...».

وإن كان بلحاظ الاستثناء في صدره فلم يتضح كون المستثنى منه الولاية لهم، بل لعله خصوص وطء بساطهم الذي هو كناية عن القرب منهم بصورة مؤقتة طارئة، كما يناسبه أن الاستثناء ظاهر في إرادة قضاء حوائج شخصية طارئة وذلك بشفاعة أو نحوها، لا التهيؤ والإعداد لقضاء الحوائج بنحو الاستمرار، الذي يكون مع تولى العمل من قبلهم.

نعم روي نظير الحديث المذكور في مستدرك الوسائل عن المجموع الرائق بحذف قوله: «أو أطأ بساط...» فيكون الاستثناء من العمل لا غير، ولا إشكال في

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣، ٩.

دلالته حينئذٍ على المطلوب. إلا أنه لا ينهض بالاستدلال بعد اليقين باتحاد الحديثين وتعارضهما بثبوت الزيادة المذكورة، خصوصاً مع مناسبة الاستثناء لها.

ومنها: خبر علي بن يقطين: «أنه كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام: إن قلبي يضيق مما أنا عليه من عمل السلطان ـ وكان وزيراً لهارون ـ فإن أذنت جعلني الله فداك هربت منه. فرجع الجواب: لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتق الله، أو كما قال»[1].

لكنه ـ مع الخدش في سنده ـ وارد في قصة خاصة، قد تكون مبنية على إذن خاص من الإمام عليه السلام لعلي بن يقطين بالدخول في العمل، ولذا لم يأذن له في الخروج منه، مع أنه لم يقل أحد بوجوب العمل لهم في مورد الكلام وحرمة الخروج منه.

وبعبارة أخرى: لا إشكال في جواز العمل لهم بإذن خاص من الأئمة عليهم السلام الذين لهم الولاية الحقيقية، كما لا إشكال في تولي بعض أعيان الشيعة لذلك، كسلمان الفارسي وعلي بن يقطين ومحمد بن إسماعيل بن بزيع وغيرهم، وإنما الكلام في جواز الولاية ـ شرعاً أو بترخيص الأئمة عليهم السلام ـ بنحو العموم لكل من يريد بولايته خدمة المؤمنين وإقامة العدل، والخبر لا ينهض بذلك.

وهناك نصوص أخر مذكورة في الوسائل ومستدركها وفي كتب أهل الاستدلال لا تنهض بالمطلوب، ولا مجال لإطالة الكلام فيها، بعد وفاء ما سبق بالمطلوب.

نعم ربما استشكل في ذلك بما في خبر الحسن بن الحسين الأنباري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «كتبت إليه أربع عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان. فلما كان في آخر كتاب كتبته إليه أذكر أني أخاف على خيط عنقي... فكتب إليّ أبو الحسن عليه السلام: فهمت كتابك [كتبك] وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم تصير أعوانك وكتابك أهل ملتك، وإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحداً منهم كان ذا

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٦.

بذا، وإلا فلا»[1].

بتقريب: أنه لو كان قصد العدل وخدمة المؤمنين مسوغاً للولاية لكان المناسب أن يذكره الإمام عليه السلام من أول الأمر ولا يؤخره بعد أربع عشرة سنة من المكاتبة والإصرار، ليجعله شرطاً في جواز الولاية للضرورة والخوف من الخطر. وبالجملة: مقتضى الخبر عدم كون قصد العدل وخدمة المؤمنين مسوغاً مستقلاً للولاية، بل شرطاً منضماً لخوف الضرر والخطر المسوغ له.

لكنه يندفع: ـ مع ضعف الخبر في نفسه ـ بأنه لم يظهر من السائل التهيؤ للعدل الذي هو صعب في نفسه، لينبهه الإمام عليه السلام إلى مسوغيته من أول الأمر، بل ظاهر حاله إرادة الدخول في العمل على الوضع المتعارف المشتمل على الجور تبعاً لوضع الدولة العام، وإنما اشترط العدل بعد الإصرار الطويل، لأنه أمر لابد منه على صعوبته، وهو لا ينافي الاكتفاء به في أول الأمر لو أقدم عليه طالب العمل. على أن مضمون الخبر لا يخلو عن إشكال، لأن الخطر الذي تضمنه السؤال لا يناسب القيود المذكورة في الجواب. ولذا لا مجال للخروج به عن النصوص الكثيرة الصريحة في الجواز.

ومثله دعوى: أن الولاية من المحرمات الذاتية نظير الظلم، فلا مجال لتخصيص عموم حرمتها بطروء بعض العناوين الطارئة. فإنها ممنوعة جداً، لعدم كون الولاية بنفسها ظلماً، بل غاية الأمر أن فيها إعانة للظالم، ولا مانع من تسويغ ذلك بطروء بعض العناوين.

مضافاً إلى إن الظلم بمعنى التصرف في مال الغير أو نفسه ليس علة تامة للقبح، بل هو مقتض له يمكن مزاحمته بطروء بعض العناوين، وبمعنى العدوان يرتفع بترخيص الشارع الأقدس في التصرف، لأنه المالك المطلق.

ثم إن العدل في هذا الزمان قد يتيسر فيما لا يتعلق بالنفوس والأموال، كالتعليم والطب العلاجي. ويصعب تحققه في زماننا فيما يتعلق بالنفوس والأموال،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٨ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

لأن القوانين وضعية مضبوطة غير دينية، ولا منفرطة، أما في العصور السابقة، فربما يمكن العدل في حق الشيعة، حيث كانت صلاحيات الولاة والعمال واسعة يمكن لصاحبها الالتفاف على القوانين العامة الظالمة، خصوصاً مع قلة الشيعة في المجتمع.

وأما العامة فحيث يرون شرعية الدولة ولزوم طاعة السلطان، فيجوز إجراء أحكامها عليهم إلزاماً لهم، كما يشير إلى ذلك ما عن المجموع الرائق عن صفوان بن مهران: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الشيعة، فشكا إليه الحاجة، فقال: ما يمنعك من التعرض للسلطان فتدخل في بعض أعماله؟ فقال: إنكم حرمتموه علينا. فقال: خبرني عن [حق] السلطان لنا أو لهم؟ قال: بل لكم. قال: أهم الداخلون علينا أم نحن الداخلون عليهم؟ قال: بل هم الداخلون عليكم؟ قال: فإنما هم قوم اضطروكم فدخلتم في بعض حقكم. فقال: إن لهم سيرة وأحكاماً. فقال عليه السلام: أليس قد أجرى لهم الناس على ذلك؟ قال: بلى. قال: أجروهم عليهم في ديوانهم، وإياكم وظلم مؤمن»[1].

نعم يشكل الخبر ـ مضافاً إلى إرساله ـ بأنه غير ظاهر في جواز الدخول في عمل السلطان لخدمة المؤمنين، بل في جواز الدخول في عمل السلطان مطلقاً، بل الحث عليه، غايته أنه لا يجوز ظلم المؤمن، فينافي ما سبق من النصوص الكثيرة.

ومثله في ذلك خبر إسحاق بن عمار: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن الدخول في عمل السلطان. فقال: هم الداخلون عليكم أم أنتم الداخلون عليهم؟ قال: لا بل هم الداخلون علينا. قال: لا بأس بذلك[2]. فلو تمّا لم يبعد حملهما على إذن خاص للسائل. فلاحظ.

الثاني: من مستثنيات حرمة العمل للسلطان خوف الضرر، لإكراه السلطان على ذلك أو لدفع شره أو نحو ذلك. لعموم دفع الاضطرار والإكراه والتقية ونحوهما.

---

(١) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٣٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢٥.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٤١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

وربما استدل له أيضاً بما ورد في قبول الإمام الرضا عليه السلام ولاية العهد من المأمون، فإنه عليه السلام وإن كان صاحب المنصب الحق، إلا أن تعليله في غير واحد من النصوص بالإكراه ظاهر في مسوغية الإكراه لعمل السلطان.

ويعتضد ذلك بقوله عليه السلام في مكاتبة محمد بن علي بن عيسى المتقدمة: «ما كان الدخول فيه بالجبر والقهر فالله قابل العذر»، وبموثق مسعدة بن صدقة: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان يعملون لهم ويجبونهم ويوالوهم. قال: ليس هم من الشيعة، ولكنهم من أولئك، ثم قرأ أبو عبدالله عليه السلام هذه الآية: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسرَائِيلَ... تَرَى كَثِيرًا مِنهُم يَتَوَلَّونَ الَّذِينَ كَفَرُوا...**﴾. فنهى الله عز وجل أن يوالي المؤمن الكافر إلا عند التقية»[1]. مضافاً إلى ما سبق في خبر الحسن بن الحسين الأنباري، وإن سبق الإشكال فيما تضمنه من الشرط. والأمر سهل بعد وفاء العمومات بذلك.

ثم إنه لا ريب في أن الاضطرار والإكراه والتقية كما تسوغ الولاية المحرمة في نفسها تسوغ في الجملة ما لا ينفك عنها من المحرمات، لأنها كالولاية مورد للإكراه والاضطرار والتقية.

كما لا ريب في أنها لا تسوغ إراقة الدماء المحترمة، لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إنما جعل التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية»[2]، ونحوه ما في موثق أبي حمزة[3]. مضافاً إلى ما يأتي من قصور العمومات.

وإنما الإشكال في غير الدم من وجوه ظلم الناس فقد يدعى جوازه لوجهين:

أحدهما: العمومات المتقدمة. ودعوى: أن ورودها مورد الامتنان على الأمة موجب لقصورها عن الترخيص في الإضرار بالغير. مدفوعة بأن ذلك إنما يمنع من الترخيص في الإضرار بالغير لدفع الضرر المتوجه للنفس، كما لو توجه السيل لدار

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٠.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٣١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها حديث:١، ٢.

المكلف وأمكنه دفعه بتوجيهه لدار جاره، أو أكرهه السلطان على دفع مال وأمكنه دفعه ببذل مال غيره.

أما إذا كان الضرر متوجهاً للغير، لتحقق مقتضيه بالإضافة إليه، فلا يجب عليه تحمله دفعاً عن من توجه إليه، فلو توجه السيل على دار جاره لم يجب عليه دفعه عنه بتوجيهه على داره،ولو أكرهه السلطان على دفع مال شخص لم يجب عليه دفعه عنه ببذل مال بدله. لعدم الدليل على وجوب دفع الضرر عن الغير، فضلاً عن تحمله عنه. هذا حاصل ما يستفاد من شيخنا الأعظم قدس سره في المقام.

لكنه إنما يتم فيما إذا لم يتوقف تأثير المقتضي لوقوع الضرر على الغير على فعل المكلف، كما في مثال السيل، وكما لو أراد السلطان أخذ مال الغير بنفسه وكان المكلف قادراً على دفع ذلك عنه ببذل بدله من ماله، حيث لا يستند الإضرار بالغير للمكلف حينئذٍ، فيتجه ما سبق من عدم وجوب دفع الضرر عن الغير.

أما إذا كان المقتضي قاصراً عن تأثير وقوع الضرر على الغير إلا بضميمة فعل المكلف، كما في إكراه السلطان للمكلف على جباية مال الغير ـ الذي هو محل الكلام ـ فلا مجال للبناء على جوازه، لاستناد الإضرار بالغير للمكلَّف المكرَه، فيحرم، ولا يسوغه الإكراه، لقصور دليل رفعه عن ذلك، بسبب وروده مورد الامتنان.

وبعبارة أخرى: عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير وإن كان مسلماً، إلا أن تنفيذ أمر السلطان حينئذٍ لا يتمحض في عدم تحمل ضرر الغير، بل يكون بمباشرة الإضرار به، وهو محرم في نفسه، ولا يسوغه الإكراه.

ودعوى: أن المباشر ضعيف لا ينسب إليه الفعل ليحرم عليه، بل ينسب للسبب، وهو السلطان. ممنوعة جداً بعد كون المباشر تام القدرة والاختيار.

نعم قد يقال: إن قرينة الامتنان إنما تقتضي قصور دليل رفع الإكراه والاضطرار عن مورد الإضرار بالغير فيما إذا كان عدم إعمال الدليل المذكور في حق المكره وامتناعه عن تنفيذ أمر السلطان مستلزماً لعدم وقوع الضرر على الغير، كما إذا انحصر تنفيذ أمر

السلطان بالمكلف المكرَه.

بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما لو كان السلطان مصرّاً على إيقاع الضرر بالغير ولو من غير طريق المكرَه من أعوانه وكان ذلك متيسراً له، بحيث لا يجدي امتناع المكرَه في منع وقوع الضرر على الغير، بل لا أثر لامتناعه إلا وقوع الضرر عليه أيضاً، لعصيانه للسلطان. فإن إعمال عموم دليل رفع الإكراه والاضطرار في حق المكرَه لدفع ضرر المكرِه عن نفسه لا ينافي الامتنان في حق المضرور بعد وقوع الضرر عليه على كل حال.

غاية الأمر أنه يتعين البناء على ضمانه للضرر المذكور مع مباشرته للإضرار به، لاستناده إليه وإن كان معذوراً بسبب الإكراه والاضطرار، لأن العذر لا ينافي الضمان، كما لو اضطر لسدّ رمقه بطعام الغير من غير إذنه. نعم لا مجال لذلك إذا بلغ الأمر الدم، لما سبق. فتأمل.

ثانيهما: ما سبق من تحديد التقية، بما إذا لم تبلغ الدم في صحيح محمد بن مسلم وموثق أبي حمزة، فإن إناطة حرمة التقية بما إذا بلغ الدم ظاهر في جوازها مع عدم بلوغه ولو لزم الإضرار بالغير بغير الدم، كالمال والعرض.

ودعوى: منافاة ذلك للامتنان في حق عموم الأمة. مدفوعة بأن تشريع ما ينافي الامتنان في حق عموم الأمة ليس محالاً إذا اقتضاه ظاهر الأدلة. غاية الأمر أن الدليل إذا كان وارداً مورد الامتنان ينصرف عما ينافي الامتنان، وذلك إنما يتجه في إطلاقات تشريع التقية ورفع الإضرار والإكراه ونحوها مما كان امتنانياً، دون دليل تحديد التقية، لعدم ورودها في مقام الامتنان، بل في مقام تحديد الموضوع بعد الفراغ عن تشريع حكمه، فيتعين العمل بظاهره.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من ظهور المضمون المذكور في عدم مشروعية التقية في كل مورد يلزم منها إتلاف ما شرعت لحفظه من دون خصوصية للدم. فهو مخالف للظاهر جداً، لأن للدم خصوصية ارتكازية في الأهمية، فلا مجال لإلغائها

والتعدي لكل ما شرعت التقية من أجله، كالعِرض والمال.

نعم في ظهور الشرطية هنا في المفهوم إشكال، لأنها مسبوقة بالتعليل بأن التقية إنما حصلت ليحقن بها الدم ومفرعة على ذلك، وهو إنما يصلح تعليلاً للمنطوق وهو عدم مشروعية التقية عند بلوغ الأمر للدم، لا للمفهوم وهو عموم مشروعية التقية فيما عدا ذلك، وذلك مانع من ظهورها في المفهوم.

ولاسيما وأن التعليل لا يخلو عن إجمال، لما هو المعلوم من أن التقية لم تشرع لحفظ الدم فقط، بل لحفظ المال والعرض أيضاً، حيث لا يبعد من أجل ذلك سوقها لمجرد بيان عدم مشروعية التقية في الدم لأن حفظه من جملة أغراض تشريعها من دون نظر لغيره.

على أن مفهومها لو تم ليس قضية كلية، بل مهملة في قوة الجزئية، لأن المفهوم لما كان نقيض المنطوق فالمنطوق في المقام سالبة كلية ونقيضها موجبة جزئية، فمفاد المفهوم في المقام ثبوت التقية في غير الدم في الجملة، ولو في خصوص ما إذا لم يلزم الإضرار بالغير، أو لزم ذلك لكن كان الملزم بالتقية الخوف على النفس أو كان الضرر واقعاً على الغير على كل حال، بحيث لا يجدي امتناع المكلف في منعه.

ومن ثم لا مجال للتعويل على هذا الوجه في البناء على جواز الإضرار بالغير فيما إذا كان الامتناع عنه مستلزماً لعدم وقوعه، لعدم القدرة على إيقاعه من غير طريق المكرَه. بل المتعين البناء على حرمة ذلك بعد قصور إطلاقات رفع الإكراه والاضطرار والتقية عنه، كما سبق.

نعم إذا كان الضرر واقعاً على الغير على كل حال اتجه جواز القيام به في حق المكره إذا لم يبلغ الدم، لما سبق عند الكلام في الوجه الأول من الاستدلال.

الثالث: الحاجة المادية الملحّة. ففي موثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل. قال: لا، إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى

(مسألة ١٩): اللعب بآلات القمار ـ كالشطرنج والدوملة والطاولي وغيرها مما أعدّ لذلك ـ حرام(١)

أهل البيت»[١].

لكنه لا يناسب ما هو المعلوم من حثّ الشارع الأقدس على حسن الظن بالله تعالى في أمر الرزق، فمن البعيد جداً تحليل الدخول في عمل السلطان مع عظيم حرمته من أجله.

كما لا يناسب ما تقدم في معتبر ابن أبي يعفور وخبر زياد بن أبي سلمة، وما عن كتاب الروضة للشيخ المفيد عن صفوان، قال: «دخل على مولاي رجل، فقال عليه السلام له: أتتقلد لهم عملهم؟ فقال: بلى مولاي. قال: ولِمَ ذلك؟ قال: إني رجل عليّ عيلة وليس لي مال. فالتفت إلى أصحابه، ثم قال: من أحب أن ينظر إلى رجل يقدر أنه إذا عصى الله رزقه وإذا أعطاه حرمه، فلينظر إلى هذا»[٢].

ولعله لذا لا يظهر من الأصحاب التعويل على الموثق، حيث لم يشيروا في فتاواهم لمضمونه هنا ولا في كتاب الخمس، وإنما احتمل الاستدلال به لوجوب الخمس في المال المختلط بالحرام. وهو تشبث خارج عن مفاده، لتكثير الأدلة في تلك المسألة.

ومن ثم يشكل التعويل على الموثق في الخروج عن عموم حرمة العمل للسلطان. وربما يحمل على إذن خاص منه عليه السلام لشخص خاص، من دون أن يكون ذلك مسوغاً عاماً مستثنى من عموم الحرمة. وإن كان ذلك خلاف ظاهره. فلاحظ.

(١) إجماعاً ادعاه غير واحد، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. والنصوص مستفيضة به أو متواترة فيه».

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٨ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٣٨ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

مع الرهن(١). ويحرم أخذ الرهن أيضاً(٢)، ولا يملكه الغالب(٣)،

ويقتضيه ـ مضافاً إلى ذلك ـ قوله تعالى: ﴿**يَسأَلُونَكَ عَنِ الخَمرِ وَالمَيسِرِ قُل فِيهِمَا إِثمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثمُهُمَا أَكبَرُ مِن نَفعِهِمَا**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمرُ وَالمَيسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزلاَمُ رِجسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطَانُ أَن يُوقِعَ بَينَكُم العَدَاوَةَ وَالبَغضَاءَ فِي الخَمرِ وَالمَيسِرِ وَيَصُدَّكُم عَن ذِكرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَل أَنتُم مُنتَهُونَ**﴾[٢].

والميسر القمار ـ كما في مجمع البيان وتفسير القرطين، ويستفاد من بعض كلمات اللغويين. ويقتضيه غير واحد من النصوص، ويأتي بعضها ـ أو قسم منه، كما يستفاد من بعض آخر من كلماتهم. وربما يكون في أصل اللغة خصوص قسم منه، ثم اتسع معناه بعد ذلك، أو استفيد من تحريمه إلغاء خصوصيته وحرمة كل قمار. والأمر سهل.

(١) وهو متيقن من الآية والنصوص والإجماع.

(٢) لما يأتي من عدم ملكيته. بل لو أخذ بعنوان مع الالتفات لذلك الاستحقاق كان حراماً تشريعاً أيضاً.

(٣) بلا إشكال ظاهر. ويستدل له بوجوه:

الأول: أن المنصرف من النهي عن القمار والميسر عدم ترتب الأثر عليهما، لأن النهي التكليفي عن المعاملة وإن لم يستلزم الفساد ـ كما حقق في الأصول ـ إلا أن الاهتمام بأثر المعاملة ـ ومنه استحقاق الرهن في المقام ـ يستلزم استفادة عدم ترتبه تبعاً، بحيث يحتاج ترتب الأثر مع النهي إلى الاستدراك والتنبيه. ويأتي في أول الكلام في المسألة السابعة والعشرين ما ينفع في المقام.

---

(١) سورة البقرة آية: ٢١٩.

(٢) سورة المائدة آية: ٩٠، ٩١.

ولا يبعد تحريم اللعب بها إذا لم يكن رهن(١)، أما اللعب بغيرها مع الرهن ـ كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل أو المصارعة أو على الطفرة أو نحو ذلك ـ

الثاني: أن أكل المال بسبب القمار من أكل المال بالباطل عرفاً. بل به فسر في بعض النصوص، كالصحيح عن زياد بن عيسى ـ الذي لا يبعد كونه أبا عبيدة الحذاء الثقة ـ: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله [قول الله] عز وجل: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ**﴾ فقال: كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك»[١]. وعن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه: «قال أبو عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ**﴾ قال: ذلك القمار»[٢]، ونحوهما مراسيل العياشي[٣]. ومن الظاهر أن مقتضى النهي عن أكل المال بالباطل عدم تملك المال به.

الثالث: ما تضمن عدم شرعية الرهن في غير السبق والرماية[٤] فإنه ظاهر أو صريح في عدم تملك الرهن.

الرابع: بعض النصوص الخاصة، كصحيح إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون. قال: لا تأكل منه، فإنه حرام»[٥]، وموثق السكوني عنه عليه السلام: قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل. وقال: هو سحت»[٦] وغيرها.

(١) بلا ريب، كما في جامع المقاصد ومفتاح الكرامة، وحكاه في الثاني عن كتاب الشهادات من القواعد، وبه صرح في الدروس في الشطرنج والنرد.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٤.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٨، ٩ وذيله.
(٤) راجع وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب كتاب السبق والرماية.
(٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب كتاب السبق والرماية حديث:٧، ٦.

ويقتضيه فيهما إطلاق النصوص الكثيرة الناهية عنهما وعن اللعب بهما. كصحيح زيد الشحام: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**فَاجتَنِبُوا الرِّجسَ مِن الأَوثَانِ وَاجتَنِبُوا قَولَ الزُّورِ**﴾. قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»[١]. وقريب منه مرسل ابن أبي عمير[٢].

ومعتبر مسعدة عنه عليه السلام: «سئل عن الشطرنج فقال: دعوا المجوسية لأهلها، لعنها الله»[٣]. والحسن عن أبي الربيع الشامي عنه عليه السلام: «سئل عن الشطرنج والنرد فقال: لا تقربوهما...»[٤]. وموثق السكوني عنه عليه السلام: «قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج والنرد»[٥].

وما في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن أبي بصير عنه عليه السلام قال: بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة، والخائض فيها يده كالخائض يده في لحم الخنزير، لا صلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر في فرج أمه، واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها والسلام على الملاهي بها في حالته تلك سواء. ومن جلس على اللعب بها فقد تبوأ معقده من النار، وكان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة...»[٦] وغيرها. فإن مقتضى إطلاق ذلك كله عموم الحرمة للعب بهما من دون رهن.

ودعوى: انصرافه للعب بها مع الرهن، للغلبة. ممنوعة، لمنع الغلبة بالنحو المانع من الإطلاق، خصوصاً بين المترفين، لشيوع كون غرضهم من اللعب بها التلهي والمغالبة، من دون أهمية للاكتساب والرهن، بل هو لو وقع أمر ثانوي، فلو كان هو المانع من جواز اللعب بها كان المناسب التنبيه على ذلك، وعدم إطلاق النهي عنهما

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٣، ٧، ١٠.
(٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٩.
(٦) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

وعن قربهما واللعب واللهو بهما. بل هو لا يناسب تعميم النهي لوجوه التقلب في حديث مستطرفات السرائر جداً.

ومن ثم لا ينبغي التأمل فيما سبق من الدروس من عموم النهي عن الشطرنج والنرد لصورة عدم الرهن.

ويجري ذلك في الأربعة عشر. لصحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة. وكل ما قومر عليه فهو ميسر»[1]. فإن مقتضى عموم التنزيل عموم الحرمة بضميمة ما سبق.

ودعوى: أن الذيل شاهد بأن التنزيل من حيثية حرمة الرهن، بناءً على ما يأتي من أن القمار ظاهر في الرهن أو أنه المتيقن منه.

مدفوعة بعدم المنافاة بين تعميم الميسر لكل قمار وعموم الحرمة للعب من دون رهن الذي هو مقتضى إطلاق التنزيل، فلا ينهض التعميم المذكور بتقييد الإطلاق المزبور، ويتعين العمل عليه.

بل من القريب التعدي لكل أنواع القمار، لأنه الجهة العرفية الجامعة بين الأمور الثلاثة، المناسبة للحرمة ارتكازاً، والجمود على خصوصية الأمور الثلاثة بعيد جداً. ويناسب ذلك ما في معتبر عبد المالك القمي قال: «كنت أنا وأخي إدريس عند أبي عبدالله عليه السلام فقال إدريس: جعلنا فداك ما الميسر؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: هي الشطرنج. قال: قلت: إنهم يقولون: إنها النرد. قال: والنرد أيضاً»[2] فإن مقتضاه أن الجواب الأول لم يكن للتطابق المفهومي بين الميسر والشطرنج، بل لأن الشطرنج من أفراد الميسر، مع كون حقيقة الميسر ومفهومه معنى في الشطرنج والنرد معاً، والظاهر أن ذلك المعنى هو اللعب القماري، لأنه هو الجامع العرفي بين الشطرنج والنرد.

بل حيث كان الميسر المعروف عند العرب حين نزول الآية لعبة قمارية خاصة مبانية للشطرنج والنرد معاً فمن المعلوم أن تفسيره في النصوص بهما أو بأحدهما لا

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٥.

يبتني على الردع عن المعنى العرفي، إذ لا ريب في حرمة المعنى العرفي المذكور، بل على تعميمه لهما مفهوماً أو ملاكاً بلحاظ جهة جامعة تكون هي موضوعاً للنهي أو لملاكه، وليست تلك الجهة عرفاً وارتكازاً إلا القمارية. ومن ثم كانت هي المنسبقة من الأدلة المتضمنة للتفسير المذكور.

وحينئذٍ يستفاد من التفسير المذكور عموم تحريم اللعب بآلات القمار لصورة عدم الرهن بضميمة إطلاق التفسير في نصوصه وإطلاق النهي عن الميسر في الآية الشريفة، حيث لم يؤخذ في أحدهما خصوص صورة الرهن.

وقد يناسب ذلك تعليل النهي عن الميسر في الآية الشريفة بأنه من أدوات الشيطان لإيقاع العداوة والبغضاء وللصدّ عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة، لوضوح أن الصدّ عنهما يكون بمجرد اللعب، كما أن العداوة والبغضاء يكونان بمجرد المغالبة. وما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من اختصاصهما بصورة الرهن غير ظاهر.

ويؤيد ذلك ما في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الخَمرُ وَالمَيسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزلاَمُ رِجسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ**﴾[1]. قال عليه السلام: «...وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر. وأما الأنصاب فالأوثان التي كانوا يعبدونها المشركون. وأما الأزلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها مشركوا العرب في الجاهلية. كل هذا بيعه وشراه [وشراؤه] والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم، وهو رجس من عمل الشيطان...»[2].

فإن المراد بالقمار هنا آلاته، لأنها هي التي تقع موضوعاً للبيع والشراء، فإطلاق النهي عن الانتفاع به شامل للعب من غير رهن، كما لعله ظاهر، ولاسيما مع شيوع ذلك. كما أن تحريم بيعه شاهد بحرمة الانتفاع الظاهرة منه، وهو مطلق اللعب ولو من غير رهن.

---

(١) سورة المائدة آية: ٩٠.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١٢.

فلا إشكال في حرمة أخذ الرهن(١). وفي حرمة نفس المراهنة والمغالبة

كما يؤيده أيضاً ما عن مجالس ابن الشيخ الطوسي بسنده عن علي عليه السلام: «قال: كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»[١] فإنه وإن لم يمكن الالتزام بالعموم المذكور، حيث يلزم لأجله الحمل على التوسع في تطبيق الميسر لبيان الكراهة، أو على الإلهاء بنحو خاص لا يكون إلا في المحرمات، إلا أنه ظاهر في أن ملاك النهي عن الميسر اللهو، وهو لا يتوقف على الرهن.

هذا وقد يستدل بإطلاق النهي عن القمار في بعض النصوص، مثل صحيح معمر ابن خلاد المتقدم ومعتبر الوشا عن أبي الحسن عليه السلام: «سمعته يقول: الميسر هو القمار»[٢]، وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «قال: لا تصلح المقامرة ولا النهبة»[٣]، وغيرها.

بتقريب أن القمار هو اللعب بالآلات المعهودة ولو بدون رهن، قال في الجواهر: «عن ظاهر الصحاح والمصباح المنير، وكذلك التكملة والذيل: أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه».

لكن لم يتضح كون الإطلاق المذكور حقيقياً، بل المرتكز ابتناء المقامرة على الرهن، كما تشير إليه جملة من عبارات اللغويين، ولذا يعد القمار من المكاسب المبنية على المخاطرة، وذلك لا يكون إلا بلحاظ الرهن، كما أنه يعدى للمال بالباء، فيقال: قامر بماله، ولو كان متمحضاً في المغالبة باللعب لم يتجه ذلك، لخروج المال عنه، بل هو تابع للمراهنة التي قد تقارنه، فاللازم أن يقال مثلاً: قامر مراهناً بماله. ومن ثم لا مجال للاستدلال المذكور. والعمدة ما سبق. فلاحظ.

(١) والظاهر الإجماع على ذلك، كما يظهر بملاحظة كلماتهم، حيث لم يتعرضوا إلا للكلام في الحرمة التكليفية، مع ظهور المفروغية عن الفساد وعدم تملك الرهن،

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٠ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٥.
(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣، ٥.

إشكال(١). والأحوط الترك.

بل عن السيد الطباطبائي قدس سره في مصابيحه التصريح بعدم الخلاف في الأمرين. ويقتضيه ما تضمن عدم شرعية الرهن في غير السبق والرماية من النصوص المعتبرة السند وغيرها[1] المعول عليها عند الأصحاب.

(١) فقد أصر على الحرمة غير واحد منهم شيخنا الأعظم قدس سره، مدعياً ظهور كلمات الأصحاب فيها، بل عدم الخلاف فيها، كما تقدم من السيد الطباطبائي في مصابيحه، وأنكرها صاحب الجواهر قدس سره.

أقول: لا إشكال في الحرمة التشريعية إذا جيء بالعمل من أجل تنفيذ المراهنة واستحقاق الرهن شرعاً، وفي تحقق التمرد إذا جيء به من أجل تنفيذها واستحقاق الرهن عرفاً لأخذه وإن لم يستحق شرعاً، لما فيه من الاستهوان بالحكم الشرعي. وإنما الإشكال في الحرمة الذاتية نظير حرمة القمار، وقد يستدل عليها ببعض النصوص.

منها: ما تضمن الردع عن الرهان، كخبر العلاء بن سيابة عن أبي عبدالله عليه السلام: «سمعته يقول: لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة المراهن عليه، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام»[2]، ومرسل الصدوق: «قال الصادق عليه السلام: إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل»[3]، وخبر زيد النرسي: «سمعته يقول: إياكم ومجالسة اللعان. فأن الملائكة لتنفر عند اللعان، وكذلك تنفر عند الرهان، وإياكم والرهان، إلا رهان الخف والحافر والريش، فإنه تحضره الملائكة»[4].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢، ٣ من أبواب كتاب السبق والرماية.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢، ٣ من أبواب كتاب السبق والرماية حديث:٣.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢ من أبواب كتاب السبق والرماية حديث:٦.
(٤) بحار الأنوار ج:١٠٣ ص:١٩٢.

ومنها: ما تضمن تطبيق القمار أو الميسر عليه، كقوله عليه السلام في صحيح معمر بن خلاد المتقدم: «وكل ما قومر عليه فهو ميسر»[١]، ومرسل ياسر عن الرضا عليه السلام: «سألته عن الميسر. قال: التفل من كل شيء. قال: الخبز والتفل [الثقل] ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره»[٢]، وخبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ... قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ فقال: كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز...»[٣]. فإنه حيث تقدم أن القمار والميسر، محرمان تكليفاً ولو من دون رهن فمقتضى تطبيقهما في المقام ثبوت الحرمة التكليفية.

لكن حيث عرفت ثبوت الحرمة التشريعية فمن الصعب إحراز أن مراد الأصحاب في المقام هو الحرمة الذاتية، لعدم وضوح اهتمامهم ببيان الفارق بينهما. ولا أقل من عدم بلوغ ذلك حداً ينهض بالاستدلال.

وأما النصوص فالطائفة الأولى قد تضمنت الردع عن الرهان، لا عن العمل المترتب عليه الذي هو محل الكلام، ولعل الردع عن الرهان بلحاظ عدم مشروعيته في نفسه فالالتزام به تشريع محرم.

نعم قد يظهر من مساق بعضها النظر لنفس العمل، إلا أن مبغوضيته قد تكون بلحاظ كونه جرياً على مقتضى الرهان من أجل استحقاق الرهن وأخذه، الذي عرفت عدم الإشكال في حرمته تشريعاً، أو كونه استهواناً بالحكم الشرعي.

وأما الطائفة الثانية فالصحيح والمرسل قد تضمنا تطبيق الميسر على المال الذي يراهن عليه، ومرجع حرمته إلى ما هو المعلوم من عدم نفوذ الرهن، وهو خارج عن محل الكلام من حرمة نفس العمل. على أن الصحيح قد فرض فيه القمار، وهو أخص من الرهن، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأما خبر جابر فهو ـ مع ضعفه ـ قد تضمن تطبيق الميسر على آلات القمار، لا

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٢، ٤.

عـلى كل عمل يراهن عليـه الذي هو محل الكلام. غاية الأمر أنـه تضمن عموم القمار للكعاب والجوز، وهو أمر آخر يظهر حاله مما يأتي في تحديد القمار.

هـذا وقد يدعى أن ما سـبق من حرمة اللعبة القماريـة تكليفاً يقتضي الحرمة في المقـام، لأن القـمار هو الرهن، ففي لسـان العرب: «قامر الرجلَ مقامـرة وقماراً راهنه وهـو التقامر»، وفي القاموس: «قامره مقامـرة وقماراً فقمره ـ كنصره ـ وتقمره: راهنه فغلبـه، وهـو التقامر». وعن أقرب المـوارد: «قمر الرجل قمراً راهنـه ولعب القمار». ويناسـبه ما سـبق في خبر العلاء بن سـيابة ومرسـل ياسر الخادم. ومن ثم جزم بعض مشايخنا قدس سرهم بذلك.

لكن في كفاية هذا في إثبات أن كل مراهنة قمار إشـكال، بل منع، لما هو المعلوم من تسـامح اللغويين في التعريف، وشـيوع التعاريف اللفظية في كلماتهم. ولاسيما مع ما ذكروه من مناسبة القمار للخداع، أو أخذه منه.

ففـي لسـان العرب: «تقمر الأسـد خرج يطلـب الصيد في القمـراء... قمروا الطير عشوها في الليل بالنار ليصيدوها... وكأن القمار مأخوذ من الخداع» وفي أساس البلاغـة: «تقمـره خدعـه. ومنه القمار، لأنـه خداع. تقـول: قامرته فقمرتـه أقمره... غلبته».

حيث لا يناسـب ذلك مطابقته للمراهنـة، كيف؟! والمراهنة من الرهن بمعنى الحبس، ومنه رهن الدين. وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ امرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفسٍ بِمَا كَسَبَت رَهِينَةٌ**﴾[2] وقولهم: المـرء مرهون بعمله. حيث يتعين مع ذلك مباينة المراهنة مفهوماً للقمار، وإن كانت من شؤونه في الجملة.

وأمـا ما سـبق في خبر العـلاء فلابد من حمله عـلى المجاز تنزيلاً لمشـاركته له في الحكـم. والإلـزام كـون السـبق والرماية مـن أفـراد القـمار الحقيقية، ولا يظـن منهم

(١) سورة الطور آية: ٢١.
(٢) سورة المدثر آية: ٣٨.

البناء على ذلك. وكذا مرسل ياسر الخادم، حيث لم يعهد تفسير الميسر بالمال الذي يراهن عليه.

ولعله لذا قال في مجمع البحرين: «وتقامروا: لعبوا بالقمار. واللعب بالآلات المعدة له على اختلاف أنواعها، نحو الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار الرهن على اللعب بالشيء من هذه الأشياء. وربما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز». حيث يظهر من ذلك اختصاصه بنوع خاص من الرهن، وهو الرهن على اللعب بآلات خاصة، وإن إطلاقه على اللعب بالخاتم والجوز غير شايع، وقريب من ذلك في المسالك.

نعم لا يخلو في نفسه عن إشكال يأتي الكلام فيه عند تعرض سيدنا المصنف قدس سره لتحديد القمار. ومن ثم لا مجال للاستدلال على الحرمة بهذا الوجه. فلاحظ.

هذا وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أكل وأصحاب له شاة، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه أن ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام ما قل منه وما كثر، ومنع غرامته فيه»[1]. وقد يستدل به على الجواز في المقام بدعوى: أن اقتصار الإمام عليه السلام على بيان فساد المعاملة وبطلانها وعدم ردعه عن فعلهم ظاهر في عدم حرمته.

لكن في كفاية ذلك في استفادة الحل إشكال، إذ لعل عدم الردع لتمحض موقف الإمام عليه السلام في القضاء وبيان الحقوق من دون نظر لبقية الجهات. وهناك جهات من الكلام في الصحيح يضيق المقام عن إطالة الكلام فيها.

هذا وقد رتب في الجواهر على إباحة المراهنة تكليفاً جواز أخذ الرهان بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو نذر لا كفارة له، ومع طيب النفس من الباذل، لا بعنوان

---

(١) الكافي ج: ٧ ص:٤٢٨ باب النوادر من كتاب القضاء والأحكام حديث: ١١. والتهذيب باب من الزيادات في القضايا والأحكام ج:٦ ص:٢٩٠ حديث:١٠.

وأما إذا لم يكن رهن فالأظهر الجواز(١). والأحوط الترك.

الاستحقاق بسبب الرهان المفروض فساده. أما لو كانت المراهنة محرمة تكليفاً فقد يشكل أخذ المال حتى بالعنوان المذكور، بناءً على حرمة كل ما ترتب على المحرم ولو كان جزاءً أو وعداً أو نحوهما.

لكن لم يتضح الوجه في حرمة أخذ المال مع الحرمة لا بعنوان الاستحقاق، بل وفاء بالوعد غير اللازم أو جزاء عليه.

(١) ففي القواعد بعد أن منع من الرهان في غير ما هو عدة للقتال قال: «وفي تحريم هذه مع الخلو عن العوض نظر». ومال إلى الجواز في جامع المقاصد والمسالك، وصرح به غير واحد ممن تأخر عنهما. وعن جماعة المنع، وفي الرياض أنه الأشهر، وفي جامع المقاصد أنه ظاهر المذهب، بل ظاهر غير موضع من التذكرة الإجماع عليه.

وقد بناه في المسالك على أن قولهم عليهم السلام في مثل صحيح حفص: «لا سبق إلا في الخف...»[1] إن كان بفتح الباء كان دالاً على عدم مشروعية الرهان في غير الأمور المذكورة، لأن السَبقَ بالفتح هو ما تراهن عليه المتسابقون، ولا نظر للحديث حينئذٍ للاستباق من دون رهان. وإن كان بسكون الباء كان دالاً على حرمة المسابقة ولو من دون رهان، لأن نفي المصدر مع تعذر حمله على الحقيقة ظاهر في تحريمه. وقد ذكر أن الفتح هو الأشهر. ومن ثم مال لإباحة الاستباق من دون رهان، عملاً بالأصل. وعلى ذلك جرى بعض من تأخر عنه.

لكن من الظاهر أن السبق بالسكون مصدر(سَبَق) لا مصدر (سابق)، وحيث لا إشكال في إباحة نفس السبق، فلا تتوجه نسخة السكون إلا بأن يراد بها الردع عن جعله موضوعاً للمغالبة، فتنفع في المطلوب. إلا أنه ليس بأولى من أن يراد بها الردع عن جعله موضوعاً للرهن، فتدل على عدم مشروعية الرهن، كنسخة الفتح، من دون

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

نظر للاستباق من دون رهان.

مضافاً إلى أن حمل الحديث على النهي عن المسابقة ولو من غير رهان لا يناسب مفروغية الأصحاب عن ظهوره في مشروعية الرهان في المستثنيات، لظهور أن النهي عن المسابقة ولو من غير رهان إنما يدل على جواز المسابقة في المستثنيات في الجملة، لا على مشروعية الرهان فيها، فمفروغيتهم المذكورة تشهد بكون موضوعه الرهان، لا أصل الاستباق، ومن ثم لا ينهض بتحريم الاستباق من دون رهان في غير المستثنيات.

هذا وقد أستدل في الرياض على حرمة المغالبة من غير عوض بوجوه:

الأول: الإجماع المشار إليه آنفاً. وفيه: أنه لا مجال للتعويل عليه في المقام، بل لا مجال لدعواه بعد عدم تعرض غير واحد للمسألة، وبعد إشعار تقييد الشيخ في الخلاف موضوع النهي بالرهان بجواز المسابقة من غير رهن. ولاسيما مع عدم تعويل مدعيه ـ وهو العلامة قدس سره ـ عليه، حيث تنظر في التحريم في القواعد، كما سبق. ولاسيما مع احتمال ابتناء كلامهم على استفادة الحكم من الرواية المتقدمة للبناء على نسخة السكون التي عرفت حالها.

الثاني: ما دل على حرمة اللهو واللعب. ويندفع: **أولاً**: بأنه لا أثر للمغالبة في اللهو واللعب وجوداً ولا عدماً، بل إن كان الأمر الذي يكون موضوعاً لها لهواً أو لعباً، لعدم كونه مورداً بنفسه لغرض عقلائي، صدقا عليه ولو من دون مغالبة، وإن لم يكن لهواً ولا لعباً، لكونه مورداً لغرض عقلائي ـ كالرياضيات الفكرية والبدنية والنفسية ـ لم يصدقا عليه ولو مع المغالبة. وعلى كلا الحالين لا أثر للمغالبة والتسابق فيهما.

وثانياً: بأنه لم يثبت عموم حرمة اللهو واللعب، وقد ساق شيخنا الأعظم قدس سره في المسألة العشرين مما يحرم التكسب به وجوهاً للاستدلال على العموم المذكور لا مجال لإطالة الكلام فيها، لوهنها. ولاسيما بلحاظ السيرة والشهرة بما لا يناسب العموم

المذكور، كما أعترف به شيخنا الأعظم قدس سره، حيث يمتنع عادة مخالفتهما للواقع في مثل هذا الأمر الشايع الابتلاء. ومن ثم ذكر قدس سره أن القول بعموم الحرمة شاذ.

بل من القريب جداً ـ بلحاظ المرتكزات المتشرعية القطعية ـ ابتناء القول بالعموم على الغفلة عن لوازمه، وأن القائل به لا يلتزم عملاً. فإنه بلحاظ ذلك كله يتعين تأويل ما قد يوهم العموم المذكور.

الثالث: ما تضمن من النصوص المتقدمة تنفر الملائكة عند الرهان في غير الثلاثة ولعنها صاحبه، وأنه قمار محرم، لدعوى: عدم توقف صدق الرهان والقمار على العوض.

وفيه: منع الدعوى المذكورة، بل هي ـ في الجملة ـ في غاية الغرابة، فإن تقوم الرهان بالعوض من الوضوح بحدّ يغني عن الاستدلال.

وأما القمار فالظاهر تقومه في الجملة بالعوض لا بمجرد المغالبة، ولذا يعد عرفاً من المكاسب، وهو المناسب لما تضمن حرمة أكل المال به. فلاحظ ما سبق في أدلة حرمة أكل العوض، وفي تحديد معنى القمار لغة. ويأتي تمام الكلام في ذلك عند تعرض سيدنا المصنف قدس سره لتحديد القمار إن شاء الله تعالى.

وأما ما سبق من حرمة اللعب بالشطرنج والنرد وجميع آلات القمار ولو مع عدم الرهن واستفادتها من تطبيق القمار والميسر عليهما، فهو لا يبتني على عموم القمار لصورة عدم الرهن حقيقة، بل على التوسع في التطبيق، ولو بلحاظ كون أصل الألعاب المذكورة قمارية، أو لعموم ملاك الحرمة لذلك. والمتيقن من ذلك الشطرنج والنرد أو مطلق الألعاب القمارية بالتقريب المتقدم، ولا مجال للتعدي لكل مغالبة، لعدم القرينة على ذلك، بل قد لا يمكن البناء عليه بلحاظ المرتكزات، والسيرة، حتى استدل في الجواهر على الجواز بالسيرة القطعية من الأعوام والعلماء.

وإن كان في نهوضها بالاستدلال إشكال، حيث قد لا يحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام، ليكشف عدم ردعهم عن رضاهم بها. والعمدة الأصل المؤيد

بالمرتكزات.

وكيف كان فلا يتم شيء مما استدل به في الرياض. وأغرب من ذلك جعله شاهداً على أن السبق في النص المتقدم بالسكون. لظهور عدم الملازمة بين عموم حرمة المغالبة وتمامية الأدلة المتقدمة عليه ـ لو سلم بهما ـ وورود النص المذكور بالسكون.

هذا وفي الجواهر أن المسابقة والمغالبة من دون عوض إن تمحضت في الاستباق خارجاً فهي سائغة لما سبق، وإن ابتنت على عقد المسابقة فهي محرمة غير صحيحة، لعدم مشروعية العقد المذكور للأصل، والنهي عن السبق في غير المستثنيات.

وكأن مراده بابتنائها على عقد المسابقة هو التعاقد بين الشخصين على الاستباق، بحيث يكون كل منهما ملتزماً به لصاحبه. وكأن الفرق بينه وبين التمحض في الاستباق نظير ما ذكروه من الفرق في المسابقة المشروعة بين أن تكون عقداً مفتقراً للإيجاب والقبول وأن تكون جعالة، وأنها على الأول تكون لازمة كالإجارة، وعلى الثاني تكون جعالة لا تلزم حتى بالشروع فيها.

لكن لم يتضح الوجه في عدم مشروعية العقد المذكور بعد عموم نفوذ العقد الحاكم على الأصل المقتضي ترتب الأثر عليه. وأما النهي عن السبق في النصوص فقد سبق أنه وارد لبيان عدم مشروعية الرهن والعوض، فلا ينهض ببيان عدم مشروعية عقد المسابقة من دونه.

نعم ذكر قدس سره أنه على السكون يكون المراد بيان عدم مشروعية عقد السبق في غير الأمور المذكورة، لأن السبق اسم للتعاقد على التسابق ولو من دون رهن. لكن نسخة السكون غير ثابتة. ولو ثبتت فلم نعثر في اللغة على تفسير السبق ـ بالسكون ـ على التعاقد المذكور. وقد سبق عند الكلام في معنى الحديث ما ينفع في المقام.

وكذا إذا كانت المغالبة برهن يرجع إلى جهة مباحة(١)، لا إلى الغالب(٢).

---

(١) أما إذا كان لجهة محرمة فحرمتها تمنع من شرعية تمليكها أو تخصيص المال لها، لما فيه من ترويجها، وذلك مانع من شرعية العقد بغض النظر عما يأتي.

(٢) حيث قد يدعى قصور دليل المنع عنه، لأن السَبَق ـ بالفتح ـ وإن كان لغة هو ما يتراهن عليه المتسابقون، إلا أن مادة السبق فيه تناسب فرض كونه للسابق، إذ من البعيد كون منشأ أخذ المادة سببية السبق لاستحقاق الرهن ولو لغير السابق، إذ هو ليس بأولى من أخذ مادة اللحوق والتأخر فيه.

نعم إذا ابتنى إعطاء الرهن للجهة الثالثة على صلة الغالب، لأنها منسوبة له محسوبة عليه بحيث يهتم بها، وتكون صلتها صلة وتكريماً له صدق عليه السبق بالمعنى المتقدم عرفاً، ودخل في دليل المنع. أما إذا لم يبتن على ذلك فلا يشمله دليل المنع.

اللهم إلا أن يقال: الجهة الثالثة لما لم تكن طرفاً في المسابقة فلا مجال لأن تستحق السبق. وتوضيح ذلك أن المسابقة **تارة**: تكون بنحو العقد الملزم بالاستباق. **وأخرى**: تكون بنحو الجعالة للسابق.

أما العقد فهو يبتني على الإلزام والالتزام بين المتعاقدين، ولا دخل للأجنبي فيه، ليستحق الرهن. وأما الجعالة فلأنها إنما تقتضي استحقاق القائم بالعمل ـ وهو السبق في المقام ـ للجعل، دون الجهة الثالثة الأجنبية.

ومن هنا لابد من رجوع جعل الرهن للجهة الثالثة إلى استحقاق السابق دفع الرهن للجهة الثالثة، بحيث لو لم يدفع لها كان له المطالبة بدفعه لها، لاستحقاقه لذلك. ومرجع ذلك إلى كون الرهن للسابق. غايته أنه لا يستحق عين المال، بل يستحق دفعه للجهة الثالثة. ومن هنا لا منشأ لقصور دليل المنع عنه.

على أنه لو تمّ قصور الدليل المذكور عنه فالمناسبات الارتكازية تقضي بإلغاء خصوصية السَبَق في دليل المنع، وأن موضوع المنع هو الرهن وإن لم يكن سبقاً. بل

والمراد بالقمار ما تتوقف الغلبة فيه على إعمال الفكر وقوته(١).

المنع من جعل الرهن للسابق قد يناسب المنع من جعله لغيره بالأولوية العرفية. ويؤيد العموم حديث العلاء بن سيابة المتقدم، لأن موضوعه الرهان، لا السبَق، ليجري فيه الكلام السابق.

(١) الظاهر أن ذلك ليس معياراً في صدق القمار، لانتقاضه طرداً بمثل المغالبة على حلّ المسائل العلمية، حيث لا يصدق عليه القمار ولو مع الرهن، وعكسياً بمثل النرد الذي قيل إنه يبتني على الحظ والصدفة من دون إعمال فكر، مع أنه قمار قطعاً.

وقد سبق عند الكلام في عدم مطابقة القمار للرهان من المسالك ومجمع البحرين أن القمار هو الرهن على اللعب بالآلات المعدة للقمار. وهو بظاهره دوري، لأن فرض كون الآلة آلة قمار في رتبة متأخرة عن تحديد القمار، فلا تكون دخيلة في مفهومه.

ومن ثم ذهب شيخنا الأعظم قدس سره إلى أنه مطلق المغالبة، وسبقه إلى ذلك في الرياض، وذهب بعض مشايخنا قدس سره إلى أنه مطلق المراهنة. لكن سبق منا المنع منهما معاً.

نعم لا يبعد كون مراد صاحبي مجمع البحرين والمسالك الإشارة بالعنوان المذكور إلى نوع خاص من الآلات يجمعها معنى يدركه العرف ويطلقون عليه القمار، من دون أن يكون عنوان القمار مأخوذاً فيها ليلزم الدور. فالإشكال إنما هو في تحديد الجامع المذكور.

والظاهر عدم صدقه على المراهنة على تعيين ماله واقع محفوظ لا دخل للمتراهنين به كالمراهنة على طلوع الهلال أو نزول المطر أو سبق أحد المتسابقين في بعض الأعمال، كما يشيع الرهان على ذلك في عصورنا، لأن القمار من سنخ الأعمال والألعاب المبتنية على المراهنة والمغالبة، لا محض المراهنة، ليصدق في المقام.

كما لا يصدق على المغالبة في الأعمال التي من شأنها أن تطلب لنفسها مع قطع النظر عن المغالبة والمراهنة فيها بل لفوائدها المادية أو المعنوية، وإن كان قد يراهن عليها

(مسألة ٢٠): عمل السحر حرام(١).

للتشجيع، أو للتكسب، كالمغالبة في المسائل العلمية، وفي بعض الأعمال، كالسباحة والفروسية والعدو والكتابة والصمت والصبر ونحو ذلك، لأن القمار عرفاً من سنخ الباطل الذي لا فائدة فيه، فلا يصدق فيما يكون مورداً للأغراض العقلائية.

بل يشكل صدقه حتى على ما يكون مطلوباً للتسلي والتلهي لا لأجل كسب المال به، ككثير من اللعب المتعارفة في عصورنا والتي لا يقصد نوعاً منها الاكتساب، لما هو المرتكز من أن القمار من سنخ المكاسب.

ومن ثم يقرب انحصار القمار بالعمل الذي من شأنه أن يؤتى به من أجل المغالبة للاكتساب به من طريق الرهان عليه، من دون أن يكون مطلوباً لنفسه من أجل الفوائد المترتبة عليه، أو من أجل التلهي والتسلي من دون نظر للاكتساب به.

ولا أقل من كون ذلك هو المتيقن من الأدلة، فإنه حيث ظهر مما سبق حرمة الرهان مطلقاً وإن لم يكن العمل قماراً، فالأثر إنما يظهر في المغالبة من دون رهان، وقد سبق أن دليل الحرمة فيها ينحصر بما تضمن النهي عن الشطرنج والنرد والأربعة عشر، وأن التعدي عنها إنما هو لفهم عدم الخصوصية لها، وأن موضوع النهي هو الجامع العرفي بينها، والمتيقن منه ما ذكرنا، ولا دليل على ما زاد عليه.

ودعوى: عدم ثبوت كون اختراع النرد والشطرنج لاكتساب المال، بل لعله للتسلي أو التمرن على معالجة المشاكل العسكرية. مدفوعة بأن ذلك لا ينافي كونهما حين صدور النصوص اللعب القمارية التي من شأنها أن يكتسب بها المال، بحيث يستفاد من النهي عنهما التعدي لكل لعبة قمارية. فلاحظ.

(١) بلا خلاف ولا إشكال، وقد تكرر في كلماتهم نقل إجماعنا وإجماع المسلمين عليه، بل كونه من ضرويات الدين. ويقتضيه ـ مضافاً إلى ما تشعر به أو تدل عليه آية هاروت وماروت وغيرها من كونه من المحرمات الشديدة، بنحو لا يناسب اختصاص حرمته بشريعة خاصة ـ النصوص الكثيرة المتضمنة للنهي عنه

ولثبوت الحدّ به[١]، كموثق السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل. قيل: يا رسول الله: لِمَ لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأن الشرك أعظم من السحر، لأن السحر والشرك مقرونان»[٢]، وغيره.

هذا وربما قيل بجواز حلّ السحر بالسحر، في شرح القواعد لكاشف الغطاء أن عليه كثيراً من أصحابنا. وقد يستدل على ذلك بصحيح إبراهيم بن هاشم عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: «دخل عيسى بن شقفي على أبي عبدالله عليه السلام وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك أنا رجل كانت صنعتي السحر، وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه، ومنّ الله عليّ بلقائك، وقد تبت إلى الله عز وجل، فهل في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: حلّ ولا تعقد»[٣].

ولعله إليه يرجع مرسل الصدوق في العلل، قال: «وروي أن توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد»[٤]. وربما تضمنه بعض النصوص من أن الملكين إنما علما الناس السحر من أجل أن يبطلوا به السحر[٥].

لكن جميع النصوص المستدل بها ضعيفة في نفسها. مضافاً إلى ما قد يستشكل به في الأولين من إمكان حملهما على الحل بغير السحر. وإن كان بعيداً، كما ذكره غير واحد. ويأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

وفي نصوص الملكين بأن التحقيق عدم قضاء الأصل بجريان أحكام الشرايع السابقة في شريعتنا، فضلاً عن الخروج به عن عموم المنع المستفاد من إطلاق أدلة التحريم.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٥ من أبواب ما يكتسب به. وج:١٨ باب:١، ٢ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ١، ٣.

(٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٥.

نعم قد تشعر النصوص المذكورة بتوجيه فعل الملكين لدفع شبهة فعل الحرام عنهما، وذلك يناسب المفروغية عن عدم اختلاف أحكام الشريعتين في المسألة. إلا أن في بلوغ ذلك حدّ الظهور البالغ مرتبة الدليلية إشكال أو منع.

هذا وقد استدل بعض مشايخنا دام ظله بالآية المتضمنة لتعليم هاروت وماروت السحر، بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه، فجواز تعليمه يدل على جواز العمل به في الجملة. والقدر المتيقن منه صورة دفع ضرر الساحر.

لكنه يندفع بعدم الملازمة بين حرمة العمل بالسحر وحرمة تعليمه، فلا مانع من جواز تعليمه مع حرمة العمل به، ولو لمصلحة يعلمها الله تعالى في فتنة الناس وامتحانهم بتمكينهم من الحرام. مع أن جواز العمل به في الشرايع السابقة لحلّ السحر لا يستلزم جوازه في شريعتنا. حيث سبق أن الأصل لا يقتضي جريان أحكامها في شريعتنا. ولو اقتضاه لم ينهض برفع اليد عن عموم المنع.

ولعله لذا صرح في التذكرة والقواعد والدروس وعن غيرها بعدم جواز ذلك.

نعم قد يمنع من عموم إطلاقات أدلة حرمة السحر لحلّ السحر به. وقد يقرب بما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره من انصرافها إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً.

لكنه ـ كما ترى ـ في غاية المنع، ضرورة أنه كثيراً ما تترتب على السحر آثار راجحة شرعاً، كانسجام الزوجين وائتلافهما، والتحبب للناس، ولا يظن بأحد البناء على جواز السحر من أجلها.

فالعمدة في وجه قصور الإطلاقات المذكورة: أن حلّ السحر ليس من السحر، بل هما متباينان متقابلان، نظير مقابلة فسخ العقد للعقد، والشفاء للمرض، والإطلاق للحبس. ولا يراد من قولهم حلّ السحر بالسحر حلّه به حقيقة، بل حلّه

بآلات السحر والأعمال المسانخة لأعماله. ومن الظاهر أن إطلاقات النهي عن السحر إنما تقتضي حرمة السحر ذي الآثار المعهودة، لا حرمة استعمال السنخ الخاص من الآلات والأعمال ولو من دون أن تؤثر سحراً، ليشمل استعمالها في إبطاله وحلّه.

وبعبارة أخرى: السحر متقوم بالأثر الخارج عن الوضع الطبيعي لا بالآلة، وإنما هي مقدمة له، فلا يكون النهي عنه شاملاً لاستعمال الآلة في غير الأثر المذكور، بل في إبطاله والرجوع للوضع الطبيعي.

فالمقام نظير ما لو ورد النهي عن إمراض الإنسان أو عن إعابة الجهاز، فإنه لا يشمل مداواة الإنسان من المرض بما يسانخ أسباب المرض، أو إصلاح الجهاز المعيب بما يسانخ آلات الإعابة. ومن هنا لا مخرج عن مقتضى الأصل من جواز ذلك.

بل المناسبات الارتكازية تقتضي رجحانه، لأن مبغوضية حدوث الأثر بالطرق السحرية تناسب رجحان إزالته وإبطال تأثيرها جداً. وهو المناسب لما سبق في مرسل الصدوق. كما أنه الظاهر من حديث عيسى المتقدم، لأن مقتضى الجواب كون الحَل هو المخرج مما حصل من إثم السحر والكفارة.

نعم قد ينافيه قوله: «ولا تعقد». لظهور أن العقد مباين للحلّ، وليس قيداً فيه ولا من شؤونه، ليتجه التنبيه له عند بيان مخرجية الحلّ. كما لا منشأ لتوهم كونه مخرجاً مستقلاً، ليحتاج عنه عند بيان المخرج. ومن ثم قد يحمل قوله عليه السلام: «حُلّ ولا تعقد» على بيان ما يسوغ له في المستقبل، لا على بيان المخرج عن إثم السحر الذي وقع السؤال عنه.

اللهم إلا أن يجمع بين سياق السؤال عن المخرج وعدم العقد به بحمل قوله عليه السلام: «حل» على بيان المخرج، وحمل ما بعده على الاستئناف، بلحاظ أن العالم بالسحر إذا لم يهجر علمه بالمرة وبقي يستعمله في الحلّ كما أمره الإمام عليه السلام فقد يتعرض لاستعماله في عقد السحر، فاحتيج للتنبيه والردع عن العقد. أو يحمل المخرج في كلام السائل على المخرج المصحح للاستمرار في العمل، لا المخرج من إثم العمل

السابق والكفارة له، فيرجع الجواب حينئذٍ إلى أن الاستمرار إنما يسوغ بالتزام الحلّ من دون عقد. فلاحظ.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل في جواز حلّ السحر بالأعمال المسانخة لعمل السحر بعد قصور الإطلاقات عن المنع منه مؤيداً بالنصوص المتقدمة.

نعم إذا كانت تلك الأعمال أمراً محرماً في نفسه كتوهين ما كرم الله تعالى وتعظيم ما وهن وغير ذلك من المحرمات تعين حرمة الحل لحرمة سببه.

وكذا إذا لم يكن أثر العمل حلّ السحر وإبطال أثره، بل تدارك أثره وضرره بسحر مثله، كما لو حببت إحدى الزوجتين نفسها للزوج بالسحر، فأعرض عن الأخرى لتعلقه بالأولى، فأرادت الأخرى أن تحبب نفسها له بسحر آخر، لتتدارك ضرر السحر الأول من دون أن يبطل وينحل، فإنه يتعين الحرمة عملاً بإطلاق الأدلة، لصدق السحر على الثاني بلا إشكال.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى قاعدة نفي الضرر جواز السحر حينئذٍ. لكن مقتضى ذلك جواز السحر لدفع الضرر مطلقاً وإن لم يكن مسبباً عن سحر سابق، وهو أمر آخر غير جواز السحر لتدارك ضرر السحر من دون حلّ له.

على أنه لا يخلو في نفسه عن إشكال، إذ هو لا يناسب تشديد الشارع الأقدس في أمر السحر حتى كان حده القتل وحرّم تعلمه ـ كما سيأتي ـ إذ لو جاز استعماله لدفع الضرر فهو أمر شايع ظاهراً. وحينئذٍ يكون المناسب التنبيه لذلك واستثناؤه من الإطلاقات.

بل في موثق السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته إن لي زوجاً وبه عليّ غلظة، وإني صنعت شيئاً لأعطفه عليّ. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض...»[1]، ومن الظاهر أن مورده إن لم يبلغ الضرر المعتد

(١) وسائل الشيعة ج:١٤ باب:١٤٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه حديث:١.

وكذا تعليمه(١)، وتعلمه(٢)،

بـه فـلا أقل من كونـه من موارد احتمالـه، فإطلاق الإنـكار من دون تنبيه إلى اسـتثناء صـورة مـا إذا بلغ الحـال الضرر المعتد به كالصريح في اسـتثنائه مـن الحرمة. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما في التذكرة والقواعد والمسـالك وعن مجمع البرهان أن تحريم السـحر وتعلمه وتعليمه وأخذ الأجرة عليه إجماعي بين المسلمين.

ويقتضيـه ما يأتي من حرمة تعلمـه، للملازمة بينهما في الحرمة عرفاً. وليس هو كالإعانة بالمقدمات البعيدة لا ملزم بمشـاركتها للمعان عليه في الحرمة. ولاسـيما مع مـا هـو المرتكز مـن أن المحرم بالأصل هو عمل السـحر، وأن تحريـم التعلم من أجل التعجيز عنه منعاً لوقوعه خارجاً، سـداً لباب الفسـاد، فإن ذلك يقتضي تحريم التعليم والتعلم معاً.

(٢) كما في الشرايع والتذكرة والقواعد والمسالك وغيرها، وهو داخل في معقد الإجماع المتقدم عن مجمع البرهان. ويقتضيه موثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه: «أن علياً عليه السلام كان يقول: من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه. وحدّه القتل، إلا أن يتوب...»[١]. وقريب منه خبر أبي البختري عنه[٢].

هـذا وفي الجواهـر: «أما تعلمه لأنه من العلـوم، أو لأنه قد يحتاج إلى عمله ولو عند الاضطرار، فالظاهر جوازه، وفاقاً للأسـتاذ في شرحه. بل عن تفسـير الرازي أنه اتفـق المحققـون على ذلك. للأصـل. ولأن العلـم في حدّ ذاته شريـف... ونقل قصة الملكـين المعلمَـين في القـرآن لأهل هذه الملة شـاهد على حلّ التعليـم. وعدم قصدهما الإعانـة يدفع إشـكال حرمتها منهما، أو أنهما لم يَعلَما العمل ممـن عَلَّماه، أو أن ذلك لهما

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٣ من أبواب بقية الحدود والتعزيرات حديث:٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.

بالخصوص جائز، لكون نزولها فتنة وابتلاء. وما في بعض الروايات السابقة من تحريم التعلم محمول على إرادة التعلم الذي يتبعه العمل، كما يومي إليه ما فيه من كون حدّه القتل».

لكن الأصل محكوم بإطلاق النص المانع من تعلم السحر. ومجرد شرف العلم في نفسه لا يمنع من تحريمه شرعاً لمصلحة تقتضي بذلك، كسدّ باب الفساد. وأما ما نقل من قصة الملكين فهو لا يصلح شاهداً على حِلّ التعلم لنا بعد اختلاف الشريعتين ولاسيما مع إطلاق النص بحرمة التعلم، نظير ما سبق.

غاية الأمر أن التشديد في أمر السحر والتعبير عنه في الآية الشريفة بالكفر، وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُصلِحُ عَمَلَ المُفسِدِينَ**﴾[1] يناسب عموم حرمته لجميع الشرايع، كما ذكرناه آنفاً، ولا يجري ذلك في حلّ تعلمه.

ومن هنا يتعين البناء على اختصاص جواز التعليم والتعلم بتلك الشريعة، أو بالملكين لأنهما فتنة، مع حرمته في شريعتنا سداً لباب الفساد. وهو أولى من حمل التعليم من الملكين على خصوص صورة عدم ترتب العمل بالسحر على تعلمه، أو عدم العلم بذلك، وحمل المنع من التعلم في النص المتقدم على كون النهي عنه عرضاً من أجل حرمة العمل بالسحر.

ومثل ذلك دعوى: أن النص المتقدم المتضمن حلّ السحر بالسحر يقتضي جواز تعلم السحر من أجل الحلّ. لاندفاعها بأن النص المذكور ـ بغض النظر عما سبق من عدم نهوضه بالاستدلال ـ إنما تضمن الترخيص أو الأمر بالحلّ بعد فرض حصول التعلم ولو عصياناً، ولا إطلاق له يقتضي جواز التعلم من أجل الحلّ.

وأما ما سبق في ذيل كلام صاحب الجواهر من حمل المنع من التعلم في النص المتقدم على إرادة التعلم الذي يتبعه العمل، بقرينة ما تضمنته من أن حدّه القتل. فهو لا يخلو عن غموض.

---

(١) سورة يونس آية:٨١.

إذا لو أراد بذلك أن موضوع الحدّ هو التعلم بنفسه إذا كان يترتب عليه العمل بالسحر، فلا يظن بأحد البناء على ذلك. ولو بني عليه أمكن البناء على أن موضوعه التعلم مطلقاً ولو لم يترتب عليه العمل، عملاً بإطلاق النص.

ولو أراد بذلك أن موضوع الحدّ هو العمل بالسحر المترتب على التعلم كان راجعاً إلى حمل النص على ما يشبه الاستخدام من حمل ضمير (حدّه) على السحر أو الذي يسحر، لا على من تعلم السحر. وحينئذٍ لا ملزم بتقييد التعلم المنهي عنه بخصوص ما يترتب عليه العمل بالسحر.

وبعبارة أخرى: لما كان الظاهر المفروغية عن عدم ثبوت الحدّ بالتعلم بل بالعمل. فلابد من تنزيل النص على ذلك من دون أن ينهض للقرينة على كون التعلم المحرم خصوص ما يترتب عليه العمل.

اللهم إلا أن يقال: موضوع الحدّ في النصوص هو الساحر، وهو عرفاً صفة مشبهة تقتضي الثبوت كالعالم والمجتهد، وليس كسائر أسماء الفاعلين دالاً على مجرد حدوث المادة، كالضارب والقاتل. ليمكن حمله على من يصدر منه السحر. وحينئذٍ لا يكون انطباقه على من يتعلم السحر إلا بلحاظ تهيئه للقيام به ومزاولته وإن لم يصدر منه فعلاً. ومن ثم يصلح بيان استحقاق الحد ـ وهو القتل ـ في الموثق على تعلم السحر قرينة على كون المراد تعلمه المبتني على التهيؤ لمزاولته. ولاسيما وأنه هو الذي يمكن التوبة عنه بالإعراض عن ذلك، أما مطلق التعلم فلا يمكن التوبة عنه، لعدم قابليته للارتفاع ولا للاستمرار. ومن ثم يقصر الإطلاق عن تعلمه من دون أن يبتني على مزاولته. ولا أقل من خروجه عن المتيقن من الإطلاق، لإجمال الإطلاق من هذه الجهة.

لكن هذا إنما ينفع إذا أمكن البناء على استحقاق الحدّ بمجرد تعلم السحر المبتني على مزاولته ولو لم يزاوله. أما إذا اشترطنا في استحقاق الحدّ مزاولته للسحر، فلابد من ابتناء الموثق على الاستخدام، وحينئذٍ لا مخرج عن إطلاق صدره المتضمن

والتكسب به(١). والمراد منه ما يوجب الوقوع في الوهم(٢)

حرمة التعلم. وأما استثناء التوبة فإن كان من ثبوت الحدّ لم ينفع فيما نحن فيه. وإن كان من قوله عليه السلام: «كان آخر عهده بربه» تعين حمل التوبة فيه على الندم. وبالجملة: يصعب الخروج عن الإطلاق القاضي بحرمة التعلم. فلاحظ.

ومن ذلك يظهر حال ما في الدروس من جواز تعلمه ليتوقى به أو لئلا يغتر به. فإنه إنما يتجه على إطلاقه إذا لم يتم إطلاق النص بحيث يقصر عن التعلم لا للعمل. وإلا فهو خروج عن الإطلاق المذكور، ولا مجال للبناء عليه إلا أن يبلغ أثر السحر حدّ الضرر أو الحرج المعتد به وينحصر دفعه بالتعلم، فيجوز، لقاعدة نفي الحرج والضرر. ولا يأتي ما سبق من الإشكال في جواز السحر لدفع الضرر. للفرق ارتكازاً بين السحر نفسه وتعلمه، فعدم جواز السحر لدفع الضرر لا ينافي جواز تعلمه لذلك.

وكذا الحال في تعلمه للقيام ببعض الواجبات، كرفع الشبه الحاصلة من تضليل أهل البدع أو الكفر بسبب السحر، وذلك بإبطال سحرهم، أو كشف حقيقة أمرهم فيما إذا انحصر الأمر بالتعلم، حيث يكون التعلم حينئذٍ مورداً للمزاحمة بين حرمته في نفسه ـ لو تمّ إطلاق حرمة التعلم ـ ووجوبه مقدمياً. أما إذا لم يتم إطلاق حرمة التعلم فالأمر أظهر.

(١) كما صرح به غير واحد، وهو داخل في معقد الإجماع المتقدم عن مجمع البرهان. لأن حرمة العمل تقتضي حرمة الأجر عليه، وأن يكون أكل المال في مقابله أكلاً له بالباطل، كما تقدم غير مرة.

(٢) مفهوم السحر لا يخلو عن إجمال، ولا يسعنا تحديده، والمرجع فيه أهله. واللازم الاقتصار في مورد الإجمال على المتيقن.

نعم الظاهر عدم اختصاصه بما يوجب الوقوع في الوهم، وأنه قد يؤثر آثاراً حقيقية، كعجز الزوج عن وطء زوجته، والتباغض بين المتحابين، والعكس، من دون أن يرجع إلى التمويه والوهم.

بالغلبة على البصر أو السمع أو غيرهما(١). وفي كون تسخير الجن(٢) أو الملائكة(٣) أو الإنسان(٤) من السحر إشكال. والأظهر تحريم ما كان مضراً(٥)

كما لا مجال لما قد يظهر من الشهيدين في الدروس والمسالك من أخذ الإضرار في مفهوم السحر، إذ الظاهر أنه متقوم بنحو خاص من التأثير مستند إلى سنخ خاص من الأسباب، من دون خصوصية لنوع الأثر، فمثل التحاب بين المتباغضين قد يكون سحراً وإن لم يكن مضراً بهما ولا بغيرهما.

(١) يعني من الحواس. والظاهر أن المراد به ما يوجب تغيراً فيها يحصل بسببه الإيهام، أما إذا كان الإيهام ناشئاً من خفة الحركة أو اضطراب الأصوات أو نحوهما من دون أن يؤثر على قابلية الحواس فليس هو من السحر أو هو خارج عن المتيقن منه. نعم قد يكون من الشعبذة أو نحوها.

(٢) فقد عدّ في الدروس من السحر تسخير الجن والملائكة واستنزال الشياطين في كشف الغائب. والظاهر أن مجرد استخدام المسخَّر بحيث يستجيب للمسخِّر بمجرد الطلب بعد السيطرة عليه ليس من السحر. نعم قد يكون السحر سبباً في أصل السيطرة عليه، إما بأن يقهره قبل الاستخدام ويجعله مرتهناً بأمره مستجيباً له برضاه، أو يقهره حين الاستخدام، فيسير مقهوراً بأمره.

(٣) من البعيد جداً السيطرة على الملائكة بالطرق الشيطانية. نعم يحتمل استجابتهم لبعض ذوي المقام الديني الرفيع بأمر من الله تعالى. ولا إشكال في خروجه عن السحر.

(٤) وكذا الحيوان، حيث قد يسيطر عليه بعض الناس ببعض الوسائل السحرية أو غيرها.

(٥) يكفي في الحرمة القهر على الاستجابة على خلاف قاعدة السلطنة. نعم إذا كانت السيطرة بنحو تقتضي استجابة المسخَّر عند الطلب برضاه فلا محذور فيها.

بالغير(١) دون غيره(٢).

(مسألة٢١): القيافة حرام(٣).

---

(١) يعني: ممن له حرمة، وهو المسلم، دون الكافر.

(٢) إذ بعد عدم وضوح دخوله في السحر وعدم تحقق الإضرار المحرم به لا دليل على حرمته، فيكون المرجع فيه أصل البراءة.

(٣) وعن الحدائق نسبته للأصحاب، وعن الكفاية: «لا أعرف خلافاً» وعن المنتهى الإجماع عليه، وهو ظاهر التذكرة ومحكي التنقيح. قال في الجواهر: «وكأنه لا خلاف في تحريمها، نحو الكهانة. بل لعلها فرد منها، فتندرج تحت ما دلّ على حرمتها».

لكنه كما ترى، لابتناء الكهانة على إخبار الجن والشياطين، وابتناء القيافة على مراعاة علامات بدنية تقتضي الإلحاق، وبينهما كمال التباين. كما يناسب ذلك ما في معتبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه وآله. قال: قلت: فالقيافة [فالقافة]؟ قال: ما أحب أن تأتيهم. وقيل: ما يقولون شيئاً إلا كان قريباً مما يقولون. فقال: القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي صلى الله عليه وآله»[1].

نعم ظاهر الخبر عدم التعويل على القافة، بناءً على أن المراد بقوله عليه السلام: «ذهبت في الناس...» ضاعت عليهم واضمحلت، كما يناسبه ما هو المعلوم من انفراد النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته بفيوضات النبوة، ومن أنهم قبل بعثته صلى الله عليه وآله كانوا أظهر منهم بعدها، وما تضمنه الخبر من كراهته عليه السلام إتيانهم. فكأنه عليه السلام أراد توجيه إصابتهم في كثير من الموارد بأن لحديثهم أصلاً من الصدق، إلا أنه لا ينبغي التعويل عليهم بعد اختلاط الأمر عليهم بسبب بعثته صلى الله عليه وآله.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

ويستدل على ذلك أيضاً بصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لا تأخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص...»[١]، وما في معتبر الجعفريات من عدّ أجر القائف من السحت[٢].

مضافاً إلى ما ذكره في الجواهر من منافاة القيافة لما هو كالضروري من الشرع من عدم الالتفات إلى هذه العلامات وهذه المقادير، وأن المدار في الإلحاق بالنسب الإقرار أو الولادة على الفراش أو نحوهما مما جاء من الشرع. إذ لو كان من شأن القيافة أن توجب العلم لتعين الرجوع إليها ولو مع التوثق من دين القائف ومعرفته وضبطه لأصولها. فاقتصار الشارع الأقدس على الضوابط المعهودة مستلزم لعدم إقراره للقائف في دعوى العلم، المستلزم لحرمة دعواه منه وإخباره جازماً اعتماداً عليه.

لكن عن الحدائق التشكيك في ذلك، لما رواه في الكافي بسنده عن علي بن جعفر في مراجعة إخوة الإمام الرضا عليه السلام وأعمامه له في أمر الإمام الجواد عليه السلام، قال: «قال له إخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قط حائل اللون. فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني. قالوا: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قضى بالقافة، فبيننا وبينك القافة. قال: ابعثوا أنتم إليهم، فأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم، ولتكونوا في بيوتكم. فلما جاؤوا أقعدونا في البستان، واصطف عمومته وإخوته وأخواته، وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبة صوف وقلنسوة منها، ووضعوا على عنقه مسحاة، وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام، فقالوا: الحقوا هذا الغلام بأبيه. قالوا: ليس له ههنا أب، ولكن هذا عمّ أبيه، وهذا عم أبيه، وهذا عمّه، وهذه عمّته. وإن يكن له ههنا أبٌ فهو صاحب البستان، فإن قدميه وقدميه واحدة، فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه...»[٣]. وكأنه لإقرار الإمام الرضا عليه السلام ما ذكروه من قضاء رسول

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤ من أبواب آداب السفر حديث:٢.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٢٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٣) الكافي ج:١ ص:٣٢١ باب الإشارة والنص علي أبي جعفر الثاني عليه السلام من كتاب الحجة حديث:١٤.

الله ﷺ بالقافة، ورضاه بالإرسال إليهم للحكم في الواقعة.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من مخالفته لضرورة المذهب، لاشتماله على عرض أخوات الإمام عليه السلام على القافة. فهو لا يخلو عن إشكال، فإن عرضهن ليس محرماً إلا من جهة استتباعه النظر المحرم، ومن القريب عدم تجاوز ما كشف من أبدانهن الوجه والكفين والقدمين. ولاسيما مع عدم وضوح إقرار الإمام الرضا عليه السلام لكيفية تعاملهم مع القافة بعد أن كانوا هم المرسلين عليهم في بيوتهم.

وأما الإشكال فيه بضعف السند، بلحاظ جهالة زكريا بن يحيى الذي روى حديث علي بن جعفر. فقد يهون، لأن ثناء الكليني على روايات كتابه ووصفها بالصحة، وثناء الأصحاب على الكليني في معرفة الأخبار، وإيداع الكليني للحديث في باب النص على إمامة الإمام أبي جعفر الجواد عليه السلام، كل ذلك يناسب الركون للحديث وإلى رواته، خصوصاً على مسلك صاحب الحدائق، بل في مفتاح الكرامة: «وضعفه غير ضائر، لأن عليه حقيقة ومسحة». فتأمل.

فالعمدة في وهن الاستدلال بالحديث أن محنة الإمام الرضا عليه السلام مع أهله في مثل هذا الأمر الحساس، وعدم إذعانهم بولادة الجواد عليه السلام منه مع إصراره على ذلك، تمنع من كشف سكوته عليه السلام عن تكذيبهم في قضاء رسول الله ﷺ بحكم القافة عن إقراره بذلك. إذ لعله عليه السلام علم بعدم قبولهم منه، وتوقع منهم حمله على التهرب من حكم القافة خوفاً من حكمهم ضده، وإلا فلا ريب في عدم قضاء رسول الله ﷺ بقول القافة بلا حاجة إلى إنكاره عليه السلام عليهم. ولا أقل من دلالة صحيح محمد بن قيس على ذلك.

كما أن إقراره عليه السلام للإرسال عليهم قد لا يكون لمشروعية الرجوع إليهم، بل لتأكيد الحجة على خصومه وإلزامهم بما التزموا به من ذلك، لعلمه عليه السلام بأن حكم القافة سوف يكون مؤيداً لدعواه.

بل جعل شيخنا الأعظم قدس سره الحديث شاهداً على إنكار قضاء النبي ﷺ

وهي إلحاق الناس بعضهم ببعض(١) استناداً إلى علامات خاصة(٢)، على

بقولهم. وكأنه لامتناعه من الإرسال إليهم بنفسه، وإيكاله ذلك لإخوته وأعمامه. وإن كان الإنصاف أنه لا يشهد بذلك، لاحتمال كون إيكال ذلك إليهم لتأكيد حجته عليه السلام، لأن حكم القافة له مع غفلتهم عن تشخيصه عليه السلام أظهر لحجته من حكمهم له مع التفاتهم له وتركيزهم عليه. فالعمدة في عدم التعويل على القافة وحرمة الرجوع لهم ما سبق.

(١) كما عن إيضاح النافع والميسية، وفي المسالك والروضة أنها إلحاق بعض الناس ببعض ونحوه. وفي مختار الصحاح والقاموس ومحكي الصحاح والمصباح المنير أنها تتبع الآثار، وعممها للأمرين في الدروس وجامع المقاصد ولسان العرب ومجمع البحرين ومحكي النهاية الأثيرية. وربما يبتنيان على جامع واحد يدركه القافة.

وخبر علي بن جعفر المتقدم يختص بالأول. ولا يبعد العموم للثاني ولو بلحاظ الوجه الأخير المتقدم من الجواهر، لما هو المعلوم من عدم التعويل شرعاً على قول القافة في الثاني أيضاً لو كان مورداً للأثر. فلاحظ.

(٢) الظاهر اختصاصها بالعلامات التي كانوا يعولون عليها في الجاهلية وصدر الإسلام، كتشابه الأطراف ونحوها من أجزاء البدن وهيئاتها التركيبية، دون الخواص المكتشفة حديثاً، كتحليل الدم. فإنها ليست من القيافة عرفاً فتقصر عنها الأدلة المتقدمة.

واللازم الرجوع فيها لمقتضى القاعدة من عدم التعويل عليها مع عدم حصول العلم منها. لعدم الدليل على حجيتها شرعاً، ليصح ترتيب الأثر عليها على خلاف الموازين الشرعية المعهودة من الفراش وأصالة عدم تحقق النسب ونحوهما. أما مع حصول العلم منها فالمتعين العمل عليها. لحجية العلم الذاتية غير القابلة للردع.

ودعوى: أن حصول العلم منها على خلاف الموازين الشرعية لا يناسب جعل تلك الموازين شرعاً. مدفوعة بأن الموازين المذكورة لما كانت ظاهرية فهي تقصر عن

خلاف الموازين الشرعية في الإلحاق(١).

صورة حصول العلم على خلافها. ولا مجال لقياس ذلك بالقيافة التي كانت معروفة في عصور التشريع، وكان الرجوع إليها شايعاً، فإن إهمالها شرعاً ـ مع ذلك ـ والاقتصار على نصب الطرق المعهودة ظاهر، بل صريح في الردع عنها وتخطئتها، بنحو يكشف عن عدم صلوحها لإفادة العلم. أما الطرق المغفول عنها فلا يصح نصب الطرق الظاهرية لتخطئتها، بل هي تقصر عن صورة حصول العلم منها.

نعم لا ينبغي التسرع في الجزم بصدقها، بل لابد من مزيد التثبت في ذلك، لتعرض النظريات العلمية الحديثة للخطأ بسبب ابتنائها على الاستقراء الناقص، كما ثبت الخطأ في كثير منها وهجرت لذلك.

(١) من الظاهر عدم أخذ ذلك في مفهوم القيافة، فهي كما تكون مع مخالفة مقتضى الموازين الشرعية تكون موافقة مقتضاها. ولا يبعد أن يكون مراده قدس سره اختصاص المحرم منها بذلك، فيرجع لما في الدروس من اختصاص حرمة القيافة بما إذا ترتب عليها الحرام. وزاد في جامع المقاصد والمسالك والروضة ومحكي الميسية ما إذا جزم بمقتضاها. قال في المسالك: «إنما يحرم إذا جزم به أو رتب عليه محرماً».

ولا ينبغي التأمل في الحرمة فيما إذا ابتنت على مخالفة الميزان الشرعي، كإلحاق الشخص بمن لا يلحق به شرعاً، ونفيه عمن يلحق به شرعاً، مع ترتيب الأثر على ذلك، لأنه المتيقن من الأدلة المتقدمة.

وأما مجرد الجزم بمضمونها من دون ترتيب اثر عليها أو مع مطابقة مضمونها للميزان الشرعي فقد استظهر بعض مشايخنا قدس سره عدم الشبهة في جوازه، وأن الأدلة ناظرة لحرمة ترتيب الأثر عليها على خلاف الميزان الشرعي لا غير، بل بنحو قد يظهر منه حمل كلماتهم عليه.

لكنه كما ترى لا يناسب حكمهم بحرمة القيافة، لوضوح أن القيافة هي عبارة عن حكم القافي بالإلحاق بمقتضى علمه الحاصل له، وأما ترتيب الأثر فكثيراً ما

لا يكـون مـن وظيفته بـل من وظيفة الذي يرجـع إليه ويعتمد عليه. كـما أن الأدلة لا تناسب ذلك.

أمـا معتبر أبي بصير فلأن الحكم فيه بضيـاع القيافة على الناس يقتضي تخطئتهم في دعوى العلم منها وردعهم عن توهم ذلك، فدعواهم حصول العلم منها لصاحبها ولمن يرجع إليه ردّ لذلك وتجاهل له.

وكـذا الحـال في صحيح محمد بـن قيس لأن النهي عن الأخذ بقول الشـخص وإن كان أعـم مـن حرمة القول عليه، لإمـكان ابتنائه على عدم حجيـة قوله وإن كان صادقـاً فيـه واقعاً، كالفاسـق، إلا أن إطلاق النهي عن الأخذ بقـول مدعي العلم من دون استثناء صورة إحراز صدقه ظاهر في تكذيبه في دعوى العلم، ولازم ذلك حرمة الإخبار بنحو الجزم عليه، لأن في الإخبار المذكور رداً لدليل النهي وتكذيباً لمفاده.

وأظهـر من ذلـك ما في معتبر الجعفريـات من جعل أجر القافي من السـحت، لوضـوح أن الأجـر إنـما يكـون في مقابـل إخبـاره بنحـو الجزم بـما يدعي العلـم فيه، فالحكـم بحرمـة الأجر يقتضي حرمـة إخباره بذلك، وهـو لا يكون إلا لعـدم أهليته لدعوى العلم.

وكذا ما سبق من المفروغية من عدم الالتفات إلى القيافة، وأن المرجع في النسب ونحوه الطرق الشرعية المعهودة دونها. لوضوح أنها لو كانت صالحة لأن توجب العلم لتعـين الرجوع إليها في حق من يعلم منها كالقائف نفسـه ومن يثق بمعرفته وصدقه. فالتسـالم على عدم الرجوع إليها والخروج بهـا عن الطرق الشرعية الظاهرية راجع إلى التسالم على عدم صلوحها لأن تكشف عن الواقع وتوجب العلم، وتصحح لصاحبها الجزم بمؤداها. ومرجع ذلك إلى تحريم الجزم بمفادها والإخبار به نتيجة ذلك.

بـل مـا ذكره قدس سره من جـواز تحصيـل العلم بها لا يناسـب ما ذكـره من حرمة التعويـل عليهـا، لوضوح أنـه مع حصول العلـم منها يتعـين التعويل عليـه، لحجيته الذاتية، وارتفاع موضوع الطرق الظاهرية معه. كما هو ظاهر.

(مسألة٢٢): الشعبذة حرام(١)،

وبالجملة: لا ينبغي التأمل بعد ملاحظة كلمات الأصحاب و النصوص وتسالم المتشرعة في حرمة الجزم اعتماداً على القيافة.

نعم لا بأس بتعليمها وتعلمها وبيان مقتضاها من دون جزم به. لعدم نهوض الأدلة المتقدمة بتحريمه. فإن ما تضمنه معتبر أبي بصير من ضياع القيافة ببعثة النبي ﷺ لا يمنع من حصول الظن منها بلحاظ مقتضياتها الأولية، ولاسيما مع ما تضمنه من مقاربة أقوالهم للواقع.

وأما قوله عليه السلام: «ما أحب أن تأتيهم»، فهو غير ظاهر في التحريم، والمتيقن مرجوحية إتيانهم ولو من أجل أنه قد يوجب تشجيعهم وترويجهم، أو لأن سماع حديثهم قد يجر لتصديقهم.

وأظهر من ذلك صحيح محمد بن قيس. وأما معتبر الجعفريات فلانصراف ما تضمنته من تحريم أجرهم إلى الأجر المدفوع لهم على عملهم المبتني بطبعه على دعوى العلم، كسائر ذوي العلوم، ولا يشمل ما هو يبتني على مجرد التقريب والظن.

ومن ثم لا يبعد قصور إطلاق الأصحاب حرمة القيافة عن ذلك. فما في مفتاح الكرامة من أن الأحوط تركها مطلقاً، وقوفاً على إطلاق الفتاوى والإجماع ومعتبر أبي بصير، في غير محله.

(١) كما في السرائر والشرايع والنافع والتذكرة والدروس واللمعة وعن التحرير والإرشاد وسائر من تأخر. وقد يرجع إليه ما في النهاية من حرمة التكسب بها.

قال في مفتاح الكرامة بعد حكاية تحريمها عمن سبق: «وعن المنتهى أنه لا خلاف فيه. فلا وجه للتأمل فيه بعد الإجماع المنقول، بل المعلوم، إذ لم نجد مخالفاً». وكأنه إلى ذلك يرجع ما في الجواهر من دعوى الإجماع المحكي والمحصل على

حرمتها.

لكنه كما ترى، لعدم كفاية ذلك في نقل الإجماع، ولا في تحصيله، فضلاً عن حجيته، لأن مجرد عدم تصريح الآخرين بالخلاف لا يكشف عن بنائهم على الحرمة. ولاسيما وأن عدم ذكرهم لها في المكاسب المحرمة قد يناسب بناءهم على حليتها.

على أنه ربما ابتنى حكم بعض من سبق بتحريمها على فرض تضليل صاحبها للآخرين وإيهامهم قدرته على الخوارق من أجل كسب مالهم أو ولائهم أو نحو ذلك مما يجعلها من الغش والتضليل المحرمين. كما قد يناسب ذلك قوله في السرائر: «والشعبذة والحيل المحرمة»، حيث لا يبعد كون مفروض كلامه ما إذا كانت من الحيل المحرمة التي يتوصل بها للحرام.

وربما يكون ذلك هو مبنى التكسب بها الذي سبق من النهاية تحريمه، من دون أن يرجع كلامهم إلى حرمتها تعبداً مع قطع النظر عن ترتب المحرم عليها، كما لو علم أمرها وكان الغرض منها مجرد بيان القدرة على الإيهام، والتندر بذلك، أو التسلي به، وكسب المال من أجل ذلك، من دون أن يبتني على التضليل والتحايل المحرمين.

هذا وقد استدل على الحرمة أيضاً **تارة**: بأنها من اللهو الباطل. بل في شرح القواعد لكاشف الغطاء أن الانشغال بها من أعظم اللهو، وأن فيها من القبح ما يزيد على قبح الملاهي. **وأخرى**: بأنها من أقسام السحر، كما تضمنه قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج في بيان أقسام السحر: «ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة»[1]. وهو المناسب لبعض تعاريف السحر التي اشتملت عليها كلمات اللغويين، كتعريفه بأنه صرف الشيء عن وجهه، أو بما لطف مأخذه ودق، أو بالخدع، أو بإخراج الباطل في صورة الحق.

لكن يندفع الأول **تارة**: بعدم إطراد كون الشعبذة من اللهو والباطل، بل قد يكون الغرض منها عقلائياً ولو كان هو تنبيه من يستغفل لحقيقتها، وأنها تبتني على

(١) الاحتجاج ج:٢ ص:٨١ مطبعة النعمان في النجف الأشرف عام ١٣٨٦.

وهي إراءة غير الواقع واقعاً بسبب الحركة السريعة الخارجة عن العادة(١).

التمويه والتحايل. **وأخرى**: بأن عموم حرمة اللهو والباطل غير ثابت، كما يظهر مما سبق عند الكلام في المغالبة من دون رهن من المسألة التاسعة عشرة.

وأما ما سبق من كاشف الغطاء من أنها أشد قبحاً من الملاهي. فهو غير ظاهر. نعم قد يظهر من كلامه أنه ناظر إلى ما إذا كان الغرض منها إضلال الناس والتمويه عليهم، بنحو تدخل في الغش، حيث تحرم حينئذٍ لذلك، لا لنفسها، ولا لكونها من اللهو والباطل.

كما يندفع الثاني **تارة**: بضعف الرواية بالإرسال. وما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من انجبارها بالإجماع المحكي. ممنوع بعد ما سبق من وهن دعوى الإجماع. مضافاً إلى عدم ظهور اعتمادهم على الرواية المذكورة، الذي هو المعيار في الانجبار. **وأخرى**: بأن استيعاب الرواية شاهد باشتمالها على ما يعلم بخروجه عن السحر، كالنميمة، وذلك مما قد يوجب إجمالها.

وربما تحمل الفقرة المذكورة على بيان الطرق التي يسلكها السحرة والوسائل التي يستخدمونها وإن لم تكن سحراً، أو على بيان ما يحسبه الناس سحراً وإن لم يكن منه حقيقة. وعلى كل حال لا مجال لإثبات حرمة الشعبذة بذلك.

وكذا الحال في التعاريف المتقدمة للسحر، لما هو المعلوم من أنها تعاريف لفظية لا تنهض ببيان حقيقة السحر الذي هو موضوع التحريم.

ومن ثم لا مجال للبناء على حرمة الشعبذة بنفسها ما لم يترتب عليها محذور محرم، كإضلال الناس وغشهم بالنحو الذي أشرنا إليه آنفاً.

(١) كما يظهر من كثير من كلمات اللغويين والفقهاء في شرحها. لكن لا يبعد كونها عرفاً أعم من ذلك، وأنها كل ما يوهم القدرة على الخوارق من طريق التحايل. والأمر غير مهم بعد عدم ثبوت حرمتها شرعاً بعنوانها، ليهتم بتحديده.

(مسألة٢٣): الكهانة حرام(١)، وهي الأخبار عن المغيبات بزعم أنه

(١) بالإجماع والأخبار، كما عن شرح القواعد لكاشف الغطاء. وقال في مفتاح الكرامة: «وفي إيضاح النافع: تعليمها وتعلمها واستعمالها حرام في شرع الإسلام. وظاهره أنه إجماعي بين المسلمين، وظاهر مجمع البرهان أنه لا خلاف في تحريم الأجرة وفي الكفاية: لا أعرف خلافاً بينهم في تحريم الكهانة. وفي الرياض: أن الدليل عليه الإجماع المصرح به في كلام جماعة من الأصحاب. والموجود في كتبهم ما ذكرنا».

وكيف كان فيقتضيه النصوص المستفيضة، كمعتبر أبي بصير المتقدم عند الكلام في القيافة، والنصوص المتضمنة أن أجر الكاهن سحت[١]، كموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن»[٢] وغيره، ومعتبر الهيثم: «لأبي عبدالله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، فنسأله. فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»[٣]، وخبر نصر بن قابوس: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون...»[٤]، وخبر أبي خالد الكابلي: «سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: الذنوب التي تغير النعم البغي على الناس... والذنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة...»[٥] وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بر أو بحر، فإنها تدعو إلى الكهانة، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار»[٦] وغيرها على اختلاف

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به. ومستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٧.

(٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤ من أبواب آداب السفر حديث:٦، ٨.

يخبره به بعض الجان(١). أما إذا كان اعتماداً على بعض الإمارات الخفية فالظاهر إنه لا بأس به(٢).

مضامينها.

وبملاحظتها يظهر أنه كما تحرم الكهانة بمعنى الإخبار بالمغيبات يحرم طلب ذلك من الكاهن والتصديق به والتعويل عليه، كما هو ظاهر. وأما تعليمها وتعلمها ـ مع قطع النظر عن العمل بها بالتعويل عليها ـ فحرمتها لا تخلو عن إشكال. إلا أن يثبت أنها من السحر، حيث تقدم الكلام في حرمة تعليمه وتعلمه.

(١) فعن ابن الأثير في النهاية: «الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان. وقد كان في العرب كهنة، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله. وهذا يخصونه باسم العراف». ويظهر من غير واحد من اللغويين الجري على ذلك، وفي القواعد: «والكاهن هو الذي له رئي من الجن يأتيه بالأخبار»، وفي مفتاح الكرامة أن الأكثر ذكروا ذلك وعن التنقيح أنه المشهور. وعلى ذلك فما ذكره سيدنا المصنف قدس سره هو المتيقن من معنى الكهانة.

لكن في مفردات الراغب: «الكاهن هو الذي يخبر بالأخبار الماضية الخفية، والعراف الذي يخبر بالأخبار المستقبلة على نحو ذلك». والمهم تحديد موضوع الحرمة. وهو ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) لخروجه عن المتيقن من معنى الكهانة. لكن قد يدعى أن ظاهر معتبر الهيثم المتقدم تحريم ذلك. قال شيخنا الأعظم قدس سره: «وظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً، سواءً كان بالكهانة أو بغيرها، لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً».

وما ذكره لا يخلو عن غموض وإشكال، لأن الحديث لم يتضمن الحصر المذكور، بل مجرد النهي عن إتيان هؤلاء، وهو أعم من الحصر فيهم.

فالأولى في تقريب دلالة الحديث على الحرمة: أن الجمود على حاق هذا التركيب مستلزم للغوية ذكر الكذاب، لوضوح أنه مع العلم بكون الشخص كذاباً لا يقصد، ولا يسأل، ولا يصدّق، ومع الجهل بذلك لا يحرز موضوع الحرمة ليعمل عليها.

ومن ثم كان الظاهر أن ذكر الكذاب لبيان أن كل من يتصدى للإخبار عن الأمور الغيبية، ويدعى العلم بها، كذاب لا ينبغي الرجوع إليه، بل الرجوع إليه مناف للإيمان. فهو ﷺ بعد أن ذكر الساحر والكاهن أراد بيان الضابط العام، وهو أن كل من يتصدى للإخبار عن الأمور الغيبية كاذب يحرم الرجوع إليه وتصديقه.

ولولا ذلك لم ينهض الجواب ببيان حكم مورد السؤال، لأن السؤال لم يتضمن أن الشخص المذكور من أحد الأصناف الثلاثة، وإنما تضمن تصديه للإخبار عن المجهول، فلولا ورود الجواب لبيان الكبرى المذكورة لم ينهض ببيان حكمه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من ورود الجواب لبيان الضابط في التحريم، وحصر المحرم بالأقسام الثلاثة، وإيكال التشخيص للسائل، فإن كان مورد السؤال منها كان محرماً، وإلا لم يحرم.

ففيه: **أولاً**: أنه لا إشعار في الجواب بالحصر لينهض ببيان الضابط، بل ليس فيه إلا حرمة إتيان هؤلاء وتصديقهم. **وثانياً**: أن السائل إنما سأل عن قصد الشخص المذكور وسؤاله، للشك في حسن الاعتماد عليه وتصديقه، والشك في صدقه وكذبه، وبيان عدم جواز سؤال الكاذب وتصديقه لا يصلح لبيان الضابط الذي يعرف منه حكم مورد السؤال. بل سبق أنه يلغو بيان حرمة سؤال الكاذب وتصديقه، لخلوه عن الفائدة.

ومثله ما ذكره قدس سره من أن الحديث بقرينة السؤال ظاهر في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والضالة ونحوها، ولا إشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية

إذا كان المخبر جازماً بوقعها، وإنما الإشكال في الإخبار عن الحوادث المستقبلية.

لاندفاعه بأن الحديث ظاهر في تحريم الإخبار الغيبي مطلقاً من دون فرق بين الأمور الماضية والمستقبلة، وخصوصية السؤال لا تقتضي تقييد الجواب. والأمر الذي لا إشكال في جوازه هو الإخبار المبتني على الطرق الطبيعية غير الغيبية، سواءً كان عن الأمور الماضية، كما في موارد البينة، أم المستقبلية كالإخبار بطلوع الشمس غداً نتيجة العلم بنظام سيرها.

ومن ثم لا مخرج عما ذكرنا من ظهور الحديث في أن كل من يتصدى لبيان الأمور الغيبية كاذب لا يجوز قصده ولا تصديقه.

ويؤيد ذلك ما في صحيح محمد بن قيس المتقدم في المسألة الواحدة والعشرين من النهي عن الأخذ بقول العراف، وما في حديث المناهي: «أن رسول الله ﷺ نهى عن إتيان العراف، وقال من أتاه وصدقه فقد برئ مما أنزل محمد ﷺ»[1] وما في خبر عبدالله بن عوف من تشديد أمير المؤمنين عليه السلام من الإنكار على معرفة الأمور بالحساب[2]... إلى غير ذلك مما يظهر منه الردع عن الإخبار بالمغيبات وعن دعوى العلم بها.

مضافاً إلى ما هو المرتكز عند المسلمين عموماً من عدم أهلية أحد للإطلاع على الغيب والإخبار به إلا من أطلعه الله عليه، حتى كان أمير المؤمنين عليه السلام وغيره ممن يتصدى لذلك يؤكدون أن إخباراتهم الغيبية تبتني على تعليم من النبي ﷺ الذي أطلعه الله تعالى على غيبه أو ممن أخذ منه ﷺ. ومن ثم لا ينبغي التوقف في عموم الحرمة وعدم الاختصاص بالكهانة، ليهتم بتحديد مفهومها. ويأتي إن شاء الله تعالى عند الكلام في حرمة التنجيم ما ينفع في المقام.

بقي في المقام أمور:

الأول: أن النصوص المتضمنة حرمة التصديق للمخبر بالغيب ـ كمعتبر الهيثم

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤ من أبواب آداب السفر حديث:٤.

وحديث المناهي المتقدمين ـ تقتضي بالملازمة العرفية حرمة الإخبار، لأن المنصرف منها عدم أهلية المخبر للعلم بما يخبر به، وذلك كما يقتضي حرمة تصديقه في خبره يقتضي حرمة اعتقاده في نفسه أنه يعلم الواقع، ليسوغ له الإخبار عنه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أن حرمة تصديقهم لعدم حجية خبرهم لا يقتضي حرمة إخبارهم مع اعتقادهم بما يخبرون به، كما في خبر الفاسق. ففيه: أن مجرد عدم حجية الخبر إنما يقتضي عدم جواز التعويل عليه عملاً مع الشك في مضمونه من دون أن يمنع من تصديقه بمعنى حصول العلم بصدقه ـ ولو لقضاء التجارب السابقة بذلك ـ ثم العمل عليه مع حصول العلم منه. فالنهي عن التصديق بالمعنى المذكور لابد أن يبتني على أن ليس أهلاً لأن يصدق، لأنه ليس من شأنه العلم بما يخبر عنه، وهو راجع إلى تكذيبه في دعوى العلم بما يخبر عنه وردعه عن الإخبار به وتحريمه عليه.

الثاني: أن النصوص تختص بالخبر الجازم. أما مجرد بيان تحقق المقتضى للعلم بالشيء من دون جزم بمفاده ـ لاحتمال الخطأ فيه أو في بعض مقدماته، أو لاحتمال تعرض الواقع للمحو والإثبات ـ فلا تنهض النصوص بتحريمه. لابتناء الكهانة على دعوى العلم والإخبار بنحو الجزم. وكذا الحال في حديث الهيثم، لأن ذلك هو المتيقن من التعميم بلحاظ ذكر الساحر والكاهن، لأنه المسانخ لهما.

كما لا تنهض النصوص بتحريم قصده وطلب البيان منه لمجرد معرفة، بل ولو مع حصول الظن منه من دون تصديق له. لخروج ذلك عن طبيعة الرجوع إليه عرفاً، ولاسيما مع اختصاص حديث الهيثم بتصديقه المفروض عدمه في محل الكلام.

نعم قد يشكل الأمر لو ابتنى حديثه على الإخبار الجازم، فإن طلب ذلك منه وإن لم يبتن على تصديقه، إلا أنه يبتني على حثه على الحرام وتشجيعه عليه. وأولى بالإشكال ما إذا لزم من قصده وسؤاله ترويجه وتشجيع الغير على قصده والتصديق به.

(مسألة٢٤): النجش حرام(١). وهو أن يزيد الرجل في ثمن السلعة

الثالث: الظاهر أن موضوع حديث الهيثم الإخبار بالغيب، لدعوى الإطلاع عليه من طريق الجن أو الإحساس المباشر لتجرد النفس وترويضها، أو التوسم المبتني على ملاحظة مثل أسارير الوجه وغير ذلك مما يصدّ عرفاً إخباراً بالغيب، كما يتعاطاه الكهنة والعرافون ونحوهم ممن لم يأخذ عن الأنبياء والأوصياء.

ومن ذلك ما شاع في عصورنا مما يسمى بالطشة، وقراءة الكف، والفنجان، والتنويم المغناطيسي، وتحضير الأرواح وغيرها. فإن الجميع من الإخبار بالغيب عرفاً، فيكون مشمولاً للحديث.

فاللازم الحذر من الجزم بمضمونها من المخبر والسامع بسبب صدقها بالتجربة في بعض الموارد. لحرمة ذلك بعد ما عرفت. على أنه قد ثبت كذبها في كثير من الموارد أيضاً مما يكشف عن تعرضها للخطأ، إما لابتنائها على التعرض له، أو لعدم ضبط أصولها ممن يدعي المعرفة بها، أو لتعرض الوقائع التي تطرقها للمحو والإثبات.

نعم إذا ابتنى المخبر على ملاحظة الآثار المادية الخفية ونحوها مما يبتني على التجربة التامة أو الناقصة، أو دقة النظر والملاحظة، فالظاهر خروجه عرفاً عن علم الغيب. ومنه ما شاع في عصورنا من إخبار المحققين في الجرائم والمحللين ونحوهم ممن يبتني خبرهم على الدراسات والتجارب الحديثة. وحينئذٍ لا مانع من الجزم بها مع حصول العلم للمخبر أو السامع، ولو لحسن ظنه به. وإن كان التثبت والتروي لازماً في ذلك وغيره، حيث قد يتعرض المخبر للخطأ، ولو بسبب إعمال الحدس والاجتهاد.

(١) كما في المبسوط والسرائر والتذكرة والمختلف والقواعد والدروس وظاهر الغنية وعن وغيرها. وعن المهذب البارع: لا أعرف فيه خلافاً بين الأصحاب، وفي جامع المقاصد وعن محكي المنتهى الإجماع عليه. لكن في النافع ومحكي الإرشاد

والتنقيح الكراهة، وقد يستظهر من الشرايع.

وكيف كان فيدل على الحرمة حديث عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الواشمة والمتوشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وآله»[1]، وما عن معاني الأخبار بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنه قال: لا تناجشوا ولا تدابروا»[2]، وبعض المراسيل الأخر[3].

وقد ذكر غير واحد أن ضعف الأولين منجبر بالشهرة والإجماع المنقول. ومنع من ذلك بعض مشايخنا قدس سره جرياً على مبناه من عدم انجبار ضعف السند بذلك.

لكن الظاهر كفاية ذلك في الانجبار في المقام بعد كون الأول من روايات أصحابنا، حيث روي في الكافي بالطرق المتداولة بين الأصحاب، بنحو يقرب جداً اعتمادهم عليه في الحكم المذكور مع إطلاعهم على سنده، ومثل ذلك كاف في الانجبار على التحقيق.

على أن الظاهر اعتبار سنده، إذ ليس فيه من وقع الكلام فيه إلا محمد بن سنان، والظاهر اعتبار حديثه، كما أطلنا الكلام في ذلك في مسألة تحديد مساحة الكرّ من مباحث المياه من هذا الشرح.

هذا ولو غض النظر عن ذلك فلا ريب في حرمة النجش لو أوجب غش الغير، إما لكون الزيادة بأكثر من ثمن المثل، أو لكونها موجبة لتخيل رغبة الناس في السلعة وأن لها سوقاً رائجاً، أو لنحو ذلك، لما هو المعلوم ويأتي إن شاء الله تعالى من حرمة الغش.

ثم إنه قد استدل على تحريم النجش في كلام غير واحد بأنه إضرار بالسامع. لكنه ـ مع عدم اطراده ـ لا يخلو عن إشكال، لأن المتيقن من حرمة الإضرار فعل ما يوجب الضرر بالغير بالمباشرة، وليس هو حاصلاً في المقام، لأن الإضرار إنما يحصل

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٩ من أبواب آداب التجارة حديث:٢، ٤.

(٣) راجع مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:٣٧ من أبواب آداب التجارة.

وهو لا يريد شراءها، بل لأن يسمعه غيره فيزيد لزيادته(١).

بفعل الغير بنفسه بإقدامه على المعاملة، لا بالنجش، وإنما يكون النجش سبباً في إقدامه عليها باختياره.

(١) كما فسره بذلك في المبسوط والخلاف والغنية والتذكرة والدروس والسرائر ومحكي معاني الأخبار تعقيباً على الحديث المتقدم، وهو ظاهر الشرايع والنافع والمختلف والقواعد. ويظهر مما في المختلف من نسبة الخلاف في صحة البيع معه لابن الجنيد، ونسبة القول بالخيار معه لابن البراج، جريهما على المعنى المذكور. ولعله المعروف بين فقهائنا، حيث لم يشر لغيره في مفتاح الكرامة. بل يظهر مما في الخلاف والتذكرة من التعرض لأقوال العامة في حكمه جري فقهائهم على المعنى المذكور أيضاً، كما يناسبه الاقتصار عليه في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة.

وأما اللغويون فقد اقتصر منهم على المعنى المذكور في مختار الصحاح ولسان العرب وحكاه عن أبي عبيدة، كما حكي عن الصحاح والمصباح المنير. بل لا يبعد رجوع ما في أساس البلاغة له، حيث قال: «وهو أن تستام السلعة بأكثر من ثمنها».

لكن عن ابن شميل أنه مدح سلعة الغير ليبيعها أو ذمها لئلا تنفق عنه. وعممه لهما في مجمع البحرين، قال: «هو أن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، أو يزيد في قيمتها وهو لا يريد شراءها ليقع غيره فيها»، ونحوه عن إبراهيم الحربي. وقد يرجع إليه ما في القاموس حيث قال: « النجش أن تواطئ رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه، أو أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها [بها] بثمن كثير، لينظر إليك ناظر فيقع فيها». وإن كان ظاهره الترديد بين المعنيين، الذي هو كالصريح مما عن تاج العروس.

وكيف كان فمن البعيد جداً اختصاص النجش الذي هو مورد النصوص بالمعنى الثاني مع عدم ذكر الفقهاء منا ومن العامة له، ومعروفية المعنى الأول بينهم، لأنهم أخبر بمفاد النصوص، فإن اهتمامهم بمفادها العملي يستلزم تلقيهم مفادها طبقة عن طبقة متصلة بعصور قائليها (صلوات الله عليهم).

سواء أكان ذلك عن مواطأة مع البايع أم لا(١).

ومن ثم يدور الأمر بين اختصاص النجش الذي هو مورد النصوص بالمعنى الأول المعروف بين الفقهاء والأشهر بين اللغويين وعمومه للمعنيين معاً. وبذلك يكون المعنى الأول هو القدر المتيقن من مفاد النصوص، ولا مجال للاستدلال بها على حرمة الثاني. وكأنه إلى هذا نظر شيخنا الأعظم قدس سره حين استدل على حرمته بالمعنى الأول بالنصوص، وذكر أن حرمته بالمعنى الثاني تحتاج إلى دليل.

بل قيد المعنى الأول في المبسوط والسرائر وكتاب الفقه على المذاهب الأربعة ومحكي المصباح المنير بما إذا كانت الزيادة أكثر من قيمة السلعة، وهو المناسب لما تقدم من أساس البلاغة والقاموس وتاج العروس. ومن ثم يشكل عموم النجش لغيره وإن أطلق الباقون، للزوم الاقتصار في تحديد موضوع النصوص على المتيقن.

نعم لما كان دليل الحرمة لا يختص بالنصوص المتقدمة، بل تقدم الاستدلال أيضاً بلزوم الغش من النجش، فمن الظاهر أن الغش قد يلزم من المعنى الأول على إطلاقه، ولا يختص بالمتيقن المذكور. بل هو قد يلزم من المعنى الثاني أيضاً. وحينئذٍ يتعين البناء على عموم الحرمة لجميع موارد الغش، وجميع موارد المتيقن من معنى النجش الذي تقدم التعرض له. فلاحظ.

(١) أما عموم النجش مفهوماً للوجهين فهو مقتضى إطلاق أكثر كلمات الفقهاء، بل مقتضى تعرضهم للخلاف في ثبوت الخيار مع المواطأة وبدونها المفروغية عن العموم. ومن ثم يشكل استفادة الاختصاص بالمواطأة ممن قيده بها، كالعلامة قدس سره في التذكرة والمختلف، لأنه تعرض للخلاف المذكور أيضاً من دون تنبيه على أن عدم المواطأة يخرجه عن النجش موضوعاً، فإن ذلك قد يكون قرينة على رجوع القيد للتحريم في حق البايع.

أما اللغويون فلم أعثر عاجلاً على من أخذ منهم المواطأة مع البايع في مفهوم النجش، إلا ما سبق من القاموس ومحكي تاج العروس من أخذه في المعنى الآخر،

حيث قد يكون قرينة على أخذه في المعنى الذي هو محل الكلام أيضاً. لكن لا مجال للتعويل على ذلك في تقييد المعنى بعد إطلاق الآخرين، ولاسيما مع قرب كون التقييد المذكور حتى في المعنى الآخر غالبياً.

هذا وقد يستفاد التقييد بالمواطأة من لعن المنجوش في معتبر ابن سنان، والتعبير بالتناجش في الخبر الثاني، بناءً على ظهور هيئة التفاعل في القيام بطرفين. لكن اسم المفعول لا يتوقف على المواطأة. غاية الأمر أن اللعن لا يستحقه الجاهل، وهو إنما يقتضي تقييد اللعن بالعلم الذي هو أعم مورداً من المواطأة، لا أخذ العلم، فضلاً عن المواطأة، في مفهوم النجش.

وأما هيئة التفاعل فهي إنما تقتضي القيام بطرفين في الموادّ التي يكون لها فاعلان يعطف الثاني منهما على الأول بالواو، كما في التعاون والتعادي والتقاتل والتسابق، دون ما يعدى للفاعل والمفعول مثل التناول، ومنه المقام، لما سبق في معتبر ابن سنان من التعبير بالمنجوش الذي هو اسم مفعول.

على أنه لو تم أخذ المواطأة في مفهوم النجش إلا أن المناسبات الارتكازية قاضية بأن منشأ الحرمة هو التغرير بالمشتري من دون دخل للمواطأة مع البايع في ذلك. ومرجع ذلك إلى فهم العموم من النصوص حتى لو كانت المواطأة دخيلة في مفهوم النجش.

مضافاً إلى أنه لو فرض قصور النصوص كفى في البناء على العموم ما سبق من عدم اختصاص الدليل في المقام بها، بل يستدل أيضاً على الحرمة بلزوم الغش، إذ لا ريب في عدم دخل المواطأة في لزوم الغش، فتحرم الزيادة حينئذٍ مع عدم المواطأة وإن لم تكن نجشاً، بلحاظ لزوم الغش منها.

هذا والظاهر ثبوت الخيار مع الغبن، وعدمه بدونه، كما في التذكرة. ويظهر الوجه فيه مما يأتي في المسألة السادسة والعشرين عند الكلام في حكم الغش إن شاء الله تعالى.

(مسألة٢٥): التنجيم حرام(١). وهو الإخبار على الحوادث ـ مثل الرخص والغلاء والحرّ والبرد ونحوها ـ استناداً إلى الحركة الفلكية والطوارئ الطارئة على الكواكب من الاتصال بينها أو الانفصال أو الاقتران أو نحو ذلك، باعتقاد تأثيرها في الحادث على وجه ينافي الاعتقاد بالدين(٢).

---

(١) لا ريب في حرمته في الجملة، وإنما الإشكال في تحديد الحرام منه. ومن ثم يحسن التعرض للأدلة عند الكلام في تحديده.

(٢) وذلك بالاعتقاد بتأثيرها في الحوادث استقلالاً، أو على نحو الشركة مع الله سبحانه وتعالى، كما قد ينسب إلى بعض الفلاسفة. أما مجرد اعتقاد تأثيرها في الحوادث بتقدير منه تعالى باختيار منها أو بدون اختيار فهو لا ينافي الدين. وأظهر من ذلك الاعتقاد بتجردها في كونها علامات على الحوادث التي قدرها الله تعالى من دون دخل لها فيها أصلاً.

ثم إنه لا ريب في حرمة الوجه الأول، لرجوعه إلى إنكار الله تعالى أو الاعتقاد بوجود الشريك له. بل نفس الاعتقاد بذلك كفر صريح من دون حاجة للنظر في النجوم، والتعرف على الحوادث منها، والإخبار بذلك.

ومن ثم لا مجال لحمل كثير من النصوص الواردة في النجوم على ذلك، لظهورها في كون موضوع الحرمة هو النظر في النجوم أو الحكم على طبقه أو التصديق بذلك أو نحو ذلك من دون نظر للاعتقاد المذكور. ولاسيما مع وضوح حرمة الاعتقاد المذكور بنحو لا يناسب كونه مورداً للسؤال والجواب في تلك النصوص.

هذا ومقتضى ما تقدم عند الكلام في الكهانة من تقريب دلالة معتبر الهيثم على حرمة الإخبار الجزمي بالغيب هو تحريم الخبر الجزمي عن الغائبات من طريق النجوم، وحرمة تصديقه. ويؤيده خبر عبدالله بن عوف وما عن نهج البلاغة المتقدمان هناك، والنبوي المرسل: «من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على

محمد صلى الله عليه وآله»[١]، وقول أبي عبدالله عليه السلام في خبر المفضل بن عمر الوارد في بيان الكلمات التي ابتلي بها إبراهيم عليه السلام: «ثم أعلمه عز وجل أن الحكم بالنجوم خطأ»[٢]، وغيرها.

كما يمكن الاستدلال عليه بمعتبر عبد الملك بن أعين: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم. قال: أحرق كتبك»[٣]. فإن الأمر بإحراق الكتب لو كان ابتدائياً لأمكن حمله على الإرشاد للتخلص من المعاناة التي أشار إليها السائل، إلا أنه حيث كان متفرعاً على القضاء فالظاهر كونه إرشادياً من أجل التخلص من النظر في الكتب المذكورة، لعدم إناطة السائل المعاناة بالقضاء، بل هي حاصلة له فعلاً بالفرض.

ولا فرق في ذلك بين قراءة (تقضى) بالبناء للفاعل، كما هو الموجود في الفقيه والوسائل، ويراد به حينئذٍ الحكم والجزم بمؤدى العلم، وقراءته بالبناء للمفعول، كما قد يدعى أنه الأنسب بالمعاناة التي أشار إليها السائل، إذ لو كان جازماً بمؤدى الطالع وصدقه لم يكن للمعاناة وجه، بل يلزمه الأنس بذلك، لأن العلم بنتائج العمل قبل الإقدام عليه خير محض. وعلى ذلك يكون المراد قضاء الحاجة عند الخروج إليها بعد ظهور طالع الخير.

والوجه في عدم الفرق بين القراءتين: أنه على الوجه الأول لا يكون الأمر بإحراق الكتب مع القضاء بمؤدى الطالع والجزم به إلا للفرار عن القضاء المذكور برفع موضوعه، فيدلّ على حرمة القضاء وكونه محذوراً يجب التخلص منه. كما أن على الوجه الثاني لا يكون الأمر بإحراق الكتب إلا من أجل أن قضاء الحاجة تبعاً لطالع الخير يوجب استحكام العقيدة بالنجوم، بنحو قد يؤدي للجزم بمفادها، فيدلّ أيضاً على أن الجزم المذكور محذور يجب التخلص منه. فتأمل.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١١، ٥.

(٣) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره حديث:١.

مضافاً إلى أمرين:

الأول: النصوص الكثيرة التي يظهر منها ضياع علم النجوم على الناس وعدم وصولهم له، كخبر عبد الرحمن بن سيابة: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني. فوالله أني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها. فقال: ليس كما يقولون، لا تضر بدينك. ثم قال: إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك، وقليله لا ينتفع به...»[١]، وقوله عليه السلام في خبر هشام الخفاف: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلمه إلا من يعلم مواليد الخلق كلهم»[٢].

وصحيح جميل بن صالح عمن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن النجوم. فقال: ما يعلمها إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند»[٣]، وقوله عليه السلام في الرد على دعوى أن النجوم أصح من الرؤيا: «كان ذلك صحيحاً قبل أن ترد الشمس على يوشع بن نون وعلي أمير المؤمنين عليه السلام، فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علماء النجوم، فمنهم مصيب ومنهم مخط»[٤] وغيرها. فإن ضياع العلم على الناس يلزمه خطأ مدعى العلم بالغيب من طريقه، وحرمة تصديقه في إخباره.

الثاني: ما هو المعلوم من الدين من تعرض الحوادث للمحو والإثبات بالدعاء والصدقة وصلة الرحم وقطيعته والتوكل على الله تعالى وغيرها، بنحو يمنع من القطع بالحوادث المستقبلية نتيجة الأوضاع الفلكية ونحوها إلا لمن أطلعه الله تعالى على غيبه. فإن مقتضى ذلك عدم القطع على الحوادث المستقبلة، بل غاية ما يمكن الإطلاع عليه هو المقتضيات الأولية مع التعرض للمحو والإثبات.

ومن هنا لا ينبغي الإشكال في حرمة الإخبار الجازم بالحوادث المستقبلة من طريق علم النجوم، وحرمة تصديق المخبر في ذلك لو تعمده. وقد تقدم في ذيل الكلام في حرمة الكهانة ما ينفع في المقام. فراجع.

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢، ٤، ٩.

(مسألة٢٦): الغش حرام(١). قال رسول الله ﷺ: «من غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه وسَد عليه معيشته ووكله إلى نفسه»(*). ويكون الغش بإخفاء الأدنى في الأعلى(٢)،

وبذلك يظهر قرب الجمع بين ما في جملة من النصوص من النهي عن النظر في علم النجوم وجملة أخرى من الترخيص في ذلك، بحمل الأولى على النظر المبتني على الجزم بالنتائج، أو على الكراهة حذراً من الوصول لذلك، والثانية على صورة الأمن من ذلك، وابتناء النظر على مجرد الإطلاع على مقتضيات العلم المذكور، أو على الظن من دون جزم بالنتائج، كما يناسبه ما تقدم في معتبر عبد الملك من ترتب الأمر بإحراق الكتب على القضاء بما يؤدي إليه النظر أو قضاء الحاجة تبعاً له، وما تقدم في خبر عبد الرحمن بن سيابة من الجمع بين الترخيص في النظر في النجوم والتنبيه لعدم الفائدة فيها، لعدم الإحاطة التامة بها. فلاحظ.

(١) كما نفى الخلاف فيه غير واحد، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. كما أن النصوص مستفيضة أو متواترة فيه». وسوف يأتي التعرض لكثير من النصوص. ومن ثم لا ينبغي التأمل في الحكم.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحقق الايرواني قدس سره من إنكار حرمة الغش بنفسه تكليفاً، وأن المحرم هو ما قد يصاحبه من الكذب، وأكل أموال الناس من دون رضاً منهم. فإنه خروج عن ظاهر النصوص والفتاوى من دون وجه.

(٢) قال في لسان العرب: «الغش نقيض النصح، وهو مأخوذ من الغَشَش المشرب الكدر». والذي يظهر من موارد استعمال مادة الغش أن الغش يقابل الصفاء، وهو يكون في الماديات بمجرد المزج والخلط من دون نظر للتلبيس، ومنه ما ورد في

(*) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١١، إلا أن فيه: «أفسد عليه معيشته».

كمزج الجيد بالرديء(١). وبإخفاء غير المراد بالمراد، كمزج الماء باللبن، وبإظهار الصفقة الجيدة مع أنها مفقودة واقعاً، مثل رشّ الماء على بعض الخضروات، ليتوهم أنها جديدة. وبإظهار الشيء على خلاف جنسه، مثل طلي الحديد بماء الفضة أو الذهب، ليتوهم أنه فضة أو ذهب. وقد يكون بترك الإعلام مع ظهور العيب وعدم خفائه(٢)، كما إذا اعتمد المشتري على البايع

الصلاة في الخز يغش بوبر الأرنب[١]. وفي بيع الدنانير المغشوشة[٢]. وأما في مثل النية والنصيحة فهو يكون بخروجها عن الصفاء والخلوص والنصح.

والظاهر أن ذلك هو المنظور في المقام بلحاظ أن الغاش يخدع المغشوش، ويلبّس عليه ويوهمه الأمر على خلاف واقعه وهو خلاف النصح له وصفاء النية والمودة معه، سواءً كان ذلك بالمزج بما يخفى، كشوب اللبن بالماء، أم بغيره، كإخفاء العيب، ومدح السلعة كذباً أو إظهارها على خلاف حالها، أو غير ذلك.

وعلى ذلك يلزم **أولاً**: علم المسبب بالحال. **وثانياً**: جهل الطرف الثاني به. **وثالثاً**: استناد خطئه وتورطه للمسبب. فلا يصدق مع جهل المسبب بالحال، ولا مع علم الطرف الثاني به، ولا مع استناد اشتباهه لغفلته عرفاً.

(١) يعني مزجاً يوجب خفاء الرديء والتباس الأمر. أما إذا لم يوجب ذلك فلا يصدق الغش بالمعنى الذي هو محل الكلام، كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام: «أنه سئل عن الطعام الجيد يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض. قال: إذا رئيا جميعاً فلا بأس، ما لم يغطّ الجيد الرديء»[٣].

(٢) أما مع خفاء العيب فالأمر أظهر. ولا يحتاج حينئذٍ إلى اعتماد المشتري

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٩ من أبواب لباس المصلي حديث:٢، وباب:١٠ منها حديث:١٥.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.
(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب أحكام العيوب حديث:١.

في عـدم إعلامه بالعيب(١)، فاعتقد أنه صحيح ولم ينظر في المبيع، ليظهر له عيبه، فإن عدم إعلام البايع بالعيب مع اعتماد المشتري عليه غش المشتري(٢).

عـلى البايع، لأن أصالة السـلامة مـن العيب ترجع إلى ظهور حال المبيع في السـلامة، فتعريـض المبيـع مع ذلـك للبيع من دون تنبيه لعيبه يكون عرفاً غشـاً للبايع وسـبباً في اشتباهه.

ولـذا ورد النهي عن كتمان العيب، ففي موثق السـكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسـول الله صلى الله عليه وآله: من باع واشـترى فليحفظ خمس خصال، وإلا فلا يشترين ولا يبيعـن: الربـا، والحلـف، وكتـمان العيـب، والحمد [والمـدح] إذا بـاع، والذم إذا اشترى» ونحوه المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام[1].

(١) بأن ظهر منه التعويل عليه والاستغناء به عن النظر للمبيع واستكشاف حاله.

(٢) ظاهـره توقـف الغش مع ظهـور العيب وعـدم بيان البايع لـه على اعتماد المشـتري عـلى البايع، أما مع عـدم اعتماده عليه فلا غش لو أقدم المشـتري على الشراء غفلـة عـن العيب. وبذلك صرح به شـيخنا الأعظـم قدس سره. قال تعقيبـاً على نصوص الغش: «فلا يدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شـأنه التفطن له، فقصر المشـتري وسـامح في الملاحظة». وما ذكره قدس سره قريب جداً. إذ لا يكون البايع حينئذٍ ملبسـاً على المشـتري، ولا موهماً له خلاف الواقع، وقد سـبق منّا توقف الغش على استناد اشتباه المغشوش للغاش.

وأمـا ما تضمن النهي عن كتمان العيب، فهـو ظاهر أو منصرف للعيب الخفي الذي يحتاج ظهوره للبيان، ولا يشمل العيب الظاهر في نفسه.

كما أن ما سبق في صحيح محمد بن مسلم من اعتبار رؤية الجيد والرديء جميعاً ظاهر في اعتبار كونهما معاً مكشوفين معرضين للرؤية، لا رؤيتهما فعلاً، ولذا أنيط المنع

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب آداب التجارة حديث٢، وذيله.

بتغطية الجيد للرديء، التي يتعذر معها رؤية الرديء عادة.

وكذا الحال في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد، سعرها بشيء [شيء. كافي. شتى. فقيه، تهذيب] وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد. فقال: لا يصلح أن يغش به المسلمين حتى يبينه»[1]. فإن النهي فيه عن الغش ملزم بحمل البيان على البيان الذي يتوقف عليه منع الغش، لا ما يعم المقام.

على أنه لو بني على وجوب الإعلام في مثل ذلك لوجب التنبيه لكل صفة في المبيع يعتقدها المشتري على خلاف الواقع من دون أن يكون البايع ملبساً عليه فيها، كما لو اعتقد أن السلعة لها سوق نافق أو ذات فوائد خاصة أو غير ذلك، لظهور أن الغش لا يختص بالعيوب، فلو كان يعم ـ موضوعاً أو حكماً ـ خطأ المشتري من دون تلبيس وإيهام من البايع، لزم عمومه لذلك.

بل يلزم العموم في مثل ذلك لغير البيع، كالنكاح وغيره، بناءً على ما يأتي من عموم حرمة الغش، كما لو تخيل الخاطب صفة كمالية أو جمالية في المرأة أو في أهلها فأقدم على خطبتها من أجلها، أو تخيل مستأجر الدار صفة كمالية فيها أو في جيرانها فأقدم على استئجارها كذلك، أو اندفع شخص لمخالطة شخص أو صداقته فتحمل متاعب ذلك لتخيل صفة فيه لا واقع لها وغير ذلك، فإن لازم العموم المذكور وجوب التنبيه للخطأ في جميع ذلك، كما يحرم التلبيس والإيهام فيه.

بل ربما يكون مقتضى ذلك وجوب البيان ورفع التوهم حتى على الأجنبي، لما هو المعلوم من عموم حرمة الغش له، فيحرم مدح السلعة التي يراد بيعها والمرأة المعرضة للزواج والرجل المعرض للعشرة بنحو يوقع الغير في المحذور، فلو كان الغش يتحقق من الشخص بمجرد ترك الغافل على غفلته وعدم تنبيهه لخطئه وإن لم يعتمد الغافل عليه لزم حرمة ذلك على الأجنبي.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب أحكام العيوب حديث:٢.

هـذا ومن الظاهر أنه لا مجال للبناء على ذلك، بل لا يظن بأحد البناء عليه. فلا معـدل عما سـبق من المدار على التلبيـس والإيهام، لتوقف الغش المحـرم عليه، وعدم الدليل على حرمة ما عداه.

بقي في المقام أمور:

الأول: ذكـر سـيدنا المصنـف قدس سره في مجلـس درسـه الشريـف في حديث عابر اختصـاص حرمـة الغش بالبيع والنكاح، وحكاه عن بعض من سـبقه من معاصريه. وهو الذي ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم في مسألة حرمة تدليس الماشطة، مدعياً اختصاص النصوص المتضمنة للحرمة بهما.

وكأنـه قدس سره نظـر إلى بعض النصوص الواردة في الغش، كموثق السـكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: نهى النبي [رسـول الله] صلى الله عليه وآله أن يشـاب اللبـن بالماء للبيع»[1]، ومعتبر الحسـين بن زيد الهاشـمي عنـه عليه السلام في حديث النبي صلى الله عليه وآله مع زينـب العطارة: «قـال: إذا بعتـي فأحسـني ولا تغشي، فإنه اتقـى وأبقى للمال»[2] وغيرهمـا مما ورد في البيع، وكذا النصوص الواردة في تدليس الخصي نفسـه في النكاح، المتضمنة أنه يوجع ظهـره، كموثق سـماعة عنـه عليه السلام: «إن خصياً دلس نفسـه لامـرأة. قال: يفـرق بينهما وتأخذ منه صداقها، ويوجع ظهره، كما دلس نفسه»[3]، وغيره.

لكـن مقتـضى إطلاق جملة منهـا العموم، كصحيح هشـام بن سـالم عنه عليه السلام: «قال: ليس منا من غشنا»[4]، وقوله صلى الله عليه وآله في حديث المناهي[5]، وحديث عيون الأخبار بأسـانيده عـن الإمام الرضـا عليه السلام[6]، وخبر المجالـس[7]: «ليس منا من غش مسـلماً» وغيرهما.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٦.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٤ باب:١٣ من أبواب العيوب والتدليس حديث:٢.

(٤)، (٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ١٠، ١٢.

(٧) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٧ من أبواب أحكام العشرة حديث:١.

وكذا ما في غير واحد من النصوص ـ على ضعف في أسانديها ـ من النهي عن الخديعة وأنها في النار[١]، فإن الخديعة والغش متطابقان مفهوماً أو مصداقاً أو متقاربان. وربما يستفاد أيضاً مما تضمن أن من حقوق المؤمن على المؤمن أن لا يغشه ولا يخدعه[٢]... إلى غير ذلك. ولا تنهض النصوص الأول بتقييد الإطلاق المذكور، لعدم ظهورها في الحصر.

ولاسيما وأن من القريب أن يكون النهي فيها عن الغش في البيع والنكاح لأنه من مصاديق مطلق الغش الحرام، لأنه الأنسب بالمرتكزات، بل هو مقتضى إطلاق مثل صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل يبيع التمر: يا فلان أما عملت أنه ليس من المسلمين من غشهم»[٣].

بل هو كالصريح من صحيح هشام بن الحكم: «كنت أبيع السابري في الظلال فمرّ بي أبوا الحسن موسى عليه السلام راكباً، فقال لي: يا هشام إن البيع في الظلال غش، والغش لا يحل»[٤]، وقوله صلى الله عليه وآله في حديث طويل مروي عن عقاب الأعمال: «ومن غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة، لأن من غش الناس فليس بمسلم»[٥].

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في نهوض الإطلاقات بإثبات عموم حرمة الغش وعدم اختصاصه بالبيع والشراء والنكاح، من دون مخرج عنها ينهض بالتقييد.

وقد أعترف بعض مشايخنا قدس سره بذلك في مسألة حرمة الغش، قال في مصباح الفقاهة: «إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق، سواءً أكان في المعاملة أم في غيرها. إلا أنه لابد من صرفها إلى خصوص المعاملات في الجملة، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة، مع

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٧ من أبواب أحكام العشرة.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٢٢ من أبواب أحكام العشرة.

(٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ٣، ١١.

أنها عتيقة، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسقي اللبن الممزوج للضيف وغيره، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء. بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد أو بعضها».

وببالي أن سيدنا المصنف قدس سره في مجلس درسه الشريف كان يستشهد على عدم حرمة الغش بنحو ذلك، مثل جواز التجمل في اللباس والتستر بالمعصية ونحوهما، بل استحباب ذلك في الجملة.

لكن الاستشهاد على منع عموم حرمة الغش بعدم التحريم في الأمثلة المتقدمة ونحوها موقوف على كونها من الغش، أما مع خروجها عنه موضوعاً ـ كما أشير إليه في آخر الكلام السابق ـ فهو لا ينافي العموم لإطلاق النصوص المتقدمة، كما هو ظاهر.

والظاهر الثاني، لعدم وضوح كون الغش المحرم مطلق إظهار خلاف الواقع، بل المتيقن منه خصوص ما يترتب عليه وقوع الغير فيما لا يقدم عليه تجنباً لمحذور ديني أو دنيوي. إما لأخذ ذلك في مفهوم الغش لغة، كما هو غير بعيد، ويناسبه ما في كلام بعض أهل اللغة من أنه ضد النصح. وإما لأنه المنصرف من دليل تحريمه، بلحاظ منافاته للأمانة التي ينبغي أن يكون عليها المؤمن، أو لمقتضى الأخوة والمودة المفروضة بين المؤمنين، المقتضية لعدم تغرير بعضهم لبعض وإضراره به. ولذا عدّ عدم الغش من حقوق المؤمن، ومن الظاهر أن مجرد إظهار خلاف الواقع من دون أن يضر بالغير ويوقعه في خلاف ما يريد لا ينافي شيئاً من ذلك.

نعم لو ترتب على الأمثلة المتقدمة وقوع الغير فيما لا يقدم عليه لو عرف حاله صدق الغش عليها وتعين البناء على الحرمة فيها، كما لو كان الضيف لا يقدم على شرب اللبن الممزوج بالماء لو علم به لمحذور مقتنع به، أو كان الفقير لا يقبل النقد المغشوش لمحذور يراه لا لمجرد نقص قيمته. وكذا الحال في بقية الأمثلة. ومن هنا لا مجال للخروج عن إطلاق أو عموم أدلة النهي عن الغش المتقدمة.

الثاني: لا يخفى أن جملة من النصوص المتقدمة مختصة بالمسلم، بل المؤمن، ولا تشمل ما إذا كان المغشوش غير المؤمن. إلا أن بعض النصوص مطلق من هذه الجهة، كموثق السكوني ومعتبر الحسين بن زيد وصحيح هشام بن الحكم المتقدمة وغيرها.

ومن الظاهر أنه لا تنافي بدواً بين الطائفتين، لعدم ظهور الطائفة الأولى في الحصر، ليكون مقتضى الجمع العرفي حمل إطلاق الطائفة الثانية عليها. ولازم ذلك البناء على عموم حرمة الغش للكافر، فضلاً عن المسلم غير المؤمن.

إلا أن ظهور الطائفة الأولى في ابتناء التحريم على مراعاة حق المؤمن ومقتضى أخوته يوجب ظهورها في الحصر، لعدم ثبوت الحق لغيره المستلزم لمنافاتها للطائفة الثانية، وتحكيمها عليها بمقتضى الجمع العرفي، فيختص التحريم بالمسلم، بل المؤمن، لأنه هو مورد الحق، دون غير المؤمن. وبذلك يتعين الخروج عن إطلاق المسلم في جملة من النصوص.

ولاسيما مع قرب الجمع بينهما بحمل المسلم على المسلم التام الإسلام، كما يناسبه ذكر عنوان الإسلام في كثير من النصوص موضوعاً للحقوق المذكورة للمؤمن. واختصاص ما تضمن عنوان المسلم من نصوص المقام بالنصوص الواردة عن النبي ﷺ قبل تفرق فرق المسلمين وظهور خروج من خرج منهم عن أصول الإيمان. وقد تقدم منّا في مسألة تغسيل المخالف ما ينفع في المقام.

اللهم إلا أن يقال: النصوص الأول المتضمنة للنهي عن الغش بملاك مراعاة حق المؤمن إنما تنافي النصوص المطلقة الشاملة لغير المؤمن بل لغير المسلم لو كانت ظاهرة في انحصار ملاك النهي عن الغش بمراعاة حق المؤمن، بحيث لا ملاك له سواه، إلا أنه لا ينبغي الإشكال في عدم ظهورها في ذلك، بل مجرد النهي عن غشه رعاية لحقه، والنهي المذكور لا ينافي عموم النهي عن الغش بملاك آخر شامل للمؤمن وغيره، ولو بلحاظ منافاته للخلق الكريم الذي يريده الله تعالى للإنسان.

ولذا تضمنت نصوص حقوق المؤمن أن لا يخونه ولا يظلمه، مع وضوح عدم

انحصار حرمة الأمرين بالمؤمن بل تحرم خيانة كل أحد في عهده وأمانته، كما يحرم ظلمه. ومن هنا لا تنهض النصوص المذكورة بتقييد إطلاق النهي بنحو يشمل غير المؤمن، بل المسلم.

نعم يقرب انصراف النهي عما إذا كان المغشوش معتدياً، ويراد بغشه تجنب عدوانه والتخلص منه، لسقوط حرمته ارتكازاً بعدوانه. ويناسبه أو يدل عليه ما تضمن جواز الكذب بل اليمين لدفع الظلم. بل لعل الأمر أظهر من ذلك.

هذا كله بالنظر للغش بذاته. أما بلحاظ العناوين الثانوية فلا ينبغي التأمل في حرمته لو أوجب توهين المؤمنين وسوء سمعتهم، فضلاً عما إذا أوجب الإضرار بهم بتحرز الناس منهم، أو تجنبهم معاملتهم، أو اعتزالهم لهم، أو تشنيعهم عليهم، أو نحو ذلك. لأهمية المحاذير المذكورة شرعاً بحيث يعلم بحرمة ما يؤدي إليها. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الثالث: قال شيخنا الأعظم قدس سره تعقيباً على نصوص تحريم الغش: «ويمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلا على ما إذا قصد التلبيس، وأما ما هو ملتبس في نفسه، فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك. فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري».

والظاهر رجوع ما ذكره إلى أنه لابد من كون الغش والتلبيس داعياً للعمل الموجب له، ولا يكفي ترتبه من دون أن يكون داعياً، ككون الشيء معيباً في نفسه، كالثمرة التالفة في شجرتها، أو بفعل غير الشخص، أو بفعل الشخص نفسه غفلة، أو لداع آخر، كنضح الماء على البقل من أجل حفظه من التلف إذا كان موهماً لكونه جديداً. فيرجع لما في الرياض، حيث قال: «ثم لو غش لكن لا بقصده، بل بقصد إصلاح المال لم يحرم. للأصل. واختصاص ما مر من النص بحكم التبادر بصورة القصد. وللصحيح...».

هذا ولا يخفى أن الغش لا يتحقق بفعل ما يوجب الإيهام والتلبيس، كشوب

اللبن بالماء، ومزج الجيد بالرديء وستر الرديء بالجيد، بل بإيقاع الغير في المحذور الذي لا يقدم عليه لولا الإيهام والتلبيس، كأن يعرض للبيع اللبن المشوب بالماء والطعام الممزوج بالرديء، أو الذي ستر الرديء بالجيد منه، وأن يقدم الخصي على الزواج موهماً أنه غير خصي، وأن تعرض الثيب نفسها للزواج مع إيهام كونها بكراً ونحو ذلك. ولذا تختص حرمة كتمان العيب بمن يعرض المبيع للبيع يبيعه دون غيره ممن يعلم بالعيب ولا دخل له بالمبيع، بخلاف مدح السلعة على خلاف واقعها، فإنه يحرم من كل أحد، لأنه بنفسه سبب في حمل المشتري على شرائها سواء كان من البايع أم من غيره.

وحينئذٍ لا أثر في تحقق الغش للقصد حين فعل ما يوجب الإيهام والتلبيس كخلط الجيد بالرديء.

وأما حين إيقاع الغير في المحذور بالبيع أو النكاح أو غيرها فالقصد للغش إن كان بمعنى كونه داعياً لإيقاع المعاملة فهو غالباً لا يتحقق، بل يكون الداعي غالباً هو الانتفاع المترتب على المعاملة، ككسب المال، وتحصيل الزوج أو الزوجة، ولا يكون الغش داعياً إلا قليلاً أو نادراً كما إذا كان الذي يراد غشه عدواً يراد بالتعامل معه غشه وإيذاؤه من دون نظر لفائدة المعاملة، ومن الظاهر أنه لا مجال لحمل أدلة تحريم الغش على خصوص هذه الصورة.

وإن كان القصد للغش بمعنى إقدام طرف المعاملة عليها مع العلم بالتباس الأمر على الطرف الآخر فهو متحقق حتى لو كان حصول سبب الالتباس غير مقصود له أو لم يكن بفعله. ومن ثم يتعين البناء على عموم حرمة الغش لذلك.

مضافاً إلى أن ذلك مقتضى النصوص الخاصة، مثل ما تضمن النهي عن كتمان العيب[1]. لوضوح أن العيب في الغالب يحصل قهراً على صاحب المتاع، ولا يقع باختياره بداعي التلبيس على المشتري. ومثله ما سبق من تدليس الخصي نفسه.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢ من أبواب آداب التجارة حديث:٢، وذيله.

وصحيح محمد بن مسلم المتقدم عن أحدهما عليهما السلام: «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض. قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الرديء»[1]. لشمول إطلاقه لما إذا غطى الجيد الرديء صدفة أو لغرض آخر غير التلبيس، وصحيح الحلبي المتقدم أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد سعرهما بشيء [شيء. كافي. شتى. فقيه. تهذيب]، وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد. فقال: لا يصلح أن يغش المسلمين حتى يبينه»[2]. فإن إطلاقه شامل لما إذا لم يكن الخلط بداعي التلبيس، بل مع البناء على الإعلام.

وكذا ما سبق في صحيح هشام بن الحكم، فإن البيع في الظلال قد لا يكون بداعي الغش ـ خصوصاً من مثل هشام ـ بل من أجل الفرار من الحرّ، أو لعدم وجود المكان الملائم للبيع في غيره. بل تنبيه الإمام عليه السلام لتحقق الغش بذلك ظاهر في عدم التفات هشام له، فضلاً عن كونه داعياً له... إلى غير ذلك.

وأما الصحيح الذي استدل به في الرياض فهو صحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته. فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنما يغش المسلمين فلا يصلح»[3].

لكنه كما ترى ظاهر في التفصيل بين أنواع الطعام المبيع، وأنه إن كان من النوع الذي يكون صلاحه ببله، ولا يبل من أجل زيادته غشاً له فلا بأس ببله، وإن كان من النوع الذي يكون بله غشاً له ومظهراً له على خلاف حقيقته فبلّه محرم. وأين هذا من التفصيل بين كون الغش داعياً وغيره الذي هو محل الكلام؟! ومن ثم لا مجال للخروج به عما ذكرنا.

وكأن ما ذكراه (قدس سرهما) ناشئ من ارتكاز أن الغش من الأمور القصدية

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب أحكام العيوب حديث:١، ٢، ٣.

الممقوتة، كالرياء والنفاق. أو أن تحريمه يبتني على ذلك، بحيث ينصرف دليله إليه وإن كان مفهومه أعم، كما قد يظهر مما تقدم من الرياض. لكن الظاهر أنه متقوم بالقصد بمعنى الإقدام على تغرير الغير وخدعه عن التفات. وهو قبيح وممقوت قطعاً، وليس متقوماً بالقصد بمعنى كون ذلك داعياً. كما أنه بعد عمومه فتحريمه لا يبتني على ذلك ولا ينصرف دليله إليه، بل هو لا يناسب ما تقدم. نعم قصده بالمعنى المذكور أشد مقتاً وقبحاً.

الرابع: ذكرنا آنفاً أن الغش لا يتحقق بفعل ما يوجب الإيهام والتلبيس، كشوب اللبن بالماء ومزج الجيد بالرديء، بل بإيقاع الغير في المحذور الذي لا يقدم عليه لولا الإيهام والتلبيس، كعرض اللبن المشوب بالماء والطعام الممزوج بالرديء للبيع. ويترتب على ذلك أن الغاش هو الموقع في المحذور كالبايع في المثال، لا الذي يفعل ما يوجب الإيهام والتلبيس.

نعم إذا كان الموقع في المحذور جاهلاً بالحال لم يكن غاشاً قطعاً. وحينئذٍ قد ينسب الغش لمن هو أسبق منه، كفاعل ما يوجب التلبيس والإيهام مع التفاته للحال وإغفاله لمن بعده. كما يناسبه ما ورد في عيوب المرأة المسوغة للفسخ من أن لها المهر مع الدخول، ويرجع به على الولي، لأنه دلسها، فإن لم يكن يعرف دخيلة أمرها فلا شيء عليه بل يؤخذ المهر منها[1]، وغيره.

وكيف كان فلا مجال للبناء على حرمة فعل ما يوجب الإيهام والتلبيس إذا ترتب عليه الغش من الغير. نعم بناءً على عموم حرمة الإعانة على الإثم يتعين البناء على الحرمة. لكن سبق في المسألة الثامنة عدم ثبوت العموم المذكور.

هذا ولكن ذكر الأصحاب رضي الله عنهم حرمة تدليس الماشطة للمرأة من أجل أن تتزوج، أو الجارية من أجل أن تباع، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده، كما عن بعضهم الاعتراف به، بل عن آخر الإجماع عليه وهو الحجة».

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٤ باب:٢ من أبواب العيوب والتدليس حديث:٢.

إلا أنه لا مجال للتعويل على الإجماع بعد عدم ظهور كونه إجماعاً تعبدياً. ولاسيما مع قرب استنادهم للنصوص الناهية عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها بعد حملها على الغش، كما يظهر من بعض كلماتهم، حيث يتعين حينئذٍ النظر في تلك النصوص سنداً ودلالة، والعمل ما يتحصل منها.

إذا عرفت هذا فاعلم: النصوص المذكورة وإن لم تخل عندهم عن خدش في السند، إلا أن تعددها يوجب الوثوق بمضمونها إجمالاً. على أن بعضها لا يخلو عن اعتبار، كمرسل بن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله، إلا أن تنهاني عنه فانتهي عنه. فقال: افعلي، فإذا مشطت فلا تجلي [تحكي] الوجه بالخرق، فإنه يذهب بماء الوجه، ولا تصلي الشعر بالشعر»[1]. ويؤيده معتبر علي: «سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك، وقد دخلها ضيق. قال: لا بأس، ولكن لا تصل الشعر بالشعر»[2]، وخبر عبدالله بن الحسن: «سألته عن القرامل. قال: ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن. قال: إذا كان صوفاً فلا بأس. وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة»[3]، وغيرهما.

وقد يظهر من بعضهم حمل النهي المذكور على تحقق الغش بذلك. لأن وصل الشعر بالشعر يوهم كونه شعر المرأة نفسها بخلاف وصله بالصوف حيث رخصت النصوص فيه.

لكن لا إشعار في النصوص بفرض الغش بذلك، بل مقتضى إطلاقها العموم لصورة عدمه للعلم بالحال، أو لعدم وجود شخص يراد غشه، بل المراد بذلك التزيين للناس أو الزوج أو المولى. ولاسيما وأن تمشيط العروس إنما يكون بعد عقد النكاح عليها، فلا يكون منشأ لغش الزوج.

نعم يظهر من الأصحاب البناء على كراهة الوصل المذكور مع عدم الغش به

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ٤، ٥.

وعدم حرمته.

وربما استدل له بمعتبر سعد الإسكاف: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن. فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها. قال: فقلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة. فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها، فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»[1].

لكن مقتضى الجمع العرفي بينه وبين نصوص النهي عن وصل الشعر هو تقييده بها، لا جعله شاهداً على حملها على الكراهة. نعم لو تمّ حمل نصوص النهي على صورة الغش تعين جعل إطلاقه شاهداً على جواز وصل الشعر بالشعر. إلا أنه سبق المنع من ذلك. مع أنه عليه لا يبقى دليل على كراهة وصل الشعر بالشعر.

اللهم إلا أن يقال: عدم اقتصار الإمام عليه السلام على بيان مورد السؤال، وهو وصل القرامل، وبيان عموم جواز الزينة، موجب لقوة شمول العموم، لوصل الشعر بالشعر، الذي هو من أفراد الوصل، إذ لو كان محرماً لكان المناسب جداً استثناؤه من العموم، منعاً لتخيل جوازه كالقرامل. بل هو أولى من التنبيه عليه في خبر عبدالله بن الحسن المتقدم. ولاسيما مع التنبيه على خطأ تفسير النبوي بوصل شيء بالشعر، الذي أظهر أفراده وصل الشعر بالشعر.

ومن ثم لا يبعد كون معتبر سعد صالحاً للقرينية على حمل النهي في تلك النصوص عن وصل الشعر بالشعر على الكراهة. ولا أقل من التوقف والتردد بين الجمع بذلك والجمع بتخصيص النهي المذكور للعموم الذي تضمنه المعتبر المذكور الراجع لإجمال الأدلة حكماً، والرجوع لأصالة البراءة من حرمة وصل الشعر بالشعر.

على أن ظهور مفروغية الأصحاب عن عدم الحرمة في مثل هذه المسألة العملية

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣.

(مسألة٢٧): الغش وإن حرم لا تفسد المعاملة به(١).

كافٍ في المقام، فإنه إن لم ينهض بالقرينية على حمل النهي على الكراهة فلا أقل من كونه موجباً للريب عرفاً في مطابقة ظهور النهي في الحرمة للواقع بنحو يسقط عن الحجية، ويكون المرجع بعد ذلك أصل البراءة. فلاحظ. والحمد لله رب العالمين.

(١) لأن حرمة المعاملة تكليفاً لا تقتضي بطلانها، كما حقق في الأصول. خصوصاً إذا لم يكن النهي عنها بعنوانها، بل بعنوان خارج عنها، كالغش.

وأما ما سبق منا في القمار من استفادة عدم ترتب الأثر تبعاً من النهي التكليفي عن المعاملة. فهو إنما يتجه فيما إذا كان موضوع النهي هو المعاملة بعنوانها، كالقمار، دون مثل المقام مما كان الموضوع عنواناً عاماً ينطبق على المعاملة وغيرها مما ليس له أثر اعتباري. أو كان خصوصية في المعاملة زائدة عليها، كالبيع وقت النداء.

ومثله ما تكرر في كلماتهم من أن النهي في المعاملات ونحوها من الماهيات ذات الأجزاء والشرائط ينصرف إلى بيان عدم تماميتها وعدم ترتب الأثر عليها. لاندفاعه بأن مرجع ذلك إلى حمل النهي على الإرشاد لفساد المعاملة من دون أن يكون نهياً تكليفاً، والمفروض في المقام ـ تبعاً لظاهر النصوص ـ أن النهي تكليفي، وأنه متعلق بعنوان يعم المعاملة وغيرها مما لا يكون من الماهيات ذات الأجزاء والشرائط التي يراد منها ترتيب أثرها ولا يتصف بالصحة والفساد.

على أنه قد يقال: إن الغش لا يكون بنفس البيع، بل بتعريض السلعة للبيع، بنحو يتوهم معه سلامتها، الذي هو نظير مدح السلعة على خلاف واقعها، وليس البيع إلا الغاية من الإيهام، التي يناط بها صدق الغش عليه، لما سبق من أن إيهام خلاف الواقع لا يكون غشاً إلا إذا أوجب وقوع الغير في المحذور.

فالبيع وإن توقف عليه صدق الغش، إلا أن الغش لا يصدق على البيع نفسه، بل ما يدفع له ويحمل عليه مما يوهم كون المبيع على خلاف واقعه، كعرضه للبيع مع

الإيهام المذكور، وكمدحه كذباً من البايع أو غيره. وعليه ينزل ما سبق في صحيح هشام بن الحكم من أن البيع في الظلال غش. وبناءً على ذلك فالمنهي عنه لا ينطبق على البيع، ليتوهم اقتضاؤه للفساد.

ودعوى: أن المقصود بالمعاملة هو الأمر المتخيل بسبب الغش ـ كاللبن المحض والطعام الجيد ونحوهما ـ دون الواقع المغشوش، ومع تخلف المقصود بالمعاملة يتعين بطلانها.

مدفوعة بأن موضوع المعاملة هو الأمر الخارجي الذي وقعت عليه، وهو محفوظ لم يتخلف. وأما تخيله على الوجه الخاص الذي اقتضاه الغش فهو غالباً من سنخ الاعتقاد المقارن غير المقوم لموضوع المعاملة، فلا يكون تخلفه موجباً لبطلانها، نظير اعتقاد السلامة مع وجود العيب الذي كان صريح النصوص صحة البيع معه.

غاية الأمر أنه قد يكون داعياً لإيقاع المعاملة أو وصفاً قد ابتنيت عليه، كشراء العبد على أنه كاتب، وكلاهما لا يكون تخلفه موجباً لبطلانها، بل غاية الأمر ثبوت الخيار فيها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هذا وفي معتبر المفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام في الدرهم المغشوش قال عليه السلام: «اكسرها، فإنه لا يحل بيع هذا ولا شراؤه»[1]، وفي خبر موسى بن بكر عن أبي الحسن عليه السلام أنه كسر الدينار المغشوش، ثم قال: «ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»[2]. ومقتضاهما النهي عن التعامل بالمغشوش وضعاً الراجع لبطلان المعاملة، أو تكليفاً، فيستفاد منه بطلان المعاملة تبعاً، كما سبق.

لكن مقتضى الحديثين النهي عن التعامل بما فيه غش وخلط من غير الجنس ولو مع عدم الغش به للعلم بحاله، وهو أجنبي عما نحن فيه. على أنه لا مجال للالتزام

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٠ من أبواب الصرف حديث:٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

لكـن يثبت الخيار للمغشـوش(١). إلا في بيع المطلي بماء الذهب أو الفضة،

بذلـك عـلى إطلاقه. غايـة الأمر أن يخـص بمورده وهـو النقود المغشوشـة. وإن كان الظاهر عدم ثبوت ذلك فيها أيضا على ما تقدم في المسألة العاشرة. فراجع.

(١) كـما تضمنه في الجملة صحيح ميسر عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: رجل اشـترى زقّ زيت فوجد فيه درديا. قال: فقال: إن كان يعلم أن ذلك يكون في الزيت لم يـرده، وإن لم يكـن يعلم أن ذلك يكـون في الزيت رده على صاحبه»[1]، وحديث أبي صادق: «دخل أمير المؤمنين عليه السلام سـوق التمارين فـإذا امرأة قائمة تبكي وهي تخاصم رجـلاً تمـاراً. فقال لها: ما لك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين اشـتريت من هـذا تمراً بدرهم وخـرج أسـفله رديا ليس مثل الـذي رأيت. قال: فقـال: ردّ عليها، فأبـى، حتى قالها ثلاثاً، فأبى، فعلاه بالدرة حتى ردّ عليها. وكان يكره أن يجلل التمر»[2].

لكـن لا يخفـى أنهما لم يتضمنا عنوان الغش، بل المسـتفاد منهما ثبوت الخيار مع ظهـور حـال المبيع عـلى خلاف ما يتوقعه المشـتري مطلقاً وإن لم يكن الأمـر مبنياً على الغش والتدليس، وإنما حصل الذي حصل صدفة، أو لأنه مقتضى طبيعة السلعة، كما هو ظاهر الأول.

إلا أن يقال: المناسـبات الارتكازية تقضي بـأن حكم الأصحاب بثبوت الخيار مـع الغـش يبتني عـلى الإرفاق بالمشـتري، لا على عقوبـة البايع، وذلـك يقتضي إلغاء خصوصيـة الغـش في كلامهم، وعمـوم الخيار لجميع موارد ظهـور المبيع على خلاف ما يتوقعه المشـتري وإن لم يكن مبنياً على الغش، كما هو المسـتفاد من الحديثين، فمفاد الحديثين مطابق لحكمهم بثبوت الخيار من هذه الجهة، لا أعم منه. وعلى كل حال فهما صالحان للاستدلال في المقام.

نعـم لا ينهـض الحديثان بإثبات سـببية الغـش أو ظهور المبيع عـلى خلاف ما

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٧ من أبواب أحكام العيوب حديث:١، ٢.

يتوقعه المشتري للخيار على الإطلاق، بحيث يكون الخيار المذكور خياراً مستقلاً في قبال الخيارات المعهودة، لعدم التعرض فيهما لملاك الخيار في موردهما. كما لا مجال لإثبات ذلك من طريق آخر، كارتكاز معاملي أو غيره، لعدم وضوح شيء من ذلك. ومجرد الحكم في الحديثين بثبوت الخيار في موردهما لا يقتضيه، لقرب كونه من صغريات خيار تخلف الوصف المذكور في محله.

فإن الظاهر أن المعيار فيه الوصف الذي يبتني عليه العقد، إما لأخذه في العقد صريحاً، كبيع العبد على أنه كاتب والثوب على أنه جديد، أو لاستفادة أخذه من القرائن المحيطة بالعقد، سواءً كانت ارتكازية عامة ـ كوصف السلامة ـ أم خاصة لظهور الحال المستفاد من خصوصية السوق أو البايع أو العين أو غير ذلك.

ومن الظاهر شراء زقّ الزيت الذي تضمنه صحيح ميسر ظاهر بدواً في فرض صلاحه بتمامه وعدم كون بعضه دردياً ـ وهو الكدر الراسب في أسفله ـ ولا يخرج عن الظهور المذكور إلا بالقرينة، وهي علم المشتري بوجود ذلك في الزيت. وكذلك شراء التمر الذي يجلله الجيد ظاهر في فرض كونه بتمامه جيداً، فظهور المبيع على خلاف ذلك موجب لخيار تخلف الوصف.

أما لو لم يكن الغش بنحو يوجب ابتناء العقد على الوصف المفقود فلا طريق لإثبات الخيار. كما لو خدع البايع المشتري بتوقع خاصية في السلعة مرغوب فيها توقعاً اجتهادياً من دون تعهد بها، بحيث يبتني البيع عليها.

وأظهر من ذلك ما إذا كان الغاش أجنبياً عن المعاملة، حيث لا إشكال حينئذ في عدم ابتناء البيع على الوصف الذي يتحقق به الغش بعد أن كان الغاش غير البايع. من دون فرق بين المواطأة مع البايع وعدمها، لأن المواطأة بينهما لا دخل لها بتحديد خصوصيات البيع الواقع بين البايع والمشتري. ومنه ما سبق من الغش الحاصل بالنجش.

نعم إذا صادف حصول سبب آخر للخيار ـ كخيار الحيوان في الأيام الثلاثة ـ فلا

فإنـه يبطل فيه البيع، ويحرم الثمن على البايع. وكذا أمثاله مما كان الغش فيه موجباً لاختلاف الجنس(١).

إشكال في ثبوته به، عملاً بعموم دليله. كما لا إشكال في سقوطه مع حصول المسقط له ـ كإسـقاط الخيـار الخاص ـ عملاً بعموم دليل المسـقط المذكـور، من دون خصوصية للمقام تمنع من سقوط الخيار فيه بحصول ذلك المسقط.

(١) وتوضيح ذلك: أن العنوان المأخوذ في المبيع الخارجي: **تارة**: يكون مقوماً لموضـوع البيـع عرفاً. **وأخرى**: يكون وصفـاً زائداً على الموضـوع مرغوباً فيه، بحيث يبتنـي عليـه البيـع. **وثالثة**: يكـون وصفاً مقارنـاً لا دخل لـه في البيـع، لم يذكر لكونه مرغوباً فيه، بل لمجرد اعتقاد وجوده واتصافه به.

والظاهر أنه لا أثر لتخلف الثالث على البيع أصلاً، بل هو كسـائر الاعتقادات المقارنة الخاطئة، كالاعتقاد بطلوع الشمس ونزول المطر.

كـما أن تخلـف الثاني لا يقتضي بطلان البيع بعد سـلامة موضوعـه، بل غاية ما يقتضيه هو خيار تخلف الوصف الذي سبق الكلام فيه آنفاً.

أما تخلف الأول فهو يوجب بطلان البيع، لأن البيع وإن تعلق بالأمر الخارجي إلا أن العنـوان المأخـوذ فيه إذا كان مقوماً للمبيع عرفـاً فتخلفه موجب لتخلف المبيع عرفـاً وإن كان محفوظـاً صـورة، فإذا رأى رجل عند آخر تمثال فـرس أو بقرة أو حماراً وتخيله فرساً حقيقياً، فقال: بعني هذا الفرس، فباعه إياه على ذلك فلا مجال للبناء على صحـة البيع المذكور بلحاظ حفظ موضوعه، وهو الأمر المشـار إليـه، بل يتعين البناء عـلى بطلانـه، لكون عنوان الفرس مقومـاً للمبيع عرفاً، فَتخلفـه راجع إلى عدم تحقق المبيع ووقوع البيع بلا موضوع فيبطل.

بـل يتعـين البطلان حتى لو لم يؤخذ العنوان في المبيـع، بل صادف اعتقادهما له على خلاف واقعه، لأن تعيين موضوع البيع تابع للقصد، فمع قصد موضوع لا واقع

له لم يسلم البيع بعد كون المقصود مقوماً للمبيع عرفاً.

بـل يكفي في بطلان البيع قصد أحدهمـا له على خلاف واقعه إذا كان ما قصده مقوماً للمبيع عرفاً، لاعتبار اتفاق المتعاقدين على العقد الواحد بجميع أركانه.

نعـم الظاهـر عدم اطراد تقوم الموضوع بالجنس، بـل يختلف باختلاف البيوع: **فتـارة**: يكون المقوم للموضوع هو العنوان المنتزع من الجنس، كالمثال المتقدم، وكما لو أراد الشخص أن يشتري ذهباً أو فضة ليصوغهما، أو صوفاً ليغزله، أو حنطة ليطحنها، أو عنباً أو تمراً أو نحو ذلك.

وأخـرى: يكـون المقـوم للموضوع هو العنـوان المنتـزع من الهيئـة والصورة، ويكـون الجنـس أمـراً زائداً عليـه مرغوباً فيه أو مجرد مقارن له، كما لو اشـترى سـاعة عقاربهـا مـن ذهـب، أو عباءة من صـوف، أو قميصاً مـن قطن، أو خبـزاً من حنطة، أو عصـير عنب معلـب، أو نحو ذلك. فإن الظاهر عدم تقـوم الموضوع في جميع ذلك بالجنس، بل ليس الجنس إلا وصفاً يبتني عليه البيع، أو مقارناً له لا غير، والمقوم للبيع هو العنوان المنتزع من الهيئة.

ومن ثم يبطل البيع لو انكشـف أن المبيع قيـاس درجة حرارة عقاربه ذهب أو فضة بدل السـاعة، أو طاقة صوف بدل العباءة، أو منديلاً من قطن بدل القميص، أو دقيق حنطة بدلاً من الخبز، أو عنباً معلباً بدل العصير. ولا يبطل البيع لو ظهر أن المبيع سـاعة عقاربها نحاس بدل الذهب، أو عباءة أو قميصاً من المواد المشـابهة للصوف أو القطن، أو خبزاً من ذرة أو مخلوط بها بدلاً من الحنطة، أو عصيراً يشـبه عصير العنب أو نحو ذلك.

هـذا وربـما يكون كل من العنوان المنتزع من الجنـس والعنوان المنتزع من الهيئة والصورة مقوماً للبيع، حيث يكون تخلفه موجباً لبطلانه. ولا ضابط لجميع ذلك، بل يختلف باختلاف الخصوصيات والظروف المحيطة بالبيع. والمرجع في تشخيص ذلك هو العرف بعد الإطلاع عليها. وربما يلتبس الأمر في بعض الموارد، فيتعين التوقف.

بقي شيء. وهو أنه حيث سبق بطلان البيع مع عدم سلامة العنوان المقوم للمبيع، فلو فرض عدم سلامته في بعض المبيع يتعين تبعض الصفقة، لبطلان البيع فيه وفي ما يقابله من الثمن وصحته في الباقي. غاية الأمر أنه يثبت خيار تبعض الصفقة لكل من البايع والمشتري، كما صرح بذلك شيخنا الأعظم قدس سره وغيره.

لكن في موثق السكوني عن جعفر عن أبيه: «أن علياً عليه السلام قضى في رجل اشترى من رجل عكة فيها سمن احتكرها حكرة، فوجد فيها ربّاً، فخاصمه إلى علي عليه السلام. فقال له علي عليه السلام: لك بكيل الرب سمناً. فقال له الرجل: إنما بعته منك حكرة[1]. فقال له علي عليه السلام: إنما اشترى منك سمناً، ولم يشتر منك ربّاً»[2]. ومقتضاه صحة البيع بتمام الثمن ووجوب إتمام ما نقص من المبيع من جنسه. وهو مخالف للقاعدة بعد كون المبيع خارجياً، كما يظهر من الموثق.

وربما يحمل: **تارة**: على كون المبيع كلياً، وهو عكة من سمن، حيث يتعين تسليم عكة تامة ولو بتتميم العكة الناقصة. **وأخرى**: على بيان حلّ عرفي من أجل تصحيح أخذ تمام الثمن. ولاسيما مع صعوبة تشخيص نسبة مقدار الرب لمجموع العكة ليمكن استرجاع ما يناسبها من الثمن، حيث يظهر من الموثق كون بيع العكة جزافاً.

لكن الأول بعيد جداً عن لسان الموثق. ولعل الأقرب الثاني. وإلا فالخروج بالموثق عن مقتضى القاعدة صعب جداً. ولاسيما بعد وروده في قصة خاصة لا إطلاق لها. ومع عدم الإشارة في صحيح ميسر المتقدم لذلك مع مشابهته له مورداً والأمر محتاج لمزيد من التأمل. ويأتي ما يتعلق بالمقام في المسألة الثالثة من الفصل الثالث في شروط العوضين إن شاء الله تعالى.

---

(١) قال في لسان العرب: «وفي الحديث: من احتكر طعاماً فهو كذا. أي اشتراه وحبسه ليقل فيغلو. والحُكر والحُكرة الاسم منه. ومنه الحديث: أنه نهى عن الحكرة. ومنه حديث: عثمان: أنه كان يشتري حكرة. أي جملة. وقيل: جزافاً. وأصل الحكرة الجمع والإمساك».

(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٧ من أبواب أحكام العيوب حديث:٣.

(مسألة ٢٨): لا تصح الإجارة على العبادات التي لا تشرع إلا أن يفعلها الأجير عن نفسه مجاناً(١)، واجبة كانت أو مستحبة، عينية كانت أو كفائية،

ثم إن ما ذكرنا من تبعض الصفقة إنما يتم فيما إذا كان لمخالف الجنس المبيع وجود متميز في مقابل الجنس المبيع، كالربّ في مورد الموثق، وعدل الشعير في ضمن أعدال الحنطة والدرهم في ضمن الدنانير، أما إذا كان منبثاً في المبيع، بحيث لا يتميز عنه عرفاً، كخليط النحاس في الذهب والفضة، والماء المشوب في اللبن والتراب المخلوط في الحنطة ودقيق الشعير الممزوج في دقيقها فهو عرفاً من سنخ العيب في المبيع يثبت به الخيار في البيع جملة، ولا يوجب بطلان البيع فيما يقابله، ليثبت خيار تبعض الصفقة.

(١) لا يخفى أن الفرض المذكور مستلزم لعدم صحة الإجارة، لأن موضوع الإجارة لما كان هو العبادة التي يتقرب بها بلحاظ مشروعيتها، ففرض عدم مشروعيتها إلا مع المجانية مستلزم لتعذر العمل المستأجر عليه، المستلزم لبطلان الإجارة. فالكبرى التي ذكرها قدس سره أشبه بالقضية بشرط المحمول التي لا ينبغي التعرض لها، بل لصغرياتها، كما يظهر منه قدس سره الاهتمام بذلك في بقية كلامه.

أما المذكور في كلام الأصحاب رضي الله عنهم فهو حرمة الإجارة على الواجبات وإن لم تكن عبادات، بل حرمة التكسب بها الشامل لمثل الجعالة.

قال في الشرايع في بيان ما يحرم التكسب به: «الخامس: ما يجب على الإنسان فعله، كتغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم». وفي الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده فيه... وفي المحكي عن مجمع البرهان: كأن دليله الإجماع».

وقال شيخنا الأعظم قدس سره: «والظاهر أن نسبته إلى الشهرة في المسالك في مقابل قول السيد المخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي، لا في حرمة أخذ الأجرة على تقدير الوجوب عليه. وفي جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على

تعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين. انتهى. وكأنه لمثل هذا ونحوه ذكر في الرياض أن على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعة...».

هذا وقد قال شيخنا الأعظم قدس سره: «واعلم أن موضوع هذه المسألة ما إذا كان الواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفائياً وأراد سقوطه منه، أو عينياً على العامل ورجع نفعه منه إلى باذل المال، كالقضاء للمدعي إذا وجب عيناً.

وبعبارة أخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحباً لجاز الاستئجار عليه، لأن الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعاً من أخذ الأجرة عليه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله، فإن النافلة أيضاً كذلك...».

لكن ما ذكره من لزوم حصول نفع العمل المستأجر عليه للباذل غير ظاهر الوجه، بل الإجارة إنما تقتضي تملك المستأجر للعمل، فإن اعتبر كون باذل الأجرة هو المستأجر كان الباذل هو المالك للعمل وإن لم يعد نفعه له، وإن لم يعتبر ذلك ـ كما هو غير بعيد ـ لم يعتبر ملكية للباذل للعمل، فضلاً عن انتفاعه به.

بل لا مانع من انحصار منفعته بالأجير، كما لو استؤجر على خياطة الثوب من أجل انتفاعه به بنفسه بإتقان مهنة الخياطة، أو الانتفاع بالثوب المخيط، وكما لو استؤجر في المقام على أداء صلاة الظهر عن نفسه من أجل براءة ذمته وأمنه من عقاب تارك الصلاة.

ودعوى: أن بذل الشخص للمال في مقابل العمل من دون أن يعود نفعه إليه سفهي لا تصح معه المعاملة. مدفوعة بأنه يكفي في رفع السفه تعلق الغرض العقلائي بالمعاملة ولو مثل نفع الأجير بها. مع أن كون المعاملة سفهية لا يوجب بطلانها، كما تقدم التعرض لذلك في أوائل المسألة الرابعة.

ومن ثم لا يتم ما ذكره قدس سره. ويتعين النظر في وجه كبرى حرمة بطلان الإجارة

على الواجبات. وقد استدل عليها بوجوه:

الأول: الإجماع المدعى الذي تقدم التعرض له من شيخنا الأعظم قدس سره.

وفيه: أنه لا مجال للتعويل عليه بعد عدم التعرض للكبرى المذكورة في النصوص، ليمكن معرفة رأي أصحاب الأئمة عليهم السلام ورواة أحاديثهم من روايتها وتدوينها في كتبهم، وإنما ذكر في كتب المتأخرين عنهم ممن جرى على تدوين الفتاوى، حيث يحتمل اعتمادهم في الكلية المذكورة على النهي في بعض النصوص عن أخذ الأجرة على بعض الواجبات، كتعليم القرآن، أو على بعض الوجوه الاعتبارية. ولاسيما مع شدة اضطراب كلماتهم في الصغريات والتفاصيل، كما ذكر جملة منها شيخنا الأعظم قدس سره.

الثاني: أن المنافاة بين صفة الوجوب والتملك ذاتية، لما ذكره كاشف الغطاء قدس سره من أن المملوك والمستحق لا يملك ولا يستحق ثانياً.

وفيه: **أولاً**: أنه يختص بالتكسب بالإجارة الموجبة لتملك العمل على الأجير، دون التكسب بالجعالة الموجبة لضمان أجر العمل على الجاعل من دون أن يملكه على من يقوم به.

وثانياً: أن التكليف بالشيء شرعاً لا يوجب استحقاقه لله تعالى على نحو استحقاق العمل المستأجر عليه، بل استحقاق العمل المستأجر عليه وملكية المستأجر له من سنخ الوضع للمباين للتكليف سنخاً، فلا محذور في اجتماعهما في شيء واحد، وليس هو كاجتماع الملكيتين الممتنع عرفاً.

نعم إذا كان التكليف شرعاً مترتباً على استحقاق الفعل وملكيته وضعاً امتنع التكسب بالإجارة عليه، كما لو استؤجر على عمل فوجب عليه أداؤه شرعاً، فإنه لا تصح الإجارة على أدائه، لأن أداءه عين فعله المفروض كونه مملوكاً للمستأجر، فلا يملك بالإجارة ثانياً. بل لا يمكن التكسب به حتى بنحو الجعالة، لأن الجعل من سنخ العوض للعمل، فلا يستحقه العامل بعد أن لم يكن مالكاً للعمل، بل مالكه

المستأجر الأول.

لكن ذلك لا يجري في غير ملكية العمل من موارد الحق الثابت للغير، فلو كان الشخص قد استولى على عين مملوكة لغيره غصباً، فإن مالكها وإن كان يستحق عليه تسليمها، بحيث له المطالبة بذلك، كما يطالب بالعمل المستأجر عليه وبالشرط الذي أخذه في عقد لازم، إلا أنه لا يملك التسليم المذكور بل يملك العين فقط، ولذا يمكن استحقاقه الفعل بسبب آخر كالشرط، فيتأكد الاستحقاق المذكور، بخلاف الملكية، فإنها تستند للسبب الأول ولا يمكن تأكدها بتعدد السبب. وحينئذٍ فتمليكه لشخص ثالث بالأجرة لا يستلزم اجتماع ملكيتين على مملوك واحد.

وأظهر من ذلك ما إذا أوجب الفعل تكليفاً من دون استحقاق، كما إذا حلف أن يعطي زيداً ثوباً، فإن الثوب لا يكون مملوكاً لزيد، ولا يستحق أخذه وإن وجب إعطاءه له شرعاً، تبعاً لوجوب الوفاء باليمين، ولذا ليس له المطالبة به، ولا يكون حبسه اعتداء عليه، بل يكون متمحضاً في مخالفة التكليف الشرعي. وكذا الحال في جميع موارد التكليف الشرعي المحض. ومن ثم لا يلزم من تمليك العمل المكلف به للغير بالإجارة اجتماع مالكيتين على مملوك واحد.

الثالث: ما ذكره هو قدس سره أيضاً في شرحه المذكور من أن المستأجر مسلط على العمل المستأجر عليه، على نحو سلطنة المالك على ملكه، فله وجوده وعدمه، وله الإبراء والإقالة والتأجيل، وذلك ممتنع في الواجب، لأنه لابد من حصوله في وقته.

وفيه ـ مع اختصاصه أيضاً بالتكسب بالإجارة، دون مثل الجعالة ـ: أن قدرة المستأجر على العمل المستأجر عليه إنما هي بمعنى سلطنته على المطالبة به وعدمها، وهي ممكنة في الواجب، وليست هي بمعنى سلطنته على إلزام الأجير بالقيام بالعمل وبتركه، لتمتنع في الواجب، لعدم سلطنة أحد على الإلزام بتركه، إذ لا ريب في عدم سلطنة المستأجر على إلزام الأجير بترك العمل.

كما أن قدرته على الإبراء والإقالة إنما تقتضي إسقاط حقه من حيثية الإجارة

بحيث ترتفع ملكيته للعمل، وهو ممكن في الواجب أيضاً وإن لم يسقط من حيثية التكليف من قِبَل الشارع الأقدس.

وأما التأجيل فإنما يكون مسلطاً عليه إذا رضي الأجير ولم يرتفع به موضوع العمل المستأجر عليه، وإلا امتنع التأجيل إلا أن يرجع للإبراء، كما إذا استأجره على أن يخدم زيداً عند نزوله ضيفاً عنده، فنزل زيد ضيفاً عنده وأذن للأجير في عدم المبادرة لخدمته حتى يسافر.

وفي المقام حيث كان موضوع الإجارة هو العمل المشروع في وقته فالتأجيل فيه إن أخرجه عن كونه مشروعاً لعدم مشروعية قضائه ارتفع به موضوع العمل المستأجر عليه، ويرجع للإبراء الذي تقدم إمكانه في الواجب، وأنه يسقط به حق المستأجر في العمل، وإن لم يسقط التكليف به شرعاً. وإن لم يخرجه التأجيل عن كونه مشروعاً، لمشروعية قضائه فقد ذكرنا أنه ليس له تأجيله إلا برضا المستأجر، وليس له الرضا في المقام بعد فرض وجوب المبادرة للعمل.

الرابع: ما ذكره أيضاً من أنه لابد في صحة الإجارة من قدرة الأجير على تسليم العمل المستأجر عليه. وكأنه لأن القدرة عليه لا تكون إلا بالقدرة على فعله وتركه، وذلك لا يتم في الواجب، للزوم حصوله على كل حال.

وفيه ـ مع أنه كسابقيه مختص بالتكسب بالإجارة دون مثل الجعالة ـ: أنه إن أريد بالقدرة على التسليم القدرة الخارجية فهي حاصلة في المقام، ولولاها لامتنع الوجوب شرعاً. وإن أريد بها التخيير عقلاً بين الفعل والترك الذي يرتفع بالوجوب فاعتباره في الإجارة أول الكلام، وهو عين الدعوى.

ودعوى: أنه مع الوجوب يكون الفعل امتثالاً له راجعاً لله تعالى، لا مسلماً للمستأجر.

مدفوعة بأن رجوعه لله تعالى بلحاظ امتثال أمره به، وتسليمه للمستأجر بلحاظ كونه محققاً لموضوع الإجارة، وهما مختلفان سنخاً، والتنافي بينهما أول الكلام،

ولا ينهض الوجه المتقدم بإثباته.

الخامس: ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن العمل إنما يعوض صاحبه بالمال إذا كان مالكاً له، بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي، لأنه إذا كان واجباً عليه فلا يقدر على تركه، وإذا كان محرماً فلا يقدر على فعله، ويعتبر في صحة المعاملة على العمل كون فعله وتركه تحت سلطنته واختياره.

وفيه: أنه إن أريد بملكيته للعمل الاعتبارية فالحر لا يملك عمل نفسه، وإنما هو مسلط على تمليكه. نعم لابد في ذلك من عدم كونه مملوكاً عليه، لامتناع اجتماع الملكيتين على أمر واحد. لكن سبق في جواب الوجه الأول أن وجوب العمل عليه لا يرجع إلى كونه مملوكاً عليه.

وإن أريد بملكيته له سلطنته وقدرته عليه، فالقدرة الخارجية لا ترتفع بالوجوب، واعتبار ما زاد عليها مما يرتفع بالوجوب عين الدعوى، ولا ينهض بإثباته الوجه المذكور. وقد تقدم في دفع الوجه الثالث والرابع ما ينفع في المقام.

السادس: ما ذكره هو أيضاً قدس سره من أنه يعتبر في العمل المستأجر عليه أن يقع للمستأجر، ومع فرض عدم قبول العمل للنيابة لا يقع للمستأجر.

وفيه: أنه إن أريد بوقوعه للمستأجر أن يكون امتثالاً للأمر المتوجه إليه، فلا دليل على اعتباره في الإجارة، بل لا إشكال في عدم اعتباره، ولذا يصح الاستئجار على الأعمال التي ليست مورداً للامتثال، كالخياطة والنساجة. وإن أريد به أنه يكون مملوكاً للمستأجر فلا دليل على امتناعه في ما لا يقبل النيابة، غايته أنه يلزم امتثال الأجير بعمل مملوك للمستأجر، ولم يتضح من هذا الوجه امتناع ذلك.

نعم إذا قام الدليل على اعتبار المجانية في المكلف به فلا إشكال في بطلان الإجارة، كما سبق، وهو خارج عن محل الكلام.

السابع: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن أخذ الأجرة على الواجب أكل للمال بالباطل، قال قدس سره: «لأن عمله هذا لا يكون محترماً، لأن استيفاءه منه لا يتوقف

على طيب نفسه، لأنه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والامتناع».

لكن المراد بسقوط حرمة العمل إن كان سقوطه عن المالية. فهو ممنوع، لإناطة المالية بتنافس العقلاء، ولا يمنع منه الوجوب شرعاً مع إمكان المعصية، وإنما يمنع منه وجوب الوجود خارجاً، بحيث لا يمكن التخلف. على أنه سبق في المسألة الثالثة المنع من اعتبار المالية في المعاوضة.

وإن كان المراد بسقوط حرمة العمل عدم احترامه وإن كان مالاً، فهو مال مهدور نظير آلات اللهو والأصنام والصلبان ونحوها مما لا حرمة لها، حيث يجوز، بل قد يجب إتلافها ولو بتغيير هيئتها من دون ضمان.

ففيه: أن القهر عليه مع عدم طيب نفسه إنما هو بمعنى إلزام الشارع به تكليفاً أو بمعنى جواز قهر الغير له عليه لو امتنع منه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلا الأمرين لا يقتضي سقوط حرمته بالمعنى المذكور.

نعم ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره في تقريب كونه من أكل المال بالباطل يبتني على كون المراد به أكله في مقابل ما لا مالية له أو ما لا حرمة له، وقد سبق في أواخر المسألة الرابعة المنع من ذلك، وتقريب كون المراد به أكله بالأسباب والوجوه المستنكرة. وحينئذٍ فالظاهر صدقه في المقام، لأن وجوب الشيء شرعاً يوجب ارتكازاً استنكار أكل المال في مقابله، كما يشهد به أدنى تأمل في المرتكزات.

بل لا يختص الأمر بالوجوب الشرعي، وإنما يعم كل تكليف يلزم امتثاله، فإن لزوم الفعل على الإنسان يوجب ارتكازاً استنكاراً أكل المال في مقابله، بحيث يكون المال مأكولاً بالباطل.

غايته أن لزوم امتثال التكليف يختلف باختلاف الأعراف والأنظار، فكل آمر يرى لنفسه الحق في الأمر والإلزام يستنكر أكل المال في مقابل ما يلزم به شارعاً كان أو سلطاناً أو غيرهما. كما أن كل شخص يرى لزوم امتثال أمر أي شخص يرى استنكار أكل المال في مقابل ما يأمر به ذلك الشخص، والاختلاف في ذلك لا يكون

إلا للاختلاف في لزوم امتثال الأمر، فالشارع الأقدس حيث لا يرى لزوم امتثال أمر السلطان الجائر لا يستنكر التكسب بما يأمر به. كما أن العرف، إذا لم يدرك لزوم امتثال الأمر الشرعي لا يستنكر التكسب بما يأمر به.

ولذا لا يظن بأحد التوقف في حرمة أكل المال في مقابل تسليم الأعيان المملوكة لأصحابها، أو في مقابل وفاء الديون التي انشغلت بها الذمم، مع أنه سبق في جواب الوجه الأول أن المملوك للغير هو الأعيان الخارجية أو الذمية بنفسها، وليس تسليمها إلا واجباً تكليفاً، لمنافاته لسلطنتهم عليها.

وكذا الحال في بقية الواجبات التوصلية كالإنفاق على من يجب الإنفاق عليه، وتجنب عقوق الوالدين وقطيعة الرحم، ورد السلام، والوفاء باليمين والعهد حتى لو تعلق بالغير كما لو حلف أو عاهد الله تعالى أن يعطي زيداً ديناراً، حيث لا مجال لدعوى استحقاق زيد على الحالف أو المعاهد شيئاً، فضلاً عن ملكيته له. كما لا مجال لدعوى ملكية الله تعالى العمل فيهما، وإن قيل بذلك في النذر. ومع ذلك لا مجال لأخذ المال في مقابل ذلك. وأظهر من ذلك الواجبات التعبدية كالصلاة والصيام والحج وغيرها.

وأما ما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره وغيره من أن امتناع التكسب بالواجبات المذكورة إنما هو لثبوت عدم مشروعيتها إلا إذا أتى بها المكلف بها عن نفسه مجاناً.

فيندفع بأنه لا منشأ لثبوت عدم مشروعيتها حينئذٍ بعد إطلاق أدلتها، إلا ما ذكرنا من استنكار التكسب بها ارتكازاً بعد وجوبها، الموجب لكون أكل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل. ولذا لا يتوقف المتشرعة بمرتكزاتهم من منع التكسب بالواجبات التعبدية وغيرها على ثبوت عدم مشروعية التكسب بها من دليل خاص.

إن قلت: لو كان المنع من التكسب بالواجبات لوجوبها لاختص المنع بها، ولم يجر في المستحبات، كالنوافل الرواتب، مع أنه لا إشكال في عدم جواز التكسب بها أيضاً. وما ذلك إلا لكون منشأ المنع من التكسب أمراً آخر غير الوجوب،

وهو عدم مشروعية الفعل إلا إذا وقع مجاناً، حيث يمكن أن يحرز ذلك الواجب والمستحب معاً.

قلت: كما يمنع الوجوب ارتكازاً من التكسب بالواجب، كذلك يمنع قصد الامتثال بالفعل من التكسب به، من دون فرق بين كون الآمر هو الشارع وغيره، فكل مأمور بشيء من قبل الشارع أو السلطان أو الأب أو غيرهم لا يستطيع الإتيان به امتثالاً للأمر ـ بحيث يكون فعله محسوباً على الآمر، ومتقرباً به إليه ـ إذا كان قد أتى به متكسباً به بإجارة أو جعالة أو غيرهما، بحيث يكون العمل لباذل المال، وفي مقابل ماله.

إن قلت: إن كان المنع بسبب منافاة قصد أخذ الأجرة للتقرب المعتبر في العبادة فمن المعلوم أن قصد الدواعي غير القربية إنما ينافي التقرب المعتبر في العبادة إذا لم يكن الداعي القربي صالحاً للداعوية استقلالاً، أما مع صلوحه للداعوية استقلالاً فانضمام غيره من القصود لا يمنع من مقربيته بالنحو المعتبر فيها.

مضافاً إلى أن التكسب بالعمل إنما يتوقف على قصد أخذ الأجرة عليه، إذا كان موضوع التكسب هو العمل الكلي ـ كما في الجعالة وبعض أقسام الإجارة ـ حيث لا ينطبق على فعل المكلف الخارجي الذي يكون مورداً للتقرب إلا إذا جاء به بقصد تحقيق العمل الكلي المذكور المستلزم لنية استحقاق الأجرة به. بخلاف ما إذا كان موضوع الإجارة هو عمل المكلف الخارجي، كما لو استأجره على أن تكون له منفعته يوم الجمعة، فإن المستأجر عليه ينطبق على فعل المكلف حينئذٍ قهراً عليه ولو لم ينو به الوفاء بالإجارة واستحقاق الأجرة.

قلت: مانعية التكسب من قصد الامتثال والتقرب ليست بلحاظ مانعية قصد الأجرة من التقرب، ليجري ما سبق، فإن ذلك لا يختص بالأجرة التي هي محل الكلام، بل يجري في كل نفع يترتب على العمل ويصلح أن يكون داعياً له، كما لو علم المتقرب بأن شخصاً ما سوف يدفع له جائزة على عمله تشجيعاً له من دون أن تكون

أجرة له أوعوضاً عنه.

وإنما تبتني مانعية التكسب بالعمل من التقرب به على أن موضوع الامتثال والتقرب هو العمل الذي يؤتي به لأجل الآمر الذي يتقرب به بامتثال أمره، وهذا المعنى لا يتحقق ارتكازاً في العمل المقابل بالمال الذي يكون مملوكاً لباذل المال بمثل الإجارة، أو ماتياً به له في قبال ماله في مثل الجعالة، لإباء المرتكزات العرفية من التقرب والامتثال بالعمل الذي يقع لغير المتقرب له الذي يراد امتثال أمره.

فكما يمكن للمكلف التقرب بعمل غيره إذا وقع له بإجارة أو تبرع فيما يقبل النيابة كذلك ليس له التقرب بعمل نفسه إذا لم يقع له، بل وقع لغيره بإجارة أو جعالة.

وأدنى تأمل في المرتكزات العرفية يوجب وضوح ذلك. ولذا لا يتوقف العرف ولا المتشرعة في امتناع التكسب بالعبادات الواجبة أو المستحبة من دون حاجة إلى ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من قيام الدليل الخاص على عدم مشروعية العبادة إلا إذا وقعت مجاناً. وإلا فلا منشأ للبناء على ذلك غير الارتكاز المذكور، على ما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: في المقام كبريان: **الأولى**: التكسب بالواجب. **الثانية**: امتناع التقرب بما يتكسب به، بحيث يقع العمل المتقرب به لباذل المال في مقابل ماله. ومحل الكلام فعلاً الأول، والثاني يذكر تبعاً. وينفرد الأول في الواجبات التوصلية، والثاني في المستحبات التعبدية، ويجتمعان في العبادات الواجبة، فيتأكد فيها المنع من التكسب بها.

وربما ترجع الكبريان إلى أمر واحد. وهو أن أمر المكلف بالعمل إلزامياً كان أو استحبابياً يقتضي إتيانه بنحو يقع امتثالاً منه للأمر، لا بمعنى قصد ذلك منه، ليختص بالأمر التعبدي، بل بمعنى مجرد القيام بمقتضى الأمر وموافقته، وذلك يقتضي عدم وقوع العمل منه للغير، لأن ما يقع من عمل الإنسان لغيره ـ بإجارة أو جعالة أو تبرع ـ

لا يقع امتثالاً منه، بل يمكن أن يقع امتثالاً لأمر ذلك الغير إذا كان مما يقبل النيابة.

وحينئذٍ إذا كان الخطاب إلزامياً لازم الامتثال فهو يستلزم امتناع أخذ الأجرة على العمل وإن كان توصلياً، لأن لزوم امتثاله بصرف الوجود يمنع من وقوع صرف الوجود للغير بإجارة أو جعالة أو تبرع، وإذا لم يقع للغير كان أكل المال في مقابله أكلاً له بالباطل، لعدم وقوع العمل المقابل بالمال لباذل المال، وعدم تحقق مضمون المعاملة.

أما إذا لم يكن الخطاب إلزامياً فهو في نفسه لا يمنع من مقابلة العمل بالمال بعد عدم لزوم ما يقتضيه من الامتثال. وحينئذٍ إن كان العمل توصلياً لا يتوقف مشروعيته على قصد امتثال أمره، صح التكسب به ولم يكن أكل المال في مقابله أكلاً له بالباطل.

ولو فرض قصد الامتثال به كان القصد المذكور منافياً للتكسب به، لما سبق من امتناع امتثال المكلف بعمله إذا وقع لغيره بإجارة، أو جعالة، أو تبرع.

وحينئذٍ إن كان التكسب بالعمل موقوفاً على قصد إيقاعه للغير حين وقوعه، كما في مورد الجعالة، وفي الإجارة إذا كان موضوعها العمل الكلي، تعين التنافي بين القصدين، فإن كان أحدهما أصلياً دون الآخر كان الآخر لاغياً، وإن كانا معاً أصليين تعين ترتب عدم الأثر عليهما معاً.

وإن لم يكن التكسب بالعمل موقوفاً على قصد إيقاعه للغير حين وقوعه، كما إذا كان موضوع الإجارة هو عمل المكلف الخارجي، بأن استؤجر على أن تكون منفعته يوم الجمعة مثلاً للمؤجر، تعين تحقق التكسب بالعمل، ولغا قصد الامتثال ولم يترتب عليه الأثر.

أما إذا كان تعبدياً لا يشرع إلا مع قصد التقرب فالمتعين امتناع التكسب به، لأن التكسب ليس بصورة العمل، بل بالعمل المشروع، وعدم وقوع العمل مشروعاً إلا بقصد التقرب مستلزم لامتناع التكسب به بعد ما سبق من امتناع تقرب المكلف

بعمل نفسه وامتثاله به إذا وقع لغيره.

ومنه يظهر امتناع التكسب بالتوصلي أيضاً إذا أخذ في موضوع التكسب تقرب صاحب العمل به، بحيث يكون التقرب وقصد الامتثال من الفاعل شرطاً في العمل المقابل بالمال، لأن الشرط المذكور ينافي التكسب بالعمل ووقوعه لباذل المال.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل بعد الرجوع للمرتكزات في امتناع التكسب بالواجب، وبما يؤتى به بداعي امتثال الأمر واجباً كان أو مستحباً، من دون حاجة إلى ثبوت كون العمل مما لا يشرع فيه التكسب من دليل آخر. بل لا طريق لثبوت ذلك في العمل غير وجوبه أو كونه عبادياً، كما ذكرنا. فإن تمّ توجيهه بما سبق، وإرجاع الكبريين المذكورتين معاً إليه فهو، وإلا كفت المرتكزات في الدليل عليهما، بنحو يرى العرف صدق أكل المال بالباطل على التكسب فيها معاً. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

بقي في المقام أمور:

(الأمر الأول): أن هذا الوجه يختص بالعمل الذي يقع من الأجير ونحوه امتثالاً لأمره الإلزامي والذي يقصد به امتثال أمره وإن لم يكن إلزامياً، سواءً كان الأمر عينياً أم كفائياً.

أما إذا كان امتثالاً لأمر غيره فيما يقبل النيابة فلا محذور من التكسب بالعمل بعد كون المتمثل بالعمل غير الأجير، وهو باذل المال أو من تبرع عنه الباذل. وذلك في العيني ظاهر.

أما في الكفائي فكذلك بناءً على رجوعه إلى تكليف كل واحد بصدور الفعل منه مع سقوط التكليف عن الكل بفعل أحدهم، حيث لابد فيه من الامتثال من أحدهم، وهو لا يكون مع وقوع فعله مملوكاً للغير إلا مع إمكان النيابة، إذ لا يكون الممتثل حينئذٍ هو الفاعل المباشر، بل باذل المال في مقابله أو من تبرع عنه.

لكن ذكرنا في الأصول أن الأمر الكفائي لا يرجع إلى ذلك، بل إلى أمر الكل

بالماهية بنحو يكتفي بصرف الوجود. ولذا يجب على العاجز عن الفعل بالمباشرة السعي لحصوله من غيره، مع أنه لو كان مكلفاً بفعل نفسه لم يكن لإلزامه بذلك وجه بعد سقوط التكليف عنه بالعجز، فوجوب ذلك عليه كاشف عن أن المكلف به مطلق الفعل ولو من غيره المفروض قدرته عليه بتهيئة مقدماته.

وحينئذٍ قد يشكل الأمر في الواجب الكفائي، بدعوى: أن وجوب صرف الوجود على الكل يمنع الكل من أخذ الأجر عليه وتكسبه به. وأما انتسابه مع أخذ الأجر عليه لغير المباشر بحيث يكون هو المتمثل به دون المباشر. فهو لا يخرجه عن صرف الوجود الواجب على المباشر، فالمباشر لا يأخذ الأجرة على ما هو الواجب على باذل الأجرة أو من تبرع عنه فقط، بل على ما هو الواجب عليه أيضاً، فيكون أكله للمال في مقابله أكلاً له بالباطل.

لكنه يندفع بأن الواجب على المباشر وإن كان هو صرف الوجود، إلا أن إيقاع صرف الوجود عن الغير أمر زائد على الوجوب، فلا مانع من أخذ الأجرة عليه. نظير ما إذا استؤجر المكلف على أن يصلي الفريضة في مكان خاص، أو بنحو خاص.

بل قد يتجه أخذ الأجرة على الواجب الكفائي حتى إذا لم يحرز كونه قابلاً للاستنابة لأن كثيراً من الواجبات الكفائية لا يعتبر صدورها من ممتثل، حيث يكفي صدورها من غير المكلفين ـ كالأطفال والمجانين ـ ولو بالاشتراك معهم. بل حتى الحيوانات، كما لو توقف تطهير المسجد مثلاً على فتح بابه ليدخل له ماء المطر منها، أو رفع الظلال عنه ليصيبه المطر أو الشمس وأمكن تهيئة ذلك للحيوان ليستقل به من دون أن يستند الفعل للمكلفين.

وحينئذٍ ففعل الأجير وإن لم يقع امتثالاً له، لأنه مملوك للأجير، ولا امتثالاً للأجير، لعدم إحراز قابليته للاستنابة، إلا أنه يجزي عن الواجب. ويجوز أخذ الأجرة عليه، لأنه فرد خاص من صرف الوجود لا يجب على الأجير إيقاعه.

ومن ذلك يظهر أن جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي إنما يتوقف على

ثبوت قابلية الواجب للنيابة فيما إذا كان اللازم فيه إيقاعه من ممتثل، كصلاة الميت، فإنه إذا لم تشرع النيابة فيه لا يجوز أخذ الأجرة عليه، حيث لا يكون المباشر له ممتثلاً لكون عمله مملوكاً لدافع الأجرة، ولا يكون دافع الأجرة به ممتثلاً لعدم قابليته للنيابة.

لكنه يحتاج إلى عناية يصعب إثباتها في كثير من الواجبات الكفائية. ولعله لذا خص بعضهم امتناع التكسب بالواجب العيني دون الكفائي. وإن كانت كلماتهم في المسألة ومبانيها في غاية الغموض والاضطراب. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد.

(الأمر الثاني): قد اشتهر في كلامهم النقض على المنع من التكسب بالواجبات بأن لازمه حرمة أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة كفاية، مع وضوح جواز أخذ الأجرة عليها.

ولا مجال للجواب عن ذلك بخروجها بالإجماع والسيرة، فإنهما وإن نهضا بإثبات جواز أخذ الأجرة على الصناعات، بنحو لا مجال معه لاحتمال المنع تشبثاً بشيء من الوجوه المتقدمة، بل تكون كالشبهة في مقابل البديهة، إلا أنهما إنما ينفعان في دفع النقض المتقدم لو كان امتناع أخذ الأجرة على الواجبات مستفاداً من الإجماع أو من عموم لفظي، حيث يرجع الإجماع والسيرة المذكوران إلى قصور الإجماع المدعى على المنع عن الواجبات المذكورة، كما يصلحان لتخصيص العموم اللفظي المذكور لو كان.

أما حيث كان المنع لوجه عقلي راجع إلى منافاة الوجوب للتكسب فالإجماع والسيرة لو تما يكشفان عن خلل في ذلك الوجه يمنع من التمسك به في غير موردهما. إلا أن يدعى قصور وجه المنع عن موردهما موضوعاً، فلا يكشفان عن خلل فيه، وهو ما ينبغي البحث عنه هنا. وقد يذكر في تقريب ذلك وجوه:

الوجه الأول: ما عن المحقق الثاني قدس سره من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون واجباً حينئذٍ.

وفيه: **أولاً**: أن قيام من به الكفاية لا يرفع وجوبه الكفائي، لأن الوجوب المذكور مستمر باستمرار الحاجة. وقيام العدد الكافي به في الزمان الأول لا ينافي تكليف الباقين به معهم في الزمان الثاني، حيث لا مرجح للأولين بعد اشتراك الكل في صلوحهم لسدّ الحاجة.

وثانياً: أنه لا ينبغي التأمل في أن مقتضى الفتوى والعمل جواز أخذ الأجرة حتى للأولين الذين تمت بهم الكفاية، بل حتى مع الوجوب العيني، لانحصار مقدار سدّ الحاجة بفرد أو جماعة مخصوصين، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره.

الوجه الثاني: أن المنع عن أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام موجب لاختلال النظام، لأن تحديد مقدار الحاجة إنما يكون عن طريق الأجر،حيث يبذل الناس الأجر بإزاء ما يحتاجون إليه، دون ما يستغنون عنه. كما أنه لولاه لما تعلم الناس الصناعات ولا أتقنوها. ولاسيما مع صعوبة كثير منها، ولو لكونه خسيساً مبتذلاً.

وفيه: أن ذلك وإن نهض بإثبات مشروعية أخذ الأجرة على الصناعات، بل لزوم مشروعية ذلك، إلا أنه لا ينهض بدفع محذور جواز أخذ الأجرة على الواجبات، بنحو يخرج الصناعات عن كبرى امتناع أخذ الأجرة عليها موضوعاً، بل غاية الأمر التنافي بين المحذورين العقليين في الصناعات، بنحو يكشف عن خلل في أحدهما أو كليهما، ويبقى السؤال عما يرفع التنافي المذكور.

اللهم إلا أن يرجع هذا الوجه إلى أن الواجب لحفظ النظام هو التكسب بالعمل، لا مطلق بذله، فيخرج عن كبرى المنع المتقدمة، لأن موضوعها التكسب بالعمل الواجب، لا التكسب الواجب.

لكنه يشكل بأن الوجه المذكور لا يقتضي الإلزام بالتكسب، بل عدم المنع منه، لما هو الظاهر من أن النظام كما يحفظ ببذل العمل على نحو التكسب يحفظ ببذله مجاناً، فهو يتوقف على مجرد بذل العمل، وحينئذٍ يعود الإشكال في جواز التكسب به.

الوجه الثالث: ما يظهر من كاشف الغطاء قدس سره في شرحه على القواعد من أن

وجوب الصناعات المذكورة مشروط ببذل العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما، فهي قبل بذل العوض ليس واجبة، لتدخل في كبرى المنع من أخذ الأجرة على الواجب.

ويشكل بعدم وضوح الوجه في هذا التقييد، إذ بعد وجوب حفظ النظام مطلقاً، والاكتفاء في حفظ النظام بمطلق العمل مجاناً أو بعوض، فما هو الوجه في تقييد وجوب العمل ببذل العوض؟! كيف ولازم ذلك عدم وجوب التهيؤ للعمل بتعلمه وإتقانه، والاستعداد لبذله قبل بذل العوض له، لعدم وجوب تهيئة مقدمات الواجب بعد عدم فعلية وجوبه، لعدم وجود شرطه، ولا مجال للبناء على ذلك.

على أن الإشكال لا يختص بالصناعات، بل يجري نظيره في موارد وجوب العمل لضرورة، كحفظ النفس أو نحوه، حيث لا إشكال في وجوب ما يدفع الضرورة ـ كالتطبيب ـ مع امتناع من له العمل من بذل العوض، أو عجزه عن البذل، لإغماء ونحوه، ومع ذلك له العمل بنية الرجوع بالعوض. ومرجعه التكسب بما هو واجب فعلاً. وما يدفع به الإشكال في ذلك يدفع به الإشكال في الصناعات الواجبة لحفظ النظام من دون حاجة للتشبث بدعوى: أن وجوبها مشروط ببذل العوض.

الوجه الرابع: أن ملاك الوجوب في الصناعات المذكورة لما كان هو حفظ النظام ولم يكن حفظ النظام موقوفاً على المجانية تعين جواز أخذ الأجرة على العمل، لوفائه مع أخذ الأجرة بالملاك المقتضي للوجوب، ولا وجه للتقييد بالمجانية بعد عموم الملاك.

وفيه: أنه لما كان المفروض مانعية الوجوب من أخذ الأجرة فلا أثر لعموم ملاك الوجوب في جواز أخذ الأجرة. وإلا فكما يحرز عموم ملاك الواجب في الصناعات المذكورة لصورة أخذ الأجرة، بلحاظ عدم توقف حفظ النظام على المجانية، كذلك يمكن إحراز عموم الملاك في سائر الواجبات لصورة أخذ الأجرة من إطلاق أدلة الواجبات بعد فرض عدم قيام الدليل من الخارج على تقييدها بالمجانية.

الوجه الخامس: ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن النظام يتوقف على بذل العمل، لا على نفس العمل. وحينئذٍ لا مانع من أخذ الأجرة على العمل نفسه بعد

عدم وجوبه.

لكـن المـراد ببـذل العمـل إن كان هو الحضور النفـسي له، فلا أثـر له في حفظ النظـام، بل يكفي في حفظه تحقق العمل ولو كرها، بل وإن كان من الآلات الصامتة. وإن كان المـراد بـه المعنى المصدري المقابل للمعنى الاسـم المصـدري الذي هو نتيجة العمـل ـ كـما قد يظهر من كلامه على غمـوض فيه ـ فالتفريق بينهـما ـ بكون الواجب الأول والمقابل بالمال الثاني ـ غير ظاهر الوجه. ولاسيما وأن الفرق بينهما أشبه بالفرق الاعتباري، حيث يصعب تفريـق العرف بينهما، بحيث يكون الواجب بنظره أحدهما والمقابل بالمال الثاني. وخصوصاً مع ما سبق في جواب الوجه الرابع من عدم انحصار الإشكال بالصناعات، بل يجري فيما يجب للضرورة، كحفظ النفس، مع عدم الإشكال ظاهراً في أن الواجب فيه هو المقابل بالمال.

وهناك بعض الوجوه الأُخرى مذكورة في كلماتهم قد لا يحسـن صرف الوقت في التعرض لها بعد ظهور ضعفها، ولاسيما بملاحظة ما سبق.

فالعمـدة في المقـام: أن الإشـكال المذكـور يهـون بنـاءً على ما سـبق من قصور وجـه المنـع من أخذ الأجرة عن الواجب الكفائي إذا لم يؤخذ فيه كون العمل منسـوباً للمكلف، بحيث يكون هو المتمثل به. لوضوح أنه لا يعتبر في حفظ النظام بالصناعات صدورهـا بالنحو المذكـور، بل يكفي صدورها بأي وجه اتفـق، بل حتى من الآلات الصامتـة، كما سـبق، حيث لا مانـع حينئذٍ من كون العمل مملـوكاً لغير الفاعل المباشر بحيـث لا يكون هـو المتمثل به، غايته أنه مكلف بحصول العمل في الجملة كما يكلف بذلك غيره ممن يستطيع السعي له بوجه ما.

ولـو غض النظر عن ذلك أمكن دعوى قابلية امتثال التكليف المذكور للنيابة، بحيث يكون العمل مملوكاً لغير المباشر، لأن ملاكه لا يقتضي المنع من النيابة بعد تحقق حفظ النظام بالصناعات المذكورة معها.

فهو نظير وجوب تطهير المسـجد الذي يتحقق بفعل الشخص عن نفسه وعن

غـيره، حيث لا مجـال مع ذلك للبناء على عدم جواز التكسـب به لـو أراد غير المباشر أن يقوم به بتوسـط المباشر، بأن يسـتأجره على تطهيره، فيأتي له به ويكون امتثالاً عنه. وليـس هو كأمـر الصلاة مثلاً الذي يظهر مـن أدلته اعتبار كون المصلي مصلياً لنفسـه ممتثلاً الأمر المتوجه إليه، لا ممتثلاً لأمر غيره.

وبذلـك يظهـر أن ما وجب للضرورة، كحفظ النفس لا مانع من التكسـب به أيضـاً وإن انحصر بشـخص واحـد، لأن انحصاره به لا يقتضي تكليفـه به عينياً بنحو يكـون العمـل له ويكـون هو المتمثل به، بل يقتـضي تكليفه به عينـاً في الجملة، بمعنى التكليف بمباشرته، إما عنه أو عن غيره، مع تكليف الكل كفائياً بالسعي لحصوله من طريق المباشر، ولو بأن يملكوه عليه، فيأتي به عنهم.

ولعل ذلك هو منشأ المرتكزات القاضية ـ كما سبق ـ بالمنع من التكسب بالواجب الـذي يبتني على كون المباشر متمثلاً بـه، وبالعمل العبادي الذي يكون المباشر متمثلاً به أيضاً وإن كان مسـتحباً، من دون أن تمنع تلك المرتكزات من التكسب بالصناعات ونحوها مما وجب لحفظ النظام أو غيره من الضرورات ولو مع الانحصار، حتى سبق جواز التكسـب بها بالإجماع والسـيرة، اللذين لا مجال لحصولهما لـو كانت المرتكزات آبية عن التكسب به، كما لعله ظاهر.

(الأمـر الثالـث): اشرنا آنفاً إلى إمكان التكسـب بالواجـب والعبادة في موارد مشروعية النيابة. والمناسـب التعرض تبعاً لذلـك إلى حقيقة النيابة وأحكامها. وذلك بالكلام في جهات ثلاث.

الجهـة الأولى: لا ينبغي للتأمـل في أن ظاهر أمر المكلف بشيء لزوم مباشرته له بنفسه، وعدم الاجتزاء بفعل غيره بدلاً عنه. إلا أنه كثيراً ما يقتضي ملاك الأمر عموم المأمور به لفعل الغير بدلاً عن المأمور، بحيث يقع العمل له وفي حسـابه امتثالاً للأمر المتوجـه له، إما لملكية المأمور لعمل الغير بإجارة ونحوها، أو لكونه في مقابل ما يبذله مـن المـال في مثل الجعالة، أو لوقوعه له تبرعاً من المباشر، حيث يتعين حينئذٍ الاجتزاء

بفعل الغير بدلاً عن المأمور في امتثال أمره وسقوطه وتفريغ ذمته من المأمور به.

بل لا إشكال فيه في الجملة في مثل الأمر بأداء الأمانة وقضاء الدين والإنفاق على من تجب نفقته وإعانة المؤمنين وبناء المسجد وغيرها. كما دلت عليه الأدلة الخاصة في مثل الصلاة والصيام والحج وغيرها من وجوه البر.

ولا وجه مع ذلك لتوهم رجوع النيابة إلى إهداء ثواب العمل للغير بعد وقوعه للمباشر وامتثاله لأمره به وحصول ثوابه له بدواً. بل لا ريب في عدم ابتنائها على ذلك، بل على امتثال أمر المنوب عنه بفعل النائب في الأمثلة المتقدمة.

إن قلت: إنما يمكن امتثال الأمر بفعل الغير إذا كان يستند للمأمور بذلك الأمر بتسبيبه له بالأمر به أو التوكيل فيه أو الإجارة عليه، أما إذا لم يستند إليه فلا معنى لامتثال أمره به بعد كونه أجنبياً عنه، كما في النيابة التبرعية، أو بالإجارة أو الأمر غير الصادرين عن المأمور، كما في الإجارة عن الميت أو نحوه ممن لا يستند إليه فعل المباشر ولو بالتسبيب. ولاسيما مع أن الأمر قد يسقط بتعذر الفعل في حق المأمور أو بموته أو نحو ذلك.

قلت: لا يراد بامتثال أمر المكلف بفعل الغير إلا قيام الغير بفعل المأمور به وأدائه عن المكلف، بحيث يكون فراغ ذمة المكلف معه بملاك تحقق المأمور به وأدائه، لا بملاك ارتفاع موضوع الأمر أو شرطه. ومن الظاهر تحقق ذلك في جميع موارد النيابة، ومنها مثلاً التبرع بوفاء دين الغير حياً كان أو ميتاً من دون تسبيب منه، فإنه ليس كسقوطه عن ذمته بالإبراء، أو سقوط وجوب أدائه بخروج الدائن الذمي عن الذمة.

كما يكفي في إمكان النيابة عن الغير، بحيث يكون الفعل له ثبوت ملاك الأمر في حقه وإن لم يتوجه له الأمر أصلاً ولم تنشغل ذمته بالمأمور به لعجزه عن القيام به أو موته، وعلى ذلك تتجه النيابة عن الأموات في وجوه البر الحادثة بعد موتهم، وعن الأحياء فيما لا يطيقونه.

فإن النيابة في الجميع على نهج واحد، ومرجعها إلى أداء العمل عن الغير بعد فرض مشروعيته منه وثبوت ملاكه في حقه. ويكون ثبوت الثواب للمنوب عنه بملاك الجزاء له على العمل المذكور، كالثواب المترتب على عمله بالمباشرة، وليس كالتفضل من المولى بالثواب ابتداء، أو بعد إهداء الثواب من الغير له على عمل قد عمله ذلك الغير لنفسه واستحق ثوابه.

الجهة الثانية: ربما يستشكل في النيابة في العبادات المعتبر فيها التقرب من المتمثل، بدعوى: أن التقرب المعنوي كالتقرب الخارجي لا يقبل النيابة، فيمتنع قصد النائب تقرب المنوب عنه أو التقرب بأمره، كما يمتنع تقرب المنوب عنه بفعل النائب.

ومن ثم ذهب بعض مشايخنا قدس سرهم ـ وربما يستفاد من غيره ـ إلى أن النائب هو المتقرب بالعمل، بلحاظ أن الأمر ألاستحبابي متوجه إلى جميع الناس بالنيابة في العبادة عن الميت ـ بل الحي في بعض الموارد ـ وقد يجب بالإجارة. ولا شبهة في أن الأمر المذكور بالنيابة ـ استحبابياً كان أو وجوبياً ـ عبادي يعتبر في امتثاله الإخلاص والتقرب. فالنائب عن الغير في الإتيان بعبادته يتقرب بالأمر بالنيابة المتوجه له، لا بالأمر بالعبادة المتوجه للمنوب عنه.

لكن ذلك في غاية الإشكال: **أولاً**: لأن الأمر بالنيابة ليس عبادياً، بل هو توصلي، ولذا يترتب الأثر على النيابة مع غفلة النائب عن استحباب النيابة، وعدم قصده التقرب بها، بل كان قصده منها نفع المنوب عنه حبّاً له، أو وفاء بالالتزام بالنيابة بمثل الإجارة، التي لا إشكال في أن وجوب الوفاء بها توصلي، كوجوب الوفاء بالدين.

غاية الأمر أن هذا الأمر التوصلي يمكن التقرب به، كما في سائر الأوامر التوصلية. إلا أنه لا إشكال في عدم توقف صحة النيابة في العبادة على التقرب به، فإن كثيراً من الناس إنما يهمهم من النيابة نفع من ينوبون عنه، أو التخلص من تبعة الالتزام بالنيابة عنه بإجارة أو نحوها، من دون علم أو اهتمام باستحباب النيابة. كيف وكثير

من الناس لا يعلمون باستحباب النيابة في العبادات وترتب الثواب عليها للنائب.

بل لا إشكال في إمكان مشروعية النيابة في العبادة من دون أن تكون مستحبة، ليمكن التقرب بأمرها. ولعل منه ما في صحيح وهب بن عبد ربه: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيحج الرجل عن الناصب. فقال: لا. قلت: فإن كان أبي. قال: إن كان أباك فنعم [فحج عنه]»[1]، حيث يصعب إثبات استحباب الحج عن الأب الناصب ولاسيما مع إطلاق النهي في بعض النصوص عن النيابة في الحج عن الناصب[2]، ولا يظهر من الصحيح أكثر من مشروعيتها.

وثانياً: لأن فراغ ذمة المنوب عنه بفعل النائب إنما هو من أجل إتيانه بما انشغلت به ذمته، بل سبق تقوم مفهوم النيابة بقيام النائب بما هو مشروع في حق المنوب عنه، ولو بلحاظ ثبوت الملاك في حقه، والمفروض أن الثابت في حق المنوب عنه هو العبادة التي يشترط فيها التقرب بامتثال أمرها أو موافقة ملاك محبوبيتها، فإذا لم يقصد النائب ذلك لم يتحقق شرط العبادة، فلا مجال لصحتها وفراغ ذمة المنوب عنه بها. والتزام فراغ ذمته بها تعبداً وإن لم تكن واجدة للشرط، بل كانت مباينة لما انشغلت به الذمة، مما تأباه المرتكزات جداً، بل هو لا يناسب مفهوم النيابة ووظيفة النائب عرفاً.

ومن ثم لا يتم ما ذكره قدس سره. ولابد من البناء على مقربية عمل النائب للمنوب عنه بلحاظ قصده امتثال أمره وتحقيق ما انشغلت به ذمته.

وبذلك يظهر وهن ما سبق من دعوى امتناع مقربية عمل النائب للمنوب عنه، قياساً على القرب المكاني. فإن أدلة النيابة في العبادات قاضية بإمكانه، وكما يرجع للشارع الأقدس في أصل اعتبار التقرب في العبادة يرجع له في كيفية التقرب وخصوصياته سعة وضيقاً.

ولاسيما مع ثبوت ذلك عرفاً في الجملة، حيث يشيع عند العرف إرسال الشخص ممثلاً عنه في بعض مظاهر التكريم للآخرين المبنية على التقرب منهم،

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٢٠ من أبواب النيابة في الحج حديث:١، ٢.

كالتسليم والزيارة ونحوهما، بحيث يقصد الممثل القيام مقام من يمثله في ذلك والأداء عنه.

بل قد يتبرع شخص عن آخر من دون طلب منه في التسليم على من يحبه أو الزيارة له أو نحوهما من مظاهر التكريم، بحيث يعد عرفاً مؤدياً عنه ويجزيه في الجملة. ولا مجال مع ذلك للخروج عن ظاهر أدلة النيابة.

الجهة الثالثة: ربما يستشكل في التكسب بالنيابة بالعبادة ـ بنحو الإجارة أو الجعالة أو نحوهما ـ فيما إذا لم ينهض الداعي القربي بالداعوية استقلالاً، لضعفه في نفس النائب، بحيث لولا ترتب الأجر لم يأت بالعمل العبادي، كما هو الغالب من حال المتكسبين في المقام وسائر موارد التكسب. لما هو المعلوم من أنه يعتبر في العبادة كون الداعي القربي من القوة في نفس العامل بحيث يصلح للداعوية استقلالاً.

وقد يدفع الإشكال المذكور بوجوه:

أولها: أن الإشكال إنما يتوجه فيما إذا كان الداعي القربي في عرض الداعي غير القربي، كالوضوء بقصد القربة والتنظيف. أما إذا كان في طوله فلا محذور من عدم استقلاليته في الداعوية، كما في الإتيان بالعبادات بداعي آثارها وفوائدها الدنيوية ـ كسعة الرزق والشفاء من المرض وغيرهما ـ والأخروية ـ كالأمن من العقاب والفوز بجزيل الثواب ـ حيث لا إشكال في صحة العبادة حينئذٍ وإن لم يصلح الداعي القربي بنفسه للداعوية لولا الفوائد المذكورة المترتبة عليه.

ونظيره ما نحن فيه، لأن استحقاق الأجر إنما يتم مع الإتيان بالعبادة على الوجه الصحيح وبالداعي القربي، فيكون الإتيان بها بداعي الأجرة داعياً للإتيان بها بالداعي القربي، ويكون الداعي القربي مقصوداً في طول داعي استحقاق الأجرة، لا في عرضه.

وفيه: أن داعي الداعي هو الداعي الحقيقي، وما يقع في طوله من الدواعي فإنٍ فيه لا أثر له معه إلا إذا كان بنحو يستقل بالداعوية. فإذا أمر الأب ابنه بتنفيذ أوامر

جاره والاستجابة لطلبه، فإذا استجاب لجاره بداعي أمر أبيه لم تكن استجابته لجاره مقربة له من الجار، بل للأب لا غير، ولا تكون مقربة للجار إلا إذا كانت بداعي الاستجابة للجار، بحيث يكون الداعي المذكور صالحاً للاستقلال بالداعوية مع قطع النظر عن أمر الأب.

وعلى ذلك فقصد التقرب في طول استحقاق الأجر لا يكفي في التقرب المعتبر في العبادة ما لم يكن من القوة في نفس العامل بحيث يصلح للاستقلال بالداعوية.

ولا مجال لقياس قصد استحقاق الأجرة المترتب على العبادة بقصد آثارها وفوائدها الدينية والدنيوية. للفرق عرفاً وارتكازاً بين الفوائد التي هي من سنخ الجزاء من المتقرب إليه نتيجة قبوله للعمل وشكره عليه وحصول القرب منه بسببه، والفوائد الأخرى التي لا دخل للمتقرب إليه بها، كاستحقاق الأجر في المقام، فإن الأولى لما كانت مقتضى طبيعة التقرب بالعمل لم يكن قصدها في طول قصده مانعاً منه، بخلاف الثانية التي هي مترتبة بملاك آخر لا يبتني على الجزاء من المتقرب إليه على العمل المتقرب به.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أن تحصيل الجعل وإن كان داعياً للامتثال، ولكن الداعي للإتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع الأقدس والخوف الإلهي، إذ لولا ذلك لأمكن للعامل أن يأتي بالعمل خالياً عن بعض الشروط التي لا يطلع عليها باذل الأجر، بحيث يخيل إليه أنه جاء به على الوجه المطلوب.

لاندفاعه **أولاً**: بأن الخوف من الله تعالى من أخذ المال بلا حق إنما يقتضي الامتناع من أخذه مع عدم صحة العبادة، ولا يقتضي تصحيحها وحصول التقرب بها من أجل استحقاق المال بعد أن لم يكن أمرها صالحاً ـ في مفروض الكلام ـ للاستقلال بالداعوية، فإن التقرب المعتبر في العبادة هو التقرب بأمرها وبلحاظ ملاك محبوبيتها، لا التقرب من جهة أجنبية عنها، كالخوف من أكل المال بلا حق.

وثانياً: بأن كثيراً من الأُجَراء إنما يحافظون على شروط صحة العمل في أداء ما

التزموا به من دون نظر لحرمة الأجرة بلا حق.

ثانيها: ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أن موضوع التقرب مباين لموضوع التكسب المقابل بالمال، فالتقرب بنفس العمل الخارجي الذي يؤديه النائب، والتكسب إنما يكون بجعل العامل نفسه نائباً عن المكلف في أداء ذلك العمل، وهو أمر نفسي مباين لنفس العمل المتقرب به.

وقد استشكل فيه السيد الطباطبائي قدس سره وغيره بأن ذلك خلاف الواقع في الخارج، كيف وإلا لزم استحقاق الأجرة بمجرد جعل الأخير نفسه نائباً وإن لم يتحقق منه العمل.

لكنه كما ترى، فإن النيابة أمر إضافي قائم بالنائب والمنوب عنه والمنوب فيه، وهو العمل، فمع عدم تحقق العمل لا تتحقق النيابة فيه، لعدم الموضوع. وليست هي كالوكالة، التي يراد بها كون الوكيل بمنزلة الموكل في السلطنة على الأمر الموكل فيه بدلاً عنه وإن لم يتحقق ذلك الأمر بعد.

ولو فرض صدق النيابة على هذا المعنى فليس هو مراد شيخنا الأعظم قدس سره، بل مراده ما ذكرنا، فإنه أمر نفسي مباين للعمل الخارجي مقارن له، حاول قدس سره دفع المحذور به بلحاظ تباين موضوعي التقرب والتكسب.

فلعل الأولى دفع ما ذكره قدس سره **أولاً:** بما ذكره غير واحد من أن الظاهر من حال المعاملات الواقعة على العبادة كون موضوع العوض والأجرة هو العمل بنفسه، لا النيابة. وهو الظاهر أيضاً من النصوص الكثيرة الواردة في الاستئجار للحج، كموثق عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل يأخذ الدراهم يحج بها عن رجل هل يجوز أن ينفق منها في غير الحج؟ قال: إذا ضمن الحجة فالدراهم له يصنع بها ما أحب. وعليه حجة»[1]، وغيره. وقد اعترف قدس سره في ذيل الكلام في الاستئجار المستحب بأن ذلك هو ظاهر نصوص الاستئجار على الحج. فراجع.

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٠ من أبواب النيابة في الحج حديث:٣.

وثانياً: بأنه لو تم كون المقابل بالمال هو الأمر النفسي، دون العمل الخارجي فمن المعلوم أنه لولا ما يترتب على الأمر النفسي المذكور من الأجر والعوض لم يأت النائب بالعمل الخارجي الذي هو مورد التقرب، فالداعي القربي غير مستقل بالداعوية، ومعه لا يتم التقرب، ولا تصح العبادة.

وبعبارة أخرى: لا أثر للتباين بين موضوعي التقرب والتكسب مع التلازم بينهما، بل إن كان الداعي القربي مستقلاً بالداعوية صحت العبادة وإن اتحد موضوع التكسب مع موضوع التقرب، وإن لم يكن مستقلاً بها ـ كما هو الغالب ـ لم ينفع تباين الأمرين في تحقق التقرب المعتبر في المقام.

ثالثها وهو العمدة: أن التقرب المعتبر في العمل إنما هو بقصد الإتيان به امتثالاً للأمر به وموافقة لملاك المحبوبية المستكشف بالأمر المذكور، وذلك حاصل في المقام، وهو إنما يقتضي مقربية العمل للمأمور به الذي يقع الامتثال له، وهو المنوب عنه، دون النائب. وأخذ النائب الأجرة إنما يمنع من تقربه بالعمل، والمفروض عدم اعتبار تقربه به، لفرض عدم كونه مأموراً به، ليتقرب بامتثاله، وعدم كون أمر النيابة تعبدياً بحيث لا يترتب الأثر على النيابة إلا بقصد التقرب به.

وبعبارة أخرى: وقوع العمل بداعي الأجرة، إنما يمنع من مقربية العمل للمباشر الآخذ لها، وهو النائب في المقام، لا من مقربية من يقع له العمل ويكون امتثالاً لأمره ومقرباً له، وهو المنوب عنه.

فهو نظير عمل النائب بداعي حبّ المنوب عنه الذي تقدم عدم الإشكال في صحة النيابة والعمل معه، مع وضوح أن حبّ المنوب عنه كأخذ الأجرة من الدواعي غير القربية للمولى، والتي قد تكون هي الدافع للنائب نحو العمل.

ويبدو أن شيخنا الأعظم قدس سره عند الكلام في الاستئجار على الواجب قد حام حول هذا الوجه على طول في عبارته وغموض فيها. وبه صرح سيدنا المصنف قدس سره بوضوح في أوائل مبحث صلاة الاستئجار من مستمسكه على اختصار كلامه.

فلو استأجر شخصاً على فعل الفرائض اليومية أو نوافلها أو صوم شهر رمضان أو حج الإسلام(١) أو تغسيل الأموات أو تكفينهم(٢) أو الصلاة عليهم أو غير ذلك من العبادات الواجبة أو المستحبة، لم تصح الإجارة إذا كان المقصود أن يفعلها الأجير عن نفسه(٣). نعم لو استأجره على أن ينوب

فلاحظهما. وهناك بعض الوجوه الأخرى مذكورة في كلماتهم لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد وفاء ما ذكرنا بدفع الإشكال.

على أنه بعد ورود النصوص بالاستئجار للحج، وظهور عمل الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) بها فلا مجال للتوقف في جواز الاستئجار على العبادات للوجه المتقدم أو غيره، بل هو كالشبهة في مقابل البديهية، إن أتضح وجه دفعه فذاك، وإلا فلا مجال للخروج به عن النصوص المذكورة، للعلم بخطئه معها وإن لم يتضح لنا وجه خطئه.

(١) بل مطلق الحج، حيث لا يحتمل جواز الإجارة على الحج المستحب على أن يفعله المباشر عن نفسه، نظير النوافل الرواتب، وقد سبق منّا أن فعله عن نفسه بحيث يكون هو الممتثل يمنع من أخذ الأجرة عليه.

(٢) لا يخفى أن موضوع الكبرى المتقدمة في كلامه العبادات، والتكفين ليس منها. نعم إذا فرض العلم بعدم مشروعيته من المكلف إلا مع وقوعه عن نفسه مجاناً تعين امتناع أخذ الأجرة عليه، لأن فرض اعتبار المجانية مستلزم لامتناع التكسب، ولذا سبق أن الكبرى المتقدمة منه قدس سره غنية عن الاستدلال، لأنها أشبه بالقضية بشرط المحمول، ولا يفرق فيها بين العبادات والتوصليات.

(٣) كأنه للمفروغية عن أن فعلها لنفسه لا يشرع إلا مع المجانية، فيدخل في الكبرى التي سبقت منه قدس سره. وحينئذٍ يبقى الكلام في وجه المفروغية. نعم يظهر مما سبق منّا في وجه حرمة أخذ الأجرة على الواجبات أن فرض فعلها عن نفسه ـ بحيث

عن غيره في عبادة ـ من صلاة أو غيرها إذا كان مما تشرع فيه النيابة ـ جاز(١). وكذا لو استأجره على الواجب غير العبادي ـ وصف الدواء للمريض أو

يكون هو الممتثل بها ـ مستلزم لامتناع أخذ الأجرة عليها، لكونه أكلاً للمال بالباطل.

هذا ومما سبق في أول المسألة من المحقق في الشرايع وغيره يظهر بناؤهم على حرمة أخذ الأجرة على أحكام الميت مطلقاً، ومن البعيد جداً حمل كلامهم على خصوص صورة إتيان الأجير بها عن نفسه، لاحتياجه إلى عناية، بعد اقتضاء الاستئجار وقوع العمل للمستأجر، المناسب لنيابة الأجير عنه فيه. ومن ثم استدل في الجواهر على حرمة التكسب بها بظهور الأدلة في ابتناء الأمر بها على الإتيان بها مجاناً، وعدم مشروعية النيابة فيها.

لكن لم يتضح منشأ ظهور الأدلة في ابتنائها على المجانية. نعم مما سبق يتضح أنه لا مجال لامتثال المباشر بعمله مع أخذ الأجرة عليه، لأن العمل حينئذٍ يكون لباذل المال وفي حسابه عوضاً عنه، ويمتنع امتثاله بما يقع لغيره. إلا أن اعتبار كون المباشر هو الممتثل في هذه الأمور أول الكلام بعد كون التكليف كفائياً ومقتضى إطلاقه الاجتزاء بصرف الوجود ولو من غير الممتثل.

غاية الأمر أن الغسل والصلاة لما كانا عباديين فلابد من الإتيان بهما بقصد الامتثال وموافقة ملاك المحبوبية. إلا أن ذلك لا يقتضي وقوعهما امتثالاً من المباشر إذ يمكن الاجتزاء بوقوعهما منه امتثالاً عن غيره، كباذل المال في المقام. إلا أنه متوقف على ثبوت مشروعية النيابة فيهما. وهو خلاف الأصل. بل مقتضى الإجماع الذي سبقت دعواه في أول المسألة عدم مشروعيتها. وإن سبق منّا وهن الاستدلال به. فلاحظ.

(١) إذ مع فرض مشروعية النيابة فعدم جواز أخذ الأجرة، بحيث تكون النيابة مجانية يحتاج إلى دليل، خصوصاً مع ثبوت جواز الاستئجار على الحج النيابي، كما سبق.

العلاج له أو نحو ذلك ـ فإنه يصح(١). وكذا لو استأجره لفعل الواجبات التـي يتوقف عليها النظـام(٢)، كتعليم علوم الزراعـة والصناعة والطب.

---

(١) مما سبق منّا يتضح عدم الفرق بين الواجب العبادي والتوصلي، فمع ظهور دليل الواجب في لزوم كون المباشر هو الممتثل به لا يصح الاستئجار ولا التكسب بهما معاً. ومع عدم ظهوره في ذلك ـ إما لعدم لزوم صدوره من ممتثل، أو للاكتفاء بامتثاله من غير المباشر، لقبوله للنيابة ـ يتعين جواز الاستئجار عليه والتكسب به.

كما أنه بناءً على ما ذكره سيدنا المصنف ﷺ فالمعيار في جواز التكسب وعدمه في القسمين عدم ظهور الدليل في المجانية وظهوره فيها. وعلى ذلك لا مجال لإطلاق الجواز في التوصلي. بل هو لا يناسب ما سبق منه ﷺ من عدم جواز أخذ الأجرة على التكفين وما يأتي منه من عدم جواز الاستئجار لتعليم الحلال والحرام، إذ هما معاً توصليان.

وحينئذٍ فالوجه في جواز أخذ الأجرة على وصف الدواء للمريض وعلاجه في مورد وجوبه ـ لتوقف حياة المريض عليه مع احترامه ـ هو أن وجوب حفظ حياة محترم الدم لا يختص بالطبيب، بنحو يلزم صدوره منه، بحيث يكون هو المتمثل به، بل المكلف بذلك الكل، فيمكن امتثاله من غير الطبيب ببذل المال في سبيل ذلك، بحيث يقع العمل له امتثالاً منه، لا من الطبيب، ويكون الطبيب من سنخ النائب عنه. وقد تقدم منّا في آخر الكلام في الصناعات تمام الكلام في ذلك.

أما بناءً على ما جرى عليه سيدنا المصنف ﷺ فيكفي في جواز التكسب بذلك عدم ثبوت ابتناء التكليف المذكور على لزوم صدور العمل من الطبيب عن نفسه مجاناً، بل ثبت عدم ابتنائه على ذلك بعد قيام سيرة المتشرعة المعتضدة بالمرتكزات على التكسب به.

(٢) يظهر الكلام فيها مما تقدم في وصف الدواء للمريض وعلاجه.

ولو استأجره لتعليم الحلال والحرام في ما هو محل الابتلاء فالأظهر البطلان وحرمة الأجرة(١). وفي عموم الحكم لما لا يكون محلاً للابتلاء إشكال.

---

(١) يظهر من الجواهر أن الوجه فيه وجوب تعليم الأحكام على العالم بها المستفاد من قوله تعالى: ﴿**فَلَولاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَومَهُم إِذَا رَجَعُوا إِلَيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ**﴾[1]، بتقريب: أن جعل التفقه والإنذار غاية للنفر الواجب ظاهر في وجوبهما، على تفصيل مذكور عند الاستدلال بالآية الشريفة لحجية خبر الواحد ولوجوب التقليد على العامي.

ومن النصوص الكثيرة الدالة على وجوب بذل العلم، كموثق طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قرأت في كتاب علي عليه السلام: إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال، لأن العلم كان قبل الجهل»[2].

لكن من الظاهر أن الاستدلال المذكور إنما يتجه بناءً على حرمة التكسب بالواجب مطلقاً. أما بناءً على عدم حرمة التكسب بالواجب إلا مع ظهور أدلته في لزوم قيام المكلف به مجاناً ـ كما يظهر من صاحب الجواهر وسيدنا المصنف وبعض مشايخنا (قدس الله أسرارهم) ـ فلابد من إثبات ظهور الأدلة المذكورة في اعتبار المجانية.

ومن ثم ادعى بعض مشايخنا قدس سره أن ذلك هو الظاهر من آية النفر. لكن لم يتضح منشأ ظهورها في ذلك، حيث لم تتضمن إلا كون التفقه والإنذار هما الغاية من الأمر بالنفر، وذلك إنما يقتضي ظهورها في وجوبهما من دون نظر للمجانية.

نعم سبق منّا أنه إذا استفيد من الأدلة لزوم حصول الواجب من المكلف

---

(١) سورة التوبة آية:١٢٢.

(٢) الكافي ج:١ ص:٤١.

والأظهر الجواز والصحة(١).

(مسألة٢٩): يحرم النوح بالباطل. يعني: الكذب. ولا بأس بالنوح بالحق(٢).

بحيث يكون هو الممتثل له تعين حرمة أخذ الأجرة وذلك هو ظاهر الأدلة المتقدمة، لقوة ظهورها في أن وظيفة الفقيه والعالم تعليم أحكام الدين وبذل العلم فيها. ويؤيد ذلك خبر يوسف بن جابر: «قال أبو جعفر عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه [لفقهه] فسألهم الرشوة»[1]. فإن مقتضى إطلاقه العموم لبيان الأحكام الشرعية وعدم اختصاصه بالقضاء، فهو ينهض بإثبات المطلوب، لولا ضعف سنده.

(١) لانصراف أدلة وجوب تعلم الأحكام وتعليمها إلى ما هو محل الابتلاء، لأن الوجوب المذكور طريقي من أجل العمل على الأحكام، والخروج عن عهدتها. وهو المناسب لتعقيب الإنذار بالحذر في آية النفر، لوضوح أن الحذر إنما يكون فيما هو محل الابتلاء، وكذا ما في موثق طلحة بن زيد من كون أخذ العهد على الجهال بالتعلم متأخراً عن أخذ العهد على العلماء بالتعليم، لوضوح أن الجهال إنما يجب عليهم التعلم فيما هو محل ابتلائهم لا غير. وأظهر من ذلك خبر يوسف بن جابر.

(٢) التفصيل المذكور هو المعروف بين الأصحاب، والظاهر أو المصرح به في كلام جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين، بل عن المنتهى: «النياحة بالباطل محرمة إجماعاً، أما بالحق فجائزة إجماعاً». نعم أطلق في المبسوط والوسيلة التحريم، بل في المبسوط في آخر أحكام الجنائز: «وأما اللطم والخدش وجز الشعر والنوح فإنه كله باطل محرم إجماعاً».

وقد يستدل له بالنصوص الناهية عنها، كحديث عمرو بن أبي المقدام: «سمعت

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٨ من أبواب آداب القاضي حديث:٥.

أبا الحسن وأبا جعفر عليه السلام يقول في قول الله عز وجل: ﴿وَلاَ يَعصِينَكَ فِي مَعرُوفٍ﴾ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لفاطمة عليها السلام: إذا أنا مت فلا تخمشي عليّ وجهها [وجهها. ظ] ولا ترخي علي شعراً، ولا تنادي بالويل، ولا تقيمن علي نائحة. قال: ثم قال: هذا المعروف الذي قال الله عز وجل في كتابه: ﴿وَلاَ يَعصِينَكَ فِي مَعرُوفٍ﴾»[١]، وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الرنة عند المصيبة، ونهى عن النياحة والاستماع إليها»[٢]، وخبر الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليهم السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أربعة لا تزال في أمتي إلى يوم القيامة: الفخر بالأحساب... والنياحة. وإن النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقوم وعليها سربال من قَطِران ودرع من حرب [جرب]»[٣].

ومثلها في ذلك صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن النوح على الميت أيصلح؟ قال: يكره»[٤] وغيره مما تضمن كراهة النياحة أو كراهة كسبها، بناءً على ظهور الكراهة في الحرمة.

لكن يعارضها في ذلك نصوص كثيرة، كصحيح يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تند بني عشر سنين بمنى أيام منى»[٥]، وصحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: مات الوليد بن المغيرة، فقالت أم سلمة للنبي صلى الله عليه وآله: إن آل المغيرة قد أقاموا مناحة فاذهب إليهم؟ فأذِن لها، فلبست ثيابها وتهيأت... فندبت ابن عمها بين يدي رسول صلى الله عليه وآله... فما عاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك، ولا قال شيئاً»[٦]، ومعتبر الحسين بن زيد قال: «ماتت ابنة لأبي عبدالله عليه السلام فناح عليها سنة، ثم مات له ولد آخر فناح عليه سنة... فقيل لأبي عبدالله عليه السلام: أيناح في دارك؟! فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لما مات حمزة: لكن حمزة لا بواكي له»[٧].

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٨٣ من أبواب الدفن حديث:٥، ٣.

(٣)، (٤)، (٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٢، ١٣، ١، ٢.

(٧) وسائل الشيعة ج:٢ باب:٧٠ من أبواب الدفن حديث:٦.

وموثق حنان بن سدير قال: «كانت امرأة معنا في الحي، ولها جارية نائحة، فجاءت إلى أبي فقالت: يا عم إنك تعلم أن معيشتي من الله ثم من هذه الجارية، فأحب أن تسأل أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك، فإن كان حلالاً، وإلا بعتها وأكلت ثمنها حتى يأتي الله بالفرج، فقال لها أبي: والله إني لأعظم أبا عبدالله عليه السلام أن أسأله هذه المسألة. قال: فلما قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: تشارط؟ قلت: والله ما أدري تشارط أم لا. فقال: قل لها لا تشارط، وتقبل ما أعطيت»[1].

وصحيح أبي بصير: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت»[2]، وغيرها. وهي أصح سنداً، وأظهر عملاً بين الطائفة، فلا مجال لطرحها من أجل النصوص السابقة.

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الكراهة. لكنه لا يناسب صحيح أبي حمزة فإن إذنه صلى الله عليه وآله بحضور المناحة و المشاركة فيها وإن أمكن أن يكون لجهات ثانوية تزاحم الكراهة، كصلة الأرحام وتألفيهم وتجنب تنفيرهم بمقاطعة مناحتهم، إلا أن قوله عليه السلام: «فما عاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك ولا قال شيئاً» وارد مورد التنبيه على عدم محذور في النياحة من حيث هي يقتضي الإعابة والإنكار.

وكذا الحال في معتبر الحسين بن زيد، فإن إقامته عليه السلام للمناحة بالوجه المذكور في بيته وإن أمكن أن يكون لضغط العرف الاجتماعي بحيث يكون تركه توهيناً للميت، كما أن قوله صلى الله عليه وآله: «لكن حمزة لا بواكي له» قد يكون بلحاظ أن في البكاء على حمزة إعزازاً للنبي صلى الله عليه وآله وللدين بالنحو المزاحم للكراهة الأولية أو بنحو يستثنى منها، إلا أن الإنكار على الإمام عليه السلام في إقامته النياحة في داره لما كان بلحاظ توهم الكراهة بالعنوان الأولي فرده عليه السلام على ذلك بحديث النبي صلى الله عليه وآله في قضية حمزة عليه السلام ظاهر في عدم الكراهة بالنحو المذكور، وفي نهوض الحديث المذكور بنفيها.

نعم لا بأس بالبناء على استحباب الترك تصبراً. وربما يحمل عليه من الطائفة

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٧ من أبواب ما يكتسب حديث:٣، ٧.

الأولى حديث عمرو بن أبي المقدام وغيره. وإن كان كثيراً منها يأباه لقوة ظهوره أو صراحته في الحرمة. لكن يهون أمرها، لضعف سند أكثرها، وقرب حمل الجميع على التقية، لموافقتها لكثير من العامة، ولما هو المعروف من سيرة بعض أوائلهم وشدة إنكاره لذلك. ولا يبعد أن يكون ذلك هو المنشأ لما أشير إليه في نصوص الطائفة الثانية من استنكار النياحة ورده.

ثم إن نصوص الطائفة الثانية الدالة على جواز النياحة وإن كانت مطلقة، إلا أنه قد يستدل للتفصيل الذي سبق من المشهور بمرسل الصدوق: «قال عليه السلام: لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً»[1]، وخبر خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين عليهما السلام، قالت في حديث: «سمعت عمي محمد بن علي عليه السلام يقول: إنما تحتاج المرأة إلى النوح لتسيل دمعتها، ولا ينبغي لها أن تقول هجراً، فإذا جاء الليل فلا تؤذي الملائكة بالنوح»[2].

لكنهما لا ينهضان بالاستدلال لضعفهما. ولأن الهجر هو القول القبيح أو الفحش، من دون خصوصية للكذب. ومن القريب أن يراد به هنا التجاوز إما في مدح الميت، أو في الخروج عن مقتضى الصبر والتسليم لله تعالى والرضا بقضائه.

فالعمدة في المقام: أن النصوص المذكورة إنما تدل على جواز النياحة من حيث هي، ولا تنافي حرمتها لو اشتملت على محرم، كالكذب، أو مدح من لا يستحق المدح، أو توهين الحق، أو ترويج الباطل، أو قول ما ينافي التسليم لله تعالى، أو غير ذلك مما هو محرم في نفسه وإن لم يكن كذباً. بل مقتضى إطلاق أدلة حرمة تلك الأمور حرمتها حينئذٍ، بل هو المقطوع به، وإن لم تحرم من حيثية النياحة. ومن ذلك يظهر أن اللازم التفصيل بالوجه المذكور، وعدم الاقتصار في الحرمة على الكذب.

بقي شيء، وهو أن الظاهر عدم الإشكال في جواز التكسب بالنياحة مع حليتها، كعدم الإشكال في حرمته مع حرمتها. عملاً بعموم صحة العقود وأصالة

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٧ من أبواب ما يكتسب به حديث٩، ٦.

(مسألة ٣٠): يحرم هجاء المؤمن(١).

احترام العمل مع حليته، ولخصوص صحيح أبي بصير المتقدم. ولأجله يتعين حمل موثق سماعة: «سألته عن كسب النائحة والمغنية فكرهه»[1] على الكراهة المصطلحة، أو على التقية بلحاظ ما سبق.

كما أن ما تضمنه موثق حنان بن سدير المتقدم من النهي عن المشارطة لم أعثر عاجلاً على من عمل بظاهره من حرمة المشارطة، بل عن التذكرة وغيرها كراهة كسب النائحة معها، وعن التحرير تأكد الكراهة حينئذٍ. وهو المناسب لصحيح أبي بصير، لأن حمل إطلاق جواز التكسب على صورة عدم المشارطة يحتاج إلى عناية، لأن طبيعة التكسب تقتضي المشارطة وتعيين الأجر. فتأمل.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. وهو الحجة. كذا في الجواهر. لكن لا مجال للتعويل على الإجماع المذكور بعد قرب ابتنائه على دخول الهجاء في كبريات مأخوذة من الكتاب المجيد والسنة الشريفة والمرتكزات الراجعة لحرمة عرض المؤمن، كتحريم إيذائه وسبه وغيبته وبهته وإهانته والطعن عليه وإذاعة ما يشينه ويهدم مروءته ويسقطه في أعين الناس، وإحصاء عثراته وعورته ليعيره بها ونحو ذلك. وحينئذٍ لا يكون للهجاء خصوصية في الحرمة.

كما لا يكون محرماً مطلقاً، بل في خصوص ما إذا كان من صغريات إحدى الكبريات المتقدمة، دون غير ذلك، كما في هجاء الإخوان بعضهم لبعض في مقام المطايبة والمفاكهة أو نحو ذلك مما لا ينافي حرمة المؤمن، وليس فيه محذور شرعي آخر.

وكذا لو سقطت حرمته إما بأن يكون الهجاء وسيلة لإنكار المنكر عليه بشروطه. وإما بأن يكون الشخص متجاهراً بالفسق. كما يستفاد من معتبر هارون بن

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:٨

ويجوز هجاء المخالف(١). وكذا الفاسق المبتدع، لئلا يؤخذ ببدعته(٢).

(مسألة٣١): يحرم الفحش من القول(٣) ـ وهو ما يستقبح التصريح به ـ إذا كان الكلام مع الناس غير الزوجة،

الجهم عن الصادق عليه السلام: «قال: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[١]. فإن مقتضى نفي الحرمة ارتفاع جميع الأحكام المتفرعة على الحرمة، ومنها الكبريات المذكورة، لا خصوص الغيبة.

نعم إذا اشتمل الهجاء على محرم آخر غير متفرع على حرمة المقول فيه، كالكذب والنيل ممن ينتسب له ونحو ذلك فلا يكفي في حله سقوط حرمة الشخص المذكور.

إلا أن تسقط حرمة المحرم المذكور، كالبهتان في حق أهل البدع والريب. لصحيح داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب والبدع بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام [ويحذرهم الناس] ولا يتعلمون من بدعهم. يكتب الله لكم الحسنات ويرفع لكم به الدرجات»[٢].

(١) لعدم ثبوت الحرمة له التي سبق أنها المعيار في حرمة الهجاء. بل ما تظافرت به النصوص من لعنهم وسبهم يقتضي جواز ذلك بالأولوية العرفية أو بفهم عدم الخصوصية. وقد تقدم في مبحث الغيبة من مباحث التقليد ما ينفع في المقام، إذ بناءً على ما قربناه هناك من تقوّم مفهوم الغيبة بالإعابة تكون مقاربة للهجاء مفهوماً وملاكاً.

(٢) كما يظهر مما تقدم. ويظهر منه أيضاً الجواز في حق المتجاهر، وفي مورد النهي عن المنكر.

(٣) كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره. فقد ذكر في المسألة الثامنة والعشرين أنه

---

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٥٤ من أبواب أحكام العشرة حديث:٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٣٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما حديث:١.

يحرم الهجر، ثم قال: «وهو الفحش من القول وما استقبح التصريح به».

وقد استدل عليه هو قدس سره وغيره بالنصوص المتضمنة للنهي عن البذاء والفحش، وكون الإنسان ممن لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه، وكونه ممن يكره مجالسته ويخاف لسانه، وهي نصوص كثيرة.

كصحيح عيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إن أبغض خلق الله عبد اتقى الناس لسانه»[1]، وصحيح عبدالله بن سنان: «قال أبو عبدالله عليه السلام: من خاف الناس لسانه فهو في النار»[2].

وصحيح أبي بصير عنه عليه السلام في حديث: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن من أشر عباد الله من تكره مجالسته لفحشه»[3] وصحيح أبي عبيدة عنه عليه السلام: «الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار»[4]، وخبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله حرم الجنة على كل فاحش بذيء قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له...»[5]، وغيرها من النصوص الكثيرة.

ثم إن ظاهر شيخنا الأعظم وسيدنا المصنف (قدس سرهما) أن موضوع التحريم هو ما يستقبح التصريح به مما يتعلق بالجنس من أعضاء وأفعال.

لكنه لا يناسب النصوص المذكورة، فإن البذاء هو الفحش، والفحش كل قبيح من القول والفعل، والتعدي في الجواب، كما صرح بجميع ذلك اللغويون، ويناسبه الاستعمالات الكثيرة.

وكذا الحال في الجفاء، وعدم الحياء، وكون الإنسان ممن يتقى لسانه وتكره مجالسته. لظهور عمومها لكل قبيح، وعدم اختصاصها بخصوص ما يستقبح

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧٠ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه حديث:٦، ٩.

(٣) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه حديث:٨.

(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧٢ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه حديث:٥، ٢.

أما معها فلا بأس به(١).

التصريح به مما يتعلق بالجنس، بل تعم حتى خشونة القول المناسبة للجفاء والغلظة.

كما أن النصوص المذكورة لا تنهض بحرمة الكلام الدال على ذلك مطلقاً، بل على ما يبتني على الكثرة والاستمرار بحيث يكون خلقاً ثابتاً في الإنسان، ليكون بسببه ممن يتقى لسانه، وتكره مجالسته، وممن لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه، ونحو ذلك مما تضمنته النصوص. وهو المناسب أيضاً للتعبير بالفحاش الذي هو من أمثلة المبالغة، والبذاء الذي هو من سنخ الخلق، والبذيء الذي هو صفة مشبهة دالة على الثبوت.

بل يصعب جداً البناء على حرمة الخشونة في القول مطلقاً إذا لم تستلزم التعدي على من يحرم التعدي عليه. لعدم مناسبته للسيرة والمرتكزات، بل المرتكز كون تركه من سنخ الكمال والخلق السامي والحياء ونحو ذلك من دون أن يبلغ مرتبة الوجوب. كيف وقد ورد عن المعصومين (صلوات الله عليهم) وكثير من أعيان المؤمنين جبه من يستحق بالكلام الغليظ والرد الخشن، بل السب والشتم في كثير من الموارد.

غاية الأمر أن ذلك ليس خلقاً لهم يعرفون به كما عرف عن غيرهم، وإنما ورد في مناسبات خاصة، واقتضته الحاجة، من دون أن تنافي الحياء منهم، ولا حسن الخلق وطيب المعشر وليونة الجانب التي عرفوا بها.

وأما البناء على الحرمة إلا مع الحاجة فلا مجال له بعد عدم الإشارة لذلك في النصوص، لينظر في معيار الحاجة شرعاً أو عرفاً، وعدم سهولة التقيد بها في مثل ذلك مما يصعب ضبطه، بخلاف ما لو كان المدار في الحرمة على كون ذلك خلقاً ثابتاً في الإنسان، فإنه أمر قابل للإدراك، ويمكن التجنب عنه بالمراقبة والرياضة والتمرن والاعتبار، كما لعله ظاهر.

(١) يعني: فيما يقبح التصريح به مما يتعلق بالجنس. لعدم منافاته معها لحسن المعاشرة والمخالطة، وعدم حسن الحياء معها في ذلك. ومثلها في ذلك السرية، كما هو

(مسألة ٣٢): تحرم الرشوة(١)

ظاهـر. بل الظاهر جريان ذلـك في غيرهما في مقام المطايبات بين الإخوان من دون أن يبلغ حدّ التخلع والبذاء.

كـما أن الظاهر أن الكلام الواحد يختلف طرحه باختلاف المناسـبات، فيكون: **تـارة**: بذيئاً تخلعياً منافياً للحياء. **وأخرى**: كلاماً طبيعياً لا ينافيه. هذا وأما بناءً على ما ذكرنا في تحديده فلا يفرق بين الزوجة وغيرها في غير ما يتعلق بالجنس منه.

(١) حرمـة الرشـوة في الجملـة من القطعيـات المدعى عليها الإجمـاع منّا ومن المسـلمين عامـة. وقـد اسـتدل عليهـا ـ مضافـاً إلى ذلـك ـ بالكتـاب المجيد والسـنة الشريفة.

أما الكتاب المجيد فبقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِن أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثمِ وَأَنتُم تَعلَمُونَ**﴾[1]. حيث قد يسـتدل به بحمل المال الذي يدلى به للحكام على الرشوة التي تكون سبباً للحكم بالجور وأكل فريق من أموال الناس حراماً.

لكن الذي يظهر من غير واحد من المفسرين أن المال الذي يدلى به للحكام هو المـال الـذي يدعى بلا حق ويرفع أمره لهـم ليحكموا فيه بالجور لغـير أهله، فهو عين المـال الذي أريد بقولـه تعالى: ﴿**لِتَأْكُلُـوا فَرِيقًا مِن أَمْوَالِ النَّـاسِ...**﴾. وهو وإن كان لا يناسـب ظهور التعبير المذكور في التباين بينهما، إلا أنه يناسـبه ما في معتبر أبي بصير: «قلـت لأبي عبـدالله عليه السلام: قول الله عـز وجل في كتابـه: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُـوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ**﴾، فقال: يا أبا بصير إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكاماً يجورون. أما إنه لم يعنَ حكام أهل العدل، ولكنه عنى حكام أهل الجور. يا أبا محمـد إنـه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن

(١) سورة البقرة: آية ١٨٨.

يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم إلى الطاغوت...»[١] لظهوره في ورود الآية للردع عن التحاكم لحكام أهل الجور، لا عن الرشوة للحكام. وأظهر منه في ذلك ما رواه في مجمع البيان عنه عليه السلام أنه قال: «علم الله أنه سيكون في هذه الأمة حكام يحكمون بخلاف الحق، فنهى المؤمنين أن يتحاكموا إليهم وهم يعلمون أنهم لا يحكمون بالحق»[٢].

بل قد يناسب ذلك أن مقتضى تركيب الآية الشريفة كون المدلي إلى الأحكام هو الآكل له بالباطل، مع أنه لو كان المراد بالإدلاء بالمال دفعه للحاكم رشوة لكان المناسب أن يقول: ولا تعطوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها إلى الأحكام. ومن ثم كان من القريب أن الآية الشريفة أجنبية عما نحن فيه. ولا أقل من إجمالها من هذه الجهة، فلا تنهض بالاستدلال في المقام.

فالعمدة في المقام السنة الشريفة، حيث تضمنت نصوص كثيرة النهي عن الرشوة، وفي كثير منها عدها من السحت، كموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: السحت ثمن الميتة، وثمن الكلب، وثمن الخمر، ومهر البغي، والرشوة في الحكم، وأجر الكاهن»[٣] وغيره.

بل في صحيح عمار بن مروان: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول. فقال: كل شيء غلّ من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سحت. والسحت أنواع كثيرة، منها أجور الفواجر، وثمن الخمر والنبيذ والمسكر، والربا بعد البينة. فأما الرشا في الحكم فإن ذلك كفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله صلى الله عليه وآله»[٤] ونحوه غيره.

هذا مضافاً إلى أن الرشوة في موضوع كلام سيدنا المصنف قدس سره: إن كانت على الحكم بالباطل فهي من الأجرة على الحرام التي هي محرمة بلا كلام، وإن كانت

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١ من أبواب صفات القاضي حديث:٣.
(٢) مجمع البيان ج:١ ص:٢٨٢.
(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥، ١.

على الحكم بالحق فهي من الأجرة على ما هو واجب على المباشر ـ وهو الحاكم ـ عيناً، بحيث يجب أن يكون هو المتمثل به، وقد سبق أن التحقيق حرمة التكسب في ذلك. وأظهر من ذلك ما لو كان أجيراً على القضاء من قبل جهة شرعية بناءً على جواز الاستئجار عليه، حيث يكون الحكم بالحق مملوكاً لتلك الجهة فلا يملك ثانياً.

نعم هذا الوجه إنما يقتضي عدم مشروعية الرشوة إذا كانت مدفوعة عوضاً عن الحكم لصالح الدافع وأجراً له، دون ما إذا كانت هبة مجانية مشروطة بترتب الحكم المذكور، ضرورة أنه لا مانع من اشتراط الواجب ـ كالحكم بالحق في المقام ـ في الهبة، من دون أن يوجب بطلانها، بل ذلك يؤكد وجوبه. بل لا ضرر في اشتراط الحرام ـ كالحكم بالباطل ـ بناءً على التحقيق من أن الشرط الفاسد في العقد لا يبطله، غاية الأمر أنه لا يجب الوفاء به.

وأظهر من ذلك ما إذا كان ترتب الحكم لصالح دافع المال من سنخ الداعي لدفع المال من دون أن يكون مقابلاً بالمال ولا شرطاً في دفعه، حيث لا موجب لتوهم عدم مشروعية دفع المال حينئذٍ بحسب القاعدة، وإن صدق عليه الرشوة إما مطلقاً، أو بشرط ترتب المطلوب عليه. بلحاظ أن الرشوة في اللغة هي الوصلة للحاجة بالمصانعة أو ما يقرب من ذلك، فلا تصدق إلا مع ترتب المطلوب عليها، اللهم إلا أن يستشكل في صدق الرشوة عليها عرفاً، بل هي عندهم من الهدية المقابلة للرشوة، فتقصر عنها النصوص المتقدمة.

كما أن الوجه المذكور إنما يقتضي ـ في مورد تماميته ـ حرمة الرشوة وضعاً، بمعنى عدم تملك الآخذ لها، من دون أن يقتضي حرمتها تكليفاً. غايته أنها تحرم على الحكم بالباطل تكليفاً بملاك آخر، وهو حرمة التشجيع على الحرام والحمل عليه، ولا يجري ذلك لو كان الغرض منها الحكم بالحق. وهذا بخلاف النصوص فأنها ظاهرة في الحرمة التكليفية والوضعية معاً.

وبالجملة: الوجه المذكور وإن كان تاماً في نفسه، إلا أنه لا ينهض بتمام المدعى

على القضاء(١).

الذي تضمنته النصوص، بل يقصر عن النصوص مفاداً وموردا.

(١) يعني: على الحكم لصالح دافع المال، لا على أصل القضاء والنظر في الخصومة، فإن المال المدفوع عليه لا يعد رشوة عرفاً، بل أجراً أو جعلاً على القضاء.

هذا والرشوة على القضاء والحكم هي مورد كلام كثير من الأصحاب. بل يظهر من بعض كلماتهم كون ذلك مراد من أطلق منهم. وكيف كان فلا إشكال في حرمة الرشوة في القضاء، لأنها مورد النصوص المتقدمة وغيرها.

وأما الرشوة في غيره من الجهات المتعلقة بالدولة فهي **تارة**: تدفع للموظف على عمل متعلق بوظيفته ومن شؤونها. **وأخرى**: تدفع للشخص على عمل غير متعلق بوظيفته، وليس من شأنه القيام به مع قطع النظر عن دفع المال له من أجله.

أما في الصورة الثانية فلا إشكال في جوازها إذا كانت على عمل محلل: **أولاً**: لعدم وضوح صدق الرشوة عليها عرفاً، فإن الرشوة وإن كانت لغة هي الوصلة للحاجة بالمصانعة أو ما يقرب من ذلك، إلا أن معناها عرفاً ليس هو ذلك على إطلاقه، إذ لا إشكال في عدم صدقها عندهم على مثل الجعالة والأجرة على الأعمال المرغوبة.

نعم قد تستعمل في ذلك، كما في صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل على أن يتحول من منزله فيسكنه. قال: لا بأس به»[1]. وما سبق في خبر يوسف بن جابر المتقدم في أواخر المسألة الثامنة والعشرين. إلا أن الاستعمال المذكور قد يكون بلحاظ المعنى اللغوي لمادة الرشوة، أو توسعاً ومجازاً بلحاظ المعنى العرفي، ولا يستلزم عموم معنى الرشوة عرفاً لها حقيقة، لما هو المعلوم من أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

---

(١) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب:٨٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

وثانياً: لأن موضوع النهي في النصوص المتقدمة وغيرها هو الرشوة في الحكم، ولم نعثر ـ بعد ما تيسر لنا من الفحص ـ على إطلاق ينهض بإثبات عموم النهي عن الرشوة. عدا ما ذكره في البحار عن كتاب الإمامة والتبصرة بسنده المطابق لسند الجعفريات عن الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الراشي والمرتشي والماشي بينهما ملعون»[1]. وروي مثله أو قريب منه مرسلاً في جملة من كتبنا وكتب العامة، ومسنداً من طرقهم. والسند المذكور وإن كان الظاهر اعتباره، إلا أن توثيق كتاب الإمامة والتبصرة عند المجلسي لا يخلو عن إشكال، كما يظهر بملاحظة ما ذكره عند الكلام في توثيق مصادر كتاب البحار من مقدمته.

على أن من القريب عدم صدوره لبيان إطلاق حرمة الرشوة، بل لبيان عدم اختصاص الحرمة بالمرتشي الآكل للرشوة، بل تعم الراشي، والماشي بينهما، بعد الفراغ عن حرمة الرشوة، فلا ينافي اختصاصها بالرشوة في الحكم. ولاسيما مع التصريح بالقيد المذكور في بعض طرق الحديث عند العامة، ففي كتاب التاج: «عن أبي هريرة: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الراشي والمرتشي في الحكم»[2].

مضافاً إلى أنه لو فرض ورود الإطلاق المذكور فظهور عدم إرادته بهذه السعة يمنع من انعقاد ظهوره في العموم، ويجعله بحكم المجمل الذي يلزم الاقتصار فيه على المتيقن، وهو في المقام الرشوة في الحكم.

وأما في الصورة الثانية، وهي رشوة الموظف فيما يتعلق بوظيفته فمن القريب صدق الرشوة عليها، لقرب تقوم الرشوة عرفاً بذلك، كما يناسبه استعمالها في موارد القضاء، وما في خبر الأصبغ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قال: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هدية كان غلولاً، وإن أخذ الرشوة فهو مشرك»[3]، ومعتبر حكيم بن حكم الصيرفي: «سمعت أبا

---

(١) بحار الأنوار ج:١٠٤ ص:٢٧٤.

(٢) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله ج:٣ ص:٥٦.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٠.

عبدالله عليه السلام وسأله حفص الأعور فقال: إن السلطان يشترون منّا القرب والأدواة، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا، فنرشوه حتى لا يظلمنا. فقال: لا بأس ما تصلح به مالك. ثم سكت ساعة، ثم قال: أرأيت إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قال: نعم. قال: فسدت رشوتك»[١]. وقد يبتني عليه ما سبق في خبر يوسف بن جابر المتقدم في أواخر المسألة الثامنة والعشرين، بلحاظ أن بذل الفقه واستعماله مقتضى وظيفة الفقيه.

وأما احتمال اختصاصها بالقضاء فبعيد جداً، بل هو لا يناسب التقييد بالحكم في نصوص القضاء السابقة، لقوة ظهور القيد المذكور في كونه احترازياً زائداً على الرشوة مفهوماً، لا تأكيدياً مقوماً لمفهومها.

نعم سبق عدم الدليل على عموم النهي عن الرشوة، ليمكن الاستدلال به على الحرمة في المقام، بل النصوص مختصة بالرشوة في الحكم عدا خبر الأصبغ المتقدم الذي لا ينهض بالاستدلال، لضعف سنده. ولا مجال للتعدي من القضاء لما نحن فيه بعد عدم القرينة على ذلك. ولاسيما مع أهمية منصب القضاء، المناسب لشدة اهتمام الشارع الأقدس بأداء الأمانة فيه على الوجه الأكمل.

ومن هنا فقد استدل عليه شيخنا الأعظم قدس سره بوجهين:

الأول: فحوى ما تضمن النهي عن هدايا الولاة والعمال، كخبر الأصبغ المتقدم، وخبر جابر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «هدية الأمراء غلول»[٢]. ومثله مرسل المبسوط[٣] وفي مرسله الآخر: «هدية العمال سحت»[٤]. وما روي مرسلاً فيه ومسنداً من طرق العامة من خطبة النبي صلى الله عليه وآله باستنكار ذلك والوعيد عليه[٥]، ونحوها. فإنه حيث لا

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٧ ص:٢٣٥. ورواه بتغيير في وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٣٧ من أبواب أحكام العقود حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٨ من أبواب آداب القاضي حديث:٦.

(٣)، (٤) المبسوط ج:٨ ص:١٥١.

(٥) المبسوط ج:٨ ص:١٥١. والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله ج:٣ ص:٥٤.

إشكال في جواز الهدية للعامل في الجملة فالمناسبات الارتكازية تقضي بحملها على الهدية التي يراد منها حمل العامل على التصرف لصالح المهدي، وذلك يقتضي النهي عن الرشوة المبتنية على ذلك بالأولية العرفية.

وقد استشكل فيه بعض مشايخنا قدس سره بضعف سند النصوص المذكورة. وهو في محله لولا تأيدها بما في نهج البلاغة[1] بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام من شدة إنكار أمير المؤمنين عليه السلام على من أهدى له، وموافقتها للاعتبار، لما هو المعلوم من تعرض العمال لذلك، ومن البعيد رضا الشارع الأقدس به مع ما يؤدي إليه بالآخرة من فساد إداري مريع، إذ من البعيد جداً اكتفاء الشارع الأقدس بتحريم انحراف الوالي والعامل من دون أن يسد الطريق لذلك بتحريم الهدايا المذكورة. وإن كان في بلوغها بذلك حداً تنهض معه بالاستدلال إشكال.

الثاني: أنه من أكل المال بالباطل. وقد يستشكل فيه بأنه لا مجال لذلك مع حلية العمل الذي يرشى عليه في نفسه، وصلوحه لأن يقابل بالمال. وفيه: أن انطباق عنوان الرشوة عليه كاف في صدق أكل المال بالباطل عليه عرفاً، لأن الرشوة من المستنكرات العرفية، بل بعد فرض كون إنجاز العمل مقتضى الوظيفة يكون واجباً، فيكون أخذ المال عليه أكلاً للمال بالباطل، كما تقدم في المسألة الثامنة والعشرين.

إلا أن يبنى على عدم نفوذ التوظيف، فيخرج المال عن كونه رشوة حينئذٍ. ومن هنا يحسن توضيح الكلام في ذلك فنقول: الوالي والعامل وأعوانهما **تارة**: يكونون في جهاز حكم نافذ التعيين والتوظيف بالأصل أو بالإمضاء الشرعي. **وأخرى**: يكونون في جهاز غير نافذ التعيين والتوظيف.

ففي الصورة الأولى لا إشكال في حرمة الرشوة، سواءً كانت من أجل التسامح في أداء الوظيفة والخروج عن مقتضاها، أم من أجل الحفاظ على أداء الوظيفة، تجنباً لظلم الولي والعامل.

---

(١) نهج البلاغة ص:٤٢٦ طبعة ثانية دار الأندلس، وأمالي الصدوق طبعة النجف الأشرف ص:٥٥٧.

أما في الأول فلتحريم العمل الذي يقابل بالرشوة، فيكون أكل المال في مقابله أكلاً له في مقابل الحرام.

وأما في الثاني فلوجوب العمل المقابل بالرشوة على العامل والموظف بنحو يجب عليه قيامه به بنفسه بعد فرض شرعية التوظيف، وقد سبق عدم جواز أخذ الأجرة مع ذلك، وأنه من أكل المال بالباطل. بل إذا كان العامل والموظف معيناً بأجر من قبل الهيئة الحاكمة يكون عمله مملوكاً عليه للجهة التي تمثلها تلك الهيئة، فلا يمكن أن يملك ثانياً للراشي، ويكون أخذ المال حينئذٍ بلا حق قطعاً.

ويتأكد ذلك بلحاظ اشتراط الهيئة الحاكمة صريحاً أو ضمناً عدم الرشوة، حيث يوجب ذلك كون أخذ الرشوة منافياً لحق صاحب الشرط في شرطه المفروض نفوذه.

نعم هذا الوجه إنما يقتضي حرمة الرشوة وضعاً، بمعنى ترتب الأثر عليها، وعدم ملكية الآخذ لها، ولا يقتضي حرمتها تكليفاً على الدافع والآخذ مع قطع النظر عن ذلك.

غاية الأمر أنه يحرم دفعها من أجل حمل العامل على الحيف والظلم في أداء وظيفته، لما فيه من التشجيع على الحرام والحمل عليه. وقد يحمل عليه ما سبق في ذيل معتبر حكيم بن حكم الصيرفي. بخلاف دفعها من أجل حمله على أداء الوظيفة تجنباً لظلمه، حيث لا موجب لحرمته.

نعم إذا فرض اشتراط عدمها عليه ـ ضمناً أو صريحاً ـ يكون دفعها له حملاً له على مخالفة الشرط التي هي حرام أيضاً. إلا أن تسقط حرمتها بقاعدة نفي الضرر. كما فيما إذا انحصر دفع الظلم بذلك. وربما يحمل عليه ما سبق في معتبر حكيم بن حكم الصيرفي.

ومنه يظهر الحال في الرشوة في حق كل موظف تشرع وظيفته وتنفذ وإن كانت وظيفته غير حكومية، كالموظفين في الشركات الأهلية، وعند الأفراد من حجاب

وكتاب وغيرهم ممن تجري أمور موظّفيهم على أيديهم، حيث يمكن تعلق مصالح الآخرين بهم، بنحو يبذلون المال من أجل جريهم على مقتضى وظيفتهم بأمانة، أو التفافهم عليها وانحرافهم عن مقتضاها.

فإنه مع فرض احترام الجهة التي يتوظفون فيها يجري على رشوتهم ما سبق. أما مع عدم احترامها وجواز الخروج عليها فيلحقها حكم الصورة الثانية.

أما في الصورة الثانية فحيث لا يكون الاستعمال والتوظيف ملزماً له شرعاً بالعمل على ما يقتضيه، بل قد لا يكون مسوغاً له بالعمل على ذلك، لعدم مشروعيته أو لكونه ظلماً، فلا يكون دفع المال له فيما يتعلق بعمله رشوة ـ بالمعنى المتقدم ـ شرعاً، وإن صدق عليه الرشوة عرفاً، غفلة عن عدم شرعية الاستعمال والتوظيف.

ومن ثم لا يشمله دليل حرمة الرشوة لو فرض ثبوت حرمتها في غير القضاء، إذ لا اعتبار بالصدق العرفي إذا ابتنى على الغفلة والخطأ على خلاف المعيار الشرعي. بل لابد من النظر في حكمه بلحاظ القواعد العامة، نظير ما سبق منا في الصورة الأولى بناءً على عدم ثبوت عموم حرمة الرشوة لغير القضاء.

وحينئذٍ فمن الظاهر حرمة ما يدفع له من المال بنحو يعدّ رشوة عرفاً في مقابل عمل محرم عليه، سواءً كان محرماً تعبدياً، كالترخيص في بيع الخمر، أم تعدياً على الناس وانتهاكاً لحرمتهم في أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وسواءً كان بالمحافظة على مقتضى وظيفته وحرفية تطبيقها، أم بالخروج عن مقتضاها والالتفاف عليه.

وكذا إذا كان في مقابل امتناعه من فعل محرم عليه، كما لو أراد أن يرخص في بيع الخمر، فدفع له المال ليمتنع من ذلك، أو أراد ظلم شخص بمثل القبض عليه وسجنه أو ضربه أو تغريمه، فاستدفع شره بدفع شيء من المال له، لرجوع ذلك إلى كون المال مدفوعاً له في مقابل أمر واجب عليه، وهو ترك ذلك المحرم، بحيث يتعين عليه القيام به بنفسه، وقد تقدم حرمة أخذ المال في مقابل ذلك، وأنه من أكل المال بالباطل.

نعم ذلك إنما يقتضي حرمة الرشوة وضعاً، بمعنى عدم استحقاقها، وحرمة

أخذهـا تكليفـاً تبعاً لذلك. كما لا إشـكال في حرمة دفعها تكليفـاً في الصورة الأولى، لحرمة الحمل على الحرام والتشـجيع عليه. بخلاف دفعها في الصورة الثانية، حيث لا وجه لحرمته، بل يتعين رجحانه، لظهور رجحان منع الحرام ودفع الفساد.

بقي الكلام في موردين:

الأول: أخـذ الرشـوة لعمـل يرفـع بـه ظلـم لا دخـل لـه في حصولـه، كأخذ الموظف الرشـوة لإنجاز معاملـة تسريح المواطن من التجنيد أو الترخيص في السـفر أو في الاسـتيراد أو نحوهمـا، فإن التجنيد والمنع من السـفر والاسـتيراد ظلم لا دخل للموظـف المذكور به، وإنجاز المعاملات المذكورة سـبب في رفع الظلم المذكور. وقد يدعى جواز ذلك وحلّ الرشوة له، لعدم وجوب رفع الظلم عليه، فلا مانع من أخذه الجعل عليه، كما يجوز أخذه لغير الموظف ممن يسـعى لإقناع الموظفين وتسـهيل إنجاز هذه المعاملات.

لكنـه إنما يتجه إذا كان إنجاز أمثال هـذه المعاملات بوجه غير قانوني وخارجاً عـن مقتضى وظيفته. أما إذا كان إنجازهـا قانونياً فهو واجب عليه، لأن الظلم لما كان بسبب القانون فأمده تابع لما يقتضيه القانون، فمع فرض انتهاء الأمد قانوناً يكون تولي الشـخص وظيفة إنجاز المعاملات المذكورة ثم امتناعه من إنجازها مسـتلزماً لاستناد بقـاء الظلم له، فيجب عليه رفع الظلم بإنجاز المعاملات، ويحرم عليه أخذ المال بإزاء ذلك، لحرمة أخذ المال في مقابل ما يجب عليه، وهو رفع الظلم في المقام. وكذا الحال في غير الظلم من المحرمات التي يسـتند حدوثها للقانون وينتهي أمدها قانوناً، ويتوقف رفعها على إنجاز الموظف معاملة رفعها.

الثـاني: أخذ الرشـوة في مقابـل عمل يترتب عليه نفع أو خـير غير واجب على الموظـف مـع قطـع النظر عـن الوظيفـة، كالتطبيب والتعليـم وفتح الطـرق وعمران المسـاجد والمستشفيات ومسـاعدة الفقراء ونحو ذلك من المصالح العامة أو الخاصة. ومقتضى القاعدة جواز الرشوة في ذلك، إذ بعد فرض عدم وجوب ذلك في نفسه على

الموظف، وعدم كون التوظيف ملزماً له بمقتضاه، لا منشأ لتحريم أخذ المال في مقابل العمل المذكور بعد احترامه في نفسه.

بل ينبغي البناء على جواز أخذ الرشوة من أجل منع إنجاز هذه المنافع، كما لو أرادت الدولة مثلاً إنشاء مرفق عام لم تبلغ الحاجة إليه حداً يقتضي وجوبه كفائياً، فسعى بعض ذوي المصالح الخاصة لمنعه ودفع الرشوة للموظف من أجل عرقلة إنجازه، إذ بعد فرض عدم وجوبه لا يكون منعه محرماً، ليحرم المال المدفوع في مقابل ذلك.

نعم سبق أنه يحرم التوظيف ومعاونة الظالم ـ في فرض عدم الإكراه ـ إلا إذا كان الغرض منه نفع المؤمنين، وذلك إنما يكون في المقام بالعمل بمقتضى الوظيفة على الوجه الأكمل، والتقاعس عن ذلك راجع إلى الامتناع من نفع المؤمنين.

لكن ذلك إنما يقتضي وجوب العمل بمقتضى الوظيفة عقلاً منعاً لتحريم التوظيف والتعاون، من دون أن يكون واجباً شرعاً، ليمتنع أخذ المال عليه أو على تركه. فتأمل جيداً.

وأظهر من ذلك ما إذا كان مكرهاً على التوظيف، حيث لا منشأ لتوهم وجوب القيام بمقتضى الوظيفة عليه حينئذٍ حتى في المورد الأول، وهو ما إذا كان القيام بمقتضى الوظيفة موجباً لإنهاء الظلم الواقع من قبل غيره.

هذا كله إذا ابتنت الرشوة على مقابلة المال بالعمل بحيث يكون عوضاً عنه، حيث يدخل في أخذ الأجرة على الواجب أو الحرام أو المباح، فيجري فيه ما سبق. أما إذا كانت بنحو الهبة المشروطة، أو كان العمل داعياً محضاً ـ بناءً على صدق الرشوة حينئذٍ ـ فالمتعين ملكية المال في جميع الصور المتقدمة، عملاً بالقواعد بعد عدم ثبوت عموم النهي عن الرشوة، واختصاصه بالقضاء. إلا أن يتمّ ما سبق من احتمال استفادة العموم لغير القضاء مما ورد في هدايا العمال. فلاحظ.

هذا ما تيسر لنا ذكره في المقام، ولابد من مزيد التأمل والتدبر. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

بالحق أو الباطل(١). وأما الرشوة على استنقاذ الحق فجائزة(٢).

---

(١) كما يظهر مما ذكرناه في وجه حرمة الرشوة بحسب القاعدة. كما أنه مقتضى إطلاق النصوص، لصدق الرشوة عرفاً في الصورتين معاً. بل الظاهر عمومها لغة لهما، كما هو مقتضى تعريفهم لها بأنها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة أو ما يعطيها الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد ونحو ذلك.

ويناسبه الاستعمالات المتقدمة في النصوص، وما صرحوا به من أنها مأخوذة من الرشا وهو الجعل الذي يجعل في الدلو لأخذ الماء من البئر أو من رشى الفرخ إذا مد عنقه لأمه لتزقه. ولا ينافيه ما في مجمع البحرين من أنه قل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل، فإن قلة الاستعمال فيه لا تنافي العموم.

نعم عن النهاية لابن الأثير: «الرشوة الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، فالراشي الذي يعطي ما يعينه. فأما ما يعطى توصلاً إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه». وفي المنجد وعن أقرب الموارد أنها ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل.

لكن لا مجال للخروج بها عن ما سبق. ولا يبعد كون نظر ابن الأثير إلى قصور حكمها ـ وهو الحرمة ـ عن الصورة المذكورة، واختلاط الأمر على من بعده. أو إلى أن أصل الحاجة إليها إنما كان لإبطال الحق أو إحقاق الباطل، لاستغناء صاحب الحق عنها بحقه، وإنما احتاج إليها بعد أن شاعت الاستعانة بها لإحقاق الحق وإبطال الباطل، فاضطر إليها. وكيف كان فيكفي في المقام عموم معناها عرفاً معتضداً بالقاعدة. هذا في القضاء، وأما في غيره فقد سبق الكلام في الصورتين معاً.

(٢) قال في الجواهر: «لو توقف تحصيل الحق على بذله لقضاة حكام الجور جاز للراشي وحرم على المرتشي، كما صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً، لقصور أدلة الحرمة عن تناول الفرض... ضرورة أن للإنسان التوصل إلى حقه بذلك ونحوه مما هو محرم عليه في الاختيار. بل ذلك كالإكراه على الرشا الذي لا بأس به على الراشي معه عقلاً ونقلاً».

وظاهره ـ كسيدنا المصنف قدس سره ـ حرمة الرشوة على الراشي. ومن الظاهر أن النصوص المتقدمة منصرفة للمرتشي، لأنه الذي تكون الرشوة في حقه سحتاً. وأما ما تضمن أنها الكفر بالله تعالى فمقتضى سياقه أنها من أشد السحت، وليس هو حكماً مستقلاً، ليتوهم عمومه للراشي أو اختصاصه به.

نعم يشهد للحرمة في حق الراشي النبوي المتقدم ـ المتضمن لعن الراشي والمرتشي والماشي بينهما ـ لو تم سنده. بل هو مقتضى القاعدة، لأن حرمة الأخذ تقتضي حرمة الإعطاء، لما فيه من السعي للحرام والمشاركة فيه، حيث لا يتحقق الأخذ إلا بالإعطاء.

وحينئذٍ يتعين الاقتصار في الجواز في حق الراشي على صورة انحصار حفظ الحق ورفع الظلم بها، كما هو ظاهر الجواهر، عملاً بقاعدة نفي الضرر والحرج ونحوهما.

اللهم إلا أن يقال: الإعطاء مباين للأخذ مفهوماً وخارجاً، فالمعطي لا يشارك الآخذ في الحرام، غاية الأمر أن يكون معيناً له، وقد سبق في المسألة الثامنة المنع من عموم حرمة الإعانة على الحرام. بل لا يمكن البناء على ذلك في أمثال المقام من موارد تحمل ظلم الغير، لما هو المعلوم من السيرة الارتكازية من جواز دفع المال لمن يطلبه ظلماً وإن أمكن التخلص منه ببعض الوسائل غير الحرجية. بل ورد استحباب اختيار الغرم في الدعوى على اليمين صادقاً[1]. ومن هنا لا يبعد انصراف النبوي المتقدم للرشوة من أجل الجور، فإن ذلك أنسب بالمرتكزات المذكورة. وإن كان الأمر قد يسهل فيه بلحاظ ما سبق من عدم الإطلاق فيه.

وكيف كان فالظاهر جواز الرشوة للراشي من أجل استنقاذ حقه وإن لم ينحصر استنقاذ الحق بذلك، كما هو مقتضى إطلاق سيدنا المصنف قدس سره. عملاً بإطلاق معتبر حكيم بن حكم الصيرفي المتقدم.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٢، ٣ من أبواب كتاب اليمين.

وإن حرم على الظالم أخذها(١).

نعم قد تحرم لعنوان ثانوي، كالتشجيع على الحرام، أو فيما إذا كان الامتناع منها سداً لباب الفساد، أو نهياً عن المنكر أو نحو ذلك مما لا ينافي جوازها ذاتاً. فلاحظ.

(١) لإطلاق أدلتها أو عمومها.

بقي في المقام شيء، وهو أن من الظاهر صدق الرشوة لغة على المعاملة المحاباتية مع الحاكم من أجل حمله على الحكم لصالح موقعها، كما لو باعه ما قيمته عشرة بخمسة. بل تصدق على المعاملة غير المحاباتية لو تعلق بها غرض الحاكم، كما لو كان يرغب في شراء شيء من الشخص وهو يأبى بيعه له حتى إذا احتاج إلى حكمه لصالحه باعه منه ليحمله عليه. كما تصدق على غير البيع، كالإجارة والعارية وغيرهما لو تعلق بها غرض الحاكم.

كل ذلك لتوصل الخصم به للحكم لصالحه، الذي هو المعيار في صدق الرشوة لغة. بل لا يبعد صدق الرشوة عليها عرفاً، لعدم العناية في إطلاق الرشوة منهم على جميع ذلك ارتكازاً.

نعم الظاهر اختصاص النصوص المتقدمة بالمال، لمناسبته لما تضمنته من إطلاق السحت عليها، لأن السحت هو المال الحرام، لا كل حرام. كما أن القاعدة المتقدمة تقصر عنه، لأنها إنما تقتضي عدم مقابلة المال بالواجب أو الحرام، بل يكون أخذه في مقابلهما أكلاً له بالباطل، ولا تقتضي بطلان المعاملة التي يكون الغرض منها الواجب أو الحرام أو المشروط فيها أحدهما.

ومن ثم لا مجال للتعدي لغير المال ـ كالمعاملات المتقدمة ـ في الحرمة الوضعية الراجعة لعدم تملك الرشوة حتى لو تم صدق الرشوة عليه عرفاً فضلاً عما لو لم تصدق عليه.

وما في الجواهر من أن المتجه بطلان المعاملات المذكورة إذا صدق عليها رشوة،

(مسألة٣٣): يحرم حفظ كتب الضلال(١)

لإطلاق النهي عنها. في غير محله بعد ما ذكرنا من قصور النصوص عنها.

وأشكل منه ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من قوة بطلان المعاملات المذكورة وإن لم يصدق عليها أنها رشوة، لأنها ملحقة بالرشوة حكماً.

إذ فيه: إنه لا وجه لإلحاقها بالرشوة حكماً بعد خروجها عنها موضوعاً.

ولاسيما بعد ثبوت الفرق فيما يشبه ذلك، حيث تبطل الإجارة على الحرام، ولا تبطل المعاملة المشروط فيها الحرام، بل يبطل الشرط لا غير، فلا يجب الوفاء به من دون أن يستلزم بطلان المعاملة.

نعم يقرب جداً إلغاء خصوصية المال في الحرمة التكليفية، لأن المناسبات الارتكازية قاضية بأن ملاكها تنزيه منصب القضاء حفاظاً على أمانة الحاكم وحياديته وسداً لباب الانحراف في القضاء، وذلك يناسب عموم الحرمة لكل انتفاع وإن لم يكن مالاً.

والتفكيك في العموم والخصوص بين الحرمتين غير عزيز، فإن إيقاع المعاملة المشترط فيها الحرام حرام تكليفاً، لما فيه من التشجيع على الحرام والحمل عليه، المنافيين لوجوب النهي عن المنكر، من دون أن يقتضي حرمتها وبطلانها، كما سبق.

ولعل التباس ذلك على صاحب الجواهر وشيخنا الأعظم (قدس سرهما) هو الذي أوجب حكمهما بعموم الحرمة الوضعية تبعاً للحرمة التكليفية.

نعم إذا صدق الإكراه في المقام تعين بطلان المعاملة، كما إذا هدده بالحكم جوراً عليه إذا لم يوقع المعاملة، فأوقعها. ولا يكفي فيه مجرد الامتناع عن الحكم بالحق إذا لم يوقعها، فضلاً عن الامتناع عن الحكم بالباطل له. فإنه لا يصدق الإكراه بذلك.

(١) كما صرح به جماعة كثيرة من الأصحاب، ونفى في التذكرة ومحكي المنتهى الخلاف فيه. ويظهر من كلامهم حرمته في نفسه مع قطع النظر عن ترتب الفساد

عليه، حيث لم يستثنوا من ذلك إلا حفظها للنقض أو الحجة على أهلها الذي هو من سنخ المانع من الحرمة.

وقد يستدل عليه بوجوه:

الأول: الإجماع المشار إليه. لكنه ـ لو تم ـ إنما يقتضي حرمة الحفظ في الجملة ولو من جهة ترتب الفساد والضلال عليه، ولا ينهض بإثبات الحرمة مطلقاً ولو بدون ذلك، بعد كونه دليلاً لبياً.

ومجرد إطلاق الحكم في كلام كثير منهم لا يكفي فيه بعد عدم النص في المسألة، ليكون ظاهرهم الإشارة إلى مضمونه وإطلاقهم تبعاً لإطلاقه، وبعد قرب ابتناء الحكم في كلامهم على ارتكاز حرمة مقدمة الحرام وترويجه وتشييد أركانه، ونحو ذلك مما يختص بصورة ترتب الفساد عليه.

ولاسيما وأن البناء على هذا الإطلاق صعب جداً بل قد لا يناسب سيرة العلماء بعد ما هو المعلوم من شيوع الابتلاء بالكتب المشتملة على الضلال ولو بلحاظ اشتمال بعضها عليه. وقيام سيرة العلماء على اقتنائها للانتفاع بها والرجوع إليها في موضوعاتها المختلفة من دون تهيؤ للنقض أو الاحتجاج.

وأما الالتزام باختصاص موضوع الحرمة بما تمحض في الضلال، كما حكاه في الجواهر عن بعض مشايخه. فهو لا يناسب عموم الحكم ارتكازاً لغيره، ولا ذكرهم في كتب الضلال التوراة والإنجيل الرائجين، لعدم ثبوت تمحضهما في الضلال.

ومثله ما حكاه عن شرح الإرشاد من اختصاص موضوع الحرمة بما سيق للاستدلال على الضلال، دون ما تضمنه من دون استدلال. لعين ما تقدم.

كما أن البناء على وجوب إتلاف خصوص موضوع الضلال من الكتاب إذا كان مشتملاً على غيره ـ كما في جامع المقاصد والمسالك ـ مخالف للمعلوم من سيرتهم. ومن ثم يشكل الجمود على إطلاق معقد الإجماع، ويتعين الاقتصار فيه على المتيقن، كما سبق.

الثاني: ما ذكره في الجواهر، قال: «بل الظاهر أن حرمة الحفظ لوجوب إتلافها باعتبار دخولها تحت الوضع للحرام، وتحت ما من شأنه ترتب الفساد عليه، بل هي أولى حينئذٍ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة».

ويشكل بأنه لم يتضح كفاية ذلك في البناء على تحريم الإبقاء والحفظ ووجوب الإتلاف، لعدم الدليل على ذلك، كما يظهر مما تقدم في المسألة التاسعة.

وأما ما ذكره من أنها أولى بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة كالأصنام والصلبان. فكأنه لأن هياكل العبادة يتحقق بها الباطل من دون أن تدعو له، وكتب الضلال تدعو للباطل وتحث عليه.

لكنه يشكل **أولاً**: بأنه يختص بما تضمن من الكتب الاستدلال على الباطل وتقويته، مع أنه صرح بأن موضوع الكلام أعم من ذلك.

وثانياً: بأنه لم يثبت وجوب إتلاف هياكل العبادة إذا لم يترتب عليها الفساد، كما يظهر مما سبق في المسألة التاسعة.

وثالثاً: بأنه إذا ثبت وجوب إتلاف هياكل العبادة المبتدعة تعبداً وإن لم يترتب عليها الفساد فلا مجال للتعدي لكتب الضلال بمقتضى الأولوية، لابتناء الأولوية المدعاة على كون منشأ وجوب الإتلاف الحذر من ترتب الباطل، الذي هو عبارة أخرى عما ذكرنا من ترتب الفساد، فمع فرض عموم الوجوب لصورة عدم ترتبه لا طريق لمعرفة وجه الحكم، ليمكن التعدي عن مورده بالأولوية المذكورة.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد. لكنه في غاية المنع. ولذا ليس بناؤهم على ذلك فيما لا يختص بالفساد بل يشترك بينه وبين الصلاح، مع أن ترتب الصلاح على الشيء لا يمنع من صدق قطع مادة الفساد بإتلافه. على أن الملازمة بين حكم العقل والشرع ممنوعة، كما ذكرناه في الأصول.

ومن ثم كان الظاهر أن وجوب النهي عن المنكر حكم شرعي تعبدي يرجع

مع احتمال ترتب الضلال(١) لنفسه أو لغيره. فلو أمن من ذلك، أو كانت

في عمومه وخصوصه وإطلاقه وتقييده لأدلته الشرعية، وليس مستفاداً من حكم العقل. ولذا لا إشكال في ارتفاعه بمثل الحرج من روافع التكليف الشرعية. ولا مجال لذلك في المستقلات العقلية بناءً على الملازمة، لعدم ارتفاع حكم العقل إلا بالعجز المانع من التكليف.

الرابع: ما ذكره قدس سره أيضاً من الذم المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**﴾[١]، وبقوله تعالى: ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[٢]. وكأنه لحمل الآية الأولى على النهي عن اكتساب ما يوجب الضلال، والثانية على إطلاق اجتناب قول الزور بنحو يمنع حتى من اكتسابه وحفظ ما يتضمنه.

وفيه: أن ظاهر الآية الأولى ذم فعل ما يوجب الإضلال فعلاً. وظاهر اجتناب قول الزور في الآية الثانية هو تركه بنفسه، ولا يشمل حفظ الكتاب الذي يتضمنه. ولاسيما بملاحظة تفسير الآيتين الشريفتين بالغناء في النصوص[٣]، فالآيتان أجنبيتان عما نحن فيه، لورودهما لبيان حرمة ممارسة الأمرين بنفسهما، والمدعى في المقام حرمة حفظ الكتب بلحاظ اشتمالها على الضلال من دون نظر إلى الوقوع فيه.

ومن ثم كان الظاهر اختصاص حرمة حفظ كتب الضلال، بما إذا احتمل ترتب الفساد عليها، كما يأتي من سيدنا المصنف قدس سره، ويأتي الكلام في وجهه إن شاء الله تعالى.

(١) وقد استدل على ذلك شيخنا الأعظم قدس سره بمعتبر عبد الملك بن أعين: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت

---

(١) سورة لقمان آية: ٦.

(٢) سورة الحج آية: ٣٠.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

هناك مصلحة أهم، جاز(١). وكذا يحرم بيعها(٢)،

في الحاجة. فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم. قال: احرق كتبك»[1]. قال قدس سره: «بناء أن الأمر للوجوب، دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم. ومقتضى ترك الاستفصال في هذه الرواية أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم».

وفيه: **أولاً**: أنه تقدم عند الكلام في حرمة التنجيم أن الحديث محمول على الإرشاد لتجنب النظر في الكتب المذكورة في فرض ثبوت ترتب المحذور ـ وهو الحكم بالنجوم ـ عند النظر فيها. والظاهر اكتفاؤهم في المقام باحتمال ترتب الضلال.

وثانياً: أن الحديث أجنبي عن محل الكلام، لعدم وضوح كون الكتب المذكورة كتب ضلال. ومجرد بطلان علم النجوم لا يقتضي ذلك. اللهم إلا أن يتعدى من مورده لما نحن فيه بفهم عدم الخصوصية، بل بالأولوية العرفية. ومن ثم كان المتعين في الجواب هو الأول. فالأولى الاستدلال على المدعى بأنه مقتضى القاعدة. أما مع خوف الضلال على نفسه فلأن أهمية محذور الضلال تقضي بوجوب الأمن منه. وأما مع خوفه على الغير فلأن محذور ضلال الناس من الأهمية بحيث يعلم باهتمام الشارع الأقدس بمنعه وسدّ بابه، وذلك بمنع الكتاب من أن يطلع عليه أو بإتلافه أو نحو ذلك. فتأمل.

(١) أما مع خوف الضلال على نفسه فالظاهر عدم وجود مصلحة أهم. نعم يمكن ذلك مع خوف الضلال على الغير، لإمكان أن يترتب على حفظ الكتاب نقضه، ويترتب على النقض تحصين جماعة من ضرره أكثر ممن يحتمل ضلالهم به بسبب حفظه. ولو أمكن الجمع بين النقض والفرار عن محذور ضلال الغير به بعدم تمكين من يخشى ضلاله من الإطلاع عليه كان متعيناً.

(٢) لعين ما سبق. بل إذا انحصر أثر الكتاب في ضلال الناس به تعين بطلان بيعه، لكونه من أكل المال بالباطل، نظير ما تنحصر فائدته في الحرام.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره حديث:١.

ونشرها(١). ومنها الكتب الرائجة من التوراة والإنجيل وغيرها. هذا مع احتمال التضليل بها(٢).

(مسألة٣٤): يحرم تزيين الرجل بالذهب(٣) وإن لم يلبسه.

---

(١) لعين ما سبق. وكذا يحرم البيع والنشر لو كان في ذلك ترويج للباطل وتقوية ودعاية له وإن لم يترتب عليهما الإضلال. ومنه يظهر الحال في طبع الكتب المذكورة.

(٢) وكذا مع احتمال ترويج الكفر أو الضلال وتقويتهما وحصول الدعاية لهما بسبب ذلك.

(٣) قال في الشرايع في كتاب الشهادات: «يحرم التختم بالذهب والتحلي به للرجال»، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». ويظهر منهما أن موضوع كلامهما مطلق التزين ولو بغير اللباس، بناءً على أن الحلي مطلق ما يتزين به ولو بغير اللباس، كما يناسبه إضافته لما لا يلبس كالسيف، حيث لا يراد بتحليته إلا تزينه.

وكيف كان فلا إشكال في أن التزيين الذي ذكره سيدنا لمصنف ﷺ أعم من اللبس من وجه، فيجتمعان في الملبوس الذي هو زينة، كالخاتم والسوار والرداء. وينفرد التزيين عن اللباس في مثل أزرار الثوب، والأوسمة المحمولة، ونحوها. كما ينفرد اللبس عن التزين فيما إذا كان الملبوس مستوراً، كلبس السوار مع طول أكمام الثوب، ولبس الخاتم تحت القفازين.

ولا إشكال في حرمة التزين بلبس الذهب، وهو المتيقن من كلام الأصحاب، والإجماع المتقدم من الجواهر، والنصوص. كصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل هل يصلح أن يتختم بالذهب؟ قال: لا»[1]، وموثق عمار عن أبي

---

(١) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٠ من أبواب لباس المصلي حديث:١٠.

عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه، لأنه من لباس أهل الجنة»[١]، وموثق روح بن عبد الرحيم عنه عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: لا تتختم بالذهب، فإنه زينتك في الآخرة»[٢]، وموثق حنان بن سدير عنه عليه السلام: «سمعته يقول: قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: إياك أن تتختم بالذهب، فإنه حليتك في الجنة، وإياك أن تلبس القسي»[٣]، وغيرها.

ودعوى: أن النصوص المذكورة وإن كانت ظاهرة في الحرمة، إلا أنه لابد من رفع اليد عن ظهورها المذكور بصحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله ـ ولا أقول نهاكم ـ عن التختم بالذهب وعن ثياب القسي»[٤]. لظهور اختصاص النهي بأمير المؤمنين عليه السلام في كونه تنزيهياً، ولا يناسب كونه تحريمياً.

مدفوعة: **أولاً**: بأن اختصاص النهي بأمير المؤمنين عليه السلام لا يستلزم كونه تنزيهاً، إذ كما يمكن اختصاص النهي التنزيهي به عليه السلام يمكن اختصاص النهي التحريمي به.

وثانياً: بأن الصحيح لم يتضمن اختصاص النهي به، بل مجرد إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بنهي النبي صلى الله عليه وآله له وعدم إخباره عليه السلام بنهيه صلى الله عليه وآله لهم، وهو لا ينافي عموم النهي لهم في الواقع، كما هو صريح بعض النصوص الأول، وظاهر بعضها، وهو ما تضمن نهي النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام، لأن ذكر الإمام عليه السلام النهي له عليه السلام من دون تنبيه لاختصاصه به ظاهر في عمومه لغيره، وأن الغرض من بيانه الحث على العمل بمقتضاه، لا مجرد نقل حدث تاريخي.

ومن ثم لابد من البناء على عموم النهي، وكونه تحريمياً، عملاً بظاهره، كما هو المتسالم عليه عندنا، بل ادعي اتفاق المسلمين عليه.

وإنما الإشكال في عموم الحرمة للصورتين الأخريين، وهما التزين بالذهب من دون لبس، ولبسه من دون تزين.

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣٠ من أبواب لباس المصلي حديث:٤، ١، ١١، ٧.

ومقتضى إطلاق حرمة اللبس في كلام بعضهم حرمة الثانية، وهو مقتضى إطلاق معقد الإجماع المدعى من الجواهر في مبحث لباس المصلي، حيث قال: «لا يجوز لبس الذهب للرجل إجماعاً». كما أن مقتضى إطلاق حرمة التحلي المتقدم من الشرايع حرمة الأولى، وهو مقتضى إطلاق معقد الإجماع المتقدم من الجواهر. وصريح سيدنا المصنف قدس سره حرمتهما معاً.

وقد استشكل بعض مشايخنا قدس سره في حرمة الأولى، وهي التزين من دون لبس، لدعوى اختصاص النصوص باللبس.

لكن تعليل النهي عن التختم بالذهب في موثقي روح وحنان بأنه زينة أهل الجنة راجع إلى التنافي في حق الرجل بين كون الذهب زينة له في الدنيا وكونه زينة له في الآخرة، وذلك راجع إلى حرمة تزين الرجل به في الدنيا. ولاسيما وأن التختم غالباً يجمع بين اللبس والتزيين، فالتعدي منه بقرينة التعليل لكل زينة أولى من التعدي لكل ملبوس، بل هو المتعين، ومقتضى ذلك أن حرمة اللباس بلحاظ كونه زينة، فلا يحرم إذا لم يكن زينة، عكس ما ذكره قدس سره.

نعم قد يقال: كما تضمنت النصوص المذكورة التعليل بأنه زينة في الآخرة، كذلك تضمن موثق عمار التعليل بأنه لباس أهل الجنة، ومقتضاه أن موضوع التنافي في حق الرجل بين الدنيا والآخرة هو اللباس لا مطلق الزينة، وبعد تنافي التعليلين يتعين تساقطهما والرجوع لموثق عمار المتضمن إطلاق النهي عن لبس الذهب.

لكن المناسبات الارتكازية قاضية بكون موضوع التنافي المذكور هو الزينة، وحمل اللباس في موثق عمار على خصوص ما يكون زينة منه، تحكيماً للنصوص الأخر عليه، لأن خصوصية الذهب إنما يهتم بها عرفاً من أجل كونه زينة، ومن ثم يكون تنزيل اللباس في موثق عمار على ما يكون زينة أقرب عرفاً من تنزيل الزينة في بقية النصوص على خصوص الملبوس.

ودعوى: أنه لا تنافي بين التعليلين، بل يتعين العمل بكلتا الطائفتين والبناء

ولو تزين بلبسه تأكد التحريم(١).

(مسألة٣٥): يحرم الكذب(٢)

على حرمة كل من اللباس والزينة. وعليه يبتني إطلاق من سبق، وصريح كلام سيدنا المصنف قدس سره.

مدفوعة: بأن تنزيل أحد التعليلين على الآخر أقرب عرفاً من إبقاء كل منهما على إطلاقه، لأن التعليل بالزينة قد ورد في الخاتم الذي هو ملبوس أيضاً، فالاقتصار في التعليل فيه على الزينة ظاهر في أنها تمام العلة له، فينافي التعليل باللباس، ويتعين الجمع بينهما بما ذكرنا. فتأمل جيداً.

هذا وإذا حرم تزين الرجل بالذهب حرم تزيينه به، لأنه فعل لنفس الحرام في حقه، فهو نظير التعاون على الإثم، وليس من الإعانة على الإثم، ليتوجه ما سبق في المسألة الثامنة من المنع عن حرمتها.

نعم لو فرض عدم الإثم في حقه ـ لجهله بالموضوع أو بالحكم جهلاً يعذر فيه ـ فتحريم التزيين لا يخلو عن إشكال لأن التزين إذا لم يكن إثماً في حق المتزين لم يكن التعاون عليه تعاوناً على الإثم في حق المتعاون.

اللهم إلا أن يقال: الجهل بكون الشيء محرماً لا يخرجه عن كونه إثماً. غايته أنه يكون عذراً رافعاً للعقاب في حق الجاهل دون المتعاون العالم. أو يقال: المستفاد مما تضمن عدم تزين الرجل بالذهب في الدنيا حرمة حصول ذلك له ولو بفعل غيره. فلاحظ.

(١) بناءً على حرمة كل من التزين واللبس. لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(٢) بلا ريب ولا إشكال، وقال شيخنا الأعظم قدس سره: «بضرورة العقول والأديان». وكأن المراد بضرورة العقول حكم العقل بقبحه، حيث يقتضي حرمته شرعاً بناءً على الملازمة.

ويظهر من بعض مشايخنا قدس سره إنكار حكم العقل بقبحه في نفسه، وأنه إنما يقبح عقلاً من ترتب مفسدة عليه. لكنه كما ترى، فإن حسن الصدق وقبح الكذب من الوجدانيات الضرورية.

نعم الظاهر عدم ملازمة الحكم المذكور للحرمة شرعاً، لإمكان مزاحمته بجهة تمنع من الحكم بحرمته، وإلى ذلك يرجع ما ذكرناه في الأصول وأشرنا إليه في المسألة السابقة من إنكار ملازمة حكم العقل لحكم الشرع.

فالعمدة في الدليل على حرمته الأدلة التعبدية من الكتاب والسنة والإجماع. ولا إشكال في نهوضها بحرمته في الجملة. والمهم إقامة الدليل على حرمته مطلقاً، ليرجع إليه في موارد الشك. والظاهر وفاء الكتاب والسنة بذلك.

أما الكتاب فقد يستدل منه بقوله تعالى: ﴿وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[1] فإن جعل سبب العذاب الكذب دون تقييد له بكذب خاص في حرمة الكذب بنفسه مطلقاً مع قطع النظر عن خصوصية موضوعه.

وأظهر من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[2] فإن الزور وإن لم يختص بالكذب، كما سبق عند الكلام في حرمة الغناء، بل هو مطلق الميل، إلا أن الكذب من أظهر أفراد قول الزور. وأما تفسير قول الزور في النصوص الكثيرة[3] بالغناء فالظاهر أنه راجع إلى تطبيقه عليه وكونه من أفراده، من دون أن يختص به، لشيوع ذلك في النصوص الواردة في تفسير القرآن، ويحتاج التخصيص إلى عناية. ويؤكد ذلك في المقام صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن قول الزور. قال: منه قول الرجل الذي يغني: أحسنت»[4].

---

(١) سورة البقرة آية: ١٠.

(٢) سورة الحج آية: ٣٠.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ٩٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢١.

وهو الإخبار بما ليس بواقع(١).

وأما السنة فيقتضيه منها النصوص التي سبق في مباحث التقليد الاستدلال بها، لكونه من الكبائر، فقد عُدّ من الكبائر فيما كتبه الإمام الرضا عليه السلام للمأمون من حديث شرايع الدين[١]، وموثق محمد بن مسلم أو صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إن الله عز وجل جعل الشر أقفالاً، وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب. والكذب شر من الشراب»[٢]. فإنه حيث كان الشراب من الكبائر، فيكون الكذب أشد منه يستلزم كونه من الكبائر وهناك نصوص أخر لتأييد الحكم وأن كان قد يشكل الاستدلال بها، لضعف سندها. وتمام الكلام هناك.

(١) كما هو المتبادر منه عرفاً، المناسب لما في لسان العرب من أنه ضد الصدق. وربما قيد بما إذا علم بمخالفة الخبر للواقع. بل ربما ادعى أنه الإخبار على خلاف المعلوم للمخبر وإن صادف الواقع.

لكن لا يبعد انصراف الكذب لذلك بسبب ارتكاز أن الكذب من الصفات الذميمة، والذم إنما يكون مع تعمد الإخبار بخلاف الواقع، ولا يكون مع الخطأ، مع كون المعنى الحقيقي للكذب هو الإخبار بخلاف الواقع مطلقاً ولو مع الخطأ.

كما قد يناسب ذلك مثل قوله تعالى: ﴿**وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ**﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿**فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ**﴾[٤]. لظهورها في أن مجرد كون الشيء حقاً مستلزم لكون إنكاره تكذيباً من دون أن يتوقف على أمر آخر، وهو اعتقاد أن مدعيه قد تعمد الكذب.

وكذا مثل قوله عز اسمه: ﴿**ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ**﴾[٥] وقوله عز وجل:

---

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٤٦ من أبواب جهاد النفس حديث:٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٨ من أبواب أحكام العشرة حديث:٣.

(٣)، (٤) سورة الأنعام آية:٦٦، ٥.

(٥) سورة هود آية:٦٥.

(٦) سورة التوبة آية:٩٠.

ولا فرق في الحرمة بين ما يكون في مقام الجد وما يكون في مقام الهزل(١).

﴿وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[٦] لظهوره في أنه يكفي في كذب الوعد عدم تحقيق الأمر الموعود به وإن كان الواعد معتقداً تحققه حين الوعد به.

وكذلك ما تضمن تقييد الكذب بالعمد، مثل ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «يا علي من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[١]، وما في وصيته صلى الله عليه وآله لأبي ذر: «قلت: يا رسول الله فما توبة الرجل الذي يكذب متعمداً؟ قال: الاستغفار وصلوات الخمس تغسل ذلك»[٢]... إلى غير ذلك. والأمر سهل.

وكيف كان فلا إشكال في حرمة الإخبار من غير علم وإن كان مضمون الخبر متحققاً في الواقع، بل هو من الضروريات، كما يقتضيه ما دل على وجوب كون الأمر المشهود به معلوماً، كقوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلقَهُم سَتُكتَبُ شَهَادَتُهُم وَيُسأَلُونَ﴾[٣]، وموثق السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تشهد بشهادة لا تذكرها، فإنه من شاء كتب كتاباً ونقش خاتماً»[٤]، وغيرهما. وهو كما يمكن أن يبتني على أخذ العلم في جواز الإخبار واقعاً يمكن أن يبتني في وجوب الاحتياط ظاهراً في الإخبار، وإن كان جوازه منوطاً واقعاً بصدق الخبر.

(١) لإطلاق الأدلة المتقدمة. وخصوص معتبر الأصبغ بن نباتة: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجد عبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده»[٥]، ومرسل سيف بن عميرة عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير. أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مايزال العبد يصدق حتى يكتبه

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٣٩ من أبواب أحكام العشرة حديث:٥.
(٢) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤٠ من أبواب أحكام العشرة حديث:٤.
(٣) سورة الزخرف آية:١٩.
(٤) وسائل الشيعة ج:٨ باب:٨ من أبواب الشهادات حديث:٤.
(٥)، (٦) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤٠ من أبواب أحكام العشرة حديث:٢، ١.

نعم إذا تكلم بصورة الخبر هزلاً بلا قصد الحكاية والإخبار فلا بأس به(١).

الله صديقـاً، ومايزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذاباً»[٦]، وخبر الحارث عنه عليه السلام: «قـال: لا يصلـح من الكذب جـد ولا هزل، ولا يعد أحدكم صبيه ثـم لا يفي له. إن الكذب يهـدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار...»[١]، وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه: «ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم. ويل له ويل له ويل له. يا أبا ذر من صمت نجى، فعليك بالصمت، ولا تخرجن من فيك كذبة أبداً...»[٢].

اللهـم إلا أن يقـال: معتبر الأصبـغ لا يخلو عن قصـور في الدلالة، فإن توقف وجـدان طعـم الإيمان على ترك الكـذب بجميع أفراده أعم مـن وجوبه، لأن وجدان طعم الإيمان أمر زائد على الإيمان لا دليل على وجوبه.

ومرسل سيف ـ مع ضعفه ـ ظاهر في الإرشاد إلى ترك الكذب مطلقاً من أجل حصول ملكة تجنب الكذب، لتنفع في تجنب الكذب في الكبير من دون نظر إلى حرمته شرعاً.

وكذلـك خبر الحارث، فإن قوله: «لا يصلح» وإن كان ظاهراً بدواً في الحرمة، إلا أنـه يشـكل ذلك بلحاظ ذكـر خلف الوعد للصغير، حيـث لا يبعد من أجله حمله على الإرشاد لتحصيل ملكة تجنب الكذب من أجل سدّ باب الفجور.

نعـم مـا في وصيـة أبي ذر لا قصـور في دلالتـه، إلا أن ضعـف سـنده مانع من الاستدلال. فالعمدة في المقام ما ذكرناه أولاً من إطلاق الأدلة.

(١) لخروجـه عن الكـذب موضوعاً بعد فرض عدم قصـد الإخبار فيه. لكن احتمل شـيخنا الأعظم قدس سره الحرمة من جهة النصـوص المتقدمة، لغلبة كون الكذب المضحك في مقام الهزل من هذا القسم، فيبعد حمل النصوص المذكورة على خصوص القسم الأول، الذي هو الكذب الحقيقي.

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤٠ من أبواب أحكام العشرة حديث:١، ٣، ٤.

ومثلـه التوريـة(١)، بـأن يقصد مـن الكلام معنـى له واقـع، ولكنه خلاف

وهـو مبنـي على المفروغية عن كون موضوع النصـوص ما يتحقق به الهزل من نوعـي الكذب، حيـث تصلح الغلبة حينئـذٍ للقرينة على كون المـراد بالكذب في تلك النصـوص ما يعم الكذب الصوري. وهو غـير ظاهر، بل ظاهر النصوص النهي عن الكـذب الصـادر في مقام الهزل، وحينئذٍ لا تنهض الغلبـة المذكورة بالقرينية على كون المـراد بالكذب فيها ما يعم الكذب الصـوري، بل لا مخرج عن ظهور الكلام في إرادة خصوص الكذب الحقيقي.

على أنه سـبق الإشكال في الاسـتدلال بالنصوص المذكورة على حرمة الكذب الحقيقي، فكيف بالكذب الصوري. ومن ثم يتعين البناء على الجواز في ذلك.

هـذا ولا يفرق في الجواز بين قيام القرينة على إرادة الهزل وعدمه، بحيث يفهم منه الجدّ من دون أن يكون مقصوداً. غاية الأمر أن يكون الثاني من سنخ التورية التي يأتي الكلام فيها.

(١) كما هو ظاهر غير واحد. لعدم صدق الكذب عليها بعد عدم قصد الإخبار معها بخلاف الواقع أو بما لا يعلم أنه الواقع.

ولكـن عن المحقق القمي قدس سره أن المعتبر فيـه اتصاف الخبر بالصدق والكذب هـو مـا يفهم مـن ظاهر الكلام، لا مـا هو المراد منـه، فلو قال: رأيت حمـاراً وأراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وإن لم يكن المراد مخالفاً للواقع.

وهـو كما تـرى، مخالف لمعنى الكذب لغـة وعرفاً. نعم لا ريـب في بناءً العرف عـلى كذب الخـبر بمخالفة ظاهـره للواقع. إلا أن ذلك ناشـئ من بنائهـم على حجية الظهـور في تعيين مراد المتكلم، فهـو راجع إلى بنائهم على تحقق الكذب بذلك ظاهراً، لا عـلى تحققه واقعاً، من أن الكذب ثبوتاً عندهـم هو مخالفة ظاهر الكلام للواقع، كما ذكره قدس سره.

الظاهر(١). كما أنه يجوز الكذب لدفع الضرر عن نفسه(٢).

ومثلـه ما في مفتاح الكرامة والجواهر من دخول التورية والهزل من دون قرينة في الكذب حقيقة أو مشاركتهما له في الحكم.

لظهور المنع من الأول، كما سبق. ولعدم الدليل على الثاني. بل يمكن الاستدلال على بطلانهما معاً بالسيرة والمرتكزات، المؤيدة بما ذكره جمع من الأصحاب من وجوب التورية لمن يقدر عليها مع الاضطرار للحلف كاذباً، وبما في بعض النصوص، مثل ما في الاحتجاج في توجيه عدم كذب إبراهيم ويوسـف (صلى الله على نبينا وآله وعليهما وسلم) بالتورية[١]، وما تضمن صدور التورية من الأئمة (صلوات الله عليهم)[٢].

(١) وكـذا لـو لم يكن المعنى المقصود مخالفاً للظاهـر، إلا أن المخاطب لم يفهمه وفهم غيره، لأنس ذهنه به أو لغير ذلك. هذا إذا كان قصد المتكلم تفهيم المعنى الذي فهمـه المخاطب. أما إذا كان قصده تفهيم المعنى الذي قصده هو في مقام الاسـتعمال، وهـو المطابـق للواقع، إلا أن المخاطب فهم المعنى الآخر خطـأ، أو لقرينة لم يلتفت لها المتكلم، فهو خارج عن التورية.

ولا إشـكال في جـوازه، لعـدم قصـد المتكلم إيهام السـامع. كـما لا يجب عليه تصحيح خطأ السامع، لعدم الدليل على ذلك.

(٢) بلا إشـكال ظاهر. لقاعدة نفي الـضرر. ولما يأتي من عموم جواز الكذب للإصـلاح، لأن مـن أظهر أفراده دفع الضرر عن المؤمن. ولخصوص ما ورد في جواز الحلف تقية ولدفع الضرر عن نفسه وماله.

ففي صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث: «سألته عن الرجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف. قال: لا جناح عليه. وعـن رجل يخاف على ماله من السـلطان، فيحلفه لينجو بـه منه. قال: لا جناح عليه.

---

(١) الاحتجاج ج:٢ ص:١٠٥.

(٢) الكافي ج:٨ ص:١٠٠، ٢٥٣، ٢٩٢.

أو عـن المؤمن(١). بل يجوز الحلف كاذبـاً حينئذٍ(٢). ويجوز الكذب أيضاً للإصلاح بين المؤمنين(٣).

وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم»[١].

وفي معتبر الفضل بن شـاذان عن الرضـا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «ولا حنث على من حلف تقية يدفع بها ظلماً عن نفسـه»[٢] وصحيح الحلبي: «أنه سـأل أبا عبدالله عليه السلام عـن الرجـل يحلف لصاحب العشـور يحرز [يجـوز] بذلك ماله؟ قـال: نعم»[٣] وغيرهـا. وإذا سـاغ الحلـف كاذباً سـاغ الكذب في نفسـه مـع قطع النظر عـن اليمين بالأولوية.

(١) كـما تقـدم في صحيح إسـماعيل. وفي موثق السـكوني عن جعفـر عن أبيه عن علي عليه السلام: «قال: قال رسـول الله صلى الله عليه وآله: أحلف بالله كاذباً ونج أخاك من القتل»[٤]، ونحوهما غيرهما.

(٢) كما تضمنته النصوص المتقدمة وغيرها.

(٣) بـلا إشـكال ظاهر وادعي إجمـاع الفريقين عليه. وقد اسـتدل عليه بعض مشـايخنا قدس سره بأن مقتضى قوله تعالى: ﴿**فَأَصلِحُوا بَـينَ أَخَوَيكُم**﴾[٥] جواز الإصلاح مطلقـاً ولو بالكذب، وبينه وبين عموم حرمة الكذب عموم من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو الكذب للإصلاح، وبعد تساقطهما يكون المرجع فيه أصل البراءة، أو عمـوم: المصلـح ليس بكـذاب[٦]، فإنه ينفي الكذب عن الصلح بلسـان الحكومة.

لكـن عمـوم المصلـح ليس بكـذاب ـ لو تم ـ لمـا كان أخص مـن عموم حرمة الكـذب، بل هو حاكم عليه ـ كما اعترف بـه ـ فهو مقدم عليه بلا حاجة إلى التعارض

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب:١٢ من أبواب كتاب الأيمان حديث:١، ١٠، ٨، ٤.

(٥) سورة الحجرات آية:١٠.

(٦) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤١ من أبواب أحكام العشرة حديث:٣، ٩.

بينه وبين إطلاق الآية الشريفة.

وأما أصل البراءة فالرجوع إليه موقوف على ما ذكره من سقوط عموم حرمة الكذب بمعارضته بعموم الآية الشريفة. لكنه ممنوع، بل الظاهر أن المورد من موارد التزاحم، لعدم الاتحاد بين عنواني الكذب والإصلاح عرفاً، لأن عنوان الإصلاح منتزع من ترتب الصلح على العمل، وحيث كان منشأ انتزاع العنوان هو مورد الغرض في الحقيقة فالجائز والمستحب هو الصلح، وليس هو متحداً مع الكذب خارجاً، بل مسبباً عنه، فيكون المورد من صغريات التزاحم، كما أوضحنا ذلك في مبحثي اجتماع الأمر والنهي والتزاحم من الأصول.

وحيث كان الكذب محرماً والصلح جائزاً أو مستحباً فالمتعين تقديم حرمة الكذب، لأن الحكم غير الإلزامي لا يقوى على مزاحمة الحكم الإلزامي. ولذا لا إشكال في عدم جواز الإصلاح بغير الكذب من المحرمات، كالنميمة، وعقد مجلس يشرب فيه الخمر، أو يفطر فيه في نهار شهر رمضان، وغيرها.

نعم لو فرض وجوب الصلح في مورد كان صالحاً لمزاحمة تحريم الكذب، وتعين النظر في الترجيح أو التخيير بينهما، ومن المعلوم عدم اختصاص كلامهم بذلك.

فالعمدة في المقام ـ بعد ظهور مفروغية الأصحاب ـ النصوص مثل ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «يا علي ثلاث يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس»[1]، ونحوه خبر المحاربي وخبر عيسى بن حسان: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً، إلا كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً وهو يريد أن لا يتم لهم»[2]، ومرسل الواسطي عنه عليه السلام: «قال: الكلام ثلاثة: صدق وكذب وإصلاح بين الناس...»[3]. وهذه النصوص وإن كانت ضعيفة السند، إلا أن تعاضدها بحيث

(١)، (٢)، (٣)، وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤١ من أبواب أحكام العشرة حديث:٢، ٥، ٦.

يوثق بصدور بعضها، وتكون حجة بمجموعها، قريب جداً.

هـذا مضافـاً إلى دخوله في إطـلاق الكذب في الصـلاح أو في الإصلاح، الذي تضمن جوازه غير واحد من النصوص، منها ما هو معتبر في نفسـه، كصحيح معاوية بـن عـمار عـن أبي عبدالله عليه السلام: «قـال: المصلـح ليس بكـذاب»[١]، وخـبره الآخر في حديث: «أنه قال له: أبلغ أصحابي كذا، وأبلغهم كذا وكذا. قال: قلت: فأني لا أحفظ هذا، فأقول ما حفظت و[ما] لم أحفظ [قلت] أحسـن ما يحضرني؟ قال: نعم المصلح ليس بكذاب»[٢].

وحديـث الحسـن الصيقـل: «قلـت لأبي عبـدالله عليه السلام: إنا قـد روينـا عن أبي جعفر عليه السلام في قول يوسف عليه السلام: ﴿**أَيَّتُهَا العِيرُ إِنَّكُم لَسَارِقُونَ**﴾ فقال: والله ما سرقوا وما كذب. وقال إبراهيم: ﴿**بَل فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هَذَا فَاسأَلُوهُم إِن كَانُوا يَنطِقُونَ**﴾ فقال: والله مـا فعلـوه وما كذب. فقال أبـو عبدالله عليه السلام ما عندكم فيها يـا صقيل؟ قلت: ما عندنـا فيها إلا التسـليم. قال: فقـال: إن الله أحب اثنين، وأبغـض اثنين. أحب الخطر فيـما بين الصفين، وأحب الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات، وأبغض الكـذب في غير الإصـلاح. إن إبراهيم عليه السلام إنما قال: ﴿**بَل فَعَلَـهُ كَبِيرُهُم هَذَا**﴾ إرادة الإصلاح، ودلالة على أنهم لا يفعلون، وقال يوسف إرادة الإصلاح»[٣].

وخبر عطاء عنه عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا كذب على مصلح، ثم تلا: ﴿**أَيَّتُهـا العِيرُ إِنكُم لَسـارِقُون**﴾ ثم قال: والله ما سرقوا ومـا كذب، ثم تلا: ﴿**بَل فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هَذَا فَاسـأَلُوهُم إِن كَانُوا يَنطِقُونَ**﴾ ثم قال: والله ما فعلوه وما كذب»[٤]، وفي صـدر حديـث وصية النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام المتقـدم قال: « يا علي إن الله أحب الكذب في الصلاح وأبغض الصدق في الفساد»[٥].

ومن ثم لا ينبغي الإشـكال في جواز الكذب للإصلاح بين الناس بعد أن كان

---

(١) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤١ من أبواب أحكام العشرة حديث: ٣.

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٤١ من أبواب أحكام العشرة حديث:٩، ٤، ٧، ١.

والأحوط فيهما الاقتصار على صورة عدم إمكان التورية(١).

هو مورد جملة من النصوص المتقدمة والمتيقن من جملة منها.

بل مقتضى إطلاق الإصلاح والصلاح في النصوص الأخيرة جوازه لكل صلاح شرعي ـ كما يظهر من مفتاح الكرامة والجواهر ـ وإن لم يكن من إصلاح ذات البين، كتنبيه الجاهلين، وموعظة الغافلين، وتجنب المشاكل ونحو ذلك. ولاسيما بملاحظة موارد أخبار معاوية بن عمار والحسن وعطاء.

ودعوى: أن ذلك ينافي الحصر المستفاد من أخبار إصلاح ذات البين المتقدمة. ولاسيما خبر عيسى بن حسان. مدفوعة بأن الأخبار المذكورة لما لم تكن معتبرة السند فهي تشارك أخبار معاوية والحسن وعطاء في ابتناء حجيتها على التعاضد.

وحينئذٍ لا ريب في أن ظهور الأخبار الأخيرة أقوى من الحصر المذكور في الأخبار الأول، ومقتضى الجمع بين الطائفتين تنزيل الحصر المذكور على إلغاء خصوصية إصلاح ذات البين، وأن ذكره طرفاً في الحصر بلحاظ كونه من أفراد مطلق الإصلاح.

أما لو بني على عدم بلوغ الأخبار المذكورة بالتعاضد مرتبة الحجية وإن التعويل على صحيح معاوية بن عمار فمقتضى إطلاقه العموم لغير إصلاح ذات البين من أفراد الصلاح والإصلاح.

وبذلك يظهر أن إصلاح ذات البين إنما يسوّغ الكذب حيث يكون راجحاً وينطبق عليه الصلاح والإصلاح، أما لو كان مرجوحاً لترتب مفسدة عليه فهو لا يسوّغ الكذب. بل لا يبعد كون ذلك هو المنصرف من نصوص إصلاح ذات البين مع قطع النظر عن الجمع المذكور. لما هو الظاهر من أن تسويغ الشارع الكذب لإصلاح ذات البين من أجل اهتمام الشارع الأقدس بإصلاح ذات البين ورجحانه بنظره، وذلك يناسب اختصاصه بما إذا لم تترتب عليه مفسدة تجعله مرجوحاً شرعاً.

(١) قال في جامع المقاصد: «ولو اقتضت المصلحة الكذب وجبت التورية».

ونسبه شيخنا الأعظم قدس سره لظاهر المشهور مستشهداً له بجملة من كلمات الأصحاب. لكن الكلمات التي ذكرها إنما تضمنت اعتبار التورية في الحلف كاذباً، لا في نفس الكذب.

وكيف كان فلا إشكال في عدم وجوب اختيار التورية بناءً على أنها محرمة كالكذب، إذ لا منشأ ظاهراً لترجيح أحد المحرمين على الآخر. ولعله لذا استشكل في مفتاح الكرامة فيما سبق من جامع المقاصد، قال: «لأن ظواهر الأدلة على خلاف ذلك»، وفي الجواهر: «ولا تجب التورية حينئذٍ ولو تمكن منها. للأصل وغيره».

وأما بناءً على جواز التورية فالوجه في وجوب اختيارها قصور أدلة الترخيص في الكذب عن صورة القدرة عليها. أما مثل قاعدة نفي الضرر ـ التي سبق الاستدلال بها لجواز الكذب لدفع الضرر عن النفس والمال ـ فظاهر. لعدم لزوم الضرر من حرمة الكذب مع القدرة على التورية، لإمكان اندفاع الضرر بها. وأما النصوص الخاصة الواردة في المقام فلقرب انصراف إطلاقها لذلك. لورودها مورد الاضطرار، كما يناسبه ذكر الخوف والتقية في بعض نصوص الحلف لحفظ النفس والمال.

إن قلت: ليس المورد من موارد الاضطرار، لعدم وجوب إصلاح ذات البين، وعدم وجوب حفظ المال، خصوصاً القليل منه الذي هو مورد نصوص جواز الحلف للعشار، لما هو الظاهر من كثرة موارد قلة المال الذي يأخذه.

نعم لا إشكال في وجوب حفظ النفس، إلا أن النصوص لا تختص به، بل بعضها قد تضمنه مع حفظ المال في سياق واحد، كمرسل يونس عن أحدهما عليهما السلام: «في رجل حلف تقية. فقال: إن خفت على مالك ودمك فاحلف ترده بيمينك، فإن لم ترَ أن ذلك يرد شيئاً فلا تحلف لهم»[1]، وحيث لا ضرورة لحفظ المال لم تصلح قرينة الضرورة للتقييد حتى في حفظ النفس.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٩ باب:١٢ من أبواب الأيمان حديث:٣.

قلت: ليس المراد بالاضطرار الاضطرار المطلق، بل الاضطرار الإضافي، الراجع إلى توقف الأمر المرغوب فيه على الشيء، إذ الظاهر أن تسويغ الكذب لحفظ المال أو النفس أو إصلاح ذات البين، إنما هو من أجل توقف المسوغات المذكورة، المرغوب فيها شرعاً أو عرفاً، عليه، فهو مضطر إليه من أجل الوصول إليها، وإن لم يكن مضطراً إليه في نفسه، لعدم الاضطرار إليها.

ودعوى: أن عدم التنبيه في النصوص المذكورة للتورية مع كونها مغفولاً عنها موجب لظهورها بمقتضى إطلاقها المقامي في عدم وجوب اختيارها.

مدفوعة بأن وجوبها مع القدرة عليها ليس مغفولاً عنه بلحاظ قرينة الاضطرار المذكورة، بل هو مقتضى المرتكزات، فلا يكون عدم التنبيه عليه في النصوص موجباً لظهورها في عدمه بمقتضى الإطلاق اللفظي ولا المقامي.

نعم القدرة المعتبرة في وجوبها ارتكازاً هي القدرة الفعلية حين الحاجة للإخبار الكاذب، وهي موقوفة على التفات الشخص للتورية وسيطرته عليها، إذ مع غفلته عنها أو عدم سيطرته عليها يكون مضطراً للكذب حقيقة، فيسوغ له. وعدم التنبيه للتورية حينئذٍ في النصوص يكون سبباً لبقاء العجز عنها، وتحقق الاضطرار للكذب. الذي هو موضوع لتسويغه، ولا موجب لرفع الموضوع المذكور. ولاسيما إذا كان موجباً لارتفاع ملاك حرمة الكذب، حيث لا يلزم من عدم التنبيه فوت ملاك الحرمة.

هذا ولكن الإنصاف أن انصراف الإطلاق لصورة الاضطرار للكذب والعجز عن التورية إنما يتجه في نصوص الحلف لدفع الضرر أو المال، لما سبق من ذكر الخوف والتقية فيها. وهي إنما تقتضي توقف جواز الحلف على ذلك، لا توقف جواز الكذب عليه، لعدم تعرضها للكذب، وإنما استفيد منها تبعاً بالأولوية، كما سبق.

أما نصوص الكذب للإصلاح فلا مجال لذلك فيها، لعدم القرينة فيها عليه، بل نفي الكذب عن الصلح في مثل صحيح معاوية قد يناسب خروجه موضوعاً

وأما الكذب في الوعد ـ بأن يخلف في وعده ـ فالظاهر جوازه(١)،

وملاكاً عن حرمة الكذب، لا بملاك الاضطرار المبني على تحقق موضوع التكليف مع سقوطه بسبب العذر.

وكذا الحال فيما تضمن حسن الكذب للإصلاح أو إصلاح ذات البين، وأنه محبوب لله تعالى، فإنه وإن أمكن حمله على كونه حسناً ومحبوباً بالعنوان الثانوي بسبب الضرورة والمزاحمة بجهة الحسن في الأمر المترتب عليه، إلا أنه يحتاج إلى عناية، بل ظاهره كونه حسناً ومحبوباً بنفسه في هذا الحال وبعنوانه الأولي.

ولا أقل من كون ذلك مقتضى الإطلاق من دون موجب للانصراف. ولاسيما مع سياقه في بعض النصوص مع الكذب على الأهل الذي يصعب جداً البناء على عدم جوازه إلا مع تعذر التورية.

هذا وحيث سبق وفاء النصوص المذكورة بجواز الكذب لدفع الضرر عن النفس والمال والأخ تعين عدم وجوب التورية في ذلك، عملاً بإطلاق هذه النصوص. غاية الأمر أنه لا يجوز الحلف كاذباً إلا مع تعذر التورية، لأن الحلف أمر زائد على الكذب، ولا دليل على جوازه إلا النصوص الواردة فيه، وقد سبق انصراف إطلاقها بقرينة الاضطرار إلى صورة تعذر التورية.

ولعل ذلك هو الوجه في تنبيه الأصحاب رضي الله عنهم على لزوم التورية في الحلف مع القدرة عليها، وعدم تنبيههم لذلك في أصل الكذب مع قطع النظر عن الحلف.

(١) الكلام في الوعد: **تارة**: في حقيقته. **وأخرى**: في حكمه حين صدوره **وثالثة**: في حكم الوفاء به بعد صدوره.

المقام الأول: في حقيقة الوعد.

والمستفاد من كلمات غير واحد من اللغويين أنه عبارة عن التعهد بالشيء والالتزام بإنجازه، بحيث يكون مسؤولاً به بمقتضى التزامه، نظير الالتزام في العقد

والنذر واليمين. وهو المناسب لكثير من الاستعمالات الشرعية والعرفية. ولاسيما ما تضمن منها ذكر الوفاء به، لأن الوفاء بالشيء فرع صيرورته في العهدة.

نعم الظاهر شيوع استعماله في مطلق الإخبار بالأمر المستقبل وإن لم يكن من أفعال الواعد التي من شأنه أن يلتزم بها، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِن الْمُرْسَلِينَ**﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَن أُخْرَجَ وَقَد خَلَت الْقُرُونُ مِن قَبلِي**﴾[2]، وقوله عز وجل: ﴿**الشَّيطَانُ يَعِدُكُم الفَقرَ وَيَأمُرُكُم بِالفَحشَاءِ**﴾[3]، وغير ذلك مما تضمن نسبة الوعد لغير الله تعالى مع كون الموعود به من أفعاله سبحانه. ولعله يبتني على التوسع بلحاظ المعنى الأول.

ولذا لا يبعد اختصاص الاستعمالات المذكورة بصورة إصرار المخبر على وقوع الأمر الذي يخبره به وتبنيه لذلك، وعدم الاكتفاء بمجرد الإخبار بالأمر المستقبل من دون ذلك، حيث يقرب تشبيه الإصرار والتبني المقارن له بالتزام الإنسان بالشيء على نفسه وتعهده بفعله الذي هو قوام المعنى الأول، مع كون المعنى الحقيقي الأصلي للوعد هو الأول، كما يناسبه ما يأتي في المقام الثالث من نصوص الوفاء بالوعد، وغيرها من الاستعمالات الكثيرة المبتنية على أن الوعد موضوع للوفاء.

وكيف كان فالوعد بالمعنى الأول يتقوم بالتزام الواعد بالأمر الموعود به على نفسه، بحيث يكون مقتضى التزامه المذكور تحقيق الأمر الموعود به. ولذا لا يتعلق إلا بما يكون مقدوراً له، وراجعاً بالآخرة إليه. سواء كان إبراز الالتزام المذكور بطريق الإخبار عن الأمر المستقبل، كما لو قال: أزورك غداً، أم بطريق التعهد والالتزام بالأمر المستقبل ابتداء، كما لو قال: لك عليّ أن أزورك غداً.

---

(١) سورة الأعراف آية:٧٧.

(٢) سورة الاحقاف آية:١٧.

(٣) سورة البقرة آية:٢٦٨.

أما بالمعنى الثاني فهو يتقوم بالإخبار بالأمر المستقبل بنحو التبني، كتبني الخبير لمقتضى خبرته، سواء ابتنى على الالتزام بالأمر الذي يخبر به على نفسه، بحيث يكون مسؤولاً بتحقيقه بمقتضى التزامه، كما في المعنى الأول، أم لم يبتن على ذلك، إما لعدم كونه فعلاً له، ولا تحت قدرته وسلطانه، كإخبار الأنبياء (صلوات الله عليهم) بالبعث والنشور، وإخبار المنجم بحوادث الكون، أو لعدم كونه في مقام الالتزام به على نفسه وإن كان مقدوراً له، كما لو أخبر المنجم بأنه سوف يتزوج أو يمرض أو يسافر، قاصداً بيان مقتضى حكم النجوم ومتبنياً للحكم المذكور، لقناعته به، من دون أن يلتزم به على نفسه، ليكون مسؤولاً به بمقتضى التزامه، وإن كان مسؤولاً به بمقتضى تبنيه لعلمه المدعى له. لكنها مسؤولية لا تقتضي السعي للتنفيذ.

وبذلك يظهر أن المعنيين وإن كانا متباينين مفهوماً ومصداقاً، لتقوم الأول بالالتزام بالشيء، والثاني بالإخبار عنه بنحو التبني، إلا أن بين موردهما عموماً من وجه، فيجتمعان في إخبار الشخص عن فعله المستقبل ملتزماً به على نفسه، كما لو قال: أزورك غداً، وينفرد الأول في التزامه بفعله في المستقبل من دون إخبار عنه، كما لو قال: لك عليّ أن أزورك غداً، وينفرد الثاني في إخبار الشخص عن الأمر المستقبل من دون التزام به على نفسه، كإخبار الأنبياء (صلوات الله عليهم) بالبعث والنشور، وإخبار المنجم بمقتضى حكم النجوم.

المقام الثاني: في حكم الوعد حين صدوره.

أما المعنى الثاني فحيث كان متقوماً بالإخبار عن المستقبل ـ كما سبق ـ فالمتعين جريان حكم الخبر عليه، فإن كان مطابقاً للواقع بأن يتحقق الأمر الذي أخبر عنه في وقته كان صدقاً وحلالاً. غاية الأمر أنه لابد في جواز الإخبار من إحراز تحققه، كما سبق. وإن لم يكن مطابقاً للواقع كان حراماً.

وأما المعنى الأول فحيث كان متقوماً بالتزام الواعد بالأمر الموعود به على نفسه، فهو من سنخ الإنشاء الذي لا يتصف بالصدق والكذب. نعم إذا أبرز بصورة

الخبر جرى على الخبر المذكور حكم سائر الإخبار من الاتصاف بالصدق والكذب، والحلية والحرمة، فلابد من قصد الوفاء في حليته.

ودعوى: أن صدور الخبر من المتكلم لما كان بداعي بيان التزامه بالأمر الموعود به على نفسه، فهو من سنخ الإنشاء الذي لا يتصف بالصدق والكذب.

مدفوعة بأن صدور الخبر بداعي بيان الالتزام المذكور لا ينافي صدوره أيضاً لبيان تحقق الأمر الموعود به في الخارج، كما هو مفاد الهيئة التركيبية للكلام، وبذلك يصدق عليه الخبر، ويتصف بالصدق والكذب.

وأما إذا أبرز بصورة الإنشاء كما لو قال: لك علي أن أزورك غداً فلا يكون موضوعاً للصدق والكذب، ولا يحرم من هذه الجهة ولو مع عدم قصد الوفاء.

لكن في مفتاح الكرامة. بعد أن ذكر حرمة الكذب قال: «وقد يجري حكمه في الإنشاء المنبئ عن الخبر، كوعد غير العازم» وقريب منه في الجواهر. وسبقهما إليه كاشف الغطاء في شرح القواعد.

وهو غير ظاهر بعد خروجه عن الكذب موضوعاً. ومجرد صدوره بداعي بيان وقوع الأمر الموعود به في المستقبل لا يقتضي ذلك، إذ لا دليل على عموم حرمة بيان خلاف الواقع. نعم لو رجع إلى الكناية عن الإخبار بالواقع، بحيث يصدق عليه الخبر كان موضوعاً للصدق والكذب. فلاحظ.

المقام الثالث: في حكم الوفاء بالوعد بعد صدوره.

والظاهر أنه لا مجال للوفاء إلا في الوعد بالمعنى الأول المبني على التزام الواعد على نفسه بما وعد به وجعله في عهدته، لأن الوفاء فرع المسؤولية بالشيء، نظير انشغال الذمة به. ومنه يظهر أن جميع ما ورد في الوفاء بالوعد من النصوص وكلمات الأصحاب منزل على هذا المعنى.

وأما الثاني المتقوم بالإخبار بالأمر المستقبل فلا يكون موضوعاً للوفاء. غاية الأمر أنه حيث كان خبراً موضوعاً للصدق والكذب أمكن أن يكون موضوعاً

للتصديق والتكذيب، بمعنى جعله صادقاً بفعل ما تضمنه، أو كاذباً بعدم فعله.

والظاهر أنه لا مجال لدعوى وجوب تصديق الخبر، لعدم الدليل عليه. ووجوب الصدق في الخبر وتحريم الكذب فيه، إنما هما بمعنى وجوب كون الخبر حين وقوعه صادقاً وتحريم صدور الخبر الكاذب، لا بمعنى أنه بعد وقوع الخبر يجب تصديقه بتحقيق مضمونه، ويحرم تكذيبه بعدم تحقيقه. لما هو المعلوم من أن الصدق والكذب من صفات الخبر، وتحقيقهما إنما يكون بفعل موضوعهما وهو الخبر المتصف بأحدهما، فهما صفتان منتزعتان للخبر المطابق للواقع أو غير المطابق له.

وأما تصديق الخبر بتحقيق مضمونه في الخارج، وتكذيبه بعدم تحقيقه فهما أمران خارجان عن الخبر متأخران عنه، ولا دليل على وجوب الأول وحرمة الثاني. ولذا لا ريب في عدم وجوب السعي لتصديق الخبر لو كان متعلقاً بفعل الغير، كما لو اعتقد أن زيداً سيسافر غداً فأخبر عن ذلك ثم ظهر خطؤه في خبره أو عدول زيد عن السفر، حيث لا يحتمل وجوب إقناع زيد بالسفر على المخبر لو قدر على ذلك، تجنباً لكذب خبره.

إن قلت: الصدق والكذب صفتان منتزعتان من نحو إضافة بين الخبر والواقع المحكي به، فإن تطابقا حصل الصدق، وإن اختلفا حصل الكذب، وحيث كانت الإضافة متقومة بطرفيها، فكما يستند وجود الصدق والكذب للخبر يستندان للواقع المحكي به، فكما يحرم تحقيق الخبر المخالف للواقع يحرم جعل الواقع بعد ذلك مخالفاً للخبر.

قلت: الصدق والكذب وإن كانا موقوفين على موافقة الخبر للواقع أو مخالفته، إلا أنهما عرفاً من صفات الخبر الموافق والمخالف له، ويتحققان بتحققه، لا من الإضافات القائمة بالخبر والواقع المتحققة بتحققهما معاً. ولذا ينتزع الصدق أو الكذب للخبر بمجرد صدوره على أحد الوجهين، فيكون الخبر فعلاً صادقاً أو كاذباً بلا حاجة إلى انتظار تحقق الواقع المحكي به ليتم طرفا الإضافة المدعاة وتتحقق بتحققهما. ومرجع

ذلك إلى وجوب كون الخبر صادقاً وحرمة الكذب فيه حين صدوره، لا إلى وجوب تصديق الخبر بعد تحققه بتحقيق مضمونه وحرمة تكذيبه بعدمه.

إن قلت: الكذب وإن كان من صفات الخبر حين تحققه، إلا أن اتصاف الخبر به لما كان منوطاً بمخالفته للواقع المحكي به وجب بحكم العقل تصديقه وتجنب تكذيبه، وذلك بتحقيق مضمونه، ليخرج الخبر بذلك عن كونه محرماً ومنشأ لاستحقاق العقاب.

قلت: أما بناءً على أن المحرم واقعاً هو تعمد الكذب وبيان خلاف ما يعتقد ولو مع مطابقة الخبر للواقع، فلا أثر لتصديق الخبر بعد ذلك، لعدم انقلاب الخبر عما وقع عليه بذلك.

وأما بناءً على أن المحرم الواقعي هو الإخبار بخلاف الواقع وإن كان معذوراً لو أخطأ في اعتقاد خلاف الواقع، فإن كان حين الإخبار عن الأمر المستقبل معتقداً تحقق ما أخبر به وعازماً على تحقيقه لو كان فعلاً له، فلا أثر لتحقيقه في وقته وعدمه بالإضافة للعقاب، لأن عدم تحقيقه في وقته وإن كشف عن كون الإخبار كذباً محرماً واقعاً، إلا أنه لا عقاب عليه بعد كونه معذوراً فيه بسبب اعتقاده السابق. وكذا إذا كان حين الإخبار عن الأمر المستقبل معتقداً عدم تحقق ما أخبر به، إذ حيث كان قد قصد الكذب المحرم فهو يستحق العقاب بإقدامه على المعصية على كل حال. غاية الأمر أنه إن حقق ما أخبر به بعد ذلك يستحق العقاب بملاك التجري، وإن لم يحققه يستحقه بملاك المعصية الحقيقة.

نعم، بناءً على عدم استحقاق العقاب بالتجري يتجه البناء على لزوم تصديق الخبر مع القدرة على ذلك عقلاً، تجنباً لاستحقاق العقاب بالمعصية. لكن المبنى المذكور في غير محله، كما حققناه في مباحث القطع من الأصول.

ومما سبق يظهر أن الوعد بالمعنى الثاني لا يجب الوفاء به من هذه الجهة حتى لو كان الوعد بطريق الخبر، فلا يجب الوفاء تصديقاً للخبر المذكور. وإنما الكلام في

حكـم الوفاء به من حيثية الالتزام بالأمـر الموعود به وإن كان إبراز الالتزام بذلك من غير طريق الخبر.

والمعـروف بـين الأصحاب عدم وجـوب الوفاء به. بل لم يظهـر لنا عاجلاً من صرح بوجوبه. نعم ذكر بعض مشـايخنا قدس سرهم أن السـيرة وإن قامت على عدم وجوب الوفاء بالوعد، إلا أن رفع اليد عن ظهور النصوص وحملها على الاستحباب يحتاج إلى الجرأة، والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد. لكنه أفتى بالآخرة بعدم الوجوب.

وكيف كان فهناك جملة من النصوص قد يدعى ظهورها في وجوب الوفاء، كصحيح شعيب العقرقوفي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليفِ إذا وعد»[١]، وصحيح هشام بن سالم: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، ولمقته تعرض. وذلك قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفعَلُونَ * كَبُرَ مَقتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفعَلُونَ**﴾»[٢]، وصحيح علي بن عقبة عنه عليه السلام: «قال: المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يغشه ولا يعده عدة فيخلفه»[٣]، وصحيح عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «قال: ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعاً على الناس: من إذا حدثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم، وجب أن يظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروته، وأن تحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم أخوته»[٤]، وموثق سماعة عنه عليه السلام: «قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته، وظهر عدله، ووجبت أخوته»، ونحوه ما رواه الصدوق في العيون والخصال عن الرضا عليه السلام بأسانيد[٥]، ومعتبر الأصبغ بن نباتة: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٠٩ من أبواب أحكام العشرة حديث:٢، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٢٢ من أبواب أحكام العشرة حديث:٦.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٨ باب:٤١ من أبواب الشهادات حديث:١٦.

(٥) وسائل الشيعة ج:٨ باب:١٥٢ من أبواب أحكام العشرة حديث:٢، وذيله.

سألت رسول الله ﷺ عن صفة المؤمن فقال: عشرون خصلة في المؤمن، فإن لم تكن فيه لم يكمل إيمانه. إن من أخلاق المؤمنين الحاضرون الصلاة... الذين إن حدثوا لم يكذبوا، وإن وعدوا لم يخلفوا...»[١].

وصحيح أبي حمزة عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام قال في حديث: «والمنافق ينهي ولا ينتهي... إن حدثك كذبك، وإن وعدك أخلفك، وإن ائتمنته خانك، وإن خالفته اغتابك»[٢]. وخبر يزيد الصائغ: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل على هذا الأمر إن حدث كذب، وإن وعد أخلف، وإن ائتمن خان، ما منزلته؟. قال عليه السلام: هي أدنى المنازل من الكفر، وليس بكافر»[٣]، وخبر عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاث من كن فيه كان منافقاً وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم: من إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف. إن الله عز وجل قال في كتابه: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾ وقال: ﴿أَنَّ لَعنَةَ اللهِ عَلَيهِ إِن كَانَ مِن الكَاذِبِينَ﴾ وفي قوله: ﴿وَاذكُر فِي الكِتَابِ إِسمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعدِ وَكَانَ رَسُولاً نَبِيًّا﴾»[٤]، وخبر الحارث المتقدم عند الكلام في الكذب في الهزل المتضمن النهي عن خلف الوعد للصبي. وهناك نصوص أخر تقارب هذه المضامين.

لكن خبر الحارث ـ مع ضعفه في نفسه ـ قد سبق قرب حمله على الإرشاد لتحصيل ملكة تجنب الكذب، كما يناسبه تخصيص الوعد بالصبي، حيث لا يظهر وجهه إلا بلحاظ أن خلف الوعد معه قد يكون سبباً لتعوده على الكذب، لتأثره بفعل المربي. بل لا يمكن البناء على وجوب الوفاء بالوعد مع الطفل.

وأما صحيح أبي حمزة فهو إنما تضمن أن المنافق يتخلق بالأخلاق المذكورة جميعاً، بحيث تكون خلقاً لازماً له، وذلك لا يستلزم حرمة مقارفة أحد تلك الأمور

---

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٤ من أبواب جهاد النفس حديث:١٥.

(٢) أمالي الصدوق المجلس:٧٤ حديث:١٠ ، وذكره في الوسائل بطريق غير معتبر ج:١١ باب:٤٩ من أبواب جهاد النفس حديث:١١، ١٢.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج: ١١ باب:٤٩ من أبواب جهاد النفس حديث:٦، ٤.

مـن دون أن تكـون خلقاً ثابتـاً. وبذلك يظهر حـال خبري يزيد الصائـغ وعبدالله بن سنان. مضافاً إلى ضعفهما في أنفسهما.

وأمـا معتـبر الأصبـغ فلا ظهور لـه في الوجـوب، لأن المراد بأخـلاق المؤمنين هي الأخلاق الكاملة المناسـبة للإيـمان الأكمل، لا الواجبة التـي يتوقف عليها أصل الإيمان، كما يشـهد به اشـتماله على كثير من الصفات غير اللازمة، مثل أنهم يمسحون رأس اليتيم، وأنهم رهبان الليل أسـد بالنهار وغيرها. على أن كون الشيء من أخلاق المؤمن لا يستلزم وجوبه.

وأمـا صحيـح عبـدالله بن سـنان وموثق سـماعة وما يجـري مجراهما فلا منشـأ لدعـوى ظهورهما في الوجوب إلا جواز الغيبة مع عدم الوفاء بالوعد، وهو مسـتلزم لكونه محرماً، فيدخل في غيبة الفاسـق أو المتجاهر بالفسـق على ما تقدم الكلام فيه في مباحث التقليد. لكنها كما تضمنت إناطة حرمة الغيبة تضمنت إناطة وجوب الأخوة وكـمال المروة، فلعلها مسـوقة لإناطة المجموع بالمجمـوع، لا بنحو الانحلال، بل هو المتيقن من تركيب الكلام، فلا يتم وجه الاستدلال.

وأمـا صحيـح علي بـن عقبة فهـو ظاهر في بيـان حقـوق الأخ التي كثـير منها ليسـت من الواجبات. وقد يظهر ذلك أيضاً من صحيح هشـام بن سالم، بلحاظ أخذ الأخ في موضوعه. وإن كان ذلك غير مناسـب للاستشـهاد بالآية الشريفة الظاهرة في الحرمة مطلقاً.

ومـن ثـم كان الظاهـر تمامية دلالـة الصحيـح المذكور، وكذا صحيح شـعيب العقرقـوفي. ومـا في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشـتر: «وإيـاك والمن على رعيتك بإحسانك، أو التزيد فيما كان من فعلك أو أن تعدهم فَتتبع موعدك بخلفك، فإن المن يبطل الإحسـان، والتزيد يذهب بنور الحق، والخلف يسـتوجب المقت عند الله وعند النـاس. قال الله سـبحانه: ﴿**كَبُرَ مَقتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَـا لاَ تَفعَلُونَ**﴾»[1]. ويؤيدها

(١) مستدرك الوسائل ج:٨ باب:٩٢ من أبواب أحكام العشرة حديث:٦. واللفظ له، نهج البلاغة ج:٣ ص:١٠٩.

بعض المراسيل، كخبر داود بن سليمان عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام: «قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: عدة المؤمن نذر لا كفارة له»[1].

ويعضد ذلك كله الآية الشريفة التي استشهد بها في بعض النصوص السابقة. فإنها وإن تضمنت الإنكار على القول من دون فعل، فيناسب إرادة الكذب، لا على عدم الفعل مع القول، ليناسب خلف الوعد، إلا أن تخصيص متعلق القول بفعل القائل يناسب الحمل على الثاني، لوضوح أن الكذب حرام في كل شيء من دون خصوصية لفعل القائل.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من حملها على أمر الشخص بالمعروف من دون أن يفعله ونهيه عن المنكر مع فعله له. نظير قوله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَونَ أَنفُسَكُم**﴾[2].

ففيه: أن حمل القول على الأمر والنهي يحتاج إلى قرينة. على أن ما سبق من النصوص وافٍ بتفسير الآية الشريفة بخلف الوعد، ويبقى ظهورها في الحرمة هو المحكم. ومن ثم كان الظاهر وفاء الأدلة بوجوب الوفاء بالوعد وتحريم خلفه.

لكن لابد من الخروج عن ذلك كله بظهور مفروغية الأصحاب. عن عدم وجوب الوفاء إلا في العقد والشرط والجعالة واليمين ونحوها، معتضدة بالسيرة القطعية على ذلك، مع ما هو المعلوم من عموم الابتلاء بالوعد في جميع العصور، حيث يكشف ذلك عن عدم الوجوب، ويلزم لأجله حمل الأدلة المذكورة على كراهة خلف الوعد، لعدم إباء لسانها عنه، وإن كان هو خلاف الظاهر بدواً.

وربما تستفاد المفروغية المذكورة من بعض النصوص الواردة في العقود، مثل ما ورد في مساومة الشخص على متاع ليس عنده، على أن يشتريه من صاحبه ثم يبيعه منه، كصحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يجيئني الرجل يطلب [مني]

---

(١) مستدرك الوسائل ج:٨ باب:٩٢ من أبواب أحكام العشرة حديث:٤.
(٢) سورة البقرة آية:٤٤.

على كراهة شديدة(١).

نعـم لو كان حال الوعد بانياً على الخلـف فالظاهر حرمته(٢) إلا إذا

بيـع الحرير، وليـس عندي منـه شيء، فيقاولني عليه وأقاولـه في الربح والأجل حتى نجتمـع على شيء، ثم أذهب وأشـتري لـه الحرير فأدعوه إليه. فقـال: أرأيت إن وجد بيعاً هو أحب إليه مما عندك أيسـتطيع أن ينصرف إليه ويدعك؟ أو وجدت أنت ذلك أتستطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟ قلت: نعم. قال: فلا بأس»[1]، ونحوه غيره.

وكذا ما تضمن بطلان بعض الشروط بين الزوجين، مثل ما ورد من أن ضرسياً كانت تحته بنت حمران، فجعل لها أن لا يتزوج عليها ولا يتسرى أبداً في حياتها ولا بعد موتها على أن جعلت له هي أن لا تتزوج بعده أبداً، فذكر ذلك للإمام الصادق، فأبطله، وقـال: «اذهب فتـزوج وتسر، فإن ذلك ليس بشيء، وليـس عليك ولا عليها، وليس ذلـك الذي صنعتما بشيء»[2]. لظهوره في المفروغية عن أن عدم نفوذ الاتفاق المذكور بينهما يقتضي جواز مخالفته، وعدم لزومه من حيثية الوعد من كل منهما للآخر.

ومثله ما تضمن عدم لزوم اليمين بغير الله تعالى لظهوره في المفروغية عن جواز مخالفـة اليمين بغيره تعالى، وعدم وجوبه من حيثية الوعد... إلى غير ذلك مما قد يظهر بالتتبـع، وإن كان الأمـر أظهـر من أن يحتاج لذلـك. ولعله لـذا لم تتضمن النصوص الكلام في فروع ذلك وشروطه، كما ورد في العقود والشروط والأيمان وغيرها.

(١) كـما يظهر من النصوص السـابقة. نعم يختص ذلك بوعـد الغير بما ينفعه، دون ما يضره ـ الذي يختص باسم الوعيد ـ كما يظهر من التعبير بالدين في صحيح هشام بن سـالم وغيره، بل هو أظهر من أن يحتاج إلى بيان، بملاحظة المرتكزات والمفروغية.

(٢) لكونه كذباً حينئذٍ. لكن يظهر مما سبق أن المحرم حينئذٍ هو الوعد نفسه، لا عـدم تنفيـذه بعد حصوله. كما أن ذلك مختص بما إذا كان إبراز الالتزام بطريق الإخبار

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨ من أبواب أحكام العقود حديث:٧.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٥ باب:٢٠ من أبواب المهور حديث:٢.

كان قد وعد أهله بشيء وهو لا يريد أن يفعله(١).

(مسألة٣٦): تحرم الولاية من قبل السلطان الجائر(٢)، إلا مع

بفعل الشيء، أما إذا كان بمجرد التصريح بالتزامه بفعله فلا كذب ولا حرمة.

(١) لما تقدم في خبري المحاربي وعيسى بن حسان وما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام.

نعم قد يستشكل فيها بضعف السند. ولذا احتاط بعض مشايخنا قدس سره في المقام. إلا أن تتم حجيتها بالتعاضد، أو بظهور عمل الأصحاب.

وكيف كان، فالمتيقن من ذلك الزوجة، لعدم إطلاق الأهل إلا في خبر عيسى بن حسان. وهو ضعيف لم يتضح انجباره بعمل الأصحاب في الإطلاق. نعم لو كان صدور الوعد منه من أجل الإصلاح، بحيث صدق عليه أنه كذب للإصلاح، فلا إشكال في العموم لجميع الأهل كغيرهم.

(٢) بلا خلاف في الجملة، وإن وقع الكلام في حرمتها مطلقاً، أو إذا استلزمت محرماً، أو لم يؤمن الوقوع بسببها في المحرم، كما يظهر من الشرايع. وإن كان الثاني راجعاً إلى حلية الولاية نفسها، وإنما تحرم بالعرض إذا ترتب عليها المحرم.

هذا وقد يستدل على حرمتها بوجوه:

الأول: ما عن السيد الطباطبائي قدس سره في مصابيحه من أنها تتضمن التشريع فيما يتعلق بالمناصب الشرعية. لكن ذلك راجع إلى حرمة التشريع المصاحب للولاية، لا إلى حرمة الولاية نفسها. مع أن بينه وبين الولاية عموماً موردياً من وجه، إذ قد لا يعتقد المتولي حصول الولاية له شرعاً بتوليه الجائر، كما قد يعتقد غيره حصول الولاية بسببها.

الثاني: أنها تستلزم التصرف فيما ولي عليه من دون حق، لعدم الولاية عليه بتولية الجائر بعد عدم ثبوت الولاية العامة له. وهو ـ كسابقه ـ لا يقتضي حرمة الولاية

القيام بمصالح المؤمنين(١)، وعدم ارتكاب ما يخالف الشرع المبين(٢). ويجوز أيضاً مع الإكراه من الجائر(٣)، بأن يأمره بالولاية ويتوعده على

على نفسها، بل حرمة العمل المترتب عليها.

مع أنه قد لا يحرم العمل المذكور في نفسه، كالولاية على القضاء إذا كان المتولي له أهلاً له واجداً لشرائطه. وكالولاية على بعض المناصب المستحدثة التي لا تقتضي حجر الناس عن سلطنتهم، كالتدريس والتطبيب ونحوهما، مما ليس من شأنه التصرف في نفس الغير أو ماله بدون رضاه. وكذا إدارة المصالح العامة غير المملوكة للأفراد، كالكهرباء والماء والاتصالات الهاتفية ونحوها.

الثالث: أنها من أظهر أفراد إعانة الظالم، التي سبق حرمتها في المسألة الثامنة عشرة. ولاسيما بلحاظ أنها تبتني على كون المتولي المنصوب من المنسوبين للظالم التابعين له، الذي هو أظهر من غيره في الحرمة عندهم. كما يظهر مما سبق. وهذا هو العمدة في المقام.

(١) كما تقدم منّا في المسألة الثامنة عشرة، وتقدم الوجه فيه.

(٢) حيث لا يحتمل ارتفاع حرمة ذلك في حق المتولي. ولا أقل من كونه مخالفاً لإطلاق دليل حرمته.

نعم إذا كان النفع المذكور واجباً، وكان أهم من محذور المخالفة اللازمة من الولاية، تعين ارتفاع حرمة المحذور المذكور بالمزاحمة، كما لو توقف على الولاية إنقاذ نفس المؤمن مثلاً، وكان المحذور اللازم التصرف في ملك الغير أو نحوه مما هو دون حفظ نفس المؤمن في الأهمية.

(٣) كما تقدم منا في المسألة الثامنة عشرة، وتقدم الوجه فيه وبعض الفروع المتعلقة به. فراجع.

تركها(١) بما يوجب الضرر بدنياً أو مالياً(٢) عليه أو على من يتعلق به، بحيث يكون الإضرار بذلك الشخص إضراراً بالمكره عرفاً، كالإضرار بأبيه أو أخيه أو ولده أو نحوهم ممن يهمه أمرهم(٣).

---

(١) الظاهر أنه يكفي الخوف بوجه معتد به من ترتب المحذور على تقدير المخالفة، وإن لم يتوعده بذلك، لصدق الإكراه حينئذٍ بنفس الأمر.

(٢) الظاهر صدق الإضرار بتخوف الضرر على العِرض، كما لو خاف من هتكه له وفضيحته إياه، لأن الضرر المذكور قد يزيد أهمية على الضرر المالي، بل قد يهون دونه تلف النفس.

(٣) كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره. لصدق الإكراه في جميع ذلك. فإن الإكراه ـ كما قيل ـ هو حمل الإنسان على ما يكره، وليس المراد بالحمل الحمل الخارجي، لأن ذلك إنما يكون بالإلجاء الرافع للاختيار، بل الحمل التنزيلي الراجع إلى دفعه إلى ما يكره بتخويفه بما يصعب عليه تحمله على تقدير عدم فعله لما يكرهه، بحيث يكون الدفع بتوسط الخوف المذكور. ويأتي تمام الكلام في ذلك.

هذا وقد قرب بعض مشايخنا قدس سره صدق إكراه الشخص بالتخويف بفعل كل ما يكرهه وإن لم يتعلق به ولا يرجع إليه. قال مقرر درسه مصباح الفقاهة: «الكراهة في اللغة هي ضد الحب، والإكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه، بحيث يترتب على تركه ضرر عليه، أو على عشيرته، أو على الأجانب من المؤمنين. وإذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الإكراه. وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الإكراه ببعض ما ذكرناه. نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات، فإن بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الأحكام الإلهية في جميع الحالات، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دون الخفاء، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون

والواجبات، وبعضهم بالعكس...».

لكنه يشكل بأن تفسير الإكراه بما سبق منا ومنه إنما يقتضي الاكتفاء في صدق الإكراه بكراهة الأمر المحمول عليه، كالولاية في المقام بلحاظ حرمتها، لا بكراهة الأمر الذي يترتب على تقدير المخالفة، بل لابد فيه من كونه بمرتبة من الأهمية، بحيث يصدق بسبب الخوف منه الحمل، وهو مختص بما ذكرنا عرفاً، ولا يعم كل مكروه.

ولذا لا ريب في عدم صدق الإكراه فيما لو هدد المكرِه بفعله لبعض المعاصي، كشرب الخمر، حتى في حق من يكره صدور ذلك منه من المتدينين. إلا أن يضيق بصدور تلك المعصية منه، لتعلقها به بوجه ما، بحيث يصعب عليه تحمل ذلك، كما لو كان يتقزز من مشاهدة الفعل المذكور أو كان موجباً لتشويه سمعته، لكون الشخص المكرِه ذا علاقة به، بحيث يكون سلوكه محرجاً له.

وكأن ما ذكره ﷺ ناشئ من اختلاط منشأ الاشتقاق في مادة الإكراه عليه، وتخيل أن اشتقاق الإكراه بلحاظ كراهة الأمر الذي يخشى من ترتبه على تقدير عدم فعل ما يطلب منه، مع أنه في الحقيقة بلحاظ كراهة نفس الأمر المطلوب منه المحمول عليه. غايته أنه لابد من صدق الحمل، وهو لا يصدق إلا بما ذكرنا.

هذا بناءً على ما سبق منا وذكره في صدر كلامه من أن الإكراه هو حمل الإنسان على ما يكرهه، وهو الذي صرح به غير واحد من اللغويين. لكن التأمل في معنى الإكراه يقضي بكون الكره قائماً بنفس الاندفاع نحو الشيء بحيث يكون اندفاعاً عن كراهة وضيق، فهو كالقسر، وإن اختلف معه في ارتفاع الاختيار مع القسر، وبقائه مع الإكراه.

ولعلّه إلى ذلك يرجع ما في مجمع البحرين، حيث قال: «أكرهته على الأمر إكراهاً: حملته عليه كرهاً»، ونحوه ما في مختصر المصباح. وعلى ذلك يكون اعتبار كون الأمر المخوف شاقاً يصعب تحمله أظهر. وكأن بعض مشايخنا ﷺ قد استوضح بعد ذلك ما سبق، فأقرّ عبارة سيدنا المصنف ﷺ في مقام الفتوى.

نعم الظاهر جواز الولاية وغيرها من المحرمات لدفع الضرر عن المؤمن وإن لم يكن ممن يحسب عليه ويكون إضراره إضراراً به، لا لصدق الإكراه، بل لما يستفاد من بعض أدلة التقية من مشروعيتها لدفع الضرر عن المؤمنين.

ففي موثق معمر بن يحيى: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن معي بضايع للناس، ونحن نمر بها على هؤلاء العشار، فيحلفونا عليها، فنحلف لهم. فقال: وددت أني أقدر أن أجيز أموال المسلمين كلها وأحلف عليها. كل ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة، فله فيه التقية»[1]. فإن موضوع الكبرى في ذيله وإن كان هو خوف المؤمن الضرورة على نفسه، إلا أنه يتعين بقرينة المورد حمله على الجنس، وهو مطلق المؤمن.

وفي موثق إسماعيل: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أمر بالعشار ومعي المال، فإن حلفت تركوني، وأن لم أحلف فتشوني وظلموني. فقال: أحلف لهم. قلت: أن حلفوني بالطلاق؟ قال: فأحلف لهم. قلت: فإن المال لا يكون لي. قال: تتقي مال أخيك»[2]. لظهوره في عموم عنوان التقية لذلك.

ويؤيده ما في مرسل الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: في حديث طويل: «ولئن تبرأ منا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها، ومالها الذي به قيامها، وجاهك الذي به تمسكها، وتصون من عرف بذلك أولياءنا وإخواننا، فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، وتنقطع به عن عمل في الدين، وصلاح إخوانك المؤمنين. وإياك ثم إياك أن تترك التقية التي أمرتك بها، فإنك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرض لنعمتك ونعمتهم للزوال، مذل لهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك بإعزازهم...»[3].

هذا وقد تقدم في المسألة الثامنة عشرة أنه كما تحل بالإكراه الولاية يحل ما قد يترتب عليها من المحرمات، ما لم يترتب عليها إراقة الدماء، بل مطلق الإضرار

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:١٢ من أبواب كتاب الإيمان حديث:١٦، ١٧.

(٣) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يناسبها حديث:١١.

(مسألة٣٧): ما يأخذه السلطان المدعي للخلافة العامة من الضرائب المجعولة على الأراضي والأشجار والنخيل(١)،

بالمؤمنين. فراجع.

(١) الظاهر أن مراده قدس سره بذلك الضرائب الشرعية بالذات، وهي الضرائب المجعولة على الأراضي العامرة المفتوحة عنوة، والتي هي ملك للمسلمين ويجب إبقاؤها واستثمارها لهم بأخذ الخراج عليها ممن يستغلها، دون الضرائب غير الشرعية بالذات، كالضرائب المجعولة على الأراضي المملوكة الخاصة، سواءً كانت مملوكة من قبل الفتح كالأراضي العامرة التي أسلم أهلها أو صولحوا على أن تبقى لهم، أم مملوكة بالإحياء بعد الفتح، كالأراضي الميتة حين الفتح، فإنه يجوز لكل أحد تملكها بالإحياء من دون أن يتعلق بها حق المسلمين، ليشرع أخذ الخراج عليها.

والوجه في التقييد المذكور: أن موضوع النصوص والفتاوى هو مال الخرج والمقاسمة والزكاة، المفروض كونها مستحقة بالأصل على مستغل الأرض، وإنما الإشكال فيها من وجهة قصور ولاية الجائر على أخذها، الذي يمكن ارتفاعه بإمضاء الأئمة عليهم السلام لتصرفه، لأن لهم الولاية بالأصل.

ولا يشمل الضرائب غير المستحقة بالأصل، والتي يكون أخذها من المستغل ـ الذي هو المالك ـ ظلماً له مع قطع النظر عن قصور ولاية الجائر، لعدم استحقاقها عليه، فإنهم عليهم السلام وإن كان لهم أن يجيزوا أخذها بمقتضى ولايتهم العامة الراجعة إلى كونهم عليهم السلام أولى بالناس من أنفسهم، إلا أنه لم يثبت إعمال ولايتهم المذكورة فيها بعد اختصاص النصوص والفتاوى بالخراج والمقاسمة.

ومن هنا يتعين البناء على حرمة أخذها من الجائر حينئذٍ، إلا بإذن المالك. ولو فرض أخذها من غير إذنه تعين إرجاعها له، عملاً بالقاعدة. نظير ما يأتي في جوائز السلطان إذا علم بغصبيتها.

يجوز شراؤه وأخذه منه مجاناً(١).

---

(١) بلا خلاف معتد به، كما في الجواهر، وذكره شيخنا الأعظم قدس سره. بل في جامع المقاصد أن عليه إجماع فقهاء الإمامية، وفي المسالك: «وأطبق عليه علمائنا لا نعلم فيه خلافاً»، وعن مصابيح العلامة الطباطبائي أن عليه إجماع علمائنا، وعن المفاتيح أنه لا خلاف فيه، وعن التنقيح وتعليق الإرشاد الإجماع على جوز الشراء، وفي الرياض: «والأصل في المسألة بعد عدم الخلاف في الطائفة والإجماع المستفيض حكاية في كلام جماعة...»، وقال في الجواهر: «بل لعله المسألة من الضروريات التي لا يحتاج في إثباتها إلى الاستدلال بالروايات. ولعل وقوع ذلك من المحقق الكركي وغيره ممن تأخر عنه لغفلة بعض من عاصره عن ذلك... وكم من مسألة ضرورية صارت نظرية بسبق الشبهة إلى بعض الأوهام».

قال شيخنا الأعظم قدس سره: «وقد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحققة بين الشيخ ومن تأخر عنه». بل يمكن استيضاح المفروغية عنه ممن سبق الشيخ، كالمفيد، والصدوق والكليني ونحوهما ممن يظهر منهم الفتوى بالنصوص التي يثبتونها في كتبهم، بنحو يكشف عن المفروغية عن الحكم بين الأصحاب من عصور الأئمة عليهم السلام.

ومثل هذه المفروغية توجب اليقين في مثل هذا الحكم المخالف للقاعدة، لما هو المعلوم من مذهب الإمامية من عدم ولاية الجائر، فمفروغيتهم عن جواز أخذ المال من السلطان تكشف عن أخذهم الحكم المذكور من الأئمة (صلوات الله عليهم). وكفى بذلك دليلاً في المقام. نعم هو دليل لبي لا إطلاق له، لينفع في مورد الشك.

هذا وقد استدل عليه في كلام غير واحد ـ مضافاً إلى الإجماع المذكور ـ بلزوم الحرج في الاجتناب عن هذه الأموال، والضرر على المؤمنين واختلال النظام في حقهم. بل في الجواهر أنه شبه التكليف بما لا يطاق. وكأنه بلحاظ كثرة الابتلاء بهذه الأموال.

لكن المراد بذلك إن كان هو الاستدلال بقاعدة نفي الحرج والضرر والإضرار ونحوها، فمن الظاهر أن القواعد المذكورة إنما تقتضي نفي الأحكام التكليفية في موارد لزوم الضرر والحرج الشخصيين، لا تشريع أحكام يندفع بها الضرر والحرج، كثبوت الولاية للجائر على الأموال المذكورة أو نفوذ تصرفه فيها، بنحو يقتضي جواز التصرف في الأموال المذكورة حتى في غير موارد لزوم الضرر أو الحرج.

على أن قاعدتي نفي الضرر ونفي الحرج لما كانتا امتنانيتين فهما لا تجريان في مورد يلزم من جريانهما التعدي على الآخرين، لمنافاة ذلك للامتنان.

وإن كان المراد بذلك أن كثرة الابتلاء بالأموال المذكورة وصعوبة اجتنابها كاشف عن حَلّ الشارع لمشكلتها، وإمضاء تصرف الجائر فيها، لما هو المعلوم من سليقة الشارع الأقدس من الرأفة بالمؤمنين في دولة الجور، وحلّ مشاكلهم بما يناسب الوضع القائم، نظير تحليل الأئمة عليهم السلام لشيعتهم الأنفال، والخمس المتعلق بالأموال التي يبتلون بها، ونحو ذلك.

أشكل بأن ذلك استبعاد لا يبلغ مرتبة الحجية. ولاسيما مع عدم وضوح كثرة الابتلاء بهذه الأموال مع العلم بأصحابها بنحو يتعذر استرضاؤهم. والابتلاء بها مع الجهل بهم لا ينفع، لإمكان حلّ مشكلتها حينئذٍ بإجراء حكم مجهول المالك فيها، حيث تنحل به كثير من المشاكل.

وبالجملة: هذا الوجه لا ينهض بالاستدلال على جواز أخذ الأموال المذكورة من الجائر، بحيث يكشف عن نفوذ تصرفه، خصوصاً المجاني، الذي هو غالباً تعد على بيت المال، لمنافاته لمصلحة عموم المسلمين الذين يملكون المال، ويجب صرفه في مصالحهم.

فالعمدة في المقام ـ بعد الإجماع ـ النصوص: منها: ما تضمن جواز شراء الأموال المذكورة، كصحيح أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة، وهو يعلم أنهم يأخذون منهم

أكثر من الحق الذي يجب عليهم. قال: فقال: ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك. لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه. قيل له: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها فيبيعناها، فما تقول في شرائها منه؟. فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير، يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل. فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»[1]. وهي دالة على المدعى بفقراتها الثلاث.

بل ظاهر الفقرة الأولى المفروغية عن أصل جواز شراء ما يأخذه السلطان، وأن الموجب للسؤال هو العلم بتجاوزهم أكثر من الحق. وذلك قد يكون قرينة على أن منشأ السؤال في الفقرة الثانية هو احتمال عدم جواز الشراء من القاسم قبل وصول الصدقة للسلطان، أو عدم جواز شراء الإنسان زكاته حيث تضمنت بعض النصوص النهي عن تملك الإنسان لما يتصدق به بغير الميراث[2]. وإن كان في دلالته على المنع في الزكاة إشكال. كما قد يكون قرينة على أن منشأ السؤال في الفقرة الثالثة هو احتمال عدم جواز الشراء من دون كيل جديد، أو الشراء من القاسم قبل وصول الصدقة للسلطان.

لكن عن الأردبيلي في مجمع الفائدة أن الفقرة الأولى وإن كانت ظاهره في جواز شراء الزكاة، إلا أنه لا ينبغي الحمل على ذلك، لمنافاته العقل والنقل، فلابد من حمل قوله عليه السلام: «لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه» على بيان ضابط الحرمة بنحو ينطبق على المورد، لأنه معلوم الحرمة بسبب حرمة تصرف الجائر. وقد يكون التهرب من التصريح في المورد للتقية. ولاسيما مع العلم بعدم إرادة الظاهر، إذ لا إشكال في عدم حِلّ ما يأخذه الجائر.

وهو كما ترى، فإن غاية ما يدعى في المقام هو حكم العقل بقبح التصرف في

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:١٢ من أبواب كتاب الوقف والصدقات حديث:١، ٥.

مـال الغير، وعموم حرمة التصرف به شرعـاً، ولا ريب في أن القبح المذكور اقتضائي قابـل للارتفاع بترخيص الشـارع، كما يكون دليل الترخيـص المذكور مخصصاً لعموم النقل المتضمن لحرمة التصرف في ملك الغير.

على أن المسـتفاد من مجموع الأدلـة في المقام كون أخذ الجائر للمال بعنوان كونه حقـاً شرعيـاً ـ مـن زكاة أو خـراج أو نحوهما ـ موجبـاً لتعين الحق بـه، وخروجه عن ملـك صاحبه، فيخرج عن موضـوع حكم العقل والعموم المتقدمـين. غاية الأمر أن ذلك مخالف للأصل بعد عدم ولاية الجائر. فليكن الصحيح ونحوه دليلاً على إمضاء تصرف الجائر مخرجاً عن الأصل المذكور، وهو لا يخالف العقل ولا النقل.

وأمـا ما ذكره قدس سره من العلـم بعدم إرادة الظاهر، لعدم الإشـكال في حرمة ما يأخذه الجائر. فيدفعه أن المراد بحل المال في ظاهر الحديث ـ بقرينة السـؤال ـ هو عدم زيادته عن الحق الثابت على من أخذ منه، لا أنه يحل للجائر أخذه لكونه مسـلطاً عليه شرعاً، ليعلم بعدم إرادته بعد ما هو المعلوم من عدم ولايته.

ومثله ما عنه أيضاً ـ وسـبقه إليه الفاضـل القطيفي فيما حكي عنه ـ من احتمال كـون المراد من القاسـم في الفقـرة الثالثة صاحب الأرض أو وكيلـه في المزارعة، دون المنصوب من قبل السلطان لأخذ الخراج، أو لأخذ الزكاة، ليكون مما نحن فيه.

لاندفاعـه بعـدم معهوديـة إطلاق القاسـم على المـزارع أو وكيله، بـل الظاهر أن المراد به القاسـم من قبل السـلطان. ولاسـيما بملاحظة سـياق الفقرتين السابقتين الواردتين في عمال السلطان.

عـلى أنـه لو تم ما ذكـره في الفقـرة الأولى والثالثة فالفقرة الثانيـة تبقى دليلاً في المقام، حيث لا مجال فيها للتأويل بالوجهين المذكورين فيهما. وينحصر الوجه في ردّها بدعوى منافاتها للعقل والنقل التي عرفت وهنها.

وبالجملة: لا إشكال في تمامية دلالة الصحيح على جواز الشراء في المقام.

نعم الفقرتان الأوليان منه مختصتان بالزكاة، وقد يكونان قرينة على اختصاص

الفقـرة الثالثة بها. إلا أن يسـتفاد العموم منه بفهم عـدم الخصوصية أو بعدم الفصل. فلاحظ.

ومنها: موثق إسـحاق بن عمار: «سـألته عن الرجل يشـتري مـن العامل وهو يظلـم. قال: يشـتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحـداً»[١]. لتصريحه بجواز شراء ما لا يعلم بكونه مأخوذاً ظلماً.

وأمـا ما عـن الفاضل القطيفي مـن إمكان حمله على شراء الأملاك الشـخصية للعامل، وحينئذٍ يكون مقتضى الاستثناء حرمة شراء ما عنده من الأموال العامة، لأنها ظلم بمقتضى القاعدة من عدم سلطنة العامل على أخذ المال.

فيدفعه: **أولاً**: أن ذكر العامل في السـؤال موجب لانصراف الشراء منه للشراء ممـا هـو عامـل فيه، لا مـن ملكه الشـخصي، وإلا فلا موجـب لتخصيـص العامل في السؤال بل يعم لكل من يظلم الناس.

وثانياً: أن ظلم العامل في المال ينسـبق عرفـاً إلى ظلمه في عمله بتجاوزه مقدار الحق، لا إلى مطلق الظلم الحقيقي ولو بسـبب الظلم في التصدي للمنصب. ولاسـيما بملاحظة ما سبق في صحيح أبي عبيدة.

ومنه يظهر وجه الاستدلال بصحيح معاوية بن وهب: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اشـتري مـن العامل الشيء وأنـا أعلم أنـه يظلم. فقال: اشـتر منـه»[٢]، ونحوه معتبر أبـان[٣]، وقد يسـتفاد من غيرهما. غاية الأمـر أنه لابد من قصر ذلك على ما إذا لم يعلم بكون الشيء الذي يشترى منه ظلماً بعينه، عملاً بالقاعدة وبصحيح أبي عبيدة وموثق إسحاق المتقدمين.

هذا وقد يسـتدل بصحيح أبي بصير: «سـألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانـة والسرقـة. قال: لا، إلا أن يكون قد اختلط معـه غيره. فأما السرقة بعينها فلا.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤، ٣.

إلا أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك»[١]، وموثق سماعة: «سألته عن شراء الخيانة والسرقة. قال: إذا عرفت أنه كذلك فلا، إلا أن يكون شيئاً اشترتيه من العامل»[٢]، ونحوهما مرسل محمد بن عيسى[٣]. حيث يتعين حملها على السرقة والخيانة بلحاظ إشغال المنصب والعمل بمقتضاه من غير حق، دون الخيانة والسرقة لنفس المال وأخذه من مالكه من دون أن يكون مستحقاً عليه، جمعاً بينها وبين صحيح أبي عبيدة وموثق إسحاق المتقدمين، فينفع في إثبات المدعى.

وكذا الحال في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «قال لي أبو الحسن موسى عليه السلام: مالك لا تدخل مع علي في شراء الطعام؟ إني أظنك ضيقاً. قال: قلت: نعم، فإن شئت وسعت علي. قال: اشتره»[٤] واحتمال كون الطعام فيه غير طعام الخراج والمقاسمة والزكاة. بعيد جداً، لأن ذلك هو الطعام الشايع الذي هو مورد الابتلاء من طعام السلطان.

وحمله على طعام غير السلطان أبعد، إذ لا منشأ للتوقف والاستئذان في غيره. ولاسيما مع ظهور فهم الشيخ له ذلك، حيث ساق الحديث في مساق عمل السلطان والتعامل معه، إذ من القريب احتفاف الحديث بما يصلح قرينة على الحمل المذكور، ولو كان هو شيوع ذلك في العصور السابقة.

نعم لا ظهور له في عموم الإذن لكل أحد، بل لخصوص عبد الرحمن. بل توقف عبد الرحمن في الشراء من دون إذن خاص من الإمام الكاظم عليه السلام لا يناسب ظهور المفروغية عن جواز الشراء في صحيح أبي عبيدة من عهد الإمام الباقر عليه السلام، وظهور جملة من النصوص في الجواز من عهد الصادقين عليهما السلام.

اللهم إلا أن يكون ظهور المفاهيم الشيعية والتأكيد عليها من قبل الأئمة المتأخرين (صلوات الله عليهم)، وبلورتها نتيجة توسع الوجود الشيعي وامتيازه

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث:٤، ٦.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب:٥٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦، ١.

بفقهه وتعاليمه، أوجب حدوث الشبهة لخاصتهم كالراوي، فأراد الإمام عليه السلام بذلك رفع الشبهة وتنبيهه للجواز. نعم لا ريب في عدم نهوضه بالاستدلال على العموم.

وأشكل من ذلك الاستدلال بصحيح جميل بن صالح: «أرادوا بيع تمر عين أبي بن زياد، فأردت أن اشتريه، فقلت: حتى استأذن أبا عبدالله عليه السلام، فأمرت مصادفاً فسأله، فقال له: قل له فليشره، فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره»[1]. لأن المتيقن منه الأذن الشخصي، ولعله لكون العين ملكاً شخصياً للإمام قد غصب منه، كما قد يناسبه مرسل يونس أو غيره عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت له: جعلت فداك بلغني أنك كنت تفعل في غلة عين زياد شيئاً، وأحب أن أسمعه منك...»[2]. بل هو الذي صرح به الطبري[3] وأبو الفرج الاصفهاني[4] عند التعرض لمقتل محمد بن عبدالله بن الحسن.

هذا والنصوص المتقدمة ـ كما ترى ـ مختصة بالشراء. وربما يتعدى عنه لكل معاوضة، لفهم عدم الخصوصية. نعم لا مجال للتعدي للأخذ المجاني. ولاسيما مع ما أشرنا إليه آنفاً من التعدي به غالباً على بيت المال وعلى المسلمين الذين يملكونه.

لكن ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أن وصف المال المأخوذ في صحيح أبي عبيدة بالحلية يقتضي عموم الترخيص لجميع أنحاء الانتقال.

وهو كما ترى.. **أولاً**: أن مراده قدس سره بالحلية إن كان هو حلية المال في حق السلطان، بحيث يكون كأمواله التي له أن يتصرف فيها كيف يشاء، فلا إشكال في عدم ثبوت الحلية في حقه، بل هو معتد في الاستيلاء على المال، فضلاً عن التصرف فيه. ولو ثبتت في حقه ـ كما في الولي الشرعي ـ لكانت مقصورة على التصرفات الملائمة لمصلحة عموم المسلمين، دون التصرفات المجحفة بهم، كما هو حال كثير من

---

(١) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب:٥٣ من أبواب ما يكتسب به حديث:١. ورواه في الكافي ج:٥ ص:٢٢٩ إلا أن فيه: «عين أبي زياد [عين ابن زياد]»، وفي التهذيب ج:٦ ص:٣٧٥ إلا أن فيه: «عين أبي زياد».

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:١٨ من أبواب زكاة الغلات ح:٢.

(٣) تاريخ الأمم والملوك ج:٦ ص:٢٠٥، ٢٢٥ مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة: ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.

(٤) مقاتل الطالبين ص:١٨٤ طبعة النجف الثانية سنة ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥م.

تصرفات حكام الجور، ومنها دفعهم المال مجاناً.

وإن كان مراده بالحلية حلية المال في حق السائل مع قطع النظر عن شرائه، فالظاهر عدم ثبوت الحلية في حقه بالنحو المذكور، ولذا ليس له سرقة المال من السلطان، ولا أخذ أكثر مما اشتراه.

وثانياً: لأن الصحيح لم يتضمن وصف المال بالحلية. بل ظاهر قوله عليه السلام: «لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه» جواز شراء ما لم يعلم حرمته، والمراد من حرمته حرمته من حيثية كونه مغصوباً ومأخوذاً ممن ليس عليه حق، ومقتضى ذلك جواز شراء ما يؤخذ ممن عليه الحق استيفاء لحقه، ولا ظهور له في جواز غير الشراء إلا بفهم عدم الخصوصية الذي سبق قصوره عن الأخذ المجاني. ومن ثم لا مخرج عما ذكرنا من قصور النصوص المذكورة عن الأخذ المجاني.

اللهم إلا يقال: مقتضى إطلاق النصوص هو العموم للشراء المحاباتي، بل لعل ذلك هو الغالب في شراء الناس من السلطان، ولا مجال لحمل إطلاقها على صورة عدم المحاباة. وذلك يناسب إلغاء خصوصية الشراء والتعدي للأخذ المجاني، لعدم الفرق بينهما في كون التصرف إجحافاً ببيت المال وتعدياً على المسلمين. لكن في كفاية ذلك في التعدي للأخذ وفهم عدم خصوصية الشراء من النصوص إشكال. ولاسيما وأن المحاباة لو تمت فهي بمرتبة خاصة تستلزم نزول قيمة ما يؤخذ من السلطان نوعاً. فلاحظ.

ومنها: معتبر أبي بكر الحضرمي: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن أبي السمال [السماك. الشمال.خ ل] أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس، ويعطيهم ما يعطي الناس. ثم قال لي: لَمَ تركت عطاءك؟ قال: مخافة على ديني. قال: ما منع ابن أبي السمال [السماك. الشمال.خ ل] أن يبعث إليك بعطائك؟ أما علم أن لك في بيت المال نصيباً؟»[1]. لظهوره في جواز أخذ

(١) وسائل الشيعة ج: ١٢ باب:٥١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

شباب الشيعة من بيت المال في مقابل ما يقومون به من عمل، وأخذ الراوي منه بعنوان العطاء.

وأما ما عن الأردبيلي من أن ما في بيت المال قد يكون من أموال تنطبق على الآخذ بوصية أو نذر، ولا يتعين كونه من الأموال العامة. فهو كما ترى، ضرورة أن المعلوم من حال بيت المال هو اجتماع الأموال العامة فيه، وهي التي تدفع عطاء، أو في مقابل عمل للسلطان. ومتى كان بيت المال من الأموال الخاصة مثل النذور والوصايا؟! فضلاً عن أن يدفع منها العطاء وما يكون في مقابل العمل للسلطان.

ومنها: نصوص تقبل الأرض من السلطان واستغلال أرض الخراج، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان»[١]، وصحيح داود بن سرحان عنه عليه السلام: «في الرجل تكون له الأرض عليها خراج معلوم، وربما زاد وربما نقص، فيدفعها إلى رجل على أن يكفيه خراجها ويعطيه مائتي درهم في السنة. قال: لا بأس»[٢]، وغيرهما. حيث تدل هذه النصوص على نفوذ التعامل مع السلطان على الأرض، وفراغ الذمة من خراج الأرض بدفعه للسلطان، لعدم التنبيه فيها إلى لزوم دفع خراج آخر للإمام أو غيره.

ومنها: نصوص تقبل الخراج والجزية، كصحيح إسماعيل بن الفضل عنه عليه السلام: «سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير، وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون، أيشتريه؟ أو في أي زمان يشتريه يتقبل منه؟ فقال: إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره وتقبل به»[٣]. وقريب منه موثقه المروي عن الكافي والتهذيب[٤]. ومثله ما في صحيح الحلبي المتقدم من تقبل أهل أرض الخراج. إذ الظاهر أن تقبلهم إنما يكون بتقبل جزيتهم لأنهم غالباً ذميون.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:١٧ من أبواب أحكام المزارعة والمساقاة حديث:٣، ١.

(٣) الفقيه ج:٣ ص:١٤١ باب: البيوع حديث:٦٢.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث:٤.

حيث تدل هذه النصوص على جواز التعامل مع السلطان على مال الخراج والجزية بدفع شيء للسلطان في مقابل أخذ الجزية والخراج من أربابه، وذلك مستلزم لنفوذ تصرف السلطان بحيث يستحق المتقبل منه بسببه أخذ الخراج والجزية ممن يستحقان عليه.

ومنها: النصوص الكثيرة المتضمنة لحل جوائز السلطان، كصحيح محمد بن عيسى عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لا بأس بجوائز السلطان»[١]، وحديث محمد بن مسلم وزرارة: «سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس»[٢]، وصحيح أبي ولاد: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، وأنا أمر به فأنزل عليه، فيضيفني ويحسن إلي، وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك. فقال لي: كل، وخذ منه، فلك المهنأ [الحظ] وعليه الوزر»[٣]، وصحيح أبي المغرا: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده. فقال: أصلحك الله أمر بالعامل فيجزني بالدراهم آخذها؟ قال: نعم. قلت: وأحج بها؟ قال: نعم [وحج بها. فقيه]»[٤] وغيرها.

ودعوى: أن الحل في النصوص قد يكون ظاهرياً، لاحتمال ملكية المجيز لما يدفعه، لاكتسابه له بوجه محلل ولو باقتراضه، لحجية يده على الملكية مع الاحتمال المذكور.

مدفوعة بأن الظاهر من حال السائل أن السؤال بلحاظ الحرمة الواقعية بسبب عدوانه على ما تحت يده من الأموال العامة، فينصرف الجواب إلى بيان عدم الحرمة من هذه الجهة واقعاً لا ظاهراً بلحاظ احتمال الملكية. بل هو المتعين بلحاظ قوله عليه السلام في صحيح أبي ولاد: «فلك المهنأ [الحظ] وعليه الوزر»، لظهور أن الوزر واقعي بلحاظ عدوانه على المال وعدم سلطنته عليه.

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٦، ٥.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث:١، ٢.

بلا فرق بين الخراج ـ وهو ضريبة النقد ـ والمقاسمة، وهي ضريبة السهم من النصف والعشر ونحوهما(١).

ولا أقل من كون ذلك مقتضى إطلاق النصوص المذكورة، لأن حملها على الحلية الظاهرية مستلزم لتقييدها بصورة احتمال ملكية المجيز للجائزة. ولاسيما مع شيوع صورة فقد الاحتمال المذكور، خصوصاً في الجوائز العظام، حيث يبعد جداً التقييد المذكور حينئذٍ.

هذا ومقتضى هذه النصوص جواز الأخذ المجاني من السلطان والعمال. وبه يتم ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره ـ ويقتضيه إطلاق الأصحاب ـ من العموم.

لكن استشكل في ذلك شيخنا الأعظم قدس سره بأن نصوص جوائز السلطان قد وردت في أشخاص خاصين، وربما كانوا ذوي حصص في بيت المال، ولا مجال معه للبناء على جواز أخذها لمن لا حق له فيه.

وهو كما ترى، فإن بعض تلك النصوص تام الإطلاق، كصحيح محمد بن عيسى وحديث محمد بن مسلم وزرارة. بل حتى مثل صحيح أبي ولاد وأبي المغرا، لأنهما لم يتضمنا الترخيص في جائزة خاصة بنحو القضية الخارجية، ليحتمل كون المخاطب مستحقاً في بيت المال بقدرها أو أكثر منها، بل بنحو الإطلاق والقضية الحقيقة، ومقتضى الإطلاق المذكور حلّ الجائزة وإن لم يكن المخاطب مستحقاً لشيء، أو كانت أكثر مما يستحقه.

ولاسيما مع تعقيب ذلك في صحيح أبي ولاد بأن لك المهنأ وعليه الوزر. إذ لو كان المفروض عدم تعدي الجائزة عن مقدار الحق لكان المناسب التعليل بأنك قد أخذت حقك، كما تقدم في معتبر أبي بكر الحضرمي. ومن ثم لا ينبغي التأمل في جواز الأخذ المجاني وإن لم يكن الآخذ مستحقاً لما أخذ، أو لم يحرز استحقاقه له.

(١) يعني من نفس الغلة. لإطلاق نصوص جوائز السلطان، لما هو المعلوم من

وكذا المأخوذ بعنوان الزكاة(١). والظاهر براءة ذمة المالك بالدفع إليه(٢).

عدم تقيد السلطان بشيء. مضافاً إلى نصوص تقبل الأرض والخراج، حيث تدل على نفوذ تصرف السلطان في الخراج وفيما يقابل حق المسلمين في الأرض. ونفوذ تصرفه كيف وقع. ولو فرض اختصاص بعض النصوص أمكن تعميم مفادها بفهم عدم الخصوصية عرفاً.

(١) لصراحة صحيح أبي عبيدة في ذلك. وهو مقتضى إطلاق نصوص جوائز السلطان. لما هو المعلوم من سيرة سلاطين الجور من أنهم يجيرون من الزكاة كما يجزون من غيرها.

لكن في المسالك أن للزكاة مصارف خاصة، فلا يجوز أخذها إلا مع صرفها في تلك المصارف. وفيه: **أولاً**: أن ظاهر النصوص وصيرورتها ملكاً للأخذ، فإن بني على تحكيمها في الزكاة تعين البناء على ملكيتها، كما لو أخذت من النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام. وإن بني على عدم تحكيمها تعين عدم جواز أخذ الزكاة من السلطان حتى مع صرفها في مصارفها، لعدم الولاية على ذلك. إلا أن تستفاد عليها الولاية عليها من طريق آخر غير النصوص.

وثانياً: أن ذلك يجري في الخراج أيضاً، لأن له مصارف خاصة أيضاً. ولعله لذا قال في المسالك: « ويحتمل الجواز مطلقاً، نظراً إلى إطلاق النص والفتوى. ويجيء مثله في المقاسمة والخراج، لأن مصرفهما بيت المال، وله أرباب مخصوصة عندهم أيضاً».

وكان على سيدنا المصنف قدس سره وغيره أن يذكروا الجزية، التي هي مورد بعض النصوص المتقدمة، وتدخل في نصوص جوائز السلطان.

(٢) كما نفى الخلاف فيه في الجواهر في الخراج والمقاسمة. ويظهر من المسالك في كلامه الآتي في الزكاة المفروغية عنه. لكن قد يظهر الخلاف فيه من شيخنا الأعظم قدس سره، حيث قال: «فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه، ومع ذلك يجوز قبضه

عن الجائر». فإن بقاءه على ملك صاحبه لا يناسب براءة ذمته من الحق الثابت عليه، والذي أخذ السلطان المال وفاء عنه.

إلا أن يدعى أن المال وإن بقي على ملك المأخوذ منه، إلا أن الشارع أسقط عنه الحق تخفيفاً بسبب أخذ السلطان المال منه، لا لكون المال المأخوذ وفاء عن الحق.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل في براءة ذمته من الخراج والمقاسمة بسبب أخذ المال، لما هو المعلوم من قيام السيرة على عدم دفع الخراج والمقاسمة مرة أخرى. ولعدم التنبيه على ذلك في نصوص تقبل الأرض مع كونه مغفولاً عنه. بل مقتضى ما ورد في تقبل الخراج والجزية انتقالها للمتقبل، لأن ذلك هو مقتضى القبالة التي يظهر من النص إمضاؤها.

وكذا الحال في ذيل صحيح أبي عبيدة المتضمن جواز شراء ما يعزله القاسم بكيل، بناءً على أن المراد بالقاسم من يأخذ مال المقاسمة على أرض الخراج فإن شراءه يناسب تعينه لما عين له وخروجه عن ملك صاحبه. وأما احتمال كون الشراء صورياً، وحقيقته استنقاذ المالك لماله. فهو مخالف للظاهر جداً. ولاسيما مع التقييد فيه بما إذا عزله بكيل، لوضوح أن الاستنقاذ ليس مشروطاً بشيء.

أما لو كان المراد بالقاسم عامل الزكاة إذا قسم حصة الزكاة وعزلها، فهو وإن كان خارجاً عن موضوع الكلام، إلا أنه يمكن استفادة ما نحن فيه بفهم عدم الخصوصية أو بعدم الفصل.

ومن ذلك يظهر إمكان الاستدلال بنصوص الشراء من العامل وشراء الطعام، بناءً على كونها مما نحن فيه، لأن الطعام الذي عند السلطان ليس إلا من الخراج أو الزكاة.

كما يظهر ضعف ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره من بقاء المال في ملك المأخوذ منه، فإنه لا يناسب نصوص تقبل الخراج والجزية وما تضمن الترخيص في الشراء.

ولأجل ذلك يتعين الإجزاء في الزكاة أيضاً، لصراحة صحيح أبي عبيدة في جواز

شراء صاحب الصدقة لصدقة أغنامه بعد عزلها، ومقتضى صحة شرائها خروجها عن ملك المأخوذ منه وتعينها فيما عينت له. ولا مجال لحمل الشراء على الاستنقاذ، ولاسيما بعد اشتراطه صحته بعزل الزكاة، كما يظهر مما سبق.

هـذا مضافـاً إلى النصوص الكثيرة الصريحـة في الإجـزاء، كصحيح عيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الزكاة. قال: ما أخذ منكم بنو أمية فاحتسبوا به، ولا تعطوهم شـيئاً ما اسـتطعتم، فإن المال لا يبقى على هذا أن يزكيه مرتين»[١]، وصحيح سـليمان بن خالد: «سـمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن أصحاب أبي أتوه فسـألوه عما يأخذه السلطان، فرقّ لهم، وإنه ليعلم أن الزكاة لا تحل إلا لأهلها، فأمرهم أن يحتسبوا به، فجال فكري والله لهم، فقلت [له]: يا أبه إنهم إن سـمعوا إذاً لم يزك أحد. فقال: يا بني حق أحبّ الله أن يظهره»[٢]، وصحيح الحلبي: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صدقة المال يأخذه [يأخذها] السلطان فقال: لا آمرك أن تعيد»[٣]، وغيرها.

نعم في صحيح أبي أسامة: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن هؤلاء المصدقين يأتونا ويأخذون منا الصدقة، فنعطيهم إياها أتجزي عنا؟ فقال: لا، إنما هؤلاء قوم غصبوكم، أو قال: ظلموكم أموالكم، وإنما الصدقة لأهلها»[٤].

وقـد حمله الشـيخ قدس سره وغـيره على الاسـتحباب. وهو في محله لـو كان الحكم بالإجـزاء أو عدمـه شرعيـاً، كما هـو الظاهر في سـائر المقامات، إذ حيـث كان الحكم المذكور واحداً يتعين الجمع العرفي بين النصوص المختلفة فيه.

لكن ظاهر صحيح سليمان بن خالد المتقدم كون الحكم المذكور حكماً شخصياً للإمام عليه السلام بلحاظ ولايته العامة، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فرق لهم وهو يعلم...». وحينئـذٍ يمكن عـدول الإمام عنه لتبـدل المصلحة باختلاف الأزمنـة. ومقتضى ذلك العمل على المتأخر، وحيث لا يتيسر تعيينه في المقام، لورود جملة من نصوص الإجزاء

---

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٣.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٤، ٥، ٦.

عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، يتعين التوقف، والرجوع للقاعدة القاضية بعدم الإجزاء.

اللهم إلا أن يقال: الفقرة المذكورة في صحيح سليمان بن خالد وإن كانت ظاهرة في كون الحكم بالإجزاء شخصياً، إلا أن قوله عليه السلام في ذيله: «يا بني حق أحب الله أن يظهره» ظاهر في كون الحكم المذكور شرعياً ثابتاً في الواقع قد أظهر الله تعالى على لسانه عليه السلام.

مع أن تعليل التخفيف والإجزاء في صحيح عيص بن القاسم بأن المال لا يبقى على هذا يزكيه مرتين يناسب بقاءه في جميع الأزمنة وحمل صحيح أبي أسامة على الاستحباب، فإنه أولى من حمله على ارتفاع التخفيف مع بقاء ملاكه. خصوصاً مع أن مقتضى تعليل عدم الإجزاء في صحيح أبي أسامة العموم للخراج والمقاسمة، وليس بناؤهم على عدم الإجزاء فيهما، كما سبق. حيث يناسب ذلك حمل الحكم على الاستحباب بلحاظ العنوان الأولى. ومن ثم لا معدل عما ذكره الشيخ قدس سره من حمل الصحيح على الاستحباب.

هذا ولكن احتمل في جامع المقاصد عدم الإجزاء في الزكاة، بل قواه في المسالك. قال: «وهل تبرأ ذمة المالك من إخراج الزكاة مرة أخرى؟ يحتمله، كما في الخراج والمقاسمة، مع أن حق الأرض واجب لمستحق مخصوص... وعدمه، لأن الجائر ليس نائب المستحقين، فيتعذر النية، ولا يصح الإخراج بدونها... والأقوى عدم الاجتزاء بذلك».

وهو كما ترى، فإن تعذر النية لا ينافي الإجزاء، ضرورة إمكان الاجتزاء بفاقد الشرط عن الواجب تخفيفاً. مع أنه لا يعتبر النية حين تسليم الزكاة للمستحق، بل يكفي النية حين عزلها، وهو حاصل في المقام عند تسليمها للجائر. وكيف كان فلا مجال لرد النصوص المتقدمة بذلك، بل هو يبتني إما على الغفلة عن تلك النصوص، أو الاجتهاد في مقابلها.

هـذا وفي صحيـح محمد بن مسـلم: «سـألته عـن الرجل يتـكارى الأرض من السـلطان بالثلـث أو النصف هـل عليه في حصته زكاة؟ قـال: لا...»[١]، وفي صحيح رفاعة بن موسـى عن أبي عبدالله عليه السلام: «سـألته عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها، فيـؤدي خراجها إلى السـلطان هـل عليه فيها عشر؟ قـال: لا»[٢]، وفي خبر أبي كهمس عنه عليه السلام: «قال: من أخذ منه السـلطان الخراج فلا زكاة عليه»[٣]، وفي خبر سـهل بن اليسع: «أنه حيث أنشأ سهل آباد وسأل أبا الحسن موسى عليه السلام عما يخرج منها ما عليه؟ فقال: إن كان السـلطان يأخذ خراجه فليس عليك شيء، وإن لم يأخذ السـلطان منها شـيئاً فعليك إخراج عشر مـا يكون فيها»[٤]. وربما يسـتفاد ذلك من غيرها. ومقتضى هذه النصوص إجزاء الخراج عن الزكاة.

وهو لا يخلو عن غرابة، لأن الخراج ليس من سـنخ الزكاة، ليتناسـب مع كونه مجزياً عنها. بل هو حق آخر ثابت معها، وذلك يناسـب وجوب إخراجهما معاً وعدم إجزاء أحدهما عن الآخر.

نعم في مرسل ابن بكير عن أحدهما عليه السلام: «قال في زكاة الأرض إذا قبلها النبي أو الإمـام بالنصـف أو الثلث أو الربـع فزكاتها عليه. وليس عـلى المتقبل زكاة. إلا أن يشـترط صاحب الأرض أن الزكاة على المتقبل، فإن اشترط فإن الزكاة عليهم. وليس على أهل الأرض اليوم زكاة، إلا من كان في يده شيء مما أقطعه الرسول صلى الله عليه وآله وسـلم»[٥]. ومقتضاه أن سقوط الزكاة في الأرض الخراجية ليس لإجزاء الخراج عنها. كما يظهر من بعض النصوص السـابقة، ليتأتى ما سـبق في وجه غرابته، بل لأن الزكاة يتحملها صاحب الأرض.

فالعمدة في الإشكال في هذه النصوص أنها معارضة بالنصوص المتضمنة ثبوت

---

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٧ من أبواب زكاة الغلات حديث:٥.

(٢)، (٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:٦ باب:١٠ من أبواب زكاة الغلات حديث:٢، ٣، ١.

(٥) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٧ من أبواب زكاة الغلات حديث:٤.

الزكاة في حصة المزارع، كصحيح أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنهما قالا له: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟. فقال: كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك»[١]، ونحوه صحيح البزنطي[٢]، وخبر صفوان والبزنطي[٣].

وقد جمع الشيخ قدس سره بين الطائفتين بحمل الأولى على نفي الزكاة في تمام حاصل الأرض حتى ما أخذه السلطان، مع ثبوتها في حصة الزارع التي تبقى له بعد أخذ السلطان حصته. لكن هذا إن أمكن عرفاً في خبر أبي كهمس فهو لا يمكن بالباقي، خصوصاً صحيح محمد بن مسلم، كما هو ظاهر. ومن ثم يكون مقتضى الجمع العرفي بينهما حمل الطائفة الثانية على الاستحباب.

لكن ذلك موقوف على حجية الطائفة الأولى في نفسها. ولا مجال له بعد ظهور تسالم الأصحاب على عدم سقوط الزكاة بدفع الخراج، فقد ادعى في الخلاف والمعتبر والتذكرة ومحكي المنتهى الإجماع على وجوب الزكاة في حصة المزارع بعد دفع حصة السلطان، معتضداً بما في الجواهر ناسباً له إلى غير واحد من عدم وجدان الخلاف في ذلك، وما في مفتاح الكرامة من أن المسألة إجماعية، وما في الرياض من أن ظاهر الأصحاب الإطباق على ردّ هذه الأخبار. ولم ينقل القول بسقوط الزكاة مع الخراج إلا عن أبي حنيفة.

قال في الحدائق بعد أن أطال الكلام حول هذه النصوص: «وكيف كان فحيث كانت الأخبار المتقدمة مما أعرض عن العمل به كافة الأصحاب قديماً وحديثاً، مع معارضتها بالأخبار المتقدمة في المقام السابع، وكونها على خلاف الاحتياط، فلابد من تأويلها، أو طرحها وإرجاعها إلى قائلها. والأظهر هو حملها على التقية، فإنه مذهب أبي حنيفة...».

---

(١)، (٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٧ من أبواب زكاة الغلات حديث:١، ٣، ٢.

بل الظاهر أنه لو لم تأخذه الحكومة وحولت شخصاً على المالك في أخذه منه جاز للمحول أخذه(١).

فإن أوجب ذلك اليقين بورودها للتقية فهو، وإلا فلا أقل من كونها مورداً للريب بنحو تسقط عن الاستدلال، ويرد علمها إليهم (صلوات الله عليهم)، من دون أن تمنع من العمل بالنصوص الأخيرة المعتبرة سنداً، الواضحة دلالة، المطابقة للاعتبار، المعول عليها بين الأصحاب (رضوان الله عليهم). والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) كما في الدروس والمسالك وعن التنقيح، بل قد يظهر من المسالك أن المراد من أخذ الجائر لها في كلامهم ما يعم ذلك. ولعله لذا نفي الخلاف فيه في الجواهر ومحكي الحدائق، وادعى الإجماع عليه في جامع المقاصد، وفي الرياض أنه الذي ذكره الأصحاب من غير خلاف يظهر.

لكن في مفتاح الكرامة أنه الذي فهمه الأكثر. وكأنه لما نسبه للمحكي عن شرح النافع للسيد عميد الدين من قوله: «إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه. ولهذا قال المصنف بأخذه».

وكيف كان فيقتضيه نصوص تقبل الجزية والخراج المتقدمة، كصحيح إسماعيل ابن الفضل، لصراحتها في جواز التعامل مع السلطان على الخراج قبل قبضه له، بحيث يستحق المتقبل بسبب القبالة أخذه ممن هو عليه.

وأما بقية النصوص فلا يخلو التمسك بها عن إشكال. أما نصوص الشراء فهي مختصة أو منصرفة إلى شراء الشيء الشخصي الذي هو من عند السلطان والعمال وفي قبضتهم، ولاسيما مع عدم ورودها في مقام بيان نفوذ تصرف السلطان والعامل، ليتم لها ظهور في الإطلاق، بل في مقام البيان من جهة أخرى، كعدم مانعية ظلم العامل من الشراء منه. وكذا معتبر أبي بكر الحضرمي، كما هو ظاهر.

وأما نصوص تقبل أرض الخراج فهي إنما تدل على نفوذ تصرف السلطان في الخراج قبل قبضه بتعين مقداره، لا بتمليكه بنحو يجوز لمن ملكه من السلطان أن يأخذه ممن عليه الخراج قبل قبض السلطان له الذي هو محل الكلام.

وأما نصوص حلّ جوائز السلطان والعامل، فلقرب انصرافها إلى خصوص ما يدفعه مما هو عنده ـ كما هو مورد غير واحد منها ـ دون ما لم يقبضه. ولاسيما وأن مقتضى نفوذ التحويل وجوب الدفع على المحول عليه، ونصوص حلّ الجوائز واردة لبيان جواز الأخذ لا غير.

ومن ذلك يظهر الإشكال في نفوذ التحويل المجاني. لاختصاص نصوص تقبل الخراج والجزية بشراء حصة السلطان منه وتحويله بها على من هي عليه. وإلغاء خصوصية ذلك بنحو يفهم منه العموم للتحويل المجاني لا يخلو عن إشكال. بل إلحاق المحول المجاني بالمتقبل في جواز الأخذ ليس بأولى من إلحاقه بعمال السلطان في عدم جوازه.

هذا وقد تقدم في صحيح أبي عبيدة اشتراط جواز شراء أغنام الصدقة من المصدق بأخذه لها وعزلها، ومقتضى مفهوم الشرطية المذكورة عدم جواز الشراء قبل ذلك، فينافي ما سبق.

وقد أجاب عن ذلك بعض مشايخنا قدس سره بوجهين:

الأول: أن اعتبار الأخذ في الصحيح إنما هو من أجل أن يصير العامل صاحب يد على الصدقة ويحرز سلطنته عليها، لينفذ تصرفه فيها. أما بدونه فلا طريق لإحراز سلطنته على البيع، ولا يكفي احتمال إذن السلطان في البيع.

ولا مجال للتمسك بقاعدة الصحة في البيع الصادر منه، إما لاختصاص قاعدة الصحة بما إذا شك في تحقق شرائط صحة العقد، دون شرائط العوضين ـ كما ذكره قدس سره ـ أو لما هو الظاهر من قصورها عن صورة الشك في سلطنة العاقد.

وفيه: أنه لا شاهد على ما ذكره من كون الشرطية من أجل إحراز سلطنة العامل

عـلى البيع، بل مقتضى الإطلاق كون الأخذ والعزل شرطاً واقعاً لجواز البيع حتى مع إحراز سلطنة العامل عليه، لإذن السلطان له فيه.

الثاني: أن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بعزلها ودفعها له، فإذا اشتراها المالك قبل أخذ الجائر لها تعين بطلان البيع، لأنه اشترى مال نفسه.

وهـو لا يخلـو عن غموض، فـإن الصدقات كغيرها من الحقـوق العامة الثابتة في أمـوال الناس وذممهم ـ كالخراج والمقاسـمة وغيرهما ـ لا تتعـين بأمر الجائر بعزلها، ولا بأخذه لها، بل ولا بأخذ العامل المنصوب من قبل الإمام الحق، وإنما تتعين باتفاق المالـك مع مـن ينفذ تصرفه في الحق ـ كالجائر وغيره ـ عـلى تعيينها في عين خاصة. بل الزكاة أهون من غيرها، لأنه يكفي في تعينها عزل المالك وحده له.

لكـن المراد بشرائهـا قبل أخذ الجائر لها ليس هو شراءهـا على نحو شراء العين الشـخصية، ليشـكل بعـد تعينها قبل الأخذ والعـزل، بل شراؤها بنحـو شراء الكلي، نظير تقبل الخراج، وهو لا يحتاج إلى الأخذ والعزل.

ومـن ثـم يشـكل الخروج عـن ظاهـر الشرطيـة في الصحيح. نعـم هو مختص بالـزكاة، كـما أن نصوص القبالة مختصة بالخراج والجزيـة، فيتعين العمل بكل منهما في مورده.

ودعـوى: عدم الفصل بين الخـراج والزكاة. غير ظاهرة بنحـو تنهض بإثبات حكـم شرعي والخروج عن ظاهر أدلته. ولاسـيما مع ما سـبق في صحيح العيص من النهي عن إعطاء الزكاة للجائر مع الإمكان، ولم يرد مثل ذلك في الخراج والمقاسـمة. مضافـاً إلى قرب كون مسـاق كلامهـم عدم الفصل بينهـما من حيثية السـلطنة ونفوذ معاملة سلطان الجور بعد الفراغ عن مشروعية المعاملة ذاتاً.

ولعل خصوصية الزكاة في المقام من أجل عدم جواز بيعها ذاتاً بنحو بيع الكلي حتـى مـن قبل العادل، للفـرق بينها وبين الخراج في نحو ثبوتهـا في العين أو في الذمة. واحتمال ذلك كاف في امتناع التمسك بعدم الفصل في المقام.

وبرئت ذمة المحول عليه(١).

إن قلت: صحيح أبي عبيدة كما تضمن اشتراط بيع الصدقة بأخذ العامل لها تضمن أيضاً اشتراط بيع الطعام في المقاسمة التي هي من سنخ الخراج بالأخذ والقبض أيضاً كما هو مفاد الفقرة الثالثة.

قلت: مجرد التعبير في الفقرة الثالثة بالقاسم لا يصلح دليلاً على ورودها في المقاسمة التي هي من سنخ الخراج. بل ربما يكون المراد به عامل الزكاة المتعلقة بالحنطة والشعير، كما هو الأنسب بالسياق. على أنها لم تتضمن شرطية مجرد الأخذ والقبض في جواز البيع، بل شرطية الأخذ والقبض بكيل في جواز البيع من غير كيل، وهو أجنبي عما نحن فيه.

(١) يعني بالدفع. فإن مقتضى نصوص القبالة كون ما يأخذه المتقبل بعد القبالة خراجاً عن الأرض وإذا كان خراجاً كان مبرئاً لذمة دافعه، إذ ليس على الأرض إلا خراج واحد. بل الظاهر عموم ذلك لغير مورد القبالة من موارد تحويل السلطان من دون استحقاق عليه، لأنه حينئذٍ كوكيل السلطان وعماله الذين لا إشكال في براءة الذمة بالدفع إليهم وإن حرم عليهم الأخذ.

بقي في المقام شيء. وهو أن المتيقن مما سبق ما إذا كان السلطان مسلماً مخالفاً ولو لأنه مورد الابتلاء في عصر صدور النصوص المتقدمة. أما إذا كان السلطان مؤمناً فقد يمنع من عموم الحكم له.

لدعوى: قصور النصوص عنه، لأنها إنما وردت بنحو القضية الخارجية، فتختص بموردها، وهو المخالف، وليست واردة بنحو القضية الحقيقية، لتعم غير موردها. وإلغاء خصوصية موردها عرفاً من حيثية أشخاص السلاطين لا يستلزم إلغاءه من حيثية كونهم مخالفين.

وفيه: أن ظاهر النصوص بيان الحكم بنحو القضية الحقيقية، كما هو الأصل

في جميع القضايا الشرعية. غاية الأمر أن النصوص قد تكون واردة في مقام البيان من بعض الجهات، فلا يكون لها إطلاق من غير تلك الجهة، لكن الظاهر ثبوت الإطلاق في بعض النصوص للسلطان من هذه الجهة، كقوله عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم في قبالة الأرض: «لا بأس بأن يتقبل الأرض وأهلها من السلطان»[١]، وقوله عليه السلام في صحيح أبي بصير ومحمد بن مسلم المتقدم عند الكلام في إجزاء الخراج عن الزكاة: «كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه»[٢].

نعم قد يدعى انصرافها للمخالف لأحد وجوه:

الأول: الغلبة. ويظهر ضعفه مما تكرر منا من عدم صلوح الغلبة بنفسها لتقييد الإطلاق، وأن الانصراف بسببها بدوي لا يعتد به.

الثاني: ابتناء الحكم في النصوص على إمضاء معتقد السلطان في أهلية التصدي للمنصب وما يستتبعه من الولاية على الأموال العامة، وذلك لا يتم مع كونه مؤمناً، لاعتقاده حينئذٍ بكونه ظالماً في أخذ الأموال المذكورة.

وفيه ـ مع عدم وضوح ابتناء الحكم في النصوص على ذلك ـ: أن المراد باعتقاد الأهلية إن كان هو الاعتقاد الحقيقي المجرد فهو غير حاصل في كثير من سلاطين المخالفين، لمعرفتهم بالحق وأهلهم، وإنما خرجوا عن معتقدهم عملاً حباً للسلطنة والمنصب.

وإن كان هو ابتناء سلطنتهم على فرض أهليتهم للمنصب وما يستتبعه. فهو حاصل في المؤمن أيضاً، إذ هو لا يتصدى للمنصب إلا بدعوى استحقاقه لذلك، إما تغافلاً عن مقتضى مذهبه، كما تغافل المتسلطون من الصدر الأول عن مقتضى التشريع الحق. وإما للبناء على أنه المتعين لأخذ المال بعد غيبة الإمام الحق (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:١٨ من أبواب أحكام المزارعة والمساقاة حديث:٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٧ من أبواب زكاة الغلات حديث:١.

وفي جريان الحكم المذكور في ما يأخذه السلطان المسلم المؤالف أو المخالف الذي لا يدعي الخلافة العامة(١) أو الكافر إشكال(٢).

الثالث: ابتناء الحكم في النصوص على أمضاء شبهة الاستحقاق من حيثية الاختلاف في المذهب لا مطلقاً. وفيه: أنه لا شاهد في النصوص على ذلك. وما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أن ذلك هو منظور الأصحاب. لو تم لا يصلح قرينة على مفاد النصوص، ولا ينهض بالخروج عن مفادها.

ومن هنا يتعين البناء على عموم الحكم للمؤمن. خصوصاً إذا ابتنى أخذه للأموال العامة على دعوى ولايته العامة نيابة عن الإمام عليه السلام. بل لا يبعد خروج ذلك عن مورد كلام المصنف قدس سره وغيره ممن استشكل في عموم الحكم للمؤمن.

هذا ولا يبعد جريان ذلك في الكافر أيضاً إذا ابتنى أخذه للأموال العامة على سلطنته على المسلمين وولايته عليهم وإدارته لأمورهم ونظره لصلاحهم مع إغفال مانعية الكفر من الولاية، أو ادعاء عدم مانعيته، لمثل أن الكافر العادل خير من المسلم الجائر أو نحوه مما قد يتسنى للسلاطين إعلانه، ولو بالاستعانة بعلماء السوء. حيث لا موجب لخروجه عن الإطلاق. بل لا ينبغي الإشكال في ذلك لو لم يكن معلنا كفره، بل كان متستراً به عن العامة وإن علم به الخاصة، حيث لا يبعد تحقق ذلك في عصور الأئمة عليهم السلام. ولعله خارج عن محل كلام من منع من العموم للكافر.

(١) الظاهر إلحاق دعوى الولاية العامة نيابة عن الإمام عليه السلام بدعوى الخلافة، عملاً بالإطلاق. بل لو قيل بثبوت الولاية المذكورة فالأمر أظهر، حيث يكون نفوذ التصرف مقتضى تلك الولاية بلا حاجة للأدلة المتقدمة.

(٢) لقرب انصراف السلطان في النصوص المتقدمة وغيرها للمعهود من السلاطين الذين يبتني حكمهم على سلطنتهم على عموم المسلمين ولزوم حكمهم عليهم، حيث يكون لهم بمقتضى ذلك أن يأخذوا الأموال التي يملكها عموم

(مسألة ٣٨): إذا دفع إنسان إلى آخر مالاً ليصرفه في طائفة من الناس، وكان المدفوع إليه منهم، فإن فهم من الدافع الإذن في الأخذ من ذلك المال جاز له أن يأخذ منه مثل أحدهم أو أكثر على حسب الإذن(١)، وإن لم يفهم الإذن لم يجز له الأخذ منه أصلاً(٢).

المسلمين وينفقونها في مصلحتهم،دون غيرهم ممن يبتني حكمه على الاختصاص بمنطقة خاصة، فإن الأموال المذكورة لا تختص بأهل تلك المنطقة، فلا يكون أخذها من شؤون سلطنته المزعومة، بل تعدياً وغصباً.

وأظهر من ذلك ما إذا أخذ الأموال لا بعناوينها الشرعية المعهودة من خراج أو زكاة أو غيرها، بل بعناوين أخرى اقتضتها القوانين الوضعية المجعولة. لخروجها حينئذٍ عن موضوع الإمضاء المستفاد من النصوص المتقدمة والسيرة.

نعم إذا لم يكن الاختصاص بمنطقة خاصة مبنى لكيان السلطنة القائم، بل ناشئاً من العجز عن تعميم السلطنة فالظاهر دخوله في إطلاق نصوص الإمضاء. ولاسيما بلحاظ حصول ذلك في عصور الأئمة عليهم السلام حيث قصرت سلطنة العباسيين عن الأندلس. غاية الأمر أنه لابد من أخذ المال بالعناوين الشرعية من زكاة أو خراج أو غيرهما، لما سبق.

(١) بلا إشكال ظاهر. لنفوذ التصرف المذكور بسبب الإذن المفروض.

(٢) كما في أواخر كتاب الوكالة من المبسوط، وفي كتاب الزكاة من السرائر، ومكاسب النافع والقواعد والتذكرة وجامع المقاصد وعن التحرير وغيره.

عملاً بمقتضى القاعدة من عدم نفوذ التصرف في مال الدافع وجميع ما له الولاية عليه إلا بإذنه.

ولصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألته عن رجل أعطاه رجل مالاً ليقسمه في محاويج أو في مساكين وهو محتاج، أيأخذ منه لنفسه ولا يعلمه؟ قال: لا يأخذ منه

شيئاً حتى يأذن له صاحبه»[١].

لكن صرح بجواز الأخذ بقدر ما يعطي غيره في كتاب الزكاة من المبسوط والنهاية، وفي مكاسب السرائر والشرايع والمسالك وعن غيرها. ومال إليه في الدروس ونسبه للأكثر وعن الحدائق نسبته للمشهور.

لصحيح الحسين بن عثمان عن أبي إبراهيم عليه السلام: «في رجل أعطى ما لا يفرقه فيمن يحل له، أله أن يأخذ منه شيئاً لنفسه وإن لم يسم له؟ قال: يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطي غيره»[٢]، وموثق سعيد بن يسار أو صحيحه: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعطي الزكاة فيقسمها في أصحابه. أيأخذ منها شيئاً؟ قال: نعم»[٣]، وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطي الرجل الدراهم ويضعها في مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة. قال: لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطي غيره. قال: ولا يجوز له أن يأخذ إذا أمره أن يضعها في مواضع مسماة إلا بإذنه»[٤].

وذكر الشيخ في الاستبصار أنه يمكن حمل صحيح عبد الرحمن الأول إما على الكراهة، أو على ما إذا عين له محاويج ومساكين خاصين، أو على أخذ أكثر مما يدفعه لغيره.

لكن الأخير بعيداً جداً بعد قوله عليه السلام: «لا يأخذ منه شيئاً». كما يبعد الأول أن المنسبق من الجواب الإشارة إلى حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه. وهو لا يناسب الكراهة، ومن هنا كان الأقرب الثاني، فإن النكرة كثيراً ما تستعمل في المعين المجهول دون المطلق.

ودعوى: أنه مع تعين الأشخاص المدفوع إليهم يبعد اشتباه الحكم على مثل عبد الرحمن. مدفوعة بعدم استبعاد اشتباه الحكم عليه وتخيله جواز الأخذ لتحقق

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٨٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٣.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٢، ١.

(٤) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٣.

الملاك فيه، كما يناسبه التنبيه لعدم جواز الأخذ حينئذٍ في صحيحه الآخر، إذ لولا إمكان الاشتباه فيه لم يحتج للتنبيه عليه. وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في أن مقتضى الجمع العرفي تحكيم نصوص الجواز، وتنزيل صحيح عبد الرحمن الأول على ما لا ينافيها.

هذا وقد فصل بعض مشايخنا قدس سره بين ما إذا كان للمال المدفوع مصرف خاص شرعاً ـ كالزكاة والخمس وغيرهما ـ وما إذا لم يكن كذلك، بل كان تعين المصرف اقتراحاً من صاحب المال. فحكم بجواز الأخذ للمدفوع له في الأول دون الثاني.

وكأن الوجه فيه اختصاص نصوص الجواز بالأول، لورود موثق سعيد في الزكاة وقوله في صحيح الحسين بن عثمان: «يفرقه فيمن يحل له» وفي صحيح عبد الرحمن: «ويضعها في مواضعها». لظهورهما في كون المال مختصاً بطائفة خاصة ومواضع مخصوصة لا يحل لغيره.

ويكون الوجه في عدم الجواز في الثاني صحيح عبد الرحمن المانع إما لاختصاصه به، لظهور قوله: «حتى يأذن له صاحبه» في كون المال مملوكاً للدافع، وليس من سنخ الحقوق ذات المصارف الخاصة، أو للبناء على عمومه في نفسه وتقييده بنصوص الجواز.

وإن بني على عدم نهوضه بالاستدلال، لاحتمال كون المراد به ما إذا عين الدافع محاويج ومساكين خاصين، لما سبق من كثرة استعمال النكرة في المعين المجهول دون المطلق، كان الوجه في عدم الجواز في الثاني القاعدة المتقدمة.

لكن قد يبعد ذلك غفلة الأصحاب هذه المدة الطويلة عن التفصيل المذكور، فإن فهمهم وإن لم يكن حجة في نفسه، إلا أنه قد يكشف في المقام عن فهمهم إلغاء خصوصية موارد نصوص الجواز والمنع عرفاً، بنحو تأبى التفصيل المذكور، كما هو غير بعيد، لعدم الفرق في وجوب متابعة دافع المال في كيفية الصرف بين القسمين. وإن كان في كفاية هذا المقدار في ردّ هذا التفصيل إشكال.

ثم إنه لو بني على جواز الأخذ مطلقاً أو في خصوص المال الذي له مصرف

شرعي، عملاً بنصوص الجواز المتقدمة، فاللازم الاقتصار فيه على ما إذا لم تقم قرينة على عدم ترخيص المدفوع له في الأخذ. لانصراف نصوص الجواز عن ذلك، وكون المتيقن منه ما إذا كان الدفع بنحو يوجب التحير والشك. ولاسيما مع التصريح في صحيح عبد الرحمن الثاني بعدم جواز الأخذ مع تعيين الدافع مواضع مسماة للمال، لأن المرتكز ابتناء ذلك على لزوم متابعة دافع المال فيما عين، وهو يجري في محل الكلام، لأن الأخذ مع قيام القرينة على عدم الإذن فيه خروج عن ما عينه.

نعم ليس من ذلك ما إذا كان الدافع يعتقد عدم دخول المدفوع له في العنوان الذي عينه، فإن ذلك بمجرده لا يكفي قرينة عرفاً على عدم الإذن له بشخصه في فرض كون متصفاً به واقعاً.

وكذا إذا كان يعتقد دخوله فيه. ودعوى: أنه لو أراده حينئذٍ لخصه بشيء، فعدم تخصيصه به قرينة على عدم رضاه بأخذه منه. مدفوعة بأن عدم تخصيصه بشيء مع علمه بدخوله في العنوان المذكور لا يدل على عدم رضاه بأخذه، إذ قد يكون ذلك تجنباً لإحراجه، أو لإيكاله اختيار التعيين للمدفوع له لحسن ظنه باختياره.

بقي شيء. وهو أن المذكور في كلام غير واحد ممن صرح بالجواز اعتبار مساواة ما يأخذه لما يعطيه لغيره، وفي المسالك: «هكذا شرطه كل من سوغ له الأخذ»، وعن الأردبيلي قدس سره نسبة عدم جواز أخذ الزيادة إلى ظاهر المجوزين. والعمدة فيه صحيحا الحسن بن عثمان وعبد الرحمن بن الحجاج.

ودعوى: أن مقتضاهما وجوب التساوي في التوزيع شرعاً، وهو مما لا يمكن البناء عليه، خصوصاً فيما إذا كان العنوان غير محصور، حيث يتعين البناء على المصرفية التي لا تمنع من التفاضل. فلابد من تأويل الصحيحين وتنزيلهما على ما لا ينافي ذلك.

مدفوعة بأنه إذ لا نظر في هذه النصوص لكيفية صرف المال المدفوع شرعاً، بل لكيفية صرفه من حيثية كونه مورداً لولاية دافعه ومباشر صرفه وموضوعاً لسلطنته،

(مسألة٣٩): جوائز الظالم حلال(١)،

كما لعله ظاهر.

نعم المنصرف من الصحيحين ما إذا كان البناء على التوزيع بالتساوي، إما لأمر الدافع بذلك أو لجري المدفوع له عليه. أما مع عدم البناء على ذلك فالصحيحان قاصران عنه. والمرجع حينئذٍ إطلاق حديث ابن يسار.

اللهم إلا أن يقال: لا يراد بالأمر بالمساواة فيهما وجوبها، بل عدم الزيادة على ما يعطيه لغيره، وذلك ممكن مع التفاضل بينهم. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، كما في الرياض وعن الحدائق، وفي مفتاح الكرامة أنه اتفقت عليه كلمة الأصحاب، وعن المفاتيح دعوى الإجماع عليه.

ويقتضيه النصوص الكثيرة التي تقدم بعضها عند الاستدلال لجواز أخذ الأموال العامة من السلطان في المسألة السابعة والثلاثين.

هذا وربما يدعى أنه يشترط في حلّ مال الجائر العلم بوجود مال حلال له. لمكاتبة الحميري للناحية المقدسة، وفيها: «وعن الرجل من وكلاء الوقف يكون مستحلاً لما في يده لا يرع عن أخذ ماله، ربما نزلت في قرية وهو فيها، أو أدخل منزله وقد حضر طعامه، فيدعوني إليه، فإن لم آكل من طعامه عاداني عليه، وقال: فلان لا يستحل أن يأكل من طعامنا، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه وأتصدق بصدقة، وكم مقدار الصدقة؟ وإن أهدي هذه الهدية إلى رجل آخر، فاحضر فيدعوني أن أنال منها وأنا أعلم أن الوكيل لا يرع عن أخذ ما في يده فهل عليّ شيء إن أنا نلت منها؟. الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه وأقبل بره، وإلا فلا»[1].

لظهورها في أنه يعتبر في جواز التصرف في مال من يبتلى بالحرام ولا يتورع عنه أن يكون له مال حلال، ولا يكفي احتمال حلية المال من دون ذلك. وذلك حاصل

(١) كتاب الغيبة ص:٨٢٢ ـ ٢٣٥ ، الوسائل ج:١٢ باب:٥١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١٥.

غالباً في السلطان وعماله، لتعديهم على الناس وغصبهم أموالهم. نعم لو فرض عدم العلم بحصول ذلك منهم لكان خارجاً عن موضوع المكاتبة.

وقد استشكل بعض مشايخنا قدس سره في الاستدلال بها بأنها مرسلة. وكأنه لأن الشيخ قدس سره وإن رواها في كتاب الغيبة عن جماعة فيهم غير واحد من الثقات عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود القمي الذي هو من الأعيان، إلا أن ابن داود يرويها عن الحسين بن روح من دون ذكر سنده إليه.

ويندفع بأن ابن داود لم يثبتها على أنها رواية منقولة عن الحسين بن روح، بل قال: «وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن نوح [روح] رضي الله عنه»[1]، وحيث يحتمل، بل يقرب استناده في ذلك لمقدمات تقرب من الحس، فاللازم تصديقه فيه وخروجه عن الإرسال.

وأظهر من ذلك ما ذكره الشيخ قدس سره تعقيباً على الطريق المذكور، حيث قال: «وقال ابن نوح: أول من حدثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمد بن علي بن تمام، وذكر أنه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود، فلما قدم أبو الحسن بن داود قرأته عليه. وذكر أن هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم، وفيه مسائل، فأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند أبي الحسن بن داود»[2]. فإن من القريب جداً استناده في إخباره جزماً بأن الدرج المذكور بعينه الدرج الذي كتبه أهل قم، وأنه قد حصل عنده، إلى المفروغية أو نحوها مما يلحق بالحس، بنحو يخرج الخبر عن الإرسال.

ولاسيما مع أن ابن داود معاصر للحسين بن روح أو مقارب لعصره، لأنه في طبقة الصدوق المعاصر له، وأنه هو الذي قال عنه النجاشي قدس سره: «شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقيههم. حكى أبو عبدالله الحسين بن عبيد الله أنه لم

(١) كتاب الغيبة ص:٢٢٨. ص:٣١ في ذكر طرق الشيخ في كتاب الغيبة.
(٢) كتاب الغيبة ص:٢٢٩.

وإن علم إجمالاً أن في ماله حرام(١).

يرَ أحداً أحفظ منه ولا أفقه ولا أعرف بالحديث».

فالعمدة في الإشكال في المكاتبة ظهور إعراض الأصحاب عنها، وقيام السيرة على خلافها، إذ ليس بناءً المسلمين على التوقف عن أموال من يبتلى بالحرام إلا بعد العلم بوجود مال حلال له. ولاسيما مع عدم الإشارة للقيد المذكور في نصوص جوائز السلطان والعمال على كثرتها، مع ما هو المعلوم من كثرة ابتلائهم بالحرام وتسامحهم فيه، لا من أجل تعديهم على المنصب، لما هو المعلوم من ابتناء جواز التعامل مع السلطان على إمضاء تصرفه في حق المؤمنين، بل من أجل تعديهم في المنصب وغصبهم لأموال الناس زائداً على ما يقتضيه المنصب.

مضافاً إلى أن نماء الوقف غالباً لا يكون عين الطعام الذي يقدم للضيوف، بل ثمناً له، وحرمة الثمن لا تقتضي حرمة المثمن غالباً، لكون الشراء بالكلي في الذمة، لا بعين الثمن الحرام.

ومن هنا يتعين طرح المكاتبة، أو حملها على الكراهة ـ كما احتمله في الجواهر ـ أو على صورة العلم بحرمة الطعام، كما احتمله أيضاً في الجواهر وجزم به في الوسائل، ويكون اشتراطه عليه السلام وجود مال آخر للشخص المذكور من أجل حصول احتمال كون الطعام منه لا من الحرام، كما قد يناسبه قول السائل: «فهل يجوز لي أن آكل من طعامه وأتصدق...»، بلحاظ أن السؤال لو كان عن الجواز ظاهراً من أجل احتمال الحل تحكيماً لليد فلا موضوع للصدقة، وإنما يحتاج إليها في فرض كون الطعام المأكول من نفس مال الوقف الحرام، لتكون الصدقة عوضاً عنه. وكيف كان فلا مجال للخروج بالمكاتبة عن إطلاق نصوص المقام.

(١) المراد بذلك الحرام الذي يستولي عليه على خلاف مقتضى ولايته المدعاة. أما ما يستولي عليه بمقتضى ولايته المدعاة فهو لازم للظالم، وخارج عن مراد الأصحاب في هذه المسألة، ولا يمنع من أخذ المال منه، لما سبق في المسألة السابعة والثلاثين.

هـذا وجواز أخذ الجائزة حينئذٍ قد صرح به غير واحد. ولعله داخل في المتيقن مـن معقد الإجماع المتقـدم، لغلبة تحقق العلم المذكور في سـلاطين الجـور، ولاقتصار الأصحاب على استثناء ما إذا علم حرمته الجائزة بعينها.

وكيف كان فقد استدل عليه في المسالك بالنص. والمحتمل فيد بدواً طائفتان:

الأولى: نصوص حلّ جوائز السـلطان المشـار إليها آنفـاً. لظهور قوله عليه السلام في صحيـح أبي ولاد المتقدم: «فلك المهنا [الحظ] وعليه الوزر» في انقلاب الحكم في حق آخـذ الجائـزة، وصيرورة المال حلالاً لـه واقعاً، وإن كان حراماً في حـق العامل الذي يدفع الجائزة، ومع انقلاب الحكم في حقه لا أثر للعلم الإجمالي.

لكـن مقتضـاه حينئذٍ حلّ الجائزة حتى مع العلم بحرمـة الجائزة بعينها. مع أن كلمات الأصحاب صريحة في الحرمة حينئذٍ، ونفى غير واحد الإشـكال فيها، كما نفى في مفتاح الكرامة والجواهر الخلاف فيها. وهو المناسـب لما تقدم في المسـألة السادسـة والثلاثين من النصوص المتضمنة حرمة الشراء من العامل إذا عرف الحرام بعينه.

وأمـا احتمال انقلاب الحكم في الجائزة المجانيـة دون الشراء فهو بعيد جداً، بل الأولى العكس، لحفظ مالية المغصوب مع الشراء.

فلابـد مـن حمل ذلك عـلى الحرمة مـن حيثية كسـب العامل، لكونـه في مقابل العمـل للسـلطان الذي هو محرم في نفسـه، ولكونه من الأمـوال العامة التي يحرم على السـلطان وعماله التصرف فيها، كما هو المناسـب لقوله في السـؤال: «ليس له مكسب إلا مـن عملهم». وحينئذٍ لا ينهض بانقلاب الحكم من حيثية الحرام المعلوم بالإجمال المفروض في المقام، كما لو علم بوجود المغصوب من الأموال الخاصة تحت يده.

نعـم قـد يقال: لا مجـال لحمل جميـع نصوص الجوائـز على صورة عـدم العلم باشـتمال أمـوال المجيز على الحـرام، لأن ذلك إن أمكن في بعـض العمال فهو لا يمكن في كثير منهم، كما لا يمكن في السـلطان نفسـه، لما هو المعلوم من حال سلاطين الجور من تعديهم على الرعية وأخذهم منهم بلا حق، أو أكثر من الحق الذي عليهم بمقتضى

سلطنتهم لو فرض شرعيتها. فهي وإن كانت مسوقة لبيان انقلاب الحكم واقعاً بلحاظ حرمة عمل السلطان والأموال العامة في حقه، إلا أنه يستفاد منها تبعاً عدم مانعية العلم الإجمالي المذكور من التصرف في الجائزة.

اللهم إلا أن يقال: إن أريد بذلك استفادة الحلية الواقعية بالإضافة للمعلوم بالإجمال وانقلاب حكمه من النصوص المذكورة تبعاً. فلا يظن منهم البناء على ذلك، حيث لا إشكال ظاهراً في حرمة الجائزة واقعاً لو كانت في الواقع من المحرم المعلوم بالإجمال، وعدم ارتفاع حرمته الواقعية بدفع السلطان له وإجازته به.

وإن أريد بذلك استفادة الحلية الظاهرية خروجاً عن مقتضى العلم الإجمالي. فلابد من توجيهه بما يناسب القاعدة. ويأتي الكلام في ذلك.

الثانية: نصوص جواز الشراء من العمال، حيث تقدم التصريح في بعضها بجواز الشراء ما لم يعلم بالحرام بعينه.

لكنه مبني على إلغاء خصوصية الشراء والتعدي للجائزة. وهو لا يخلو عن إشكال، لإمكان إمضاء الشارع الأقدس شراء المغصوب دون هبته، لحفظ ماليته في الشراء دون الهبة. مضافاً إلى ما سبق من تعذر حملها على حلية المعلوم بالإجمال واقعاً، ولاسيما مع ظهورها في الحلية الظاهرية بقرينة جعل العلم بالحرمة غاية للحلّ. وحملها على الحلية الظاهرية على خلاف مقتضى العلم الإجمالي يحتاج للتوجيه.

هذا وقد يظهر من مفتاح الكرامة الاستدلال على حلية الجائزة حينئذٍ بأنها مقتضى قاعدة الصحة في تصرف الجائر في المال وهبته.

لكن المراد بها إن كان هو حمل فعل المسلم على الصحة في مقابل تعمد المعصية فهو ـ مع اختصاصه بالمؤمن ـ لا مجال له في المقام بعد العلم بكونه ظالماً معتدياً إما في دفع ما دفع أو إبقاء ما أبقاه تحت يده. مع أنه لا ينفع في نفوذ تصرفه بنحو يسوغ الأخذ منه والبناء على ملكية المأخوذ.

وإن كان هو صحة دفعه الجائزة وهبته لها وترتب الأثر على ذلك لواجديته

للشرائط. فلا مجال له، لما ذكرناه في محله ـ وأشرنا إليه آنفاً ـ من توقف جريان قاعدة الصحة في التصرف على إحراز سلطنة المتصرف، ولا تجري مع الشك في سلطنته، ولا يحرز سلطنة الظالم على التصرف فيما تحت يده إلا اليد، التي هي في المقام، مقرونة بالعلم الإجمالي بأنها عدوانية في بعض ما تحت يده.

فالعمدة في المقام: عدم منجزية العلم الإجمالي المذكور، لخروج بعض أطرافه عن الابتلاء، وهو ما بقي تحت يده، إما لتعذر التصرف فيه، أو لحرمته بعدم إذنه فيه، وذلك يكفي في سقوط منجزية العلم الإجمالي، على ما تحقق في محله من مباحث العلم الإجمالي من الأصول.

من دون فرق في ذلك بين السلطان الجائر وغيره ممن يبتلى بالحرام، ويعلم إجمالاً باشتمال ما تحت يده عليه، سواءً كان معذوراً بجهل أو نحوه، أم لا، كالسراق ومن يزاول المعاملات المحرمة من بيع المحرمات ـ كالخمر والميتة ـ والإجارة على الأعمال المحرمة كالملاهي. فإن العلم الإجمالي المذكور لا يمنع من التعامل معهم وقبول هبتهم ونحوهما، لما سبق.

نعم لو فرض عدم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بما سبق تعين الاجتناب، كما لو وهب الظالم أو غيره أمرين يعلم إجمالاً بحرمة أحدهما وغصبيته، أو رخص في المبيت بإحدى الدارين المعلوم غصبية إحداهما، أو في أخذ أحد الكيسين المعلوم غصبية أحدهما. من دون فرق في ذلك بين السلطان الجائر وعماله وغيرهم.

لكن قد يدعى خصوصية السلطان وعماله في الحلّ حتى مع العلم الإجمالي المنجز لوجهين:

الأول: موثق سماعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أمية، وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته، ويحج ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات. فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة، ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً، فلم يعرف

وكذا كل ما كان في يده يجوز أخذه منه(١) بإذنه(٢)،

الحرام من الحلال فلا بأس»[١].

ويشكل بأن مقتضى الموثق حلية المال في حق العامل نفسه واقعاً، ولا يظن منهم البناء على ذلك. على أنه مختص بما اكتسبه من العمل، الذي يحرم تبعاً لحرمة العمل وعدم ولاية الجائر، ولا يشمل المال المأخوذ ظلماً خارجاً عن مقتضى العمل الذي هو محل الكلام.

كما لا يبعد ظهوره في سبق العمل وطلب التوبة والمخرج منه، وحينئذٍ يمكن البناء على حلّ المال بالتوبة بشرط الاختلاط، نظير ما ورد في الربا[٢]، وتمام الكلام في محله. والمهم أنه لا ينفع في ما نحن فيه.

الثاني: التقييد في بعض نصوص الشراء المتقدمة بالعلم بحرمة المال بعينه، وهو ظاهر في الحلية الظاهرية في ظرف عدم العلم.

لكنه كالتقييد بذلك في جملة من نصوص قاعدة الحلّ غير المختصة بالجائر لابد من تنزيله على صورة عدم منجزية العلم الإجمالي، لوجود المانع منها مما ذكرناه سابقاً أو غيره. ولا مجال له مع منجزيته، كيف ولازمه جواز المخالفة القطعية إجمالاً، ولا إشكال في امتناع ذلك، كما حقق في محله من الأصول.

(١) لحجية يده على تملكه، أو ثبوت الولاية له عليه في فرض عدم منجزية العلم الإجمالي.

(٢) أما بدون إذنه فلا يجوز إذا احتمل كون المال ملكاً له أو تحت ولايته شرعاً، لأن مقتضى يده عليه كون السلطنة عليه تابعة له وموقوفة على إذنه.

وأما إذا كان المال من الأموال العامة فلأنه وإن لم تكن له الولاية عليه شرعاً،

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب الربا.

إلا أن يعلم(١) أنه غصب(٢).

إلا أن مقتضى احترام المال الاقتصار في جواز التصرف فيه على المتيقن، وهو صورة إذن الجائر، لما سبق في المسألة السابعة والثلاثين من جواز أخذ الأموال المذكورة بإذنه.

نعم بناءً على ثبوت ولاية الحاكم الشرعي على المال المذكور ـ إما لعموم ولايته، أو من باب ولاية الحسبة ـ يتعين جواز أخذه بإذنه وإن لم يأذن الجائر. والكلام في ذلك موكول إلى مقام آخر.

(١) ولو إجمالاً بوجه منجز، كما يظهر من ما سبق.

(٢) يعني ممن هو محترم المال. ولا إشكال حينئذٍ في حرمة أخذه في الجملة. لمنافاته لسلطنة صاحب المال على ماله، فيكون تعدياً عليه. ولما تضمن حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه وطيب نفسه، كالتوقيع المروي بطريق معتبر: «وأما ما سألت عنه من أمر الضياع التي لناحيتنا: هل يجوز القيام بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقريباً إليكم، فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا؟!... »[١]، وصحيح زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»[٢]. ونحوه موثق سماعة[٣] وغيره.

نعم قال شيخنا الأعظم قدس سره: «وإن أخذه بنية الردّ كان حسناً، وكان في يده أمانة شرعية». ومقتضاه استحباب الأخذ حينئذٍ، لاستحباب الإحسان.

لكن إن كان المراد بذلك أنه ناوٍ للإحسان وقاصد له فهو مسلم في الجملة. إلا أن ذلك وحده لا يقتضي الخروج عن عموم حرمة المال، ولا يجعل المال أمانة شرعية،

---

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣ من أبواب الأنفال حديث:٦.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٩ باب:١ من أبواب القصاص في النفس حديث:٣.

(٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٣ من أبواب مكان المصلي حديث:١.

ليخرج به عن عموم الضمان، كما هو ظاهر. ويناسبه ما سبق في التوقيع الشريف، فإن مفروض السؤال فيه نية الإحسان.

وإن كان المراد بذلك أنه محسن حقيقة فهو غاية المنع، إذ الإحسان إنما يكون بالرد الذي قد يترتب على الأخذ ويكون متأخراً عنه. على أن عموم حسن الإحسان لا ينهض بتخصيص عموم حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه بعد كون الإحسان عنوناً ثانوياً للفعل، حيث يكون المورد من صغريات التزاحم الذي يتعين معه ترجيح الحكم الإلزامي على غيره، وهو الحرمة في المقام، نظير ما تقدم عند الكلام في جواز الكذب للإصلاح. كما يناسبه أيضاً ما تقدم في التوقيع الشريف. بل لو فرض عدم رضا صاحب المال بالتوسط في إرجاع ماله إليه، لغرض ما، خرج عن الإحسان موضوعاً.

هذا وما ذكره من أنه مع الإحسان يكون المال في يده أمانة شرعية هو المناسب لما في التذكرة. قال في أول الفصل الثاني من الوديعة: «يشترط في المستودع والمودع التكليف... فلو أودع الصبي أو المجنون غيره شيئاً لم يجز له قبوله منهما... ولو خاف هلاكه فأخذه منهما لهما، نظراً في مصلحتهما على وجه الحسبة صوناً له، فالأقرب عدم الضمان، لأنه محسن إليهما، وقد قال الله تعالى: ﴿**مَا عَلَى الْمُحسِنِينَ مِن سَبِيلٍ**﴾». وقريب منه ما في جامع المقاصد.

لكن سياق الآية الشريفة شاهد بأنها أجنبية عما ذكره، وظاهرة في نفي الحرج والمؤاخذة على من أدى مقدوره وإن كان دون الواجب. قال تعالى: ﴿**لَيسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى المَرضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا للهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى المُحسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ... إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَستَأذِنُونَكَ وَهُم أَغنِيَاءُ...**﴾[1].

بل ذكر في الجواهر في المسألة المذكورة أن نفي السبيل على المحسن إنما هو

(١) سورة التوبة آية: ٩١، ٩٣.

بالنسبة إلى ما فعله من الإحسان، فليس له الاعتراض عليه في ذلك. وإن كان هو خلاف ظاهر الآية الشريفة، وظاهرها ما ذكرنا.

وكيف كان فقد قرب في الجواهر أن الحسبة والإحسان يجوزان الإقدام على أخذ ملك الغير، ولا يرفعان الضمان الذي هو من سنخ الحكم الوضعي، وليس من سنخ العقوبة.

لكنه قد يشكل بأنه لا إطلاق لضمان اليد، فإن النبوي المشهور: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» لم يرو من طرقنا، وإنما هو عامي رواه الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وآله[1]. نعم روي في عوالي اللآلي مرسلاً. والظاهر أنه مأخوذ منهم.

ولم يتضح اعتماد قدماء الأصحاب عليه بعد عدم ذكره في كتب الحديث عندهم. غاية الأمر أنه ذكر في بعض كتب الفقه التي تتعرض لأخبار العامة مجاراة لهم عند التعرض لأقوالهم وأدلتهم، أو لموافقتها للمرتكزات الشرعية أو العقلائية أو غيرها من الأدلة وتأييدها لها. ولو فرض استدلال بعضهم به فلعله غفلة عن حاله بسبب مطابقته للمرتكزات أو نحوها. وإلا فمن البعيد جداً إطلاع الأصحاب على قرائن لوجب الوثوق بالصدور مع مثل هذا السند المثبت في كتب العامة. ويأتي بعض الكلام في الحديث في المسألة الثالثة عشرة من فصل شروط العقد.

ولو فرض نهوض الحديث بالاستدلال فمن القريب اختصاصه بالأخذ بغير حق، لا لما عن بعض الأعاظم قدس سره من اعتبار التعدي في مفهوم الأخذ، إذ لا إشكال في عمومه عرفاً لصورة الأخذ بحق، بل لانصراف الحديث تبعاً للمرتكزات العقلائية للمأخوذ بغير حق.

وإلا فمن البعيد جداً عمومه، مع وضوح عدم الضمان في الأمانات ـ كالوديعة والعارية ومال المضاربة ـ ومثل العين المستأجرة والمرهونة وغيرهما، مما يؤخذ بحق

(١) سنن البيهقي ج:٦ ص:٩٠ من أبواب كتاب العارية ، وكنز العمال ج:٥ ص:٢٥٧.

وإن لم ينو المالك تسليمه عند إجراء العقد، ومثل ما يؤخذ من دون إذن المالك مع إحراز رضاه وطيب نفسه لو علم بأخذه، وما يقع في اليد تبعاً لليد المستأمنة، كودائع الميت في حق ورثته ونحوهم ممن يستولي على ما تحت يده خلفاً له وغير ذلك. إذ الالتزام بالتخصيص في جميع ذلك من العموم المذكور صعب جداً، والتزام قصور عموم الضمان عنه من أول الأمر أقرب عرفاً. ولذا كان ظاهر المشهور المفروغية عن عدم الضمان في جميع ذلك مما يعد عندهم أمانة مالكية أو شرعية.

ومن ثم كان الظاهر عدم الضمان في فرض جواز أخذ مال الغير شرعاً من باب الحسبة أو غيرها حتى لو لم يتم الاستدلال بآية نفي السبيل المتقدمة على عدم الضمان، كما سبق.

فالعمدة في وجه الضمان ما سبق من عدم كفاية الإحسان المدعى في جواز أخذ المال، ليتجه من أجله عدم الضمان.

نعم سبق منا في المسألة الثالثة من فصل واجبات حال التخلي ومحرماته جواز التصرف في ملك الغير مع إحراز رضا المالك التقديري وطيب نفسه، بحيث لو التفت لأَذِن في التصرف، وهو المعبر عنه في بعض كلماتهم بإذن الفحوى. لأن مقتضى الجمع بين النصوص السابقة الاكتفاء به والسيرة. بل الظاهر عدم الإشكال بينهم في عدم ضمان الأعيان والمنافع معه بضمان الإتلاف، فضلاً عن ضمان اليد.

وحينئذٍ إذا أحرز رضا المالك بأخذ المال بنية إرجاعه إليه أو مطلقاً جاز له أخذه، ولا ضمان عليه لو كان إحرازه مطابقاً للواقع. ولعل ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره من حسن الأخذ بنية الرد ناشئ من غلبة إحراز رضا المالك بذلك، فيكون إحساناً في حقه.

بل ذكر بعض مشايخنا قدس سرهم أنه يكون حينئذٍ أمانة مالكية. وإن كان ذلك في غاية المنع، لعدم قصد المالك الاستئمان بعد غفلته عن الحال. ومجرد طيب نفسه التقديري إنما يقتضي حلّ الأخذ والتصرف، وهو أعم من الاستئمان.

غاية الأمر أن يكون أمانة شرعية إذا لم يحرز رضا المالك بالتصرف فيه واستهلاكه. فلا يكون مضموناً بضمان اليد، لا من جهة قصد الرد الذي هو المنشأ للإحسان المدعى في المقام، لما سبق من عدم كفاية الإحسان في رفع الضمان، بل لأن جواز الأخذ بسبب طيب نفس المالك التقديري يوجب قصور أدلة الضمان، كما ذكرنا.

أما إذا لم يطابق إحرازه الواقع، وصادف رضا المالك بأخذه فالمتعين حرمة أخذه واقعاً، لعدم المسوغ له، وكونه مضموناً بضمان اليد، بعد ما سبق من عدم كفاية قصد الإحسان في رفع الضمان.

وأظهر من ذلك ما إذا أحرز قبل الأخذ عدم رضا المالك به، لنهيه عنه صريحاً، أو للعلم بعدم رضاه به لو استؤذن فيه. لعدم صدق الإحسان حينئذٍ، فلا مجال لقصده. ولو فرض قصده لاعتقاد صلاح المالك بأخذه وإن لم يرض به، فهو لا يصلح مسوغاً للأخذ مع عدم رضا المالك به، كما يظهر مما سبق.

أما لو شك في رضا المالك فمقتضى استصحاب عدم رضاه وعدم طيب نفسه حرمة الأخذ. لكن استوضح بعض مشايخنا قدس سره جواز الأخذ بنية الرد، لكونه عدلاً وإحساناً. ويظهر ضعفه مما سبق، إذ كيف يكون عدلاً وإحساناً بعد كون مقتضى الاستصحاب كونه تعدياً على المالك بالتصرف في ماله بغير إذنه وبدون طيب نفسه، الذي تقدم في التوقيع الشريف وبقية النصوص حرمته؟!.

وأما ما ذكره من اختصاص التوقيع بالتصرف بالمال الذي هو عبارة عن تقليبه والتقلب فيه، ولا يصدق على مجرد الأخذ بنية الرد. ولو فرض صدقه عليه لغة فهو منصرف عنه عرفاً. كما أن ما دلّ من النصوص المتقدمة على حرمة المال من دون طيب نفس المالك مختص بمنافع المال التي تعود للمتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها، ولا يشمل الأخذ بنية الرد، لأنه من المنافع العائدة للمالك دون المتصرف.

فهو في غاية المنع، فإن أخذ المال والاستيلاء عليه من أوضح أنحاء التصرف

الذي تضمنه التوقيع الشريف. ومجرد كونه بنية الرد للمالك والإحسان إليه لا يخرجه عن كونه تصرفاً فيه، ولذا كان مورد التوقيع هو التصرف بنية الإحسان للمالك.

كما أن نصوص حرمة المال من دون طيب نفس المالك تقتضي حرمة كل تصرف مناف لسلطنة المالك على المال، وهو يشمل أخذ المال، بل هو أشد من حبس المال الذي هو مورد تلك النصوص، حيث تضمنت الردع عن حبس الأمانة. ومجرد كونه بنية الإحسان للمالك لا يوجب قصور النصوص عنه بعد أن كان من حق المالك المنع منه.

وإن شئت قلت: إن كان منشأ قصور النصوص عن الأخذ بنية الرد للمالك هو عدم كون الأخذ بنفسه تصرفاً معتداً به. فهو في غاية المنع، بل هو أشد من الحبس الذي تضمنت نصوص حرمة المال المنع منه. وإن كان هو عود نفعه للمالك دون الآخذ. فهو ممنوع أيضاً لما تقدم، كما أنه لا يناسب التوقيع الشريف الذي مورده ذلك. بل السؤال فيه شاهد بعدم وضوح جواز التصرف لصالح المالك مع الشك في رضاه، ولذا احتاج للسؤال عنه.

على أن لازم الثاني قصور النصوص عن الأخذ بنية الرد مع العلم بعدم رضا المالك، ولازم الأول قصورها عنه وعن الأخذ لا بنية الرد أيضاً، ولا يظن بأحد البناء على ذلك. بل صرح هو ﷺ بكونهما من التصرف في مال الغير بغير إذنه. فلاحظ كلامه.

والحاصل: أنه لا ينبغي التوقف في عدم جواز أخذ المال من دون إحراز رضا المالك ولو مع نية الرد، وفي أن الأخذ معه موجب للضمان، لأنه بلا حق.

نعم لو صادف رضا المالك واقعاً كان حلالاً واقعاً، غير موجب للضمان، عكس ما تقدم في صورة إحراز رضا المالك خطأ.

ومن ثم قد يشكل البناء على جواز الأخذ فيما يكثر الابتلاء به في هذه العصور من أموال الحكومات القائمة في بلاد الإسلام من دون أن تبتني على دعوى الولاية العامة إذا كان المال المأخوذ مسبوقاً بملك مسلم، حيث تقدم في المسألة السابعة

والثلاثين الإشكال في إمضاء تصرفها وترتيب آثار الملكية على ما تحت يدها، خصوصاً إذا لم تأخذ الأموال من الرعية بالعناوين الشرعية ـ من الزكاة والخراج ونحوهما ـ بل بعناوين أخر، تبعاً للقوانين الوضعية، حيث لم يثبت إمضاء تصرفها شرعاً والحكم بملكيتها لما تأخذه.

بل يتعين البناء على بقائه على ملكية المأخوذ منه، ومع الجهل به يكون المال مجهول المالك، وحيث كان المالك محترم المال ولو ظاهراً، لأنه في بلاد الإسلام، فيشكل أخذه بناءً على ما سبق آنفاً من عدم جواز أخذ المال المغصوب من دون إحراز رضا صاحبه.

نعم قد يهون الأمر مع العلم بأن صاحب المال من المخالفين. لأن الظاهر من حال المخالفين البناء على ملكية الدول المذكورة وإمضاء معاملاتها، فيجوز للمؤمنين ترتيب آثار ذلك فيما تأخذه هذه الدول من أموالهم، لقاعدة الإلزام، خروجاً عن عموم عاصمية الإسلام. أما مع الشك فاستصحاب عدم تدين صاحب المال بمذهب المخالفين يحرز عدم خروجه عن عموم عاصمية الإسلام.

وأظهر من ذلك ما إذا علم بسبق يد المؤمن على المال، حيث يكون مقتضاها ملكيته للمال وعدم جواز التصرف فيه بغير إذنه. إلا أن يحرز رضا المالك بأخذ المال وطيب نفسه بذلك لو التفت له فيجوز أخذه حينئذٍ، كما سبق.

نعم لا يكفي إحراز رضاه من أجل غفلته عن كونه مالكاً، وتخيله ملكية الدولة، فلا يضره التصرف فيه. فإن الرضا حينئذٍ لا يحل للغير التصرف، لابتنائه على الخطأ في تشخيص الحال، نظير المقبوض بالعقد الفاسد.

بل لابد من إحراز رضاه لو التفت لكونه مالكاً إما حباً في التسهيل على الناس بعد قصور يده عن الانتفاع بالمال بسبب أخذ الدولة له، خصوصاً إذا لم يرَ نفسه مغبوناً، لأنه قد دفع المال للدولة بطيب نفسه من أجل أمر محبوب له، لا إكراهاً.

وإما لأنه بعد تعذر رجوع المال له وانتفاعه به في مصالحه الدنيوية يرضى

بأخذه وإجراء حكم مجهول المالك عليه بالتصدق به عنه، لما فيه من الفائدة الأخروية له بالتصدق به وبتسهيل أمور الناس.

لكن إحراز الرضا بأحد الوجهين المذكورين صعب جداً مع الجهل بالمالك، لاختلاف الناس في الأذواق والسلايق، وسهولة الجانب ووعورته، وفي استيعاب الأمور ووزنها بميزانها، فكيف يمكن مع ذلك القطع برضا المالك التقديري وحلّ المشكلة بذلك؟!.

نعم كثرة الابتلاء بالأموال المذكورة تستلزم اضطراب أمر المؤمنين بتجنبها، بل اختلال نظامهم، بالنحو الذي يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به، كما يناسبه إمضاء معاملة سلاطين الجور، وتحليل الخمس والأنفال للشيعة، وجواز إلزامهم المخالفين بأحكامهم، وغير ذلك مما يشهد اهتمام الشارع الأقدس بالتخفيف على المؤمنين ونظم أمرهم عند عدم ظهور دولة الحق.

وذلك موجب للعلم بجواز أخذ الأموال المذكورة إما مع إمضاء معاملة الدولة، أو مع إجراء حكم مجهول المالك على المال، رعاية للمالك في إيصال نفع معاملة ماله له بالتصدق به عنه، وحلّ مشاكل المؤمنين به. واللازم مع الدوران بين الأمرين البناء على الثاني، اقتصاراً في الخروج عن القاعدة على ما هو المتيقن عملاً، وهو جواز أخذ المال لا غير.

وإن كان اللازم مع ذلك الاحتياط بعدم الخروج عن مقتضى القوانين الوضعية فيما إذا استلزم الخروج عنها الإضرار بالمؤمنين، لقوة احتمال إمضاء مقتضى القوانين المذكورة في هذا الحال رفقاً بالمؤمنين، ورعاية لهم. وإن كان الأمر بعد لا يخلو عن إشكال. والله سبحانه وتعالى العالم بحقيقة الحال.

نعم لو تم جواز أخذ الأموال المذكورة من أجل نظم أمر المؤمنين ففي سقوط الضمان معه إشكال، لأن المتيقن مما سبق في سقوط الضمان مع جواز الأخذ ما إذا ابتنى جوازه على إذن المالك ورضاه، أو على حكم الشارع بالجواز تعبداً، دون ما إذا

فلو أخذ منه حينئذٍ وجب رده إلى مالكه إن عرف بعينه(١)،

كان من أجل الإرفاق بالآخذ، كما لو خاف على نفسه الهلاك من البرد، فجاز له أخذ غطاء الغير والتدثر به من غير إذنه. فإن عدم الضمان حينئذٍ لا يخلو عن إشكال، لقضاء المرتكزات بالضمان، كإطلاق حديث «على اليد...» بناءً على نهوضه بالاستدلال.

هذا وقد يستفاد جواز الأخذ شرعاً في المقام من النصوص الواردة في مجهول المالك التي يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى، حيث لا يبعد ظهورها في المفروغية عن جواز أخذ المال والاستيلاء عليه من أجل حفظه وإجراء وظيفة مجهول المالك فيه. كما يجوز تمكين الغير منه بالنحو غير المنافي لإجراء الوظيفة المذكورة، إذ لا إشكال في أن من يأخذه لا يمتنع من تمكين متعلقيه من أولاده وخدمه منه، فإن ذلك يناسب جواز التصرف في مجهول المالك. ويؤيده نصوص اللقطة.

وعلى ذلك فالتفصيل المتقدم بين إحراز رضا المالك وعدمه مختص بما يعلم مالكه بعينه أو بوجه محصور، ولا يجري في مجهول المالك، ليتوجه الإشكال في أموال الدولة المذكورة.

(١) بلا إشكال ظاهر، فإن حبس المال عن ملكه مناف لسلطنته عليه، ولحرمة صاحب المال، كما تضمنه صحيح زيد الشحام وغيره من النصوص المشار إليها آنفاً.

إنما الكلام في أن الواجب هو إيصاله للمالك وتسليمه له أو يكفي تمكين المالك منه، بإعلامه به، وعدم حبسه عنه.

قد يدعى الأول لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا**﴾[1] وللأمر بالأداء في صحيح زيد الشحام وموثق سماعة وغيرهما مما سبقت الإشارة إليه.

لكنه لا يناسب تعليل الأمر بالأداء في الأحاديث المذكورة بحرمة مال المسلم وعدم حله إلا بطيب نفسه، لأن حرمة المال ارتكازاً إنما تقتضي حرمة التعدي عليه

(١) سورة النساء آية:٦.

فإن جهل وتردد بين جماعة محصورة(١) فإن أمكن استرضاؤهم

وحبسه على خلاف مقتضى سلطنة صاحبه عليه، لا وجوب أدائه إليه زائداً على ذلك، ولذا لو طلب المودع من الودعي حمل الأمانة إليه وإيصالها له ولم يكتف بتمكينه منها ذمه العقلاء، كما نبّه له بعض مشايخنا قدس سرهم. فمن القريب جداً حمل الأمر بالأداء في الأدلة المتقدمة على الكناية عن عدم حبس المال للمالك ووجوب تمكينه منه.

إلا أن يحتف العقد الموجب للأمانة بقرينة عامة أو خاصة تقتضي إرجاع العين للمالك، كما هو غير بعيد في العارية والعين المستأجرة والمرهونة ونحوها مما يؤخذ لصالح الآخذ، حيث لا يبعد ابتناء العقد فيها ارتكازاً على لزوم إرجاع العين للمالك عند انتهاء المدة أو حصول الفسخ، وعدم الاكتفاء بتمكينه منها، إلا بقرينة مخرجة عن ذلك.

هذا كله في الوجوب التكليفي. وأما ارتفاع الضمان لو كانت اليد مضمنة فالظاهر كونه مشروطاً بالأداء وتسليم العين، تبعاً للمرتكزات العقلائية، وهو مقتضى الجمود على النبوي المتقدم لو كان ينهض بالاستدلال.

نعم لو امتنع المالك من قبض ماله لم يبعد الاكتفاء بإيصاله له والتخلية بينه وبينه. إلا أن يكون الضامن قد نقله عن محله فلا يبعد حينئذٍ وجوب إرجاعه إليه لو طلب المالك ذلك، لكون ذلك مضموناً عرفاً. فلاحظ.

كما أنه لو رجع امتناعه عن قبض المال إلى الإذن للغاصب في حفظه انقلب أمانة في يده وسقط الضمان. نعم للغاصب الامتناع من ذلك والتخلية بينه وبينه، كما سبق.

(١) تقرر في محله من مباحث العلم الإجمالي بالتكليف أن المعيار في عدم الانحصار بلوغ كثرة الأطراف حداً يوجب خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بذلك حتى مع انحصار الأطراف.

ولا مجال لذلك في المقام، لأن وظيفة مجهول المالك حكم تعبدي يبتني على

وجب(١)، وإلا رجع في تعين مالكه إلى القرعة(٢).

قصور سلطنة المالك، فيمكن جعله شرعاً حتى مع معرفة المالك تفصيلاً، فضلاً عن اشتباهه بوجه محصور، وليس الوجه في خروج الشبهة المحصورة إلا قصور أدلة الوظيفة المذكورة عنها. وحينئذٍ يكون تحديدها تابعاً للنظر في تلك الأدلة، وهو مما يأتي عند الكلام في الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.

(١) عملاً بمقتضى العلم الإجمالي بوجوب إيصال المال إلى أحدهم والخروج عن مقتضى الأمانة أو الضمان معهم. ومقتضى إطلاقه وجوب الاسترضاء لو توقف على بذل العين لأحدهم والبدل ـ من المثل أو القيمة ـ للباقي.

لكن في الجواهر: «وإن جهله بعينه وكان بين محصورين تخلص منهم بصلح ونحوه». وقد يظهر منه عدم وجوب بذل ما زاد على العين. والظاهر أنه مراد سيدنا المصنف قدس سره، لأن مشروعية القرعة عنده في تعين المالك يناسب عدم تكليفه بالبدل. ويأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام في ذلك.

(٢) لما ذكره قدس سره في المسألة الثالثة والأربعين من فصل ما يحرم بالمصاهرة من كتاب النكاح من المستمسك من عموم: ان القرعة لكل أمر مشكل. ووافقه في ذلك بعض مشايخنا قدس سره في المسألة الخامسة والأربعين من فصل القسمة من مباني تكملة المنهاج. وسبقهما في الرجوع للقرعة في جامع المقاصد وكشف اللثام والجواهر. وإن لم أعثر عاجلاً على من قوى الرجوع إليها عملاً بالعموم المذكور قبل صاحب الجواهر، مع تصريحه في بعض المواضع بعدم العثور على موافق في البناء على القرعة.

نعم صرح في القواعد وفي كشف اللثام بالرجوع إليها في بعض فروع الشك في مقدار المهر. كما احتمل الرجوع إليها في غير واحد من الفروع في التذكرة والقواعد.

وكيف كان فالمراد بالمشكل إن كان هو المجهول فقد ورد بذلك معتبر محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له: إن

القرعة تخطئ وتصيب. قال: كلما حكم الله به فليس بمخطئ»[١].

وهو وإن كان شاملاً لما نحن فيه، إلا أن عمومه لكل مجهول موجب لكثرة تخصيصه. لوجوب الخروج عنه في جميع موارد الأصول الشرعية، لأنها أخص منه، وفي الشبهات الحكمية من موارد الأصول العقلية، لتسالمهم على عدم الرجوع للقرعة في الشبهات الحكمية، وفي كثير من موارد الاشتباه الأخر، كالحكم بالتنصيف في موارد التداعي، وتنازع الزوجين في متاع البيت، وفي درهم الودعي، وفيما لو أقر الرجل لأحد رجلين بمال ولم يعينه، وفي ميراث الخنثى المشكل، ونظيره الحكم بتوزيع الدية على أهل الحي والقرية عند اشتباه القاتل فيهم. وكالحكم بوجه آخر في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، وفي اشتباه القبلة، وبالاحتياط في موارد العلم الإجمالي بالتكليف، على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب ووردت به النصوص في بعض الموارد... إلى غير ذلك مما دلت الأدلة على عدم الرجوع فيه للقرعة.

وذلك يمنع من التعويل عليه، حيث يكشف عن احتفافه بما يمنع من ظهوره في العموم ويجعله بحكم المجمل. ولذا لم يكن بناء الأصحاب على الرجوع للعموم المذكور، ولا للقرعة إلا بدليل خاص. وإن ذكر الرجوع إليها احتمالاً أو جزماً في كلمات بعض المتأخرين في بعض موارد التحير وعدم ورود المخرج الشرعي.

وأشكل من ذلك الاستدلال بصحيح سيابة وإبراهيم بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثة. قال: يقرع بينهم، فمن أصابه القرعة اعتق. قال: والقرعة سنة»[٢]. بدعوى: أن تعليل الإرجاع للقرعة في مورد الصحيح بأن القرعة سنة يقتضي عموم الرجوع للقرعة في سائر الموارد.

إذ فيه: أنه لا يظهر من الصحيح سوق ذلك مساق التعليل، بل مجرد بيان أن القرعة سنة ولها أصل في التشريع بنحو القضية المهملة. على أنه لو فرض سوق الفقرة

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:١١، ٢.

المذكورة للتعليل فلا مجال لاستفادة العموم منها، لأن مقتضى حذف التعليق عمومها لكل مورد، فتكون أعم من معتبر محمد بن حكيم الذي سبق أن كثرة التخصيص فيه تجعله بحكم المجمل.

وإن كان المراد بالمشكل ما يلزم العمل فيه بالوظيفة الشرعية أو العقلية بعض المشاكل كلزوم الضرر من الاحتياط في المقام وغيره. ولعله إليه يرجع ما في آخر مبحث الاستصحاب من حقائق الأصول من أن الظاهر من المشكل ما يصعب حله. فالعموم المذكور وإن لم يكن بتلك السعة التي يلزم معها كثرة التخصيص. إلا أنه لا شاهد لعموم الرجوع للقرعة في ذلك إلا ما عن دعائم الإسلام: «عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهم السلام أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل»[1]، وما في جامع المقاصد: «وقد ورد عنهم عليهم السلام: في كل أمر مشكل القرعة»[2].

لكنه ـ مع إرساله ـ يقرب أن يكون منقولاً بالمعنى المتحصل لحاكيه من مجموع نصوص القرعة، حيث لم نعثر على المضمون المذكور فيما بأيدنا من النصوص الواردة عنهم عليهم السلام.

على أن من القريب كون المراد بالإشكال في النص المذكور هو الجهل، فإن إشكال الأمر لغة هو التباسه، وإرادة لزوم بعض المشاكل منه لم نعثر عاجلاً على أصل له في اللغة، وإنما ورد في الاستعمالات المتأخرة.

هذا وقد قال سيدنا المصنف قدس سره في المسألة المذكورة بعد التعرض لإطلاق دليل القرعة: «نعم ليس بناء الأصحاب على العمل به في موارد الاحتياط، كالشبهة المحصورة. لكن ذلك إذا لم يلزم منه محذور، والمفروض لزومه. وقد ورد في بعض نصوص القرعة ما تضمن مشروعيتها فيمن نزا على شاة في قطيع غنم وقد اشتبهت بغيرها. والمقام نظيره في لزوم الضرر من الاحتياط».

---

(١) مستدرك الوسائل ج:١٨ باب:١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:١.
(٢) جامع المقاصد ج:١٢ ص:٤٧٠ـ٤٧١.

فإن كان مراده بذلك الاستدلال بالنص المذكور، وهو صحيح محمد بن عيسى عن الرجل عليه السلام: «أنه سئل عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة. قال: إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق، وقد نجت سائرها»[1].

فمن الظاهر أن هذا النص خاص بمورده، ولا ينهض ببيان قاعدة كلية تنفع في غيره، كما لا ينهض بتفسير عموم معتبر محمد بن حكيم بما يناسب القاعدة المذكورة. ولاسيما مع تفريق النصوص في حلّ المشكلة بين الموارد المتشابهة، فقد حكمت في الخنثى المشكل بالتنصيف ـ كما سبق ـ وفي الممسوح بالقرعة، كما حكمت في اشتباه الشاة الموطوءة بالقرعة ولم تحكم بها في اشتباه القاتل، بل بالتوزيع، كما سبق.

كما أن بعض نصوص القرعة لم تحكم بها بلحاظ جميع الأحكام، بل مع الاحتياط والتحفظ في الجملة، ففي معتبر الحسين بن المختار عن أبي عبدالله عليه السلام في بيت سقط على قوم فبقي منهم صبيان، أحدهما حرّ، والآخر مملوك لصاحبه، ولم يعرف الحر من العبد، قال عليه السلام في جملة حديث: «يقرع بينهما، فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، ويعتق هذا فيجعل مولى هذا»[2]، ونحوه مرسل حريز أو صحيحه[3]. فإن عتق الآخر احتياط لاحتمال الحرية، لعدم نهوض القرعة بنفيه نفياً قاطعاً... إلى غير ذلك.

فإن ذلك يناسب كون الرجوع للقرعة في الموارد المختلفة تعبدياً لخصوصية فيها، لا لعموم مرجعية القرعة، ومع ذلك كيف يمكن إلغاء خصوصية مورد صحيح محمد بن عيسى وفهم القاعدة العامة منه؟!.

وإن كان مراده قدس سره بذلك أن العموم المذكور لما لم يمكن العمل به على ما هو عليه، لعدم بناء الأصحاب على ذلك، يتعين الاقتصار في العمل به على مورد رجوع الأصحاب إليه، وهو مورد لزوم محذور من الاحتياط، كالضرر في مورد كلامه.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣٠ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث:١.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:٧، ٩.

فهو يناسب ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في أواخر مبحث الاستصحاب عند التعرض للقرعة، حيث قال: «مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل». وربما يظهر من بعضهم ذلك في بعض العمومات الأخر، كعموم قاعدة الميسور، وأنه يقتصر في العمل به على مورد عمل الأصحاب.

لكنه غير ظاهر. إذ مع ضعف سند العموم يكون عمل الأصحاب به في غالب الموارد جابراً للسند، ومع انجبار السند به يتعين حجية العموم وعدم الخروج عنه إلا بدليل. ومع تمامية سند العموم يكون هجر الأصحاب له في أكثر موارده كاشفاً عن خلل فيه من حيثية الظهور أو الجهة، ولا مجال مع ذلك لحجيته في بقية الموارد إلا بقرينة كاشفة عن اختصاصه بها، بحيث تكون مفسرة للعموم المذكور وشارحة له، ولا مجال لتحصيلها في المقام بعد ما سبق.

هذا وقد يستدل للعموم بصحيح أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدثني بأعجب ما ورد عليك. فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أتاني قوم قد تبايعوا جارية، فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً، فاحتجوا فيه كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم، فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق»[1].

بدعوى: أن ذكر التفويض إلى الله تعالى فيه ظاهر في أن الرجوع للقرعة في ظرف الاحتياج إلى حكمه، لعدم حكم له في الواقعة، فيقصر عن جميع موارد الطرق والأصول الشرعية، وحينئذٍ لا يلزم كثرة التخصيص فيه بالنحو المسقط له عن الحجية، لكون أدلة الطرق والأصول المذكورة حينئذٍ واردة على دليل القرعة من دون أن تكون مخصصة له.

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:٦.

كما أن كلام النبي صلى الله عليه وآله وإن لم يكن ظاهراً في نفسه في الإلزام بالرجوع إلى القرعة، إلا أن وروده مورد الإمضاء لما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من الرجوع للقرعة في الواقعة، الظاهر استقلاله عليه السلام بذلك وعدم استئذانه من المتنازعين فيه، يوجب ظهور كلام النبي صلى الله عليه وآله في إلزام الخصوم بها ولو لقيام الحاكم مقامهم من دون أن يحتاج لاستئذانهم. كما ذكرنا ذلك كله في أواخر الكلام في وجوب الموافقة القطعية من كتابنا (المحكم في الأصول).

لكنه لو تم إنما يقتضي جواز رجوع الحاكم للقرعة عند تنازع أطراف الشبهة في المقام ورجوعهم له. ولا ينهض بإثبات عموم الرجوع للقرعة مع امتناعهم عن التصالح ونحوه من دون تنازع بينهم، بحيث يرجع لها من بيده المال من دون رضا منهم.

على أن تقريب دلالته على المطلوب بالوجه المتقدم يشكل: **أولاً**: بأن ظاهر الصحيح أن تفويض المتنازعين أمرهم لله تعالى سبب في تسديد القرعة ومطابقة حكمها للحق. ولعله لبيان أنها لو وقعت بدونه، بل لمجرد حلّ النزاع، لم يؤمن عليها من الخطأ. من دون أن يشعر بفرض عدم الحكم لله تعالى في الواقعة.

فهو نظير ما في صحيح منصور بن حازم: «سأل بعض أصحابنا أبا عبدالله عليه السلام عن مسألة فقال: هذه تخرج في القرعة: ثم قال: فأي قضية أعدل من القرعة إذا فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل. أليس الله يقول: ﴿**فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدحَضِينَ**﴾»[1].

وثانياً: لا يظهر من الصحيح ورود كلام النبي صلى الله عليه وآله لإمضاء ما فعله أمير المؤمنين (صلوات الله تعالى عليه)، إذ لا أشعار فيه باحتياج ما فعله للإمضاء. وكيف يحتاج له وهو مرسل من قبله صلى الله عليه وآله، وقد ورد أنه دعا له أن يهدي قلبه، ويثبت لسانه وأنه (صلوات الله عليه) لم يشك في قضاء بعد ذلك[1]، أو بعد أن علمه بعض آداب القضاء[2]. بل كل ما في الأمر أن النبي صلى الله عليه وآله عقّب على فعل أمير المؤمنين عليه السلام ببيان

(١) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى حديث:١٧.

فائدة القرعة وشرط تسديدها.

وهـو لا يقتضي وجوب رجوع المتنازعين إليها، ولا على عموم سـلطنة الحاكم عـلى حلّ نزاعهم بها، فضلاً عن سـلطنة آخذ المـال في مثل المقام على الرجوع إليها من دون تنازع منهم.

ومـن هنـا لا مجال للبناء على عمـوم الرجوع للقرعة بنحو ينفـع في غير الموارد المنصـوص عليهـا بالخصـوص ومـا يلحـق بهـا عرفـاً. وذلك هـو الظاهر مـن حال الأصحاب، خصوصاً القدماء منهم، كما يظهر مما سـبق. وعلى ذلك لا مجال للرجوع إليها في المقام، بل يتعين الرجوع فيه لما تقتضيه القواعد أو الأدلة الخاصة.

وحينئـذٍ إن تنـازع أطـراف الشـبهة في المـال المأخـوذ كل يدعيـه لنفسـه ولم يصطلحوا، لم يحل دفعه لهم بالتشريك أو لأحدهم إلا بعد ترافعهم للحاكم الشرعي، ويتبع حكمه، فإن حكم به لأحدهم تعين العمل على ذلك.

وكذا إذا حكم بتقسـيمه بين الأطراف، لأن من بيده المال وإن كان يعلم إجمالاً بعـدم اسـتحقاق بعضهم لما يأخـذه، إلا أنه لا يكـون مفرطاً بدفع المـال له بعد حكم الشارع به، ليكون ضامناً بذلك.

نعـم إذا كان المـال مضموناً بضمان اليد فقد يقال بعـدم براءة ذمة من بيده المال بدفع بعضه لغير صاحبه، بل يتعين دفع بدله من المثل أو القيمة لجميع أطراف الشبهة. لكـن لا عـلى أن يدفعـه لكل منهم على نحـو الإطلاق، لعدم وجوب ذلـك عليه، بل معلقاً على اسـتحقاقه له، فمن اعتقد أنه مسـتحق له جاز له أخذه، ومن لا يعتقد ذلك يحرم عليه أخذه. ويتعين لهم الصلح إن اشتركوا في الجهل.

ودعـوى: أن الاحتيـاط المذكور موجب للضرر في حق من بيـده المال، فيتعين عـدم وجـوب الاحتيـاط بالنحو المذكـور في حقه، وجـواز اقتصاره عـلى توزيع المال

(١) الإرشاد ج:١ ص:١٩٤ـ١٩٥. إعلام الورى ج:١ ص:٢٥٨. ويوجد في كثير من مصادر الجمهور.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٨ باب:٤ من أبواب آداب القاضي حديث:٦.

تنفيذاً للحكم.

مدفوعة بأن قاعدة نفي الضرر لما كانت امتنانية فهي لا تجري هنا، لأنه يلزم من جريانها في حقه الضرر في حق صاحب المال الواقعي، فلا مخرج عن مقتضى القاعدة من لزوم الاحتياط مع العلم الإجمالي.

لكن لا يبعد وفاء دليل التبعيض بحكم الحاكم برفع الضمان، كما يفي برفع وجوب أداء الأمانة. ولو فرض عدم وفائه بذلك، فلا مجال للبناء على الاحتياط بدفع البدل للكل، لأن الواجب مع الضمان هو دفع البدل بعنوان كونه بدلاً عما في الذمة، ودفعه بالعنوان المذكور لأكثر من واحد ممتنع. وأما تمليك مقداره لكل منهم مردداً بين كونه هبة له ووفاء لدينه فهو أمر آخر زائد على الامتثال لا ملزم به، كما تقدم منا نظيره ذلك في فروع المال المختلط بالحرام من كتاب الخمس. فراجع.

وإن لم يتنازع أطراف الشبهة، بل اقتصر كل منهم على التمسك بحقه المعلوم أو المحتمل له من دون أن يرضى بالصلح. فإن كان المال أمانة شرعية أو مالكية بيد الآخذ فمقتضى القاعدة أنه يجوز له، بل يجب عليه الامتناع عن تسليمه لأي واحد من الأطراف، للعلم الإجمالي بالعدوان على المال بتسليمه لبعضهم. ولا يحرم عليه حبسه عن مالكه الواقعي بعد أن لم يكن معتدياً بذلك بسبب جهله به.

لكن في موثق السكوني عن الصادق عن أبيه عليهما السلام: «في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منها. قال: يعطي صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»[1]. ومن القريب جداً التعدي عن مورده، والبناء على عموم وجوب التوزيع على الأمين لو ترددت الأمانة التي عنده بين محصورين.

وإن لم يكن المال أمانة بيد الآخذ بل كان معتدياً في ذلك وضامناً له جاز له الامتناع عن تسليمه لأي منهم ولا يجب، لدوران الأمر في تسليم كل منهم بين الوجوب والحرمة الذي هو مجرى أصل التخيير. ولا حلّ للمشكلة حينئذٍ إلا الصلح،

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:١٢ من أبواب كتاب الصلح حديث:١.

وإن تردد بين جماعة غير محصورة تصدق به عن مالكه(١).

ولا يجب عليه الجمع بين دفع العين لبعضهم والبدل للآخر حتى لو رضوا بذلك، لأن دفع البدل أمر خارج عن امتثال التكليف المعلوم بالإجمال لا دليل على وجوبه. كما لا يجب دفع البدل للكل لو تلفت العين، لأن مقتضى الضمان هو دفع البدل بعنوان كونه بدلاً ووفاء، ودفعه بالعنوان المذكور لأكثر من واحد ممتنع، نظير ما تقدم.

(١) إجماعاً، كما في شرح القواعد لكاشف الغطاء قدس سره، وقال في الجواهر: «كما في غيرها من أقسام مجهول المالك، الذي حكمه ذلك نصاً وفتوى». ويمكن الاستدلال على العموم المذكور بجملة من النصوص.

منها: صحيح أبي علي بن راشد: «سألت أبا الحسن عليه السلام قلت: جعلت فداك اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما وفرت المال خبرت أن الأرض وقف. فقال: لا يجوز شراء الوقوف [الوقف. يب]، ولا تدخل الغلة في ملكك. ادفعها إلى من أوقفت عليه. قلت: لا أعرف لها رباً. قال: تصدق بغلتها»[1].

ودعوى: أن وقفية الأرض لا تمنع من ملكية الغلة، لتبعية الزرع في الملكية للبذر، لا للأرض. غاية الأمر أن تنشغل ذمة الزارع بأجرة الأرض. مدفوعة بأن حكم الإمام عليه السلام بدفع الغلة للموقوف عليهم ملزم بحمل الغلة على ما يكون تابعاً للوقف وحقاً للموقوف عليهم، إما لكون الأرض الوقف مغروسة بأصول موقوفة مثلها ذات ثمرة، أو لابتناء ذلك على الترخيص في زرع الأرض بحصة من الثمرة بنحو المزارعة المقتضية لاستحقاق أرباب الوقف حصة من الغلة، أو غير ذلك. ولا مجال للتوقف في الاستدلال بالصحيح من أجل ذلك.

ومنها: صحيح يونس بن عبد الرحمن المروي في التهذيب: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام وأنا حاضر... قال: جعلت فداك، رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٦ من أبواب أحكام الوقوف والصدقات حديث:١.

منزله، ورحلنا إلى منازلنا. فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأي شيء نصنع به؟ قال: فقال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة. قال: لسنا نعرفه، ولا نعرف بلده، ولا نعرف كيف نصنع. قال: إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه. قال له: على من جعلت فداك؟. قال: على أهل الولاية»[١].

وقريب منه في الكافي عن يونس، إلا أنه قال: «سألت عبداً صالحاً»، وقال في أخره: «فقال: بعه وأعط ثمنه أصحابك. قال: فقلت: جعلت فداك، أهل الولاية؟ فقال: نعم»[٢].

فإن كانتا روايتين كانت الأولى محكمة على الثانية تحكيم المقيد على المطلق. وإن كانت رواية واحدة، والاختلاف بينهما من جهة النقل بالمعنى، لم يبعد كون الأولى شاهدة بانصراف إطلاق الإعطاء في الثانية للصدقة، فإنه أقرب عرفاً من حمل التعبير في الأولى بالصدقة على الخطأ. ولا أقل من كون ذلك مقتضى الجمع بين الصحيح وبقية نصوص المقام بعد إلغاء خصوصية مواردها.

ومنها: معتبر علي الصايغ: «سألته عن تراب الصواغين، وإنا نبيعه. قال: أما تستطيع أن تستحله من صاحبه؟ قال: قلت: لا، إذا أخبرته أتهمني. قال: بعه. قلت: بأي شيء نبيعه؟ قال: بطعام. قلت: فأي شيء أصنع به؟ قال: تصدق به. إما لك وإما لأهله. قلت: إن كان ذا قرابة محتاجاً أصله؟ قال: نعم». كذا رواه في التهذيب[٣]. ورواه في الوسائل عنه، إلا أن فيه نسختين: إحداهما كما سبق، والثانية: «إما لك أو لأهلك»[٤] والظاهر أنها تصحيف، لعدم وضوح معناها، ولعدم وجودها في التهذيب، ولا في خبره الآخر[٥] عن أبي عبدالله عليه السلام، المقارب له في المضمون. إلا أنه لم يتضمن السؤال عن الاستحلال من صاحب المال.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٧ من أبواب اللقطة حديث:٢. ، التهذيب ج:٦ ص:٣٩٥.

(٢) الكافي ج:٥ ص:٣٠٧.

(٣) التهذيب ج:٦ ص:٣٨٣.

(٤)، (٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب الصرف حديث:٢، ١.

وقد تضمنا معاً الأمر بالصدقة بثمن تراب الصاغة المشتمل على أجزاء من الذهب والفضة وغيرهما مما هو مجهول المالك. ولا يمنع من الاستدلال بالمعتبر إضماره بعد إيداع أصحاب الحديث له في كتب أخبار الأئمة المتضمنة لفتواهم. ولاسيما مع اعتضاده بحديثه الآخر المشار إليه.

لكن استشكل في الجواهر في الاستدلال بالمعتبر بأن ظاهره جواز الصدقة مع تعذر استحلال المالك لخوف التهمة، مع أن خوف التهمة لا يبيح التصرف في مال الغير.

ويندفع بما هو المعلوم في تراب الصاغة من الجهل بأصحاب المال وعدم انحصارهم، لتجمع التراب تدريجاً في مدة طويلة يكثر فيها العملاء، فلابد من حمل الاستحلال من صاحب المال في المعتبر على الاستحلال من كل عميل قبل العمل له مما قد يسقط في التراب من ذهبه أو فضته للذين يعمل فيهما الصايغ، ومن الظاهر أن الاستحلال المذكور موجب لتهمة الصائغ بأنه قد يتسامح بسبب ذلك في المال ويفرط به. كما أنه غير واجب، لعدم العلم حين التعامل مع الشخص بسقوط شيء من ماله واختلاطه بالتراب.

وأما الجمود على التعبير فيه باستحلال صاحبه، الظاهر في معرفة صاحبه وإرادة استحلاله حين بيع التراب. فهو ـ مع عدم مناسبته لواقع الحال في تراب الصاغة ـ لا يناسب السؤال فيه عن إمكان الاستحلال، بل ولا للسؤال عن حكم التراب، للمفروغية عن لزوم دفع التراب للشخص المذكور حينئذٍ بعد كونه صاحب المال، لعدم الموجب لخروج المال عن ملكه، ولا لسقوط حرمة ماله.

وظاهر الوسائل حمل الحديثين على استحباب التصدق. وكأنه لظهور قوله عليه السلام فيهما: «إما لك وإما لأهله» في التنبيه لاحتمال كونه للصائغ، فيجوز التعويل عليه من أجل كونه صاحب يد، وإن كانت الصدقة أحوط، لأنها مشروعة على كل حال.

وبعبارة أخرى: لما كان الحكم بالتصدق معللاً بالاحتياط، كان ظاهره الإرشاد إلى حسن الاحتياط، وحيث لا يجب الاحتياط في نفسه بسبب اليد، فلا ينهض الخبران

بإثبات وجوبه، ولا بإثبات وجوب التصدق.

نعم يظهر من بعضهم حمل قوله عليه السلام: «إما لك وإما لأهله» على معنى أن المال بعد أن كان مملوكاً للغير فثواب الصدقة يكون بالآخرة إما لك وإما لأهله، لأنه إن ظهر صاحبه ورضي بالتصدق ثبت ثواب الصدقة له، وإن لم يرض بالتصدق ضمنت له المال وصار ثواب الصدقة لك.

ولعله لظهور قوله عليه السلام في المعتبر: «أما تستطيع أن تستحله من صاحبه؟» وقوله عليه السلام فيهما معاً: «إما لك وإما لأهله» في المفروغية عن وجود صاحب للمال غير الصائغ. وعليه يتعين حمل الحديث على وجوب التصدق، لعدم القرينة على الاستحباب.

لكن سبق لزوم حمل الاستحلال من صاحبه على الاستحلال من العميل حين التعامل معه مما يحتمل سقوطه من ذهبه أو فضته في التراب. كما أن حمل قوله عليه السلام: «إما لك وإما لأهله» على الترديد في ثواب الصدقة بعيد جداً، بل يقوى ظهوره في الترديد لنفس الصدقة. ولاسيما وأن ما يكون في تراب الصاغة من الذهب والفضة ليس من شأنه أن يعرف صاحبه، ليمكن صيرورة ثواب الصدقة للصايغ بسبب ضمانه المال بعد عدم قبول صاحب المال بالصدقة. فلابد من كون الترديد بلحاظ جهالة صاحب المال وتردده بين الصائغ نفسه وعملائه، وكون الأمر بالتصدق للاحتياط.

غاية الأمر أنه يشكل البناء على استحباب الاحتياط المذكور، لعدم وضوح حجية اليد في المقام بعد عدم استقلال اليد على ما في التراب من الذهب والفضة، وإنما هو تابع لما يبتلى به الصائغ من ماله ومال غيره. نظير ما لو كان عند الإنسان كيسين أحدهما له والآخر لغيره ثم سقط درهم منهما وتردد بينهما، حيث يشكل الحكم بكونه له من أجل اليد.

على أن من القريب جداً علم الصائغ باشتمال ترابه على ما سقط من ذهب عملائه وفضتهم، إذ من البعيد جداً أن يحتمل مع كثرة عملائه بطول المدة عدم

سقوط شيء منهم وكون كل ما سقط من ماله. ومن ثم يقرب حمل الترديد في قوله عليه السلام: «إما لك وإما لأهلك» على التقسيم.

ومثله ما في بعض كلماتهم من توجيه الاستحباب بظهور حال أصحاب المال في الإعراض عنه، لقلته وصعوبة تحصيله، فيجوز تملكه للصايغ، وإنما يستحب التصدق والاستحلال الذي تضمنه المعتبر احتياطاً لاحتمال عدم مطابقة ظهور الحال للواقع وعدم تحقق الإعراض، فإن الاحتمال المذكور وإن كان لا يعتنى به مع الظهور المذكور، إلا أنه لا ينافي حسن الاحتياط.

لاندفاعه بأن ظهور الحال إنما يعول عليه إذا استند لفعل من المالك ظاهر في الإعراض عن المال والرضا بتملكه. أما إذا كان لمجرد استبعاد اهتمامه بالمال مع قلته وصعوبة تحصيله ـ كما هو المدعى في المقام ـ فهو لا يخرج عن الظن الذي لا تعويل عليه في الخروج عن مقتضى الأصل. ولاسيما مع جهله بوجوده، حيث لا يعلم العميل بسقوط شيء من ذهبه في التراب. ومن ثم كان الخروج عن ظهور الحديثين في وجوب التصدق في غاية الإشكال.

على أن استحباب التصدق احتياطاً لاحتمال كون المال مملوكاً للعملاء المجهولين وغير المحصورين وعدم إعراضهم عنه مستلزم لوجوب التصدق في فرض العلم بكونه مملوكاً للمجهول من دون إحراز لإعراضه عنه الذي هو محل الكلام. ومن ثم لا يمنع من الاستدلال بالمعتبر للمدعى، وتأييده بالحديث الآخر لو لم يبلغ مرتبة الحجية.

ومنها: صحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها»[1].

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٥ من أبواب كتاب اللقطة حديث:٣.

ودعـوى: أن المعـروف نصاً وفتوى أن المـال المدفون لواجـده، فلابد من حمل الصحيح على الاسـتحباب. مدفوعة بأن ذلك إنما ورد في الموجود في الخربة التي جلا عنهـا أهلها، دون الدار العامرة التي هي مورد الصحيح، فإنه يكون لأهل الدار، فإذا لم يعرفوه تعين كونه مجهول المالك.

ولاسـيما في دور مكـة التي ينـزل فيها المسـافرون، حيث يعلم حينئـذٍ أن المال لمسافرين آخرين قد نزلوا فيها قبل ذلك في نفس الموسم أو في المواسم السابقة، ودفنوه في البيـت حفاظـاً عليه ثم نسـوه أو غلبوا عـلى أمرهم فتركوه. والغالـب حينئذٍ تعذر الفحص عنهم، خصوصاً بعد أن كان واجد الدراهم قد نسيها حتى رجع إلى الكوفة، حيث لا يتسنى له سؤال أهل الدار إلا إذا رجع إلى مكة في الموسم الثاني أو نحوه، فإذا أنكروهـا لم يتيسر الوصول لأصحابها، لبعـد العهد بهم ورجوعهم إلى بلادهم، بنحو يتحقـق اليـأس عن الوصول إليهم بالفحص، فلم يبق عـلى واجدها إلا التصدق بها. ومن ثم كان الظاهر تمامية الاستدلال بالصحيح على المطلوب. هذه عمدة النصوص المستدل بها في المقام.

وربما يستدل بنصوص أخر:

منهـا: مرسـلة السرائر قال في مسـألة جوائـز السـلطان: «وروى أصحابنا أنه يتصـدق به عنه، ويكون ضامناً إذا لم يرضوا بما فعل». قال شـيخنا الأعظم قدس سره: «ثم الحكم بالصدقة فيما نحن فيه ـ أعني جواز السـلطان ـ هو المشـهور. ونسبه في السرائر إلى رواية أصحابنا. فهي مرسـلة مجبورة بالشهرة المحققة... هذا والعمدة ما أرسله في السرائر مؤيداً...».

ولعل الوجه في كونه عمدة الدليل وبقية ما ذكره ـ بما في ذلك بعض ما سبق ـ مؤيـداً أن المرسـلة واردة في جوائز السـلطان التـي هي محل الـكلام، وغيرها وارد في موارد أخرى.

لكـن فيـه: **أولاً**: أنـه يبعد وجـود رواية في خصـوص جوائز السـلطان رواها

أصحابنا، قد اطلع عليها ابن إدريس ولم تدون في كتب الحديث والفتوى المعروفة. ومن القريب جداً كون مراده الروايات الكثيرة الواردة في موارد مجهول المالك المختلفة بعد إلغاء خصوصية مواردها. فاللازم النظر في تلك الروايات.

وثانياً: أنه لو كان مراده رواية خاصة بجوائز السلطان فلا مجال لدعوى انجبارها بالشهرة، حيث لا طريق لإثبات اعتماد المشهور عليها بعد عدم تعرضهم لها، وإنما ذكروا الروايات التي أشرنا إليها، ويظهر منهم الاعتماد عليها، لا على المرسلة.

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة: «كان لي صديق من كتاب بني أمية. فقال لي: استأذن لي على أبي عبدالله عليه السلام فاستأذنت له [عليه] فأذن له. فلما أن دخل سلم وجلس، ثم قال: جعلت فداك، إني كنت في ديوان هؤلاء القوم، فأصبت من دنياهم مالاً كثيراً، وأغمضت في مطالبه. فقال أبو عبدالله عليه السلام: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئاً إلا ما وقع في أيديهم. فقال الفتى: جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال: إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعل. قال له: فاخرج من جميع ما كسبت [اكتسبت] في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدقت به، وأنا أضمن لك على الله الجنة...»[1].

لكنه ـ مع الإشكال في سنده، ولو لاشتماله على إبراهيم بن إسحاق الأحمر الذي لم تثبت وثاقته ـ: **أولاً**: وارد في واقعة خاصة مشتملة على خصوصيات لا مجال لإلغائها عرفاً، لعدم كون المفروض فيه أن تمام المال الذي عند العامل من الحرام والظلم الشخصي للناس، بل لعل كثيراً منه من الأموال العامة التي هي خارجة عن محل الكلام.

وثانياً: أن السؤال فيه ليس عن خصوص الخروج عن تبعة المال الحرام، لأن ذلك وإن كان هو مفتتح السؤال، إلا أن تعرض الإمام عليه السلام بعد ذلك لحرمة العمل

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤٧ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

معهم، ومشاركة العامل معهم في جريمتهم، دعا السائل لطلب المخرج من جميع ذلك. فلعل التصدق بما لم يعرف صاحبه كفارة لحرمة العمل معهم، من دون أن يكون هو حكم المال في نفسه. بل مقتضى كونه شرط ضمان الجنة له أنه كفارة لجميع ذنوبه بما في ذلك ما أكله وأنفقه في المدة الطويلة من المال الحرام. فلعله من سنخ الحسنات المكفرة للسيئات، ولو بأن يكون صدقة عن نفسه لا عن أصحاب المال المجهولين، كما هو المدعى في المقام.

فهو في ذلك نظير موثق سماعة المتقدم في أوائل المسألة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أمية، وهو يتصدق منه، ويصل منه قرابته، ويحج، ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات. فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً، فاختلطا جميعاً، فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس»[1]. ومن ثم لا مجال للاستدلال بالخبر في المقام. بل ولا التأييد.

ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه. قال: لا يصلح ثمنه... ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنها»[2]. وفي موثق أبي أيوب عنه عليه السلام في نظير ذلك: «إن أحب الأشياء إلي أن يتصدق بثمنه»[3].

لكنهما ـ مع قوة ظهورهما في الاستحباب ـ غير ظاهرين في مجهول المالك، إذ لم يفرض فيهما الجهل بالمشتري ولا تعذر معرفته والوصول إليه. ولعل منشأ السؤال فيهما عن الثمن بعد معروفية حرمة بيع الخمر ليس هو التحير في أمر الثمن، لتعذر إرجاعه لصاحبه وصيرورته مجهول المالك أو ما بحكمه، بل احتمال حلّ الثمن في حق

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٤ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

(٢)، (٣) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:١، ٢.

صاحب الكرم، لعدم تعمده بيع الخمر، وعدم إذنه بذلك، حيث قد يحتمل حينئذٍ حلّ الثمن له في مقابل ما تلف عليه من ماله.

إن قلت: بعد معلومية حرمة بيع الخمر وبطلانه، وبقاء الثمن على ملك المشتري، فالمتعين إرجاع الثمن لصاحبه مع إمكانه، وحمل الحكم بالتصدق به على تعذر إرجاعه له، للجهل به أو تعذر الوصول إليه.

قلت: **أولاً**: بطلان بيع الخمر وبقاء الثمن على ملك المشتري لا يستلزم وجوب إرجاعه إليه، بل يجوز تملك الثمن إذا كان المشتري يرى في دينه ملكية البايع له، كالذمي، لقاعدة الإلزام المعول عليها في سائر الموارد.

كما يمكن حكم الشارع الأقدس بعدم وجوب إرجاعه له وإن كان لا يرى ذلك في دينه، عقوبة له على انتهاكه الحرمة بشراء الخمر، ولئلا يجتمع له التمتع بالحرام الذي اشتراه وبثمنه من دون خسارة.

وثانياً: أن تحريم البيع وكون الثمن سحتاً ـ كما ورد في الخمر ـ وإن كانا ظاهرين في بطلان البيع وبقاء المال على ملك المشتري، إلا أنه يمكن حملهما على حرمة البيع تكليفاً مع صحته وصيرورة الثمن للبايع مع كونه خبيثاً يحرم أكله، بل الواجب أو الأفضل له التخلص منه بالتصدق به.

وحمل الحكم بالتصدق في المقام على أحد هذه الوجوه ليس بأبعد من حمله على فرض تعذر إرجاع الثمن للبايع ـ للجهل به أو تعذر الوصول إليه ـ بعد عدم الإشارة إليه في الحديثين. ولاسيما مع ما أشرنا إليه من قوة ظهورهما في استحباب التصدق.

ومن هنا لا مجال للخروج عن إطلاق الحديثين من جواز التصدق بالثمن ولو مع معرفة البايع، فيخرجان عن محل الكلام.

ومنها: صحيح هشام بن سالم: «سأل حفص الأعور أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: كان لأبي أجير، وكان له عنده شيء، فهلك الأجير، فلم يدع وارثاً ولا قرابة، وقد ضقت بذلك كيف أصنع؟. قال: رأيك المساكين، رأيك المساكين. فقلت:

إني ضقت بذلك ذرعاً. قال: هو كسبيل مالك، فإن جاء طالب أعطيته»[١]. لظهور قوله عليه السلام: «رأيك المساكين...» في إرادة التصدق عليهم.

لكنه ـ لو تم ـ لا ظهور له في وجوب التصدق، بل غايته الجواز، ولاسيما مع قوله عليه السلام بعد ذلك: «هو كسبيل مالك». بل لا يخلو الحديث عن اضطراب، حيث لا يتضح الوجه في ضيق السائل لو كان المراد الترخيص في التصدق، لوضوح حلّ المشكلة به، فهو سبب للفرج لا للضيق.

ومثله في ذلك موثقه: «سأل حفص الأعور أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده جالس. قال: إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه، وله عندنا دراهم، وليس له وارث. فقال أبو عبدالله عليه السلام: تدفع إلى المساكين، ثم قال: رأيك فيها. ثم أعاد عليه المسألة، فقال له مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة ثالثة. فقال أبو عبدالله عليه السلام: تطلب له وارثاً، فإن وجدت له وارثاً، وإلا فهو كسبيل مالك. ثم قال: ما عسى أن تصنع بها؟ ثم قال: توصي بها، فإن جاء لها طالب، وإلا فهي كسبيل مالك»[٢]. بل لعله عين الصحيح، والاختلاف بينهما بسبب النقل بالمعنى. وكيف كان فهو يشاركه في عدم الظهور في وجوب التصدق، وفي الاضطراب، إذ لا منشأ لتكرار السؤال بعد حلّ الإمام عليه السلام المشكلة بالتصدق.

نعم لا اضطراب في صحيحه الآخر: «سأل الأعور أبا إبراهيم عليه السلام وأنا جالس، فقال: إنه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة، ففقدناه، وبقي من أجره شيء، ولا يعرف له وارث. قال: فاطلبوه. قال: قد طلبناه فلم نجده. قال: فقال: مساكين، وحرك يده. قال: فأعاد عليه. قال: اطلب واجهد، فإن قدرت عليه، وإلا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء له طالب أن يدفع إليه»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وما يشبهه حديث:١٠.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٤ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة حديث:٧.

لكنه ـ كما ترى ـ لا يتضمن الصدقة على المساكين. ويكاد الإنسان يقطع بأن هذا الصحيح هو الأصل، وأن اختلاف الحديثين الأولين عنه بسبب النقل بالمعنى، لولا مخالفته لهما في السائل والمسؤول.

هذا مضافاً إلى الإشكال في الصحيح الأول والموثق بأن المفروض فيهما عدم الوارث لصاحب المال ـ ولو بضميمة الأصل ـ فيكون المال للإمام عليه السلام، ويكون أمره في الموثق بطلب الوارث للاستظهار، كما يكون الأمر بالصدقة أو حفظ المال حكماً شخصياً له عليه السلام في المال بعد كونه له ظاهراً. وعلى كل حال لا مجال للاستدلال بهما في المقام.

ومنها: مرسلة الصدوق، فإنه بعد أن ذكر صحيح معاوية بن وهب الآتي قال: «وقد روي في خبر آخر: إن لم تجد له وارثاً وعرف الله عز وجل منك الجهد فتصدق بها»[٢].

لكنه ـ مع إرساله ـ لم يتعرض فيه للسؤال. نعم ظاهره كون مورده هو مورد حديث معاوية، وهو المفقود الذي لا يدرى أنه حي أو ميت، فيشبه ما نحن فيه. إلا أن من القريب كون ذلك اجتهاداً من الصدوق قدس سره، لعدم ورود المضمون المذكور إلا في معتبر العباس بن عامر أو المثنى بن عبد السلام: «سألته عن رجل أوصي له بوصية، فمات قبل أن يقبضها، ولم يترك عقباً. قال: اطلب له وارثاً أو مولى فادفعها إليه. قلت: فإن لم أعلم له ولياً؟ قال: اجهد على أن تقدر له على ولي، فإن لم تجد، وعلم الله منك الجدّ، فتصدق بها»[٣]. وحينئذٍ يجري فيه ما سبق في صحيح هشام وموثقه من قرب كون مقتضى الأصل في موردهما عدم الوارث وصيرورة المال للإمام عليه السلام.

ومثلها في ذلك صحيح يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان: «كتبت إلى عبد صالح عليه السلام: لقد وقعت عندي مائتا درهم وأربعة دراهم، وأنا صاحب فندق، ومات صاحبها، ولم أعرف له ورثة، فرأيك في إعلامي حالها وما أصنع بها، فقد ضقت

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وأشباهه حديث:١، ١١.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣٠ من أبواب كتاب الوصية حديث:٢.

بها ذرعاً. فكتب: اعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى يخرج»[١].

بل الترخيص في العمل بها والتدرج في التصدق بقدرها قليلاً قليلاً يناسب ملكية الإمام عليه السلام لها واقعاً أو ظاهراً. نعم يمكن أن يرخص عليه السلام في العمل بالمجهول المالك، لعموم ولايته. إلا أنه لا يعهد منهم عليهم السلام إعمال هذه الولاية.

ولا أقل من أن احتمال ابتناء الأمر بالتصدق في هذه النصوص على الحكم بملكية الإمام عليه السلام للمال لكونه وارث من لا وارث له يمنع من الاستدلال بها في المقام.

اللهم إلا أن يقال: الذي يظهر من مساق هذه النصوص كون المنظور للسائل هو الجهل بالمالك والتحير بسبب ذلك، من دون نظر إلى أن المال للإمام عليه السلام لأصالة عدم الوارث، لظهور أن ذلك يقتضي تسليم المال للإمام عليه السلام رأساً وعدم الضيق بتحمل تبعة حفظ المال وانتظار العثور على الوارث.

ولا يظهر من الإمام عليه السلام ردع السائل عن ذلك، بل مجاراته فيه، كما يناسبه الأمر بطلب الوارث وانتظار من يطلب المال. وذلك يوجب انصراف النصوص لبيان حكم المال من حيثية كونه مجهول المالك، وإغفال الأصل المذكور، إما لعدم كون الإمام عليه السلام في مقام الجري عليه، أو لفرض العلم بوجود الوارث إجمالاً وإن لم يعرف ويعثر عليه.

ومن ثم يقوى الاستدلال بهذه النصوص، لولا ما سبق من اضطراب متن صحيح هشام وموثقه. ولا أقل من كونها مؤيدة للحكم ومشعرة بأن موردها لو كان من مجهول المالك لكان حكمه الصدقة.

نعم قد يعارضها في ذلك ما في صحيح يونس عن الهيثم: «كتبت إلى عبد صالح عليه السلام: إني أتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل، فيموت فجأة، ولا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته، فيبقى المال عندي كيف أصنع به؟، ولمن ذلك المال؟ قال: اتركه على حاله»[١] حيث تضمن الأمر بترك المال ولم يرخص في التصدق به، فضلاً

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وأشباهه حديث:٣.

عن الأمر بذلك. ومثله ما تقدم في صحيح هشام بن سالم الثاني.

وحينئذٍ إن كان الحكم في هذه النصوص شخصياً للإمام عليه السلام بعد الحكم بكون المال له فلا تعارض بين هذه النصوص، لإمكان اختلاف حكمه الشخصي باختلاف الموارد. أما إذا كان الحكم فيها شرعياً مبنياً على كون المال مجهول المالك فاللازم التعارض بينها وتساقطها وعدم نهوضها بالاستدلال، ولا التأييد.

اللهم إلا أن يجمع بينها بحمل نصوص ما تضمن التصدق على الترخيص في التصدق مع اليأس من العثور على المالك من أجل التخلص من مشكلة حفظ المال، وما تضمن إبقاء المال على استحباب الانتظار بأمل العثور على المالك ولو بوجه غير محتسب الذي هو لا ينافي اليأس عرفاً. وإن كان الأمر بعد لا يخلو عن إشكال.

ومنها: خبر حفص بن غياث: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً، واللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يرده، فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل، وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها عليه، وإلا تصدق بها، فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر والغرم، فإن اختار الأجر فله، وإن اختار الغرم غرم له، وكان الأجر له»[٢].

وضعف سنده ـ باشتماله على القاسم بن محمد الأصفهاني غير الثابت التوثيق ـ قد يهون، لانجباره بعمل الأكثر، كما في الجواهر. إلا أنه تضمن إجراء حكم اللقطة عليه بالتعريف به سنة، وعليه جرى الأصحاب في وديعة اللص. وهو غير المدعى في مجهول المالك.

لكن يظهر من الجواهر حمله على حكم مجهول المالك وأن مورده منه. قال في رد بعض الأقوال الأخر في وديعة اللص: «إلا أن الجميع كما ترى، خصوصاً بعد ما

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وأشباهه حديث:٤.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:١٨ من أبواب كتاب اللقطة حديث:١.

سمعت من الخبر المعمول به بين الأصحاب الموافق للمعلوم من حكم مجهول المالك، الـذي مـا نحن فيه فرد منه. ولا ينافي التعريف سـنة الذي هو حكم اللقطة، لا مجهول المالـك الـذي حدّ التعريف به اليأس، لا السـنة. لإمكان حمل الخـبر المزبور على إرادة حصـول اليـأس بذلك غالبـاً. أو على إرادة بيـان أن الفرض مثل اللقطـة التي عرفت حـولاً في أصل التصـدق بها والضمان، بقرينة قوله: «وإلا» المـراد منه عدم أمكان ردّه على صاحبه حتى بالتعريف، لحصول اليأس منه».

وهـو كـما ترى، فإن حمـل التحديد بالحـول في الخبر عـلى إرادة حصول اليأس بذلـك غالباً، مخالف لظاهره جداً. ولاسـيما بعد كون التحديد المذكور من تتمة تنزيل المورد منزلة اللقطة، التي يعتبر الحول فيها بخصوصيته.

وأضعـف مـن ذلك ما ذكـره أخيراً من حمـل قولـه: «وإلا كان في يـده بمنزلة اللقطة» على معنى وإن لم يمكن رده على أصحابه حتى بعد التعريف، وأن المراد تنزيله منزلـة اللقطـة المعرف بها في التصدق، لا في التعريـف. إذ هو مبنى على تكلف مخالف لظاهر التنزيل جداً، حيث لا فائدة في ذكر اللقطة حينئذٍ بل المناسـب حينئذٍ أن يقول: فـإن أمكنـه أن يرده على أصحابه فعل، وإلا تصدق به، فإن جاء طالبه... بل التفكيك في أحـكام اللقطـة المذكورة في الخـبر ـ بجعل بعضها داخلاً في الموضـوع المنزل عليه، وبعضهـا خارجـاً عنـه بلحاظه يكون التنزيل ـ مبني على تكلف لا يناسـبه سـوقها في مساق واحد. ومن ثم يقوى جداً كون التنزيل بلحاظ جميع أحكام اللقطة بما في ذلك التعريف في الحول.

وعـلى ذلـك يلزم حمل قوله: «فـإن أمكنه أن يرده على أصحابـه...» على أنه إن أمكنه أن يرده على أصحابه لمعرفته بهم فعل، وإن لم يمكن رده عليهم للجهل بهم كان في يده بمنزلة اللقطة...

وهـو الـذي فهمه من أفتـى بمضمون الخبر مـن الأصحاب. قـال في النهاية: «وإذا كان المودع ظالماً، وما أودعه يكون مغصوباً لم يجز للمودع رده عليه... وعليه أن

يردها إلى أربابها إن عرفهم، فإن لم يعرفهم عرفها حولاً كما يعرف اللقطة، فإن جاء صاحبها، وإلا تصدق بها عنه» ونحوه في الشرايع والقواعد وغيرهما. ومن هنا لا مجال للاستدلال بالخبر في المقام.

ومثله الاستدلال بجميع نصوص اللقطة للمطلوب، حيث جعلها شيخنا الأعظم قدس سره في جملة النصوص المؤيدة لمرسلة السرائر المتضمنة وجوب التصدق في المقام. وقد سبق أن جعله قدس سره تلك النصوص مؤيدة للمرسلة بلحاظ ورودها في موارد أخر غير جوائز السلطان. وذلك يناسب مفروغيته عن الاستدلال بها لوجوب التصدق في مواردها.

لكنه كما ترى فإن بعض نصوص اللقطة وإن تضمن التصدق بها، إلا أن بعضها الآخر قد تضمن جواز تملكها، ولذا كان المعروف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) الجمع بين تلك النصوص بالتخيير في اللقطة بين الأمرين. مضافاً إلى ما تضمنته نصوصها أيضاً من لزوم مضي السنة. وكل ذلك لا يناسب المدعى في حكم مجهول المالك، كما لا يناسب النصوص التي تقدم الاستدلال بها له، فكيف يمكن جعل نصوص اللقطة من مؤيداته؟!.

هذه جميع النصوص التي استدل أو يستدل بها في المقام. وقد ظهر مما تقدم انحصار الدليل بالنصوص الأول التي سبق منا الاستدلال بها. وإن كانت قد تؤيد بالنصوص المتقدمة الواردة فيمن مات ولم يعرف له وارث.

والنصوص المذكورة وإن وردت في موارد خاصة مختلفة، من دون أن يرد شيء منها في جوائز السلطان، ولا في عموم المال المجهول مالكه، إلا أن إلغاء خصوصية مواردها واستفادة عموم التصدق بالمال المجهول مالكه منها قريب جداً، لأن ذلك هو الجهة الارتكازية الجامعة بين الموارد المذكورة.

ولاسيما مع قوله عليه السلام في معتبر علي الصائغ المتقدم: «تصدق به إما لك وإما لأهله» ونحوه في حديث آخر، لظهورهما في المفروغية عن رجحان الصدقة على كلا

التقديرين، وذلك يناسب المفروغية عن رجحان الصدقة بمال الغير مع الجهل به.

ويعضد ذلك ظهور حال الأصحاب في فهم العموم المذكور من هذه النصوص وإلغاء خصوصية مواردها، حيث يناسب ذلك ارتكازية الجهة المناسبة للعموم عرفاً.

إن قلت: كما تضمنت هذه النصوص إطلاق الحكم بالصدقة في مواردها كذلك تضمنت نصوص اللقطة بعد الجمع بينها التخيير بين الصدقة والتملك بعد التعريف سنة. وليس التعدي عن موارد هذه النصوص بالبناء على عموم وجوب التصدق بمجهول المالك بعد اليأس عن الوصول لصاحبه إلا في اللقطة بأولى من التعدي عن موارد نصوص اللقطة بالبناء على عموم وظيفتها لجميع أفراد مجهول المالك إلا في موارد هذه النصوص، كما هو المناسب لما تقدم في خبر حفص بن غياث من إلحاق موارده باللقطة.

نعم لو كان لنصوص وظيفة مجهول المالك عموم يشمل جميع أفراده تعين العمل عليه والاقتصار في الخروج عنه على موارد نصوص اللقطة وما ألحق بها، لأنها أخص منه. أما حيث لم يكن لها عموم في نفسها، وفهم العموم منها بضميمة إلغاء خصوصية مواردها، فليست هي بأولى من نصوص اللقطة في ذلك.

قلت: لا مجال لإلغاء خصوصية اللقطة بعد التصريح بعنوانها في جملة من النصوص مع إمكان اختصاص العنوان المذكور بأحكامها عرفاً. بخلاف نصوص مجهول المالك، فإنها قد وردت في موارد خاصة مختلفة يصعب البناء على دخل خصوصياتها في حكمها، ولا جامع عرفي بينها إلا اليأس من الوصول لمالكها بسبب الجهل به، حيث يكون ذلك منشأ لفهم العرف عموم حكمها للجامع المذكور. ولاسيما بملاحظة ما سبق من اعتضاد العموم المذكور بفهم الأصحاب، وبما تضمنه حديثا علي الصائغ.

على أنه لو فرض التردد بين الوجهين، وعدم المعين لما ذكرنا، فحيث اتفقت

نصـوص المقام ونصوص اللقطة على مشروعية الصدقـة، فاللازم الاقتصار عليها في غـير اللقطـة من مجهول المالـك، لأصالة عدم نفوذ التملك، وعـدم جواز تصرف من بيده المال بالمال واستغلاله لصالحه.

إن قلـت: بنـاءً على ذلك يتعـين الانتظار في التصدق بمجهـول المالك ـ في غير مـوارد النصـوص المتقدمـة ـ إلى مـضي الحـول، إذ بعد احتـمال الاقتصار عـلى موارد النصـوص المتقدمـة وتحكيم نصـوص اللقطة في بقية مـوارد مجهـول المالك فمقتضى الأصل عدم جواز التصدق وعدم نفوذه قبل مضي الحول.

قلت: الذي تضمنته نصوص اللقطة هو اعتبار الحول من أجل التعريف بالمال، ولا موضوع للتعريف عرفاً مع اليأس من العثور على المالك. وحينئذٍ فمع اليأس من الوصـول للمالـك يتعين عدم وجـوب الفحص وعدم انتظار الحـول حتى في اللقطة، ومـع عـدم اليأس من الوصول للمالك يتعين الانتظار حتـى بعد الحول في غير اللقطة من مجهول المالك، بعد عدم وضوح التعدي عن مورد نصوص اللقطة.

وبالجملـة: لا ينبغـي التأمل بعـد النظر في نصوص المقـام ونصوص اللقطة في مشروعية التصدق بالمال. كما أنه يتعين في غير اللقطة من مجهول المالك عدم مشروعية التملك، إما لاسـتفادة عمـوم وجوب التصدق بمجهول المالـك من نصوص المقام، وإما لأن مقتضى الأصل عدم مشروعية التملك في غير اللقطة.

وبذلـك يظهر تأيد الحكـم المدعى في المقام بنصوص اللقطـة بضميمة الأصل المذكور. وإن لم تنهض بالاستدلال ولا التأييد استقلالاً، كما سبق.

نعـم قـد ينافي الحكم المذكور صحيـح معاوية بن وهب عـن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجـل كان لـه على رجل حق، ففقده ولا يـدري أين يطلبه، ولا يدري أحي هو أم ميـت، ولا يعـرف له وارثاً ولا نسـباً ولا ولداً. قال: اطلب. قـال: فإن ذلك قد طال، فأتصـدق به؟ قـال: اطلبه»[1]. فإن مورده مجهول المالـك أو ما يتعذر الوصول لمالكه، لأن المفـروض فيه احتـمال حياة الرجل التـي هي مقتضى الاسـتصحاب، ولم يفرض

فيه موته، ليحتمل كون المال ميراث من لا وارث له، ومع ذلك لم يفسح فيه المجال للصدقة، بل ألزم بالانتظار. وكذا صحيح هشام بن سالم عن أبي إبراهيم عليه السلام المتقدم.

لكنه لا ينهض في قبال ما سبق. ولاسيما مع إمكان حمله على عدم اليأس من العثور على المالك، لأن طول المدة لا يستلزم اليأس من العثور عليه. أو على كون الحق ذمياً، كما هو الظاهر من التعبير في الصحيح بأن له حق ومثله في ذلك صحيح هشام بن سالم، حيث لا يبعد ظهور قوله: «وبقي من أجره شيء» في كونه ذمياً. ويأتي إن شاء الله تعالى عدم مشروعية الصدقة في الذمي.

هذا وربما يدعى في المقام وجوه أخر:

الأول: ما في السرائر من وجوب حفظ المال المجهول لمالكه، ولو بوصية من بيده به حين وفاته. لأن ذلك هو مقتضى القاعدة الأولية المعتضدة بالنصوص المتقدمة، كصحيح معاوية بن وهب وغيره.

ويظهر ضعفه مما سبق من عدم نهوض النصوص المذكورة بذلك ولزوم الخروج عن القاعدة بنصوص التصدق المتقدمة. مؤيداً باستبعاد تكليف من بيده المال بحفظه، لصعوبة ذلك جداً، ولتعرض المال بذلك للخطر، وعدم انتفاع مالكه به حينئذٍ أصلاً.

الثاني: أن المال المجهول المالك للإمام عليه السلام، لحديث داود بن أبي يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجل: إني قد أصبت مالاً، وإني قد خفت فيه على نفسي. ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلصت منه. قال: فقال له أبو عبدالله عليه السلام: والله لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: إي والله. قال: فأنا والله، ما له صاحب غيري. قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره. قال: فحلف. فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك، ولك الأمن مما خفت منه. قال: فقسمته بين أخواني»[٢] ومعتبر محمد بن القاسم بن الفضيل عن

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه حديث:٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٧ من أبواب كتاب اللقطة حديث:١.

أبي الحسن عليه السلام: «في رجل كان في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثاً، كيف يصنع بالمال؟ قال: ما أعرفك لمن هو. يعني نفسه»[1].

لكن الأول ـ مع عدم خلو سنده عن الإشكال لاشتراك موسى بن عمر ـ ظاهر السؤال فيه الجهل بمالك المال الخاص بعنوانه الأولي، لا بعنوان كونه مجهول المالك، وحينئذٍ يكون ظاهر الجواب فيه ملكية الإمام عليه السلام للمال المذكور بذاته لا بعنوان كونه مجهول المالك، فيكون وارداً في قضية خاصة مجهولة الخصوصيات، وربما يكون المال ملكاً للإمام عليه السلام لكونه ميراث من لا وارث له، أو لكونه غنيمة حرب من غير إذن الإمام، أو غير ذلك.

ودعوى: أن ذلك بعيد في نفسه، حيث لم يشر السائل لعنوان المال الذي يكون به ملكاً للإمام بنفسه، ومن البعيد جداً ابتناء جواب الإمام عليه السلام على علمه بعنوان المال بالطرق الغيبية الخاصة به، بل الظاهر ابتناء جوابه عليه السلام على كونه عليه السلام هو المالك للمال بعنوانه المتحصل من السؤال، وهو كونه مجهول المالك، لأن ذلك يكفي في حلّ مشكلة السائل ورفع حيرته.

مدفوعة بأن ذلك راجع إلى حمل كلام الإمام عليه السلام على خلاف ظاهره البدوي الذي يقتضيه سياق الكلام لمجرد استبعاد إرادة الظاهر المذكور، وذلك وحده لا يكفي في الظهور الحجة. وليس هو بأولى من حمل جواب الإمام عليه السلام على إرادة بيان أنه عليه السلام المرجع في تعيين مصرف المال وحلّ المشكلة، إما لكونه ولياً عليه، أو لكونه العالم بحكمه، فلا ينافي النصوص المتقدمة المتضمنة الأمر بالتصدق بالمال.

وأما الثاني فمن القريب ابتناء الحكم فيه بأنه للإمام على كون مقتضى الأصل عدم الوارث لصاحب المال، فيكون المال ميراث من لا وارث له، لا على فرض كونه ذا وارث مجهول، ليكون مجهول المالك. ولاسيما مع ظهور الجواب في أن الحكم بأن المال المذكور له عليه السلام من الواضحات التي لا تخفى على السائل، حيث لا يظهر منشأ

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٦ من أبواب ميراث الخنثى وما أشباهه حديث:١٢.

لوضوح ملكية الإمام عليه السلام للمال المجهول مالكه، بخلاف ملكيته لميراث من لا وارث له، التي تظافرت النصوص بها[١].

ولاسيما وأنه يصعب جداً خروج المال عن ملك مالكه الواقعي بمجرد الجهل به أو اليأس من الوصول إليه، حيث يبعد جداً كون العثور على المالك موجباً لرجوع ماله لملكه بعد خروجه عنه. وأبعد منه الالتزام بعدم رجوعه له، حيث لا إشكال ظاهراً في لزوم إرجاعه إليه. وهذا بخلاف الالتزام بخروجه عن ملكه بالتصدق كأمواله التي يتصدق بها هو، الراجع لقصور سلطنته على المال ونفوذ تصرف غيره فيه الذي هو شايع في الغائب ومن لا يمكن الوصول إليه.

على أنه لو تمت دلالة الخبرين على ملكية الإمام لمجهول المالك فمقتضى الجمع بينهما وبين نصوص الصدقة المتقدمة كون التصدق بالمال هو الوجه المأذون فيه من قِبَل الإمام عليه السلام المالك للمال أو الولي عليه، فهو نظير ما ورد من دفع ميراث من لا وارث له لأهل بلده، ومن كون الحيازة مملكة للأرض الغامرة التي هي من الأنفال المملوكة للإمام ونحو ذلك، ولا يكون حينئذٍ كسهمه عليه السلام من الخمس الذي يصرف في جميع المصارف المناسبة لمنصبه، ليكون لهذه النصوص أثر عملي.

الثالث: أن مجهول المالك يجوز تملكه لآخذه مع وجوب تخميسه عليه. لصحيح علي بن مهزيار الوارد في بيان الغنائم والفوائد التي يجب فيها الخميس، حيث قال عليه السلام فيه: «فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة...»[٢].

قال في مصباح الفقاهة: «وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس حديث:٥.

الهمداني. بل ذكر المحقق الإيرواني أن هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك».

وقد استشكل بعض مشايخنا ﷺ في الاستدلال به للمدعى بوجهين:

الأول: أنه ليس صريحاً في جواز تملك المال بعد إخراج خمسه، وإنما هو مطلق من هذه الجهة، وحينئذٍ يقيد بنصوص التصدق، ويكون مقتضى الجمع بينه وبينها إخراج خمسه ثم التصدق به.

وهو كما ترى **أولاً**: لأن وجوب الخمس في المال متفرع على كونه غنيمة وفائدة مملوكة، وهو لا يناسب نصوص التصدق التي هي صريحة أو كالصريحة في بقاء المال على ملك مالكه إلى حين التصدق به. بل كيف يكون المال غنيمة وفائدة إذا وجب إخراج خمسه والتصدق ببقيته.

وثانياً: لأن نصوص التصدق صريحة أو كالصريحة في وجوب التصدق بتمام المال. ومن ثم يتعذر الجمع بين الطائفتين عرفاً بما ذكره ﷺ.

الثاني: أنه لا يدل على جواز تملك مجهول المالك، كما هو المدعى، بل على وجوب الخمس فيما جاز تملكه من مجهول المالك من دون تعين له.

وقد يقرب ما ذكره ﷺ بأن الصحيح غير وارد لبيان المال الذي يجوز تملكه، ليكون مقتضى إطلاقه جواز تملك كل مال لا يعرف له صاحب، بل لشرح الغنيمة والفائدة التي يجب الخمس فيها بعد الفراغ عن جواز اغتنامها وتملكها. ولذا لا يتوهم ظهوره في جواز تملك مال كل عدو يصطلم، بل يحمل على خصوص العدو غير محترم المال.

هذا مضافاً إلى أنه لو حمل على جواز تملك كل مال مجهول مالكه لكان معارضاً لنصوص المقام ونصوص اللقطة الواردة بمجموعها في الشايع من أفراد مجهول المالك، والتي هي كالصريحة في عدم وجوب تخميس المال، بل يتعين التصدق به بتمامه، أو يخير بين ذلك وبين تملكه.

وحيث كانت النصوص المذكورة كثيرة عدداً مشهورة بين الأصحاب رواية

وعملاً فلا مجال للخروج عنها بالصحيح. ومن ثم يتعين سقوطه عن الحجية، أو حمله على ما ذكرناه من عدم الإطلاق له في جواز تملك مجهول المالك، وإنما يدل على وجوب الخمس في المال بعد الفراغ عن جواز تملكه. وليحمل حينئذٍ على اللقطة بعد التعريف والتملك وما يوجد في جوف السمكة أو الدابة، والمدفون في الخربة التي جلا أهلها، ونحو ذلك مما دل الدليل على جواز تملكه.

ولاسيما مع قرب حمل قوله عليه السلام في الصحيح: «ولا يعرف له صاحب» على الجهل بوجود مالك للمال، لاحتمال كونه مباحاً أصلياً، مثل يوجد في جوف السمكة، أو احتمال بعد العهد بصاحبه بحيث مات ومات عقبه حتى يصدق عرفاً أن المال لا صاحب له. لا الجهل بصاحب المال بعد الفراغ عن وجوده الذي هو محل الكلام في المقام. وبالجملة: لا مجال للخروج بالصحيح عن النصوص المتقدمة المتضمنة للتصدق بالمال.

ومنه يظهر أنه لا مجال للبناء في مجهول المالك على التخير بين التصدق به بتمامه وتملكه مع دفع الخمس منه جمعاً بين نصوص التصدق والصحيح المذكور. لظهور أن الجمع المذكور ـ مع كونه تبرعاً خالياً عن الشاهد ـ لا يناسب بعض نصوص التصدق المتقدمة، مثل قوله عليه السلام في صحيح أبي علي بن راشد: «ولا تدخل الغلة في ملكك».

بل الاقتصار في نصوص التصدق عليه وعدم التعرض فيها لإخراج الخمس الذي هو الأنفع لمن بيده المال والأحب له كالصريح في لزوم التصدق وعدم الاكتفاء بإخراج الخمس. ولاسيما في حديثي تراب الصاغة الذي يحتمل كونه أو بعضه للصائغ نفسه، حيث يكون الاكتفاء بإخراج الخمس أقرب للجمع بين الحقوق المحتملة.

الرابع: وجوب دفع المال للحاكم، لأنه ولي الغائب. وفيه: أنه لم يتضح عموم ولايته على الغائب بحيث يكون بمنزلة وكيله المفوض في كون دفع ماله إليه بمنزلة دفعه للمالك. بل هو لا يناسب النصوص المتقدمة الدالة على التصدق، ولاسيما بناءً على الضمان معه لو ظهر المالك، ولا النصوص الدالة على وجوب الحفظ، ولا

نصوص اللقطة وغير ذلك مما ورد في مجهول المالك، حيث كان الأولى بها التنبيه على الدفع للحاكم، كما لعله ظاهر.

غاية الأمر ثبوت ولايته حسبة في موارد الحاجة للتصرف بالمال وثبوت مشروعيته وعدم ثبوت الولي عليه، لأنه المتيقن بعد احتمال ولايته شرعاً وتوقف جواز التصرف ونفوذه على مراجعته، وذلك لا يقتضي وجوب الدفع له بحيث تبرأ ذمة واجد المال منه بذلك. ولاسيما بعد الأمر بالتصدق به في النصوص المتقدمة. نعم قد يدعى وجوب استئذانه في التصدق وهو أمر آخر يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذه الأقوال المعتد بها في المقام. وربما كان هناك أقوال أو احتمالات أخر يظهر حالها مما سبق، لا مجال لإطالة الكلام فيها. ومن الله سبحانه نستمد التوفيق والتسديد.

بقي في المقام أمور:

الأول: الظاهر عدم الفرق في وجوب التصدق بين الجهل بالمالك ومعرفته مع اليأس من الوصول إليه. لأن أكثر النصوص المتقدمة وإن وردت في صورة الجهل بالمالك، إلا أن صحيح يونس المتقدم قد ورد في صورة معرفة المالك مع اليأس من الوصول إليه، لأن مورده الرفيق في مكة، وذلك يناسب معرفته لو صادف الوصول إليه. وقوله فيه: «لسنا نعرفه ولا نعرف بلده» يراد به عدم معرفته معرفة تكون سبباً للوصول إليه، وذلك بمعرفة نسبه أو موقعه الاجتماعي أو نحوهما، لا عدم معرفته لو فرض الالتقاء به والوصول إليه، فإن ذلك بعيد جداً لا يناسب الرفاقة المفروضة في السؤال.

مضافاً إلى قرب فهم العموم من النصوص الأخر، لإلغاء خصوصية الجهل بصاحب المال عرفاً، وفهم أن المدار على تعذر إيصال المال للمالك. ولا يبعد بناء الأصحاب على ذلك.

نعم إذا كانت معرفة المالك مستلزمة لإمكان معرفة وارثه فالظاهر قصور النصوص عنه حتى صحيح يونس، لإمكان الوصول إلى مالك المال بالانتظار،

ويلحقه حينئذٍ حكم مال المفقود من التربص به مدة، ثم دفعه للوارث على ما يذكر في محله. والظاهر مفروغية الأصحاب عن ذلك.

الثاني: المتيقن من وجوب التصدق ما إذا كان المال المجهول مالكه خارجياً شخصياً، لأنه مورد النصوص المتقدمة.

وأما إذا كان ذمياً ـ كالقرض وعوض المتلفات والمنافع المستوفاة ـ فيظهر من شيخنا الأعظم قدس سره عموم الحكم له، بل المفروغية عن ذلك. وعليه جرى من تأخر عنه حتى شاع في عصورنا وما قاربها أن من الوجوه الشرعية ردّ المظالم التي هي عبارة عن الصدقات المدفوعة لبراءة الذمة مما تنشغل به من حقوق للمجهولين الذين لا يمكن التعرف عليهم ولا الوصول إليهم.

وقد صرح شيخنا الأعظم قدس سره بورود الأخبار بالتصدق بالدين المجهول المالك. لكن لم أعثر على شيء من الأخبار المذكورة عدا مرسلة الصدوق المتقدمة في الاستدلال على وجوب التصدق في المقام، بناءً على كون موردها هو مورد صحيح معاوية بن وهب الوارد فيمن له على رجل حق ففقده، لظهور التعبير فيه في الدين كما سبق.

وقد سبق المنع من الاستدلال بالمرسلة لضعفها، ولقرب كونها مقتطعة من معتبر العباس بن عامر أو المثنى بن عبد السلام المتقدم الوارد فيمن أوصي له بوصية فمات قبل أن يقبضها، ولم يعلم أن له ولي، ومن الظاهر أن المال الموصى به ليس ذمياً، بل معيناً، أو كلياً ثابتاً في التركة، يتشخص بتشخيص الوصي.

نعم قد يستدل بنصوص المقام لدعوى إلغاء خصوصية مواردها، وفهم العموم منها، بلحاظ أن المستفاد منها كون الأمر بالتصدق لأنه أقرب طرق إيصال نفع المال للمالك، ولا يفرق في ذلك بين المال الشخصي الخارجي والكلي الذمي.

لكنها تندفع بقرب كون تشريع التصدق للإرفاق بمن عنده المال، لصعوبة حفظ المال، خصوصاً إذا طالت المدة وحصل اليأس من الوصول للمالك عرفاً. بل لو

علـم بعدم الوصول له فلا موضوع لحفظ المال، ولابد من حل مشـكلته بالتصدق أو بغيره أما إذا كان ذمياً فلا يلزم المحذور المذكور.

مضافاً إلى الإشكال في الذمي بعدم تعينه إلا باتفاق الدائن والمدين على تعيينه، ولا دليـل على اسـتقلال المديـن بتعيينه مع تعذر الوصـول للدائـن، ليمكن التصدق به عنه.

ودعوى: أنه يلزم الرجوع للحاكم الشرعي، فيقوم مقام المدين في ذلك، لولاية الحاكم على الغائب. ممنوعة، لما سبق من عدم ثبوت عموم ولاية الحاكم على الغائب. وولايتـه حسـبة إنما تنفع في موارد العلـم بوجوب التصدق وعدم ثبـوت الولي عليه، والمفروض في المقام الشك في وجوب التصدق. لاختصاص دليله بالمال الخارجي.

هذا وقد ذكر الشـيخ قدس سره وجماعـة أن من كان عليه ديـن لغائب لا يقدر عليه وجب عليه عزل دينه ـ مطلقاً أو إذا حضرته الوفاة ـ ثم يوصي به. وقد يدعى الإجماع على ذلك.

فـإن كان مرادهـم بـه براءة ذمـة المدين بذلك، لتعـين الدين في المـال المعزول، ويكون أمانة في يده أو يد من يوصي إليه به لا يضمن إلا بالتفريط، أشكل بأنه خروج عن مقتضى استصحاب بقاء الدين في الذمة من دون دليل بعد ما سبق من عدم الدليل على اسـتقلال المدين بعزل الدين، وأنه لو فرض استقلاله بالولاية على ذلك فلا دليل على وجوبه.

ودعـوى: أن ذلـك أحـرى بحفظ الحـق لصاحبـه، لتعـرض أموالـه للتلف، خصوصاً بعد وفاته، حيث تتوجه الأطماع للتركة ممن لا يهمهم حفظ الحق لصاحبه.

مدفوعـة: **أولاً**: بـأن ذلك يختلـف باختلاف المـوارد، إذ قد يكـون حفظ المال المعـزول بعـد تعيين الدين بـه أصعب من حفظ مجمـوع مال المديـن أو حفظ الحق في تركتـه، ولا ضابـط لذلك. **وثانياً**: بأن مجرد كون ذلـك أحرى بحفظ الحق لصاحبه لا يقتضي وجوبه ما لم يكن تركه تفريطاً في أداء الدين عرفاً.

وإن كان مرادهم وجوب العزل من أجل التحفظ على الحق من الضياع، بإفلاس المدين في حياته، أو تعرض تركته للضياع بسبب تعلق أطماع من لا يهمه أداء الدين لصاحبه منها، من دون أن يتعين الدين في المال المعزول، ولا تبرأ منه ذمة المدين، وعلى ذلك فالعزل لمجرد تيسر وفاء الدين بذلك المال مع بقائه على ملك المدين إلى أن يتحقق الوفاء به.

ففيه: **أولاً**: أنه لا دليل على وجوب ذلك بعد عدم تحقق الوفاء به. **وثانياً**: أن المال المعزول إذا لم يتعين الدين به ولم يخرج عن ملك المدين فلا أثر للعزل في حفظ الدين، لأن المال المذكور يبقى كسائر أموال المدين مورداً لتزاحم الحقوق الواردة عليه وعلى ماله، ولا معين له في وفاء الدين المذكور، بحيث يترجح هذا الدين على غيره من المصارف، بل ليس الدين المذكور إلا كسائر الديون غير المطالب بها فعلاً.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال فيما في الشرايع والقواعد من الجمع بين الحكم بعزل الدين الذي لا يقدر على صاحبه والتردد في وجوب التصدق به بعد اليأس من العثور على صاحبه.

إذ العزل إن كان موجباً لتعيين الدين في المال المعزول، تعين وجوب التصدق بذلك المال، كسائر أفراد المال الخارجي المجهول صاحبه بعد اليأس من الوصول له. وإن لم يكن موجباً لتعيين الدين في المال المعزول تعين عدم وجوب التصدق، إذ لا يحتمل وجوب التصدق على المدين مع بقاء الدين في ذمته.

اللهم إلا أن يرجع التردد منهما في وجوب التصدق به للتردد في تعين الدين في المال المعزول بمجرد العزل أو بعد اليأس من الوصول للمالك. إذ لو رجع التردد منهما لاحتمال وجوب تفريغ الذمة من الدين بالصدقة من دون أن يتعين الدين في المال المعزول، فالمناسب منهما حينئذٍ الاكتفاء في الخروج عن الاحتمال المذكور بالتصدق مطلقاً ولو بغير المال المعزول، ولم يبق وجه لوجوب العزل.

وكيف كان فلا مجال للتعدي عن مورد نصوص المقام، وهو المال الخارجي،

وفهم العموم منها للذمي بعد ما سبق.

مضافاً إلى أمرين:

أحدهما: ما يظهر من بعض النصوص من عدم وجوب التصدق: **منها**: موثق زرارة أو صحيحه: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه، ولا على ولي له، ولا يدري بأي أرض هو. قال: لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أن نيته الأداء»[1].

ويؤيده أو يعضده ما تقدم في صحيح معاوية بن وهب من الاقتصار على الأمر بالطلب فيمن له على رجل حق ففقده، وعدم تشريع التصدق حتى مع طول المدة، لما سبق من ظهور الحق فيه في الذمي، فإنه وإن سبق أن طول المدة لا يستلزم اليأس من العثور على صاحب الحق، إلا أنه يكفي عمومه له مورداً، بل كونه أظهر موارده.

ومثله في ذلك صحيح هشام بن سالم عن أبي إبراهيم المتقدم، حيث لا يبعد ظهور قوله فيه: «وبقي من أجره شيء» في الذمي، ولو كان قد قبض الأجر وتعين لكان الأنسب التعبير بأنه قد بقي له دراهم مثلاً. ولا أقل من عمومه للذمي، فينفع في المقام.

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة المتقدم الوارد في عامل بني أمية الذي تاب واستأذن له على الإمام الصادق عليه السلام، حيث اقتصر عليه السلام فيه على حكم المال الموجود من دون تنبيه للتخلص من تبعة المال الذي أنفقه أو تلف عنده في المدة الطويلة في حق من لا يعرفه، وأنه يجب عليه التصدق بقدره عنه من المال الموجود عنده، أو الذي يحصله بعد ذلك من وجوه الحلال.

ومنها: موثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً وفاته، فليستغفر الله له، فإنه كفارة له»[2]. لظهور أن كثيراً من أنحاء الظلم

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢٢ من أبواب الدين والقرض حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧٨ من أبواب جهاد النفس حديث:٥.

أو أكثره يستتبع الضمان المالي، إما لكون الظلامة مالية، أو لكونها بدنية مضمونة بالمال، فالاقتصار على الاستغفار كالصريح في عدم وجوب غيره من البدل المالي بأن يتصدق به أو غيره.

ثانيهما: أن انشغال الذمم للمجهول ومن لا يقدر الوصول له شايع في جميع العصور بما في ذلك عصور المعصومين (صلوات الله عليهم)، كما في السراق وولاة الجور والمرابين وسائر من يمارس المعاملات المحرمة والباطلة، ويتعرض للتعدي على أموال الناس عمداً أو جهلاً، وكثيراً ما يتوب العامد من عمله، أو ينكشف الحال للجاهل، ومن الطبيعي أن يطلب المخرج، وهو ظاهر في حق من يعرفه ويقدر على الوصول إليه، حيث لا إشكال في وجوب ردّ الحق له، عملاً بمقتضى القاعدة، وبه تظافرت النصوص[1].

أما في حق من لا يعرفه أو لا يقدر على الوصول إليه فمن القريب جداً بناء الناس ـ بمقتضى طبعهم الأولي ـ على أن تعذر الوصول إليه وإيصال الحق له كاف في المعذرية من جهته، ويحتاج معرفة التكليف بالبدل ـ من التصدق أو غيره ـ للتنبيه من قبل الشارع الأقدس، فلو كان ثابتاً لكثر التنبيه عليه في النصوص، وكثر السؤال عن ذلك وعن فروعه، كما نجده الآن حين أفتى الفقهاء بذلك وجروا عليه. فسكوت النصوص عن ذلك يناسب قيام السيرة على عدمه، ويشرف بالإنسان على القطع بذلك.

ومن هنا يقوى البناء على عدم وجوب التصدق في المقام، والاكتفاء بالعزم على نية الوفاء لو قدر على صاحب الحق، لما تقدم في حديث زرارة، وبالاستغفار لصاحب المال، لموثق السكوني، لكن مع تعمد ظلمه بأخذ المال، ليكون ذنباً يحتاج للكفارة. بل قد يقال بوجوبه مطلقاً، عملاً بإطلاق الموثق، بحمل الكفارة فيه على تكفير الظلم وسقوط تبعته، ولو كانت أمراً غير العقاب الذي ينحصر سببه بالذنب. فلاحظ.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧٨ من أبواب فعل المعروف، وج:١٢ باب:٤٧، ٧٦ من أبواب ما يكتسب به، وباب:٣ من أبواب عقد البيع وشروطه وغيرها.

إن قلت: إن بني على عدم وجوب التصدق في المقام على من عليه الحق ـ من أجل ما سبق ـ فلا مجال للبناء على براءة ذمته من المال بغير الأداء. وحينئذٍ له المطالبة بتفريغ ذمته منه، لأن بقاء انشغال ذمته به ضرر عليه، فيتعين استقلاله بعزله، أو الرجوع في ذلك للحاكم الشرعي، لولايته عليه ولو حسبة، بنحو يكون المتيقن من نفوذ العزل ما إذا كان بإذنه.

قلت: الضرر المذكور ـ لو تم ـ لا يكفي في مشروعية العزل مع عدم القدرة على المالك، لمنافاته للامتنان في حقه بعد عدم سقوط حرمته بامتناعه. ولاسيما مع ما تقدم في صحيحي معاوية بن وهب وهشام بن سالم من الاقتصار على الأمر بطلب صاحب الحق وعدم تشريع التصدق وإن طالت المدة.

إن قلت: لو تم ذلك في حق من عليه الحق فلا مجال له في حق وارثه، لما هو المعلوم من ثبوت ديون الميت في تركته، وعدم جواز تصرف الوارث في التركة قبل وفاء الدين، ومنع الوارث من التركة ضرر عليه، بل يقطع بعدم رضا الشارع الأقدس به، فيتعين عزل الدين ثم التصرف في التركة، كما لا يبعد بناؤهم عليه في الدين المعلوم المالك إذا لم يتيسر المبادرة لوفائه، كغيبة الدائن أو نحو ذلك، ومع عزل الدين وتعينه في المعزول يتعين جريان حكم المال الخارجي المجهول المالك عليه، وهو التصدق به.

قلت: الظاهر عدم مانعية الدين المذكور من تصرف الوارث في التركة، كما هو مقتضى قوله عليه السلام في صحيح هشام بن سالم المتقدم: «فإن قدرت عليه، وإلا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء له طالب أن يدفع إليه». لظهوره في كونه بحكم ماله مطلقاً ولو بعد وفاته ما لم يجيء له طالب.

بل هو المستفاد تبعاً من جميع ما يظهر منه عدم تكليف المدين بالوفاء، كحديث زرارة وموثق السكوني وخبر علي بن أبي حمزة المتقدمة، لما هو المعلوم من تبعية الوارث للمدين، فمع عدم تكليف المدين بالوفاء يغفل عن تكليف وارثه به، فسكوت هذه النصوص وغيرها عن التنبيه لذلك، وعن وجوب الوصية بالدين من أجله، يوجب

ظهوره تبعاً في عدمه. وأظهر من ذلك السيرة التي أشرنا إليها، حيث لا إشكال في عمومها للمدين ووارثه. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

هذا وقد صرح كاشف الغطاء في شرحه على القواعد في مسألة جوائز الظالم بأن ما يأخذه الظالم غصباً مضمون عليه ويقاص به من ماله، إلا أنه إذا تلف لا يلحقه حكم الدين في التقديم على الوصايا والمواريث. قال: «ويؤخذ من الظالم قهراً مع الإمكان إن بقيت في يده، وعوضها مع التلف، ويقاص بها من أمواله مع حياته... إلا أن ما في يده من المظالم تالفاً لا يلحقه حكم الديون في التقديم على الوصايا والمواريث، لعدم انصراف الدين إليه وإن كان منه، وبقاء عموم الوصية والمواريث على حاله. وللسيرة المأخوذة يداً بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا...».

وفي الجواهر أنه لم يجد له موافقاً في ذلك. على أنه في غاية المنع، كما ذكره في الجواهر شيخنا الأعظم قدس سره. لمنع الانصراف. بل لا معنى للتفريق فيه بين أحكام الدين، فتجوز المقاصة به ويجب عليه وفاؤه في حياته، ولا يترتب عليه الأثر في تركته بعد وفاته. كما لا معنى للتفريق فيه بين الجائر وغيره. ولعدم ثبوت السيرة بين المتدينين بنحو تكشف عن رأي المعصوم الحجة.

وإنما تختص السيرة بما ذكرنا من فرض عدم معرفة صاحب الحق وتعذر الوصول إليه من دون فرق بين حياة المدين وموته، ولا بين الظالم وغيره. كما أن الذي يدعم السيرة ما ذكرناه من الأدلة، دون الانصراف.

نعم كثيراً ما لا يكون الظالم ضامنا لما يأخذه، لعدم وضع يده عليه، بل يستعين بأتباعه، فيكونون هم المباشرين للظلم بأخذ المال وإتلافه، والضمان حينئذٍ عليهم، لا عليه. إلا أن يريد قدس سره بالظالم ما يعمّ الأتباع. فلا يظهر الأثر لذلك في مدعاه.

الثالث: هل يستقل من بيده المال المجهول المالك بالتصدق به، أو لابد له من استئذان الحاكم الشرعي فيه؟ مقتضى إطلاق النصوص المتقدمة وفتاوى الأصحاب في المقام وغيره من موارد مجهول المالك الأول.

لكـن قال شـيخنا الأعظم قدس سره: «ويمكـن أن يقال: إن أخبـار التصدق واردة في مقـام إذن الإمـام عليه السلام بالصدقـة. أو محمولة عـلى بيان المصرف، فإنـك إذا تأملت كثـيراً من التصرفات الموقوفة عـلى إذن الحاكم وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكـم العام، كإقامة البينـة والإحلاف والمقاصة. وكيـف كان فالأحوط ـ خصوصاً بملاحظة ما دلّ على أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام ـ مراجعة الحاكم في الدفع إليه أو استئذانه.

ويتأكد ذلك في الدين المجهول المالك، إذ الكلي لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذي هو وليه، وإن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون».

وفيـه: أن حمـل أخبـار التصـدق على بيـان إذن الإمـام عليه السلام بالصدقـة مخالف لظاهرها جداً، لظهور حال السائل في السؤال عن حكم المال شرعاً، لا في الاستئذان في التصدق به بعد الفراغ عن وجوبه شرعاً وعن لزوم اسـتئذان الإمام فيه، ومقتضى مطابقـة الجـواب للسـؤال حمـل الأمر بالتصـدق على أنـه الحكم الشرعـي، لا الحكم الشخصي الراجع للإذن فيه. بل هو كالصريح من قوله عليه السلام في حديث تراب الصاغة: «إما لك وإما لأهله» لوضوح عدم احتياج تصدق الإنسان بماله للإذن. وحينئذٍ يكون مقتضى إطلاقه عدم اعتبار إذن الإمام فيه، فضلاً عن الحاكم الشرعي.

ومثله في الإشـكال حمل الأخبار المذكـورة على بيان المصرف الشرعي من دون نظـر لمـن يتـولى صرفه فيـه وشروط صرفه، كـي لا يكون لـه إطلاق يقتـضي قيام من عنـده المال به من دون حاجة للاسـتئذان. إذ هو مخالـف لظاهر خطاب من عنده المال بالتصدق الظاهر في توليه له بنفسه من دون حاجة للاستئذان.

ومثلـه في ذلـك المقاصـة. ولـذا كان الظاهـر عـدم الحاجـة للاسـتئذان فيها، عمـلاً بإطلاق أدلتهـا الظاهرة في قيام صاحب الحق بها بمجـرد ثبوت الحق له وإن لم يستأذن.

وكـذا الحال في إقامة البينة والعمل بها، فإن مقتضى إطلاق أدلة حجيتها عموم

حجيتها لكل أحد ولو في غير مورد القضاء وفصل الخصومة. بل يكفي في حجيتها قيامها بنفسها ولو لم يقمها صاحب الحق.

نعم فصل الخصومة بها مختص بالحاكم، لأنه من شؤون القضاء المختص به. وكذا الإحلاف، بل لا أثر له إلا فصل الخصومة التي هي وظيفة القاضي. وأما الحجة في مورده فهي اليد والأصل ونحوهما مما يكون موافقه هو المنكر، وهو حجة في نفسه في حق كل أحد من دون حاجة لليمين. ومن ثم يتعين حمل أدلة الإحلاف على بيان وظيفة القاضي دون غيره.

وبعبارة أخرى: حمل الإطلاق على ما ذكره يحتاج إلى قرينة خاصة كما في الإحلاف، ومع عدمها يتعين البناء على مقتضى الإطلاق، كما في المقام.

وأما ما تضمن أن مجهول المالك ملك الإمام عليه السلام فهو ـ لو تم ـ يقتضي بدواً وجوب استئذان الإمام في صرفه، ومع تعذر الرجوع له يتعين الاحتياط بالرجوع للحاكم، لاحتمال قيامه مقامه في ذلك، كما هو الحال في سهم الإمام عليه السلام. لكن سبق قصوره سنداً ودلالة.

مع أن مقتضى الجمع بينه وبين نصوص التصدق أن المال وإن كان له عليه السلام، إلا أنه قد عين صرفه بالتصدق، كما سبق نظير ملكه عليه السلام للأرض الموات مع ترخيصه في تملكها بالحيازة، وحينئذٍ فمقتضى إطلاق نصوص التصدق ولاية من بيده المال عليه من دون حاجة إلى مراجعة الإمام عليه السلام فضلاً عن الحاكم الشرعي، وليس هو كسهمه عليه السلام لم يخاطب شخص خاص بمصرف خاص له، ليكون مقتضى إطلاق الخطاب تولي ذلك الشخص له، بل لابد من الاحتياط بمراجعة الحاكم.

ودعوى: أنه حيث لا يمكن البناء على ملكية الإمام لمجهول المالك لنصوص التصدق ولعدم بناء الأصحاب عليه، يتعين حمل الحديث على أنه ليس ملكاً له عليه السلام، بل يجب الرجوع إليه فيه، واستئذانه في التصدق به، وحينئذٍ فمع تعذر استئذانه ـ كما في زماننا ـ يتعين استئذان الحاكم، لاحتمال قيامه مقامه.

مدفوعة بأن الجمع بينه وبين نصوص التصدق بذلك ليس عرفياً، بل الأقرب الجمع بما ذكرنا. وأما عدم بناء الأصحاب على ملكيته عليه السلام للمال فهو إن رجع إلى الإعراض عن الحديث أسقطه عن الحجية لو كان حجة في نفسه، وإلا لم يصلح للتصرف في دلالته وحمله على خلاف ظاهره.

وأما الدين المجهول المالك فقد عرفت عدم وجوب التصدق به وخروجه عن محل الكلام. مع أنه لو تم وجوب التصدق به للأخبار الخاصة التي ادعاها فلا ملزم بالاحتياط فيه باستئذان الحاكم بعد ما اعترف قدس سره به من ظهور تلك الأخبار في ثبوت الولاية للمديون.

وكذا الحال لو بني على استفادته من إطلاق نصوص التصدق المتقدمة، لما سبق من ظهورها في ولاية المخاطب بالتصدق عليه. ومن ثم لا مجال للبناء على وجوب استئذان الحاكم في الدين ـ لو تم وجوب التصدق به ـ فضلاً عن المال الخارجي. بل يتعين استقلال من بيده المال بذلك، كما عرفت أنه ظاهر الأصحاب.

نعم ذكر شيخنا الأعظم قدس سره جواز الدفع للحاكم، لكونه أعرف بمواقع التصدق، ولولايته على مستحقي الصدقة.

لكن الأول ـ مع عدم اطراده ـ إنما يقتضي توكيله في التصدق ـ الذي عرفت أنه وظيفة من بيده المال ـ أو الاسترشاد برأيه، ولا يقتضي الاكتفاء بدفع المال له. ولازم ذلك عدم براءة ذمة من بيده المال إلا بوقوع التصدق من الحاكم، أو ممن بيده المال مع الاسترشاد برأيه.

والثاني لا دليل عليه، كما سبق في نظيره، وهو ولايته على الغائب. مع أنه لو تمّ فلا ينفع في المقام، لظهور الأدلة في لزوم التصدق على أشخاص الفقراء، لا التصدق على النوع مع التخيير في دفعه بعد ذلك لأشخاصهم. بل لم يثبت مشروعية مثل هذا التصدق.

وأما دفع مثل الزكاة للإمام أو للحاكم الشرعي بناءً على نيابته عنه في ذلك.

فليس هو من التصدق على النوع بالدفع إلى وليه. بل لولاية الإمام على المال الزكوي بعد تعينه بالعزل، بل حتى قبل تعينه، فله المطالبة به، جعله طرفاً لعقد معاوضي، ونحو ذلك.

وكون الزكاة من الصدقات ليس من أجل التصدق بها، بل لكونها بنفسها صدقة، نظير نماء الوقف. ولا مجال لمثل ذلك في المقام بعد ظهور الأدلة في وجوب التصدق بالمال، وما هو المعلوم من بقاء المال على ملك صاحبه إلى حين التصدق به.

ومن ذلك يظهر أن دفع المال للحاكم لا يكفي في براء ذمة من بيده المال منه، بل لابد من رجوع الدفع إليه إلى توكيله في التصدق، مع عدم تحقق الامتثال والخروج عن العهدة إلا بتحقق التصدق منه، كما هو الحال في سائر موارد التوكيل في أداء الواجب والقيام به.

نعم لا يبعد جواز الدفع للحاكم وغيره، لا بعنوان التوكيل، بل من أجل أن يقوم هو بالوظيفة المطلوبة في المال استقلالاً. فإن الظاهر عدم اختصاص التكليف بالوظيفة من الفحص عن المالك ثم التصدق بمن وقع المال بيده أولاً، ليتعين قيامه به مباشرة أو توكيلاً، بل يعمّ كل من وقع المال بيده، كما هو المناسب للمرتكزات المتشرعية.

ويقتضيه إطلاق صحيح يونس المتقدم في رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله وأصبنا بعض متاعه معنا في الطريق، لظهوره في أن متاع الرجل المفقود كان مع جماعة أحدهم السائل، ومع ذلك لم ينبه الإمام عليه السلام إلى لزوم وقوع التصدق ممن وقع المال بيده أولاً أو بإذنه وكالة عنه.

وبذلك يظهر جواز قيام كل من يصير المال بيده بإجراء حكم مجهول المالك عليه أصالة، سواءً كان هو أول من وقع بيده المال أم غيره، إما لدفعه المال له، أو لتفريطه في القيام بالوظيفة، أو لخروجه عن يد الأول بضياع أو نحوه، أو غير ذلك.

نعم لا تبرأ ذمة كل واحد ممن وقع المال بيده إلا بوقوع التصدق من أحدهم،

نظير الواجب الكفائي. إلا أن تكون يد أحدهم غير مضمنة للمال، كما إذا كان مستأمناً من صاحب المال، أو ممن استولى عليه ولم يكن في مقام التفريط به والخروج عن مقتضى الوظيفة فيه. فلاحظ.

كما أنه يشكل جواز مزاحمة من بيده المال بأخذه منه قهراً عليه إذا كان هو في مقام أداء الوظيفة فيه. لعدم وضوح الدليل على جواز ذلك بعد كونه مخالفاً لعموم حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه. فلاحظ.

الرابع: هل يضمن من بيده المال لو ظهر المالك فلم يرض بالصدقة؟ وجهان قرب شيخنا الأعظم قدس سره الضمان، وقد يظهر من الجواهر في مسألة جوائز السلطان المفروغية عنه، كما قد يظهر من السرائر الإجماع عليه، حيث نسبه لرواية أصحابنا، وإن كان هو لا يناسب إهماله في كلام غير واحد، كالشيخ في النهاية، والمحقق في الشرايع، والعلامة في القواعد.

وكيف كان فهو مقتضى عموم ضمان اليد، بل حتى ضمان الإتلاف لو كان التصدق بنحو يمنع المالك من الوصول للمال، حيث يرجع إلى إتلاف المال عليه. من دون فرق في ذلك بين كون يد من بيده المال أمانية وكونها عدوانية، لأن اليد الأمانية وإن لم تقتض الضمان، إلا أنها لا تمنع من ضمان الإتلاف الحاصل بالتصدق المذكور.

لكن مقتضى نصوص التصدق عدم الضمان، لأن الإذن فيه شرعاً لا يناسب الضمان معه عرفاً، ولاسيما وأن قاعدة الضمان بالإتلاف لم تستفد من إطلاق دليل شرعي، وإنما استفيدت من الحكم بالضمان في موارد متفرقة يجمعها عرفاً الإتلاف، والمتيقن من الإتلاف حينئذٍ هو الإتلاف غير المأذون فيه شرعاً.

بل حتى ضمان اليد من القريب ارتفاعه بالتصدق، لظهور أدلة التصدق في كونه مخرجاً عن تبعة المال، فسكوت النصوص عن التنبيه للضمان مباشرة أو عند ظهور المالك يوجب ظهورها ـ ولو بإطلاقها المقامي ـ في عدم الضمان.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أنه ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت

عـن ذكـر الضمان، كي يسـتظهر منه عدمه، فهو غريـب. إلا أن يبتني ذلك منه على أن الدليل في المسـألة مرسـلة السرائر دون بقية النصوص، بل هي مؤيدة لا غير، كما سبق منه، وسبق منّا الإشكال فيه.

إن قلت: المناسبات الارتكازية قاضية بأن التصدق هو حكم المال الذي يتعذر الوصول لصاحبه، وليس اليأس من الوصول لصاحب المال أو القطع بعدم الوصول له إلا من سنخ الطريق المحرز لذلك من دون أن يكون مأخوذاً في موضوعه واقعاً.

ولـذا لـو تحقـق اليـأس أو القطع بعـدم الوصول للمالـك ثم ظهـر المالك قبل التصـدق لا ينقلـب حكم المـال واقعاً من مشروعيـة التصدق به إلى وجوب تسـليمه للمالـك، بل ينكشـف الخطأ في اعتقاد مشروعيـة التصدق به، وبقاء وجوب تسـليمه للمالك الثابت من أول الأمر.

كـما أنـه لو بـادر من بيده المـال للتصـدق بالمال غفلة أو تسـامحاً قبل اسـتكمال الفحص عن المالك واليأس من العثور عليه، ثم لم يعثر على المالك حتى تحقق اليأس منه أو قطع بعدمه، انكشف وقوع التصدق في محله.

وحينئـذٍ إذا حصـل اليـأس لمن بيـده المال أو القطـع بعدم العثور عـلى المالك، فتصـدق بالمـال، ثم عثر على المالـك على خلاف ما كان يتوقع، فهـو وإن كان معذوراً في التصدق، إلا أنه ينكشـف وقوعه في غير محله، وأنه غير مأذون به شرعاً في الواقع، ويتعين كونه مورداً لضمان الإتلاف، كسائر موارد تصرف الفضولي.

نظـير مـا لو اعتقد الوكيل الإذن من الموكل في التصـدق بالمال، فتصدق به، ثم انكشـف عـدم الإذن فيـه، أو اعتقد الولي أن المـال للمولى عليه فأنفقـه في صلاحه ثم انكشف أنه أمانة لغيره غير مأذون في التصرف به.

قلـت: مـا ذكر وإن كان قريباً جـداً، إلا أن البناء على أن ظهور المالك كاشـف عـن عـدم الإذن واقعاً في التصدق وعـن عدم كونه مشروعاً ولا نافذاً مسـتلزم للبناء على ضمان من بيده المال المتصدق به في طول ضمان الفقير المتصدق عليه وكل من يقع

المال بيده من بعده، كما هو الحال في سائر موارد تعاقب الأيدي، حيث يضمن الكل، ويستقر الضمان على المتأخر على تفصيل وكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى في فروع بيع الفضولي.

والظاهر أنه لا يمكن البناء على ذلك بل قال شيخنا الأعظم قدس سره: «لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين»، فكيف يمكن البناء على ذلك مع تلفها؟!.

ومن هنا لا بد من البناء على صحة التصدق واقعاً بإقدام من بيده المال عليه، إما لكونه مشروعاً واقعاً بمجرد حصول اليأس من المالك، أو لتنفيذ الشارع له حين وقوعه وإن لم يكن مشروعاً واقعاً في فرض القدرة بعد ذلك على المالك، نظير حكمه بصحة الصلاة في النجس جهلاً وإن لم تطابق المأمور به الواقعي، وحينئذٍ لا يكون تسليم المال للفقير سبباً لضمان الإتلاف بعد صيرورته بالتصدق مالكاً له شرعاً.

غاية الأمر أن يحتمل حكم الشارع الأقدس بالضمان والانتقال للبدل، إما بمجرد التصدق، أو بظهور المالك. وكلاهما مخالف للأصل، بل مخالف لظهور دليل التصدق في كونه موجباً للتخلص من تبعة المال، كما سبق، فبعد فرض صحته واقعاً يتعين عدم الضمان به.

وبذلك يظهر ضعف ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من الاستدلال باستصحاب الضمان في مورد كون اليد غير أمانية. حيث يتعين الخروج عنه بالنصوص المذكورة.

وأشكل منه ما ذكره قدس سره من الاستدلال به للضمان حتى في اليد غير الضمانية بضميمة عدم الفصل، لتقديمه على البراءة عند المعارضة.

لاندفاعه ـ بعد تسليم جريان الاستصحاب وغض النظر عن النصوص ـ:

أولاً: بأن مجرد عدم الفصل لا ينهض حجة ما لم يبلغ حدّ الإجماع على الملازمة بين الموردين، وهو غير حاصل في المقام.

وثانياً: بأن الملازمة بين الموردين لا تكفي في الاستدلال بالاستصحاب في غير مورده إلا من باب الأصل المثبت الذي لا يعول عليه على المشهور المنصور عنده

وعندنا. ولذا كان التفكيك بين المتلازمات شايعاً في جريان الاستصحاب وغيره من الأصول. إلا أن ترجع الملازمة إلى التلازم بين الموردين واقعاً وظاهراً، حيث يتعين حينئذٍ قصور أحد الأصلين في أحد الموردين، وخروجه عن عموم دليله تخصيصاً. ومن البعيد جداً البناء في المقام على الملازمة بالنحو المذكور.

وثالثاً: بأن الاستصحاب إنما يحكم على البراءة مع اتحادهما مورداً، ولا وجه لتحكيمه عليها مع اختلافهما مورداً، كما في المقام، لعدم المرجح. بل حيث سبق رجوع الملازمة بالوجه المتقدم إلى قصور أحد الأصلين في أحد الموردين، وخروجه عن عموم دليله تخصيصاً، يتعين سقوط كل من الاستصحاب والبراءة الشرعية في المقام، والرجوع في الموردين للبراءة العقلية القاضية بعدم الضمان. بل هو مقتضى البراءة الشرعية أيضاً في مورد اليد غير الأمانية بعد فرض سقوط استصحاب الضمان فيه. وبالجملة: لا مجال لاستصحاب الضمان في مورد اليد العدوانية، فضلاً عن مورد اليد الأمانية.

ومثله ما ذكره قدس سره من الاستدلال بمرسلة السرائر التي سبق منه انجبارها بالشهرة لما سبق منّا من عدم نهوضها بالاستدلال، لقرب رجوعها للروايات التي ذكرها الأصحاب، وعدم وضوح انجبارها بالشهرة لو كانت رواية مستقلة غيرها.

والظاهر أن منشأ احتمال الضمان في المقام هو النصوص الواردة في اللقطة وما ألحق بها، وهو وديعة اللص التي هي مورد خبر حفص بن غياث، فإن اللقطة وإن كانت تختلف عما نحن فيه موضوعاً وحكماً، إلا أنه قد يتعدى في الحكم بالضمان فيها لسائر أفراد مجهول المالك، ويفهم أن الحكم المذكور إنما ثبت فيها للاهتمام بحرمة المالك، وأن التصدق أو التملك إنما هو لحلّ المشكلة مادام الوصول له متعذراً.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يخرج عن الظن والتخرص، ولا يبلغ مرتبة الاستدلال، ولاسيما مع ما ورد في النصوص الكثيرة من النهي عن الالتقاط، حيث يناسب ذلك خصوصية اللقطة في التثقيل على الملتقط والحكم عليه بالضمان، ويصعب

معـه الجزم بالعموم لكل أفراد مجهول المالك، خصوصاً ما كان وقوعه تحت اليد غفلة أو قهراً، ولعله لذا قوى في الجواهر عدم الضمان في المقام.

وإن كان الاحتياط بالضمان حسناً على كل حال. ولاسيما مع العدوان ممن بيده المال، كما في السارق والأمين المتهاون في إرجاع الأمانة لصاحبها حتى تعذر الوصول إليه ونحوهما.

بل قد يلزم الاحتياط حينئذٍ، إذ من البعيد جداً رضا الشارع الأقدس بخسارة المالك من دون ضمان له ممن بيده المال مع تفريطه وتعديه وتضييعه المال على المالك.

عـلى أنـه قد يقال: حيث لا عموم في أدلة التصـدق بمجهول المالك، وإنما ورد في مـوارد متفرقة، وقد اسـتفيد منها العمـوم بضميمة إلغاء خصوصيـة تلك الموارد، فالمتيقـن التعدي لغير موارد التفريط، لاختصاص النصوص المتقدمة بغيرها. وأما في مـوارد التفريط فالمتيقن مشروعية التصدق مع تعذر الوصول للمالك واقعاً، حيث لا موضوع معه لحفظ المال للمالك، ولا يحتمل جواز تصرف من بيده المال فيه وأخذه له، بحيث يكون أحسن حالاً من غير المفرط، فلم يبق إلا التصدق. ولا أقل من استفادة تشريعـه من نصوص المقـام بتنقيح المناط، ولو بضميمة ظهـور مفروغية الأصحاب. وذلك يقتضي الاقتصار في إثبات مشروعيته وصحته على المتيقن، وهو تعذر الوصول للمالـك واقعـاً، ولا مجال للبنـاء على مشروعيتـه وصحته بمجرد اليـأس، فمع ظهور المالك ينكشـف عـدم مشروعيته. ولا طريـق لإثبات صحته بعد ما سـبق من قصور النصوص المتقدمة عنه. ومن هنا يتعين البناء على ضمان من بيده المال، بل حتى الفقير ومن بعده ممن يقع المال تحت يده، كما يظهر مما سبق.

ولـو فـرض القطع بعدم ضـمان الفقير ـ ولـو لمفروغية الأصحـاب ـ فلا مجال للبنـاء عـلى عدم ضمان من بيده المـال بعد كون مقتضى القاعـدة ضمانه من دون مخرج عنها. وإن كان الأمر بعد لا يخلو عن إشكال. والله سبحانه العالم بحقيقة الحال.

هـذا وأمـا ما ذكـره بعض مشـايخنا قدس سره في تقريب عدم الضـمان مطلقاً من أن

التصدق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان وانشغال الذمة بالبدل لزم التصدق بالبدل، لكونه مجهول المالك أيضاً، وهكذا فيلزم التسلسل، وهو مقطوع البطلان.

فيندفع ـ مضافاً إلى ما سبق من عدم وجوب التصدق بمجهول المالك إذا كان ذمياً ـ بأن ذلك إنما يكشف عن عدم وجوب التصدق بالبدل في المقام، لا عن عدم ثبوت البدل في الذمة. فالعمدة في المقام ما سبق. فلاحظ.

هذا ولو تم الوجه للضمان ـ مطلقاً أو في بعض الحالات ـ ففي الجواهر: «ولو أراد السلامة من ذلك سلمه إلى الحاكم الذي هو ولي الغائب، والإيصال إليه بمنزلة الوصول للمالك». ويظهر ضعفه مما سبق من عدم ثبوت ولاية الحاكم، وإنما يجوز الدفع للحاكم بتوكيل من بيده المال بالتصدق بدلاً عنه. وحينئذٍ لا يرتفع الضمان عمن بيده المال، لعدم إيصاله المال للمالك ولا لمن يقوم مقامه.

الخامس: قال شيخنا الأعظم قدس سره: «ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير، لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق». وبه صرح أيضاً في النهاية والسرائر والروضة في حكم تراب الصاغة، وإليه يرجع ما في المسالك وعن حواشي الشهيد في المسألة المذكورة من أن مصرفها مصرف الصدقات الواجبة، ونسبه في الرياض في تلك المسألة للأصحاب، وظاهر الجواهر في فروع المال المختلط بالحرام المفروغية عنه.

وكيف كان فربما يقال: إن مقتضى إطلاق الأمر بالتصدق في نصوص المقام هو جواز التصدق على الغني، لعدم أخذ الفقر في مفهوم الصدقة، كما هو مقتضى إطلاق تعريفهم للصدقة بأنها العطية لوجه الله تعالى، في مقابل الهدية والهبة، حيث لا يؤخذ فيهما التقرب، ومن الظاهر إمكان التقرب بالعطية للغني ولو من حيثية كونه إحساناً للمؤمن. ومن ثم جزم شيخنا الأستاذ قدس سره بعموم مفهوم الصدقة، بنحو تشمل الصدقة على الغني.

لكنه يشكل بأنه لا مجال للبناء على عموم التعريف المذكور، بحيث تكون كل عطية عن تقرب صدقة، إذ لا إشكال في إمكان التقرب بالهدية والهبة من دون أن

يكونـا صدقـة، كما في التقـرب بإهداء ثلث الهـدي، وبالهدية والهبـة للرحم وللمؤمن ونحـو ذلـك من موارد انطباق جهة قربية على الهبـة والهدية. ومن هنا لابد من رجوع التعريـف إلى اعتبـار التقـرب في الصدقـة دون الهدية والهبة، مـن دون نظر إلى إطلاق الصدقة من بقية الجهات، ليكشف عن عدم أخذ الفقر فيها.

ومثله الاستشـهاد للعموم المذكور: **تارة**: بما في غـير واحد من النصوص منها صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل معروف صدقـة»[1] بل في خبر الحارث عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «قال: كل معروف صدقة إلى غني أو فقير، فتصدقوا ولو بشـق التمرة...»[2]. **وأخرى**: بأنه لا إشـكال في جواز الوقف على الغني، مع أنه من الصدقات.

لاندفـاع الأول بـأن الظاهـر عـدم ورود النصـوص المذكـورة لـشرح مفهوم الصدقـة الحقيقـي، لما هـو المعلوم من أن المعروف يشـمل مثل حسـن الخلق والإعانة على قضاء الحوائج ونحوهما مما لا يكون من سنخ العطية التي هي مقومة عرفاً لمفهوم الصدقـة التي هي محل الكلام، بل لابد من حمله على التنزيل بلحاظ ثواب الصدقة أو أثرها الوضعي، كدفع البلاء وسعة الرزق وغيرهما.

واندفـاع الثاني بأن محل الكلام هو التصدق بالإعطاء، وليس الوقف منها، بل هو عقد أو إيقاع يكون المال به صدقة بنفسه وإن لم يدفع، نظير الزكاة التي هي صدقة وإن لم تدفع.

ومنه يظهر الإشـكال فيما ذكره بعض مشـايخنا قدس سرهم من الاسـتدلال على عدم جـواز التصدق على الغني بقولـه تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَـاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَـاكِينِ...**﴾[3] بتقريـب أنه قد بين مصرف الصدقات ولم يجعل الغني منها، فيخرج الغني عن حدود

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٤١ من أبواب الصدقة حديث:٢. ومثله حديث:١. وما في ج:١١ باب:١ من أبواب فضل المعروف حديث:٥.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٧ من أبواب الصدقة حديث:٥.

(٣) سورة التوبة آية:٦٠.

أخبار التصدق موضوعاً.

إذ فيه: أنه ليس وارداً لبيان من يتصدق عليه الذي هو موضوع نصوص المقام، بل لبيان مصرف الصدقات التي هي الأموال المعنونة بالصدقة قبل دفعها، فلا يكون صرفها في مصارفها تصدقاً، بل إنفاقاً لها في الوجه المعين لها شرعاً. بل تمام الآية شاهد بأن المراد بالصدقات فيها خصوص الزكاة، لأنها هي المنفردة بمجموع المصارف المذكورة فيها.

ومثله ما ذكره شيخنا الأستاذ مدّ ظله في وجه لزوم الاقتصار على الفقير ـ مع البناء منه على عموم التصدق لغيره، كما سبق ـ من عدم رضا المالك بالصدقة على الغني.

إذ فيه ـ مع عدم اطراده ـ: أن رضا المالك إنما يعتبر لو كان المتصدق وكيلاً عنه، وليس هو كذلك في المقام، بل هو مأذون من قبل الشارع الأقدس، نظير الولي القهري، وحينئذٍ يتعين له الرجوع إلى إطلاق دليل الإذن المفروض وعدم الخروج عنه إلا بدليل شرعي.

فالعمدة في المقام عدم وضوح عموم إطلاق التصدق للتصدق على غير الفقير. بل هو مختص أو منصرف لخصوص الفقير، تبعاً للمرتكزات المتشرعية القاضية باختصاصها به، وأنها نحو من المواساة والإعانة المأخوذة فيها الحاجة والعون، ولذا كانت مناسبة لنحو من الامتهان الذي يأنف منه الغني، بل كثير من الفقراء، بل أخذ الغني لها تجاوز فاحش بنظر المتشرعة.

ويدل على ذلك ما في جملة من النصوص من عدم حلّ الصدقة للغني، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «سمعته يقول: إن الصدقة لا تحل لمحترف، ولا لذي مرة سوي، فتنزهوا عنها»[1]، وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي، ولا لمحترف ولا لقوي. قلنا: ما معنى هذا؟ قال: لا يحل له أن يأخذها وهو يقدر أن يكف نفسه عنها»[2] وغيرهما. حيث يستفاد

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٨ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٢، ٨.

من مجموعها اعتبار الفقر في آخذ الصدقة. وحمله على خصوص الزكاة بلا شاهد.

ويؤيد ذلك أو يعضده أمور:

الأول: ما في بعض النصوص[١] من أنه لا صدقة وذو رحم محتاج، ولا سيما ما عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته لأمير المؤمنين عليه السلام: «يا علي صلة الرحم تزيد في العمر، يا علي لا صدقة وذو رحم محتاج»[٢]، لظهور ذلك في أن وجهه ترجيح الرحم على غيره، فتقييد الرحم بالحاجة يناسب اعتبار الفقر في المتصدق عليه.

الثاني: ما دلّ على تحريم السؤال من غير حاجة[٣]. إذ من البعيد جداً التحريم لولا المفروغية عن عدم استحقاق الصدقة لغير المحتاج، بحيث يكون السؤال مستلزماً لإظهار الحاجة والتدليس فيها، فإن السؤال وإن كان بنفسه مرجوحاً حتى للفقير، كما تضمنته النصوص الكثيرة[٤]، إلا أنه لا يظن بأحد الالتزام بحرمة السؤال للغني لو أعلن عن عدم الحاجة، وأنه يطلب الصدقة والمال استكثاراً.

اللهم إلا أن يحمل النهي المذكور ما يعم الكراهة بقرينة ما في بعض نصوصه من الاكتفاء في النهي بأن يكون عنده قوت ثلاثة أيام[٥].

الثالث: ما دلّ على استحباب الصدقة مع احتمال استحقاق السائل، كصحيح أبي حمزة في حديث: «أنه سمع علي بن الحسين عليهما السلام يقول لمولاة له: لا يعبر على بابي سائل إلا أطعمتموه، فإن اليوم يوم الجمعة. قلت له: ليس كل من يسأل مستحقاً. فقال: يا ثابت أخاف أن يكون بعض من يسألنا محقاً فلا نطعمه ونرده، فينزل بنا أهل البيت ما نزل ببعقوب وآله. أطعموهم...»[٦]، وموثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام:

---

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢٠ من أبواب الصدقة حديث:١، ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٨ من أبواب الصدقة حديث:٤.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣١ من أبواب الصدقة.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣٢ من أبواب الصدقة.

(٥) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣٢ من أبواب الصدقة حديث:٥.

(٦) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢١ من أبواب الصدقة حديث:٩.

«قال: قال رسول الله ﷺ: لا تقطعوا على السائل مسألته، فلولا أن المساكين يكذبون ما أفلح من ردّهم»[١].

فإن أظهر موارد عدم الاستحقاق أو الكذب في الحديثين هو الفقر الذي كثيراً ما يدعيه السائل أو يقتضيه حاله، وذلك يناسب اختصاص استحقاق الصدقة بالفقير... إلى غير ذلك مما قد يظهر بسبر النصوص.

الرابع: ما في خبر اليسع بن حمزة: «كنت في مجلس أبي الحسن الرضا عليه السلام أحدثه وقد اجتمع إليه خلق كثير يسألونه عن الحلال والحرام إذ دخل عليه رجل طوال آدم، فقال: السلام عليك يا ابن رسول الله ﷺ رجل من محبيك ومحبي آبائك وأجدادك مصدري من الحج، وقد افتقدت نفقتي، وما معي ما أبلغ به مرحلة، فإن رأيت أن تنهضني إلى بلدي، ولله علي نعمة، فإذا بلغت بلدي تصدقت بالذي توليني عنك فلست بموضع صدقة...»[٢].

ويناسبه أو يشهد به في خصوص المقام ما في ذيل معتبر علي بن ميمون الصائغ المتقدم: «قلت: إن كان ذا قرابة محتاجاً أصله؟ قال: نعم»[٣]، ونحوه خبره الآخر[٤]. إذ لولا المفروغية عن عدم جواز التصدق على غير المحتاج لم يكن وجه لتقييد السائل ذا القرابة بالحاجة. ومن ثم لا ينبغي التوقف في اعتبار الفقر في المقام.

ومنه يظهر اعتبار الفقر حتى في الصدقة الابتدائية المندوبة. وإن استحب التصدق على مجهول الحال احتياطاً في الفرار عن محذور رد السائل لو كان محقاً، وتترتب بعض الآثار عليها، غاية الأمر أن يتحمل السائل محذور السؤال بلا حق.

ومن ثم فما ذكره في جامع المقاصد من أن مصرف الصدقة في المقام هو مصرف الصدقات المندوبة لا يشهد بخلافه في اعتبار الفقر في المقام، لاحتمال ذهابه إلى ما ذكرنا.

---

(١) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢٢ من أبواب الصدقة حديث:٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣٩ من أبواب الصدقة حديث:٢.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب بيع الصرف حديث:٢، ١.

هـذا وفي جـواز إعطاء مجهول المالك للهاشـمي وجهان يظهر الأول مما سـبق مـن جامـع المقاصد من أن مصرفها مـصرف الصدقات المندوبة، والثاني مما سـبق من المسالك وعن حواشي الشهيد من أن مصرفها مصرف الصدقات الواجبة.

وكيـف كان فـلا ريـب في حلّ الصدقـة المندوبة للهاشـمي، وإنـما الخلاف في أن مـا يحرم عليه خصوص الـزكاة، أو مطلق الصدقة الواجبـة. والظاهر الأول لموثق إسـماعيل بن الفضل الهاشمي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصدقة التي حرمت على بنـي هاشـم ما هي؟ فقال: هي الزكاة. قلت: فتحـل صدقة بعضهم على بعض؟ قال: نعم»[1]، وخبر زيد الشـحام عنه عليه السلام: «سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال: هي الزكاة المفروضة، ولم يحرم صدقة بعضنا على بعض»[2].

نعم في صحيح جعفر بن إبراهيم الهاشـمي عنه عليه السلام: «قلت له: أتحل الصدقة لبني هاشـم؟ فقال: إنما [تلك] الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس...»[3].

لكن الظاهر الجمع بينه وبين الحديثين الأولين بحمل الصدقة الواجبة فيه على العهـد والإشـارة لخصوص الـزكاة، فإنه أقرب عرفـاً من إلغاء خصوصيـة الزكاة في الحديثين الأولين والتعميم لمطلق الصدقة الواجبة.

ولاسـيما بلحاظ كـون الزكاة مـن فرائض الإسـلام العامة، كالصـلاة، حيث يناسـب ذلك إطلاق عموم وجوبها على الناس، وإن كانت مشروطة بشروط خاصة، بخـلاف بقيـة أنواع الصدقات الواجبـة، كالكفارات والفديـة، فإنها تجب في حالات خاصة لا تناسب إطلاق عموم وجوبها على الناس.

ومـع مـا في جملة مـن النصوص[4] مـن تعليل تحريـم الصدقة عليهـم بأنها من

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٥، ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٣١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٣.

(٤) وسائل الشيعة ج:٦ باب:٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:٢، وباب:١ من أبواب قسمة الخمس حديث:٤، ٧، ٨، ١٠.

أوساخ الناس أو أوساخ ما في أيديهم، فإن ذلك يناسب اختصاصها بالزكاة الملحوظ بها الطهارة من القذر، كما يناسبه اسمها، وقوله تعالى: ﴿**خُذ مِن أَمْوَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكِّيهِم بِهَا**﴾[1] أما بقية أنواع الصدقات الواجبة ـ كالكفارات ونحوها ـ وغيرها فلم يعهد فيها ذلك، وإنما هي فرض ومواساة وإحسان.

ولعل أظهر النصوص المذكورة في الاختصاص معتبر الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال: «فلما جاءت قصة الصدقة نزه نفسه ورسوله ونزه أهل بيته، فقال: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ...**﴾ الآية. ثم قال: فلما نزه نفسه عن الصدقة ونزه رسوله ونزه أهل بيته، لا بل حرم عليهم، لأن الصدقة محرمة على محمد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس لا تحل لهم...»[2] فإن الاستشهاد بآية الصدقات المختصة بالزكاة يناسب اختصاص الصدقة المحرمة عليهم بها.

ولو فرض التردد بين الوجهين في الجمع بين صحيح جعفر والحديثين الأولين تعين الرجوع في مورد الاشتباه ـ وهو الصدقة الواجبة غير الزكاة ـ لإطلاق الأمر بالتصدق القاضي بجواز الدفع لبني هاشم. ولا مجال للرجوع فيه لإطلاق تحريم الصدقة على بني هاشم بعد ما سبق من التعليل في جملة من نصوصه بأنها أوساخ منزهون عنها. ولاسيما مع ما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا أن نخرج إلى مكة، لأن كل ماء بين مكة والمدينة فهو صدقة»[3] فإنه بقرينة المفروغية عن حرمة الصدقة عليهم محمول على أن تحريم الصدقة لا يراد منه العموم، وذلك راجع إلى إجماله ولزوم الاقتصار فيه على المتيقن.

ثم إنه لو بني على عموم تحريم الصدقة الواجبة عليهم وعدم اختصاصها بالزكاة جموداً على مفاد صحيح جعفر المتقدم، فمن القريب اختصاصه بالصدقة

(١) سورة التوبة آية:١١٣.

(٢) وسائل الشيعة ج:٦ باب:١ من أبواب قسمة الخمس حديث:١٠.

(٣) وسائل الشيعة ج:١٦ باب:٣١ من أبواب المستحقين للزكاة حديث:١.

الواجبة بالأصل دون الواجبة بالعرض، كالمنذورة والموصى بها ونحوهما. إما لما ذكره سيدنا المصنف ﷺ من ظهور الصحيح في إرادة ما تعلق به الوجوب بعنوان كونه صدقة، دون ما إذا كانت الصدقة بعنوانها موضوعاً للأمر الندبي، وكان وجوبها بعنوان آخر طارئ، كالوفاء بالنذر وتنفيذ الوصية، وإما لأن المنصرف منه فرض كون وجوب الصدقة تابعاً لخصوصية نوعها، لا حالة تطرأ عليها.

نعم لو كان التعبير هكذا: إنما تلك الصدقة إذا وجبت، فقد يتجه العموم. قال سيدنا المصنف ﷺ: «ولذا لا يظن بأحد الالتزام بأن الصدقة على الهاشمي مستحبة، وأنه لا يجوز نذرها ولا الوصية بها».

بل لعل الأمر في الصدقة الموصى بها أظهر، لقرب انصراف الوجوب للوجوب على صاحب المال، دون الوجوب على غيره كالوصي، فإن الوجوب عليه لوجوب تنفيذ أمر الموصي ـ كالوكيل والأمين لو تعذر إيصال المال للمالك، وأمرهما المالك بالصدقة ـ مع كون التصدق في حق الموصي مستحباً.

ومنه يظهر الحال في المقام، فإن التصدق بمجهول المالك ليس لوجوبه على المالك، بل لانحصار التخلص من مشكلة المال به. ولاسيما مع ما هو المرتكز ـ المصرح به في كلامهم والذي يقتضيه قوله في معتبر علي بن ميمون الصائغ: «إما لك وإما لأهله»[1] ـ من كون الصدقة به عن المالك، وقيام من بيده المال مقامه، لوضوح استحباب الصدقة به في حقه.

السادس: أن ظاهر النصوص المتقدمة لزوم تصدق من بيده المال بالمال على غيره، وعدم الاجتزاء بأخذه لنفسه صدقة عن صاحبه إذا كان مستحقاً للصدقة. ولا مجال لقياسه على ما تقدم في المسألة الثامنة والثلاثين من أن من دفع له مال ليفرقه في طائفة من الناس جاز له أن يأخذ منه لنفسه إذا كان داخلاً فيهم. لاختصاص ذلك بما إذا كان التعيين من قِبَل دافع المال، أما التعيين في المقام فهو من قبل الشارع الأقدس،

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:١٦ من أبواب الصرف حديث:٢.

إن كان يائساً(١) عن معرفته(٢)،

وجـواز الخروج عن ظاهر الدفع في الأول لا يسـتلزم الخـروج عنه في الثاني عقلاً، بل ولا عرفاً، ليفهم من دليله إلغاء خصوصية مورده.

ومـن ثم يتعـين الجمود على ظاهـر النصوص، كما هو ظاهـر الأصحاب، وفي الـدروس في حكـم فضـلات الصياغة وترابهـا: «ولا يجـوز تملكها ولـو كان الصايغ مستحقاً للصدقة».

وفي الجواهـر: «أمـا لـو دفعه إلى الحاكـم فتصدق به عليه أمكـن الجواز». وهو يتجه بناءً على جواز استقلال الحاكم في التصدق، كما يتجه في حق غير الحاكم لو وقع المال بيده، واستقل بإجراء وظيفة حكم مجهول المالك عليه.

أمـا مع وكالته عمن بيده المال فيشـكل بأن المتصدق حينئـذٍ هو من بيده المال، فلا يجوز الأخذ منه، كما لو باشر هو التصدق. وقد تقدم في آخر الأمر الثالث ما ينفع في المقـام. فراجع. والله سـبحانه وتعالى العالم. ومنه نسـتمد العـون والتوفيق والتأييد والتسديد. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) كما ذكره غير واحد. وقد يظهر من بعضهم إرسـاله إرسـال المسلمات، بل في مفتاح الكرامة في مسألة جوائز السلطان: «لا ريب في أنه إنما يتصدق بها بعد اليأس عـن الوصول إليـه أو إلى وارثه بعد موته، ولذا تركه الأكثر»، وفي الجواهر في المسـألة المذكورة بعد الحكم بوجوب التصدق بشرط اليأس: «كما في غيرها من أقسـام مجهول المالك الذي حكمه ذلك نصاً وفتوى».

ويقتضيـه مـا يـأتي من وجـوب الفحص عنـه مع عـدم معرفتـه، والاكتفاء في الفحـص بمقدار حصول اليأس، حيث يدلّ ذلك عـلى الاكتفاء باليأس في التصدق، وعدم مشروعيته بدونه.

(٢) أو الوصول إليه، لما تقدم في الأمر الأول من إلحاق تعذر الوصول للمالك

وإلا وجب الفحص عنه(٣) وإيصاله إليه.

بالجهل به. نعم إذا يئس من الوصول إليه ولم ييأس من الوصول لوارثه فالظاهر وجوب الانتظار وعدم مشروعية التصدق، لقصور الوجه المتقدم عنه.

(٣) كما ذكره غير واحد. بل لا يبعد الإجماع عليه، كما يظهر مما سبق من المفروغية عن عدم التصدق إلا بعد اليأس وأن عدم تصريح بعضهم به للمفروغية عنه، تبعاً للمرتكزات القاضية بوجوب إيصال المال لمالكه وحرمة التصرف فيه بغير إذنه، المقتضي لوجوب الفحص عنه مقدمة لإيصاله إليه.

ودعوى: أن احتمال العجز عن الوصول إليه وإيصال المال له بالفحص مستلزم لاحتمال عدم وجوبه، وفي مثله تجري البراءة من وجوبه، فلا يجب الفحص مقدمة له.

مدفوعة: **أولاً**: بأن احتمال عدم وجوب إيصاله المال لمالكه في المقام حيث كان للشك في القدرة عليه فمقتضى الأصل الاحتياط في ذلك، وإنما تجري البراءة إذا كان الاحتمال عدم ثبوت التكليف راجعاً لاحتمال عدم تمامية موضوعه، كما إذا شك في إسلام صاحب المال من دون أصل يحرز إسلامه واحترام ماله.

وثانياً: بأن أصالة البراءة من وجوب إيصال المال لمالكه لو جرت فهي لا تحرز مشروعية التصدق بالمال مع احتمال إمكان إيصاله لصاحبه، بل مقتضى عموم عدم جواز التصرف في المال بغير إذن صاحبه عدم مشروعية التصدق به. فتأمل. ولا أقل من كونه مقتضى أصالة عدم ترتب الأثر.

نعم لو تم إطلاق دليل التصدق بمجهول المالك، بحيث يشمل حال ما قبل الفحص واحتمال العثور على المالك به، رجع ذلك إلى عدم وجوب إيصال المال لمالكه تكليفاً، فلا يجب الفحص مقدمة له، والى مشروعية التصدق ونفوذه مع عدم اليأس من الوصول للمالك وبه يخرج عن عموم عدم جواز التصرف في المال بغير إذن صاحبه

وعن أصالة عدم ترتب الأثر.

ولعله إلى ذلك نظر شيخنا الأعظم قدس سره في قوله: «ويحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص. لإطلاق غير واحد من الأخبار».

لكنه يشكل: **أولاً**: بأن الإطلاق المذكور لو تم ينصرف إلى صورة تعذر إيصال المال لمالكه، لما هو المرتكز من أن التصدق بالمال ليس لسقوط حرمة المالك، ولا لقصور سلطنته، بل لتعذر إيصال المال إليه، فهو من سنخ البدل الاضطراري الذي لا يشرع إلا عند تعذر المبدل.

ومن ثم ذكروا أن إطلاق أدلة الابدال الاضطرارية وإن كان شاملاً لفظاً لحال تحقق موضوعاتها ـ من فقد الماء أو المرض أو العجز أو غيرها ـ رأساً، إلا أنه ينصرف بقرينة ورودها مورد الاضطرار إلى استمرار تحقق تلك الموضوعات في تمام الوقت، بحيث يتعذر تحصيل الواجب الأولي.

وثانياً: بأنه يظهر مما سبق من أدلة التصدق بمجهول المالك أنه لا عموم يقضي بالتصدق، لينظر في ثبوت إطلاق له بنحو يشمل حال عدم الفحص، وإنما ورد في موارد متفرقة استفيد منها العموم بضميمة إلغاء خصوصية مواردها، والنصوص الواردة في الموارد المذكورة بين ما هو ظاهر أو صريح في تقييد مشروعية التصدق بصورة اليأس من الوصول للمالك، و ما هو وارد في واقعة خاصة ظاهرة في اليأس من ذلك أو قابلة للحمل عليه.

فمن الأول صحيح يونس المتقدم في أدلة التصدق حيث يقول يونس فيه: «فقال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة. قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده، ولا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه...»[1]، فإن الظاهر أن الأمر بحمله إلى الكوفة إنما هو من أجل الفحص عن المالك وإيصال المال له، وأن قول السائل: «لا نعرفه ولا نعرفه بلده» لبيان تعذر الفحص عنه، فيكون مقتضى الشرطية في الجواب

(١) وسائل الشيعة ج:١٧ باب:٧ من أبواب اللقطة حديث:٢.

توقف مشروعية التصدق على اليأس من الوصول لصاحب المال.

ومثله في ذلك قوله عليه السلام في معتبر العباس بن عامر أو المثنى بن عبد السلام: «اجهد أن تقدر له على ولي، فإن لم تجد وعلم الله منك الجد فتصدق بها»[1]، وقريب منه مرسلة الصدوق المتقدمة، بناءً على ما تقدم من أنهما إن لم يصلحا للاستدلال في المقام فهما صالحان للتأييد.

ومن الثاني بقية نصوص المسألة، فإن الظاهر تعذر معرفة صاحب المال في مورد حديثي علي بن ميمون الصائغ الواردين في تراب الصاغة. كما أن صحيح إسحاق بن عمار ـ الوارد فيمن وجد في بعض بيوت مكة سبعين درهماً مدفونة ـ وارد في مورد اليأس من معرفة المالك، كما يظهر مما تقدم في وجه الاستدلال به.

وقريب منه خبر نصر بن حبيب صاحب الخان فيمن مات في الفندق ولم يعرف له ورثة، بناءً على ما سبق من أنه إن لم يصلح للاستدلال صالح للتأييد. لما هو المعلوم أن المسافر الذي لا يعرف نسبه يصعب أو يتعذر الوصول لوارثه في تلك العصور التي لم يعرف فيها هوية ولا جواز سفر.

ولا يبعد ذلك في صحيح علي بن راشد الوارد في الوقف المجهول أربابه، لظهوره في انقطاع أرباب الوقف عنه حتى بيع، ففرض جهله بكون الأرض موقوفة قد ينصرف للجهل المبني على ضياع الموقوف عليهم واليأس من الوصول إليهم.

على أنه لو فرض عمومه ـ بمقتضى ترك الاستفصال ـ أو عموم غيره لصورة عدم اليأس وإمكان الفحص عن المالك تعين الخروج عنه بالقسم الأول الظاهر في لزوم الفحص عنه.

ويؤيد ذلك أو يعتضد بما تضمن الأمر بالطلب في الدين المجهول المالك، كصحيح معاوية بن وهب وصحيح هشام بن سالم عن أبي إبراهيم المتقدمين، وربما يستفاد من غيرهما. حيث يبعد جداً الفرق بين الذميات والأعيان في حرمة المالك

(١) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣٠ من كتاب الوصية حديث:٢.

(مسألة٤٠): يكره بيع الصرف(١)،

وأهمية الوصول إليه وإن أمكن الفرق بينها في وجوب التصدق، لما سبق.

ومن هنا لا مجال للبناء على عدم وجوب الفحص، وجواز المبادرة للتصدق بالمال بمجرد الجهل بمالكه قبل اليأس من الوصول إليه.

هذا ولا ينبغي التأمل في الاكتفاء باليأس من الوصول للمالك، إما رأساً أو بعد الفحص عنه، لأنه المنسبق من النصوص المتقدمة، فإن ما ذكر فيها لا يستلزم العلم بعدم الوصول للمالك، حيث لا ضابط للمصادفات غير المحتسبة. فلا مجال لحمل النصوص على صورة العلم بعدم الوصول إليه، وإن كان هو مقتضى القاعدة الأولية القاضية بالاحتياط في الفحص عن المالك مادام يحتمل الوصول إليه والقدرة على إيصال المال له، وعدم مشروعية التصدق من دون إذنه حينئذٍ، بل يتعين حملها على اليأس. وهو المناسب لمرتكزات المتشرعة وسيرتهم.

نعم يشكل البناء على وجوب المبادرة للتصدق بمجرد حصول اليأس، لعدم ظهور الأمر به في الفور. ولاسيما مع ظهور بعضها في مجرد بيان الوظيفة في المال نتيجة التحير في أمره. وحينئذٍ لا يمنع من الاحتياط بحفظ المال لاحتمال العثور على المالك بوجه غير محتسب. وهو المناسب للمرتكزات المتشرعية. ولاسيما بناءً على الضمان للمالك لو ظهر، حيث يبعد جداً منع من بيده المال من الاحتياط المذكور حينئذٍ أملاً في التخلص من الضمان.

لكن لو خيف على المال ـ أو بدله بعد بيعه ـ من الضياع والتلف تعين وجوب المبادرة للتصدق به فراراً عن محذور التفريط بالوظيفة اللازمة فيه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم. والحمد لله رب العالمين.

(١) كما ذكره غير واحد، وفي الجواهر أنه لا يجد فيه خلافاً. لحديث إسحاق ابن عمار: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فخبرته أنه ولد لي غلام. قال: ألا سميته

محمداً؟ قلت: قد فعلت. قال: فلا تضرب محمداً، ولا تشتمه. جعله الله قرة عين لك في حياتك، وخلف صدق بعدك. قلت: جعلت فداك في أي الأعمال أضعه؟ قال: إذا عدلته [عزلته] عن خمسة أشياء فضعه حيث شئت. لا تسلمه صيرفياً، فإن الصيرفي لا يسلم من الربا. ولا تسلمه بياع أكفان، فإن صاحب الأكفان يسره الوباء إذا كان. ولا تسلمه بياع طعام، فإنه لا يسلم من الاحتكار. ولا تسلمه جزاراً، فإن الجزار تسلب منه الرحمة. ولا تسلمه نخاساً، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: شر الناس من باع الناس»[1].

هذا ولا يظهر من مساق الحديث السؤال عن الحكم الشرعي. بل المتيقن منه الاسترشاد والاستنصاح. وحينئذٍ لا يدل على كراهة الحرف المذكورة تعبداً. بل المتيقن مرجوحيتها بالعرض بلحاظ ما يترتب عليها. نعم الاستدلال فيه للنخاسة بحديث النبي صلى الله عليه وآله قد يقتضي الكراهة الذاتية. وتمام الكلام في ذلك يأتي إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فموضوع الحديث اتخاذ ذلك حرفة تبتني على الاستمرار، فإن الصيرفي هو الذي حرفته الصيرفة لا مطلق من يقوم ببيع الصرف. وهو المناسب للتعليل أيضاً، ضرورة أن بيع الصرف كثيراً ما يسلم من الربا، بخلاف من يتخذ ذلك حرفة، لأن كثرة التعامل بالصرف كثيراً ما يوجب الابتلاء بالربا تسامحاً أو غفلة، فيحسن تجنبه احتياطاً لذلك.

ولعله لذا نبه للتفصيل في مفتاح الكرامة والجواهر. بل لعله مراد مثل سيدنا المصنف قدس سره وغيره ممن أطلق. إذ يصعب جداً البناء على العموم مع كثرة حاجة الناس في العصور السابقة لبيع الصرف وشيوعه بينهم بسب كون تعاملهم بالدنانير الذهبية والدراهم الفضية.

ثم إنه قد قرب في الجواهر عدم الكراهة مع الأمن من الربا بالتزام الصرف بغير المجانس أو بالوزن أو نحو ذلك، وحكاه عن بعض متأخري المتأخرين. لمعتبر سدير الصيرفي: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: حديث بلغني عن الحسن البصري، فإن كان حقاً

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

وبيع الأكفان(١)،

فإنا لله وإنا إليه راجعون. قال: ما هو؟ قلت: بلغني أن الحسن كان يقول: لو غلا دماغه بحر الشمس ما استظل بحائط صيرفي، ولو تفرثت كبده عطشاً لم يستق [يستسق] من دار صيرفي ماءً، وهو عملي وتجارتي، وفيه نبت لحمي ودمي، ومنه حجتي وعمرتي. قال: فجلس، ثم قال: كذب الحسن. خذ سواء وأعط سواء، فإذا حضرت الصلاة فدع ما بيدك وانهض إلى الصلاة. أما علمت أن أصحاب الكهف كانوا صيارفة. يعني: صيارفة الكلام، ولم يعن صيارفة الدراهم»[1]. كذا رواه الصدوق في الفقيه. ولا يبعد كون التفسير في الذيل منه، لا من أصل الحديث، لعدم ذكر الكليني له حينما ذكر الحديث بسنده عن سدير. بل هو لا يناسب سياق الحديث، ولا لسان الذيل.

لكن الحديث المذكور إنما ينهض بنفي الحرمة في مقابل موقف الحسن البصري الشديد من الصيرفة، وبلحاظ الشرط الذي ذكره الإمام عليه السلام، وهو أخذ السواء وإعطاء السواء، فإنه شرط للحل. ولا ينافي الكراهة بلحاظ احتمال الوقوع في الربا ولو من غير احتساب. وأما عدم تأخير الصلاة عن وقتها فهو من آداب مطلق التكسب من دون خصوصية للصرف. كما أن المتيقن ورود ما ذكره عليه السلام من أن أصحاب الكهف صيارفة لنفي توهم الحرمة تأكيداً لتكذيب الحسن، ولا ينافي الكراهة.

نعم لا يبعد انصراف حديث إسحاق بن عمار إلى الصيرفة بالنحو المتعارف المعهود في الأسواق المبني على احتمال التعرض للربا ولو غفلة، وقصوره عن صورة إحكام الصيرفة بنحو يقطع معه بعدم التعرض للربا. ولا أقل من كونه المتيقن، ولو بضميمة التعليل. بل هو المتعين بناءً على ما سبق من كون المتيقن ورود الحديث مورد الاسترشاد.

(١) كما ذكره غير واحد، وفي الجواهر أنه لا يجد فيه خلافاً. ويقتضيه حديث إسحاق المتقدم وموثق إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن [موسى بن جعفر] عليهما السلام:

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢٢ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

وبيع الطعام(١)،

«قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله قد علمت ابني هذا الكتابة، ففي أي شيء أسلمه؟ فقال: أسلمه لله أبوك، ولا تسلمه في خمس: لا تسلمه سباءً، ولا صائغاً، ولا قصاباً، ولا حناطاً، ولا نخاساً. فقال: يا رسول الله ﷺ ما السباء؟ قال: الذي يبيع الأكفان ويتمنى موت أمتي، ولَلمولود من أمتي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس. وأما الصائغ فإنه يعالج زين غنمي أمتي. وأما القصاب فإنه يذبح حتى تذهب الرحمة من قلبه. وأما الحناط فإنه يحتكر الطعام على أمتي، ولئن يلقى الله العبد سارقاً أحب إلي من أن يلقاه قد احتكر الطعام أربعين يوماً. وأما النخاس فإنه أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن شرار أمتك الذين يبيعون الناس...»[1].

ويجري فيه ما تقدم من اختصاصه بمن يتخذ ذلك حرفة، كما أشار إليه في مفتاح الكرامة والجواهر أيضاً. ومنه يظهر قصوره عمن يكون بيع الأكفان بعض شؤون حرفته، كباعة الأقمشة في عصورنا. ولا مجال للبناء على عمومه له بلحاظ التعليل. للفرق بين من تنحصر حرفته ببيع الأكفان الذي يتوقف على موت الناس ومن ذكرنا، حيث قد يكون شيوع الموت في الناس سبباً لكساد الجانب الأهم من حرفتهم. كما لعله ظاهر.

بل لا يبعد اختصاصه ـ بسبب التعليل ـ بمن يتعارف منه بيع كفن الشخص عند موته، كما لعله المعهود سابقاً، دون من يتعارف منه بيع الكفن من أجل اتخاذه قبل الموت، كما شاع في بلادنا هذه الأيام، فإن رواج حرفتهم لا يتوقف على موت الناس، بل على قيامهم بالسنة، وهي إعداد الإنسان كفنه في حياته.

(١) كما ذكره غير واحد، وفي الجواهر أنه لا يجد فيه خلافاً. ويقتضيه حديث إسحاق المتقدم وخبر أبي إسحاق عن علي عليه السلام: «قال: من باع الطعام نزعت منه

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

وبيع العبيد(٢).

الرحمة»[١] وحتى موثق إبراهيم المتقدم، فإن موضوع النهي فيه وإن كان هو الحناط، وهو الذي يبيع الحنطة، إلا أن مقتضى عموم التعليل فيه عموم الكراهة لكل طعام.

وما تقدم من اختصاص الكراهة باتخاذ ذلك حرفة جارٍ هنا، كما صرح به من سبق ويقتضيه حديثا إسحاق وإبراهيم. وأما خبر أبي إسحاق فلا يبعد انصرافه لذلك أيضاً، لمناسبته للأثر المذكور فيه. فلاحظ.

(٢) كما ذكره غير واحد، ونفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه.

ويقتضيه حديث إسحاق وموثق إبراهيم المتقدمان. ومرسل علي بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حديث بياع الزيت: «لقد كان يحبني حباً لو كان نخاساً لغفر الله له»[٢] وغيره[٣]. بل في بعضها عنهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «شرار الناس من باع الحيوان»[٤] ولا يخلو عن غرابة.

هذا وفي موثق ابن فضال: «سمعت رجلاً يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام فقال: إني أعالج الرقيق فأبيعه، والناس يقولان [يقولون خ.ل]: لا ينبغي. فقال: الرضا عليه السلام: وما بأسه؟ كل شيء مما يباع إذا اتقى الله فيه العبد فلا بأس»[٥].

وربما يجمع بينه وبين ما سبق بحمله: **تارة**: على من لم يتخذ ذلك حرفة. **وأخرى**: على بيان أصل الجواز، كما أشار إلى ذلك في الجواهر. وكلاهما بعيد جداً. لمخالفة الأول لظاهر النص. بل هو لا يناسب إنكار الناس، حيث لا يحتمل كراهة بيع الإنسان رقيقه من شيوع ذلك وشدة الحاجة له. والثاني أيضاً لا يناسب إنكار الناس، حيث لا يمكن احتمال حرمة النخاسة مع شيوع الرق سابقاً، كما لا يناسب

---

(١)، (٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦، ٣.

(٣) مستدرك الوسائل ج:١٣ باب:١٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:١.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٤.

(٥) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٥.

كما يكره أن يكون الإنسان جزاراً(١)،

عدم تنبيه الإمام عليه السلام للكراهة مع شدة لسان النصوص السابقة.

ولعل الأقرب الجمع بينهما بعدم كراهة النخاسة في نفسها، وإنما ورد النهي عنها لغلبة ابتلاء من يزاولها بالمحرمات، خصوصاً امتهان الرقيق وظلمهم والاستهوان بهم، لمناسبته لطبيعة المهنة، وظلم الضعيف أفحش للظلم. فإذا اتقى النخاس الله تعالى وحفظ حدوده في الرقيق فلا كراهة في حرفته بنفسها، ولا بأس بها.

بل الإنصاف أن النصوص الأول لا تنهض بكراهة نفس حرفة النخاسة، إذ لو كانت هي السبب لكون صاحبها شر الناس كانت محرمة، نظير قوله صلى الله عليه وآله: «يا علي شر الناس من أكرمه الناس اتقاء فحشه وأذى شره، يا علي شر الناس من باع آخرته بدنياه، وشر منه من باع آخرته بدنيا غيره»[1]. فلا بد من كون النهي بلحاظ أنها تؤول غالباً إلى المحرم كما ذكرنا.

(١) كما ذكره غير واحد، وفي الجواهر نفي وجدان الخلاف فيه. ويقتضيه حديث إسحاق وموثق إبراهيم المتقدمان وموثق طلحة بن زيد عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام: «قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إني أعطيت خالتي غلاماً، ونهيتها أن تجعله قصاباً أو حجاماً أو صائغاً»[2].

هذا ومقتضى التعليل في الأولين كراهة نفس الحرفة من دون نظر للتكسب بها وهو مقتضى إطلاق الأخير، وحينئذٍ يشكل البناء على كراهة التكسب بها، بأن يكون المال في مقابل نفس الذبح، فضلاً عن أن يكون المال المذكور حزازة.

ودعوى: أن معروفية كون الصنائع الثلاث المذكورة في الأخير من المكاسب يوجب انسباق إطلاق النهي عنها للنهي عن التكسب بها، بنحو يوجب حزازة المال المكتسب بها.

(١) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٧١ من أبواب جهاد النفس حديث:١١.
(٢) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٢١ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢.

أو حجاماً(١).

مدفوعة بأن المعهود من تكسب القصاب هو تكسبه ببيع لحم الحيوان المذبوح، لا تكسبه بذبحه، ولا يظن من أحد البناء على كراهة التكسب ببيع اللحم، فلابد من حمله على كراهة نفس العمل الذي هو مقدمة للتكسب المذكور، كما يظهر من الحديثين الأولين، ويكونان شارحين له.

(١) مقتضى السياق كراهة نفس الحرفة مع قطع النظر عن التكسب بها. إلا أن تتمة كلامه قد يظهر منه إطلاق كراهة التكسب. وكيف كان فلا يبعد البناء على كراهة الحرفة بنفسها، عملاً بإطلاق موثق طلحة بن زيد المتقدم بعد ما سبق من عدم صلوح معروفية التكسب بالأمور المذكورة فيه برفع اليد عن ذلك.

نعم لا إشكال في كراهة التكسب بالحجامة في الجملة، وبه صرح جماعة كثيرة. وصرح غير واحد بتقييدها بما إذا شارط، بل في الجواهر: «قيل إنه المفهوم من كلام الأصحاب». لكن أطلق في اللمعة. ولعله ناظر إلى كراهة نفس الصنعة مع قطع النظر عن التكسب بها.

وكيف كان فالنصوص على طوائف:

الأولى: ما أطلق فيه النهي، كموثق سماعة قال: «قال: السحت أنواع كثيرة، منها كسب الحجام وأجر الزانية وثمن الخمر»[١] وقريب منه أو عينه موثقه الآخر[٢] ونحوهما غيرهما. وصحيح الحلبي عنه عليه السلام: «إن رجلاً سأل رسول الله عن كسب الحجام. فقال له: ألك ناضح؟ فقال: نعم. فقال. اعلفه إياه، ولا تأكله»[٣] وقريب منه غيره[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥ من أبواب ما يكتسب به حديث:٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٣٥٢.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب ما يكتسب به حديث:٢، ٣، ١١، ٦.

الثانية: ما أطلق فيه الحل، كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب الحجام. قال: لا بأس به»[١]، وقريب منه أو عينه صحيحه الآخر[٢]، وفي معتبر حنان: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام، فقال له: جعلت فداك إني أعمل عملاً، وقد سألت عنه غير واحد ولا اثنين، فزعموا أنه عمل مكروه، وأنا أحب أن أسألك، فإن كان مكروهاً انتهيت عنه... قال: وما هو؟ قال: حجام. قال: كل من كسبك يا ابن أخي وتصدق وحج منه وتزوج، فإن نبي الله قد احتجم وأعطى الأجر، ولو كان حراماً ما أعطاه»[٣]، وقريب منه غيره[٤].

الثالثة: ما تضمن التفصيل بين الشرط وعدمه، كخبر سماعة: «قال أبو عبد الله عليه السلام: السحت أنواع كثيرة، منها كسب الحجام إذا شارط وأجر الزانية وثمن الخمر...»[٥]، وفي صحيح أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن كسب الحجام. فقال: لا بأس به إذا لم يشارط»[٦]، وفي موثق زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن كسب الحجام. فقال: مكروه له أن يشارط، ولا بأس عليك أن تشارطه وتماكسه، وإنما يكره له، ولا بأس عليك»[٧].

هذا ويظهر من المشهور الجمع بين النصوص بالتفصيل في الكراهة بين الشرط وعدمه. وكأنه للجمع بين إطلاق الكراهة المستفادة من الطائفة الأولى وإطلاق نفي البأس المستفاد من الطائفة الثانية. بالتفصيل بين الاشتراط وعدمه بقرينة الطائفة الثالثة.

لكنه ليس بأولى من إبقاء الطائفتين الأوليين على إطلاقهما، والجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة مطلقاً، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره، مع البناء على شدة الكراهة بالاشتراط، عملاً بالطائفة الثالثة.

وقد يؤيد ذلك اختلاف لسان النصوص في بيان الكراهة، فمثل موثق سماعة ظاهر في شدتها، ومثل صحيح الحلبي ظاهر في خفتها. ولا أقل من عدم ظهوره في

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤، ٥، ٧، ٢، ١، ٩.

ولاسيما مع الشرط، بأن يشترط أجرة ويكره أيضاً التكسب بضراب الفحل(١)، بأن يؤاجره لذلك، أو بغير إجارة بقصد العوض(٢). أما لو كان بقصد المجانية فلا بأس بما يعطى بعنوان الهدية(١).

(مسألة٤١): لا يجوز بيع أوراق اليانصيب(٢).

تلك الشدة، فيقيد اللسان الأول بها بالاشتراط في خبر سماعة المتقدم في الطائفة الثالثة.

هذا وفي الخلاف في كتاب الأطعمة: «كسب الحجام مكروه للحر مباح للعبد... دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم». لكن لا يظهر التفصيل المذكور بين الأصحاب، حتى منه قدس سره في التهذيبين والنهاية. كما لا يتضح الدليل عليه من الأخبار. بل في موثق رفاعة: «سألته عن كسب الحجام فقال: إن رجلاً من الأنصار كان له غلام حجام، فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: هل لك ناضح؟ قال: نعم. فقال: اعلفه ولا تأكله»[1]، وهو ظاهر في كراهة كسب الغلام، ولذا نهى عن أكله. فتأمل.

(١) لما ورد من النهي عن ثمن اللقاح وعن عسيب الفحل[2] الذي لابد من حمله على الكراهة، لما تقدم في المسألة الأولى في حكم بيع الأعيان النجسة عند الكلام في حرمة بيع المني. فراجع.

(٢) لصدق التكسب والأجر والثمن بذلك، فيدخل في موضوع نصوص النهي.

(١) لخروجه عن موضوع النهي، كما يظهر مما تقدم.

(٢) كأنه لعدم المالية لها، حيث لا فائدة فيها بنفسها، وإنما يرغب في تحصيلها من أجل ترتب الجائزة عليها. من دون أن تكون بنفسها مالاً، وحينئذٍ يبطل البيع، لاعتبار المالية في العوضين.

---

(١) وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٣.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج:١٢ باب:٥، ١٢ من أبواب ما يكتسب به وغيرها.

ويظهر ضعفه مما سبق في المسألة الثالثة من عدم اعتبار المالية في العوضين على أن احتمال ترتب الجائزة عليها يجعلها مالاً، كما عن شيخنا الأستاذ ﷾، حيث يوجب تنافس العقلاء فيها الذي هو المعيار في المالية. نظير مالية الشبكة بلحاظ احتمال حصول الصيد فيها، ومالية البذر غير الصالح للأكل بلحاظ احتمال صيرورته زرعاً بالزراعة وغير ذلك.

لكن بعض مشايخنا ﷾ ـ مع ذهابه إلى عدم اعتبار المالية في المبيع ـ قال في مستحدثات المسائل عند التعرض لبيع أوراق اليانصيب وبيان وجوه المعاملة المذكورة: «الأول: أن يكون شراء البطاقة بغرض احتمال إصابة القرعة باسمه والحصول على الجائزة. فهذه المعاملة محرمة وباطلة بلا إشكال».

وقد يظهر منه مبطلية الداعي المذكور للمعاملة. ولا يظهر الوجه في ذلك، فإن احتمال ترتب النفع على المعاملة وعدم اليقين به شايع في المعاملات، كشراء البذر لاحتمال صيرورته زرعاً وترتب النفع عليه بذلك.

وربما يمنع من صحة المعاملة لوجوه أخر:

الأول: أنها غررية، لعدم إحراز ترتب الجائزة عليها. وفيه: أن ذلك قد يتم إذا كان دفع المال في مقابل نفس الجائزة. أما حيث كان دفع المال في مقابل الورقة، فالورقة ذات مالية محدودة، وهي حاصلة للمشتري. والجائزة من سنخ الداعي الاحتمالي الذي لا يضر تخلفه، كداعي وقوع الصيد في الشبكة.

ودعوى: أن مالية الورقة لما لم تكن لأهميتها في نفسها، بل بلحاظ ترتب الجائزة عليها، فهي مجهولة، لا يحرز ترتبها. مدفوعة بأن احتمال ترتب الجائزة يوجب مالية الورقة بمرتبة ضعيفة، وهي بالمرتبة المذكورة لا تتخلف، بل تسلم للمشتري، نظير ما ذكرناه في الشبكة.

الثاني: أنها قمارية، لابتنائها على الرهن والمغالبة. ويندفع بأنه لا يبعد اختصاص القمار يبتني على المغالبة بين الأطراف من أجل كسب المال بعضهم من بعض، بحيث

يكون هناك غالب ومغلوب. أما في المقام فالاقتراع ليس من أجل تثبيت الخسارة على شخص، لأن الشركة متعهدة بدفع الجائزة على كل حال بمقتضى الشرط، والاقتراع إنما يقتضي تعيين من تدفع له الجائزة والمنتفع بها، من دون أن يتضمن خسارة الشركة ولا خسارة بقية أطراف الاقتراع، ولا يتضح صدق القمار بذلك.

الثالث: ما تضمن أنه لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل[1]، فإن مقتضاه عدم استحقاق السبق ـ وهو المال المتسابق عليه ـ في غير الأمور المذكورة، ومن الظاهر أن السبق قد يكون من شخص ثالث غير المتسابقين، ومنه المقام.

وفيه: أنه لا تسابق في المقام بين الأطراف، فإن شراء الورقة بنفسه ليس تسابقاً، ولا يستحق شيء غير الدخول في الاقتراع الحاصل للكل، وأما الاقتراع فلا يقوم به الأطراف المعرضة للانتفاع، بل تقوم به الشركة وفاءً بتعهدها.

الرابع: أن مالية الورقة لما كانت من أجل تحصيل الجائزة، وكان احتمال تحصيلها ضعيفاً، فالإقدام على بذل المال بإزائها يكون سفهياً.

ويندفع: **أولاً**: بأن البذل إنما يكون سفهياً إذا كان المال المبذول كثيراً، أما إذا كان قليلاً بنحو يناسب ضعف الاحتمال، فلا يكون بذله من أجل الاحتمال المذكور سفهياً.

ثانياً: بأن كون بذل المال سفهياً لا يقتضي بطلان المعاملة، كما سبق في المسألة الثالثة عند الكلام في اعتبار المالية في البيع.

ومن هنا لا يتضح الوجه في حرمة بيع الورقة وبطلانه في المقام.

نعم لو فرض عدم البذل بإزاء نفس الورقة، بل بإزاء الجائزة المحتملة، مع تمحض الورقة في كونها وثيقة على المعاملة المذكورة من دون أن تكون طرفاً فيها، تعين بطلان البيع.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٣ من أبواب كتاب السبق والرماية.

نعم يصح الصلح بينهم(١) بدفع مقدار من المال على أن يملكه ورقة اليانصيب المشتملة على الرقم الخاص على نحو يكون من أحد الأفراد الذين تكون الجائزة مرددة بينهم(١). وإذا اجتمع عشرة أشخاص، فوهب كل واحد منهم عشرة دنانير لواحد منهم(٢)، بشرط أن يجري القرعة في

أولاً: لعدم إحراز وجود العوض الذي هو المقوم للبيع، ولا يصح البيع مع ذلك إلا بضميمة أمر معلوم الحصول للمبيع، نظير بيع العبد الآبق مع الضميمة على ما يتضح عند الكلام في اشتراط القدرة على التسليم من فصل شروط العوضين من مباحث البيع إن شاء الله تعالى.

وثانياً: لأن مقتضى البيع لما كان هو المبادلة بين الثمن والمثمن فهو يقتضي ملكية المشتري للمثمن بنفس البيع كما يقتضي خروج الثمن عن ملكيته به. مع أن الجائزة في المقام لو حصلت فهي تملك بالاقتراع لا بالبيع.

وعلى ذلك يبتني ما يأتي من سيدنا المصنف ﷺ. ولعله لذا قال بعض مشايخنا ﷺ في المنهاج: «لا يجوز بيع أوراق اليانصيب. فإذا كان الإعطاء بقصد البدلية عن الفائدة المحتملة فالمعاملة باطلة». وهو غير ما سبق منه.

لكن الظاهر عدم ابتناء المعاملة في المقام على ذلك، بل على بيع نفس الورقة، وبذل المال بإزائها، فيجري فيه ما سبق.

(١) كأنه للفرق بين الصلح والبيع في عدم اعتبار المالية في موضوع الصلح. لكن سبق عدم ثبوت الفرق المذكور، وعدم ترتب الثمرة عليه في المقام.

(١) يعني: في الاقتراع.

(٢) إما أن يفرض كون الموهوب له شخصاً غيرهم، أو يفرض كونه منهم على أن يشترط عليه جعل عشرة منه مع التسعين عند الاقتراع، لتتم المائة.

المائة دينار المجتمعة عنده، وتعطى لمن تخرج القرعة باسمه منهم، صحّ(٣). وأمـا إذا كان الإعطاء بقصد البدليـة عن المائة المحتملة فالمعاملة باطلة(٤)، وإذا كان اليانصيب على النحو الأول فهو صحيح(٥).

(مسألة٤٢): يجوز إعطاء الدم للمرضى المحتاجين إليه(٦). كما يجوز أخذ العـوض عن الإعطاء والتمكين منـه(٧). ولا يجوز أخذ العوض عن نفـس الدم(١). وإذا وضع الدم في قـارورة جاز أخذ العوض عن القارورة

---

(٣) لعمـوم نفـوذ العقود، المقتضي لصحة الهبة، وعمـوم نفوذ الشرط المقتضي لصحة الشرط المذكور، ولزوم العمل عليه.

(٤) لعدم إحراز المبدل عنه، ولعدم ملكيته بالمبادلة، بل بالقرعة، مع أن مقتضى المبادلة ملكيته بها، كما تقدم في نظيره.

(٥) لكـن اليانصيـب المعروف هذه الأيام لا يبتني على ذلك، بل على بيع ورقة اليانصيب، الذي سبق منه قدس سره المنع منه، وسبق منّا جوازه.

(٦) كما يجوز لهم استعماله لما تقدم منّا ومنه من جواز الانتفاع بالأعيان النجسة في غير المنافع الثابت حرمتها. بل حتى لو قيل بحرمة الانتفاع بها فلابد من البناء على جوازه في المقام من أجل الحاجة له.

(٧) كأن المراد به إجارة الإنسـان نفسه لأن يؤخذ منه الدم، بحيث يكون أخذ الدم والتمكين منه من سنخ المنفعة المقابلة بالمال، نظير إجارة المرأة للإرضاع والفحل للـضراب، ليبايـن ما يـأتي منه من الحكـم بجواز المصالحـة على التمكـين. والوجه في الجواز أن التمكين من ذلك نحو من المنفعة المحللة، فيجوز بذل المال بإزائها.

(١) كأنه لما سبق منه قدس سره في المسألة الأولى من حرمة بيع الأعيان النجسة. لكن تقدم منّا المنع من ذلك، كما تقدم دفع ما ربما يستدل به على حرمة بيع الدم بالخصوص.

نفسها إن كانت ذات قيمة(٢) ويكون الدم تابعاً لها، ولا يجوز أخذ العوض عن الدم. نعم تجوز المصالحة على التمكين من الدم بعوض(٣). فالعوض يكون في مقابل التمكين لا مقابل الدم.

ويحرم حلق اللحية(٤)،

---

(٢) بل مطلقاً، لما سبق من عدم اعتبار المالية في العوضين.

(٣) لعموم نفوذ الصلح. وقد سبق منه قدس سره أن الأعيان النجسة وإن لم تكن مالاً شرعاً، إلا أنه يثبت حق الاختصاص فيها، فتجوز المعاوضة على الحق المذكور، وذلك جارٍ هنا. بل لعل ما ذكره من الصلح راجع إليه.

(٤) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع في كلام غير واحد. بل ربما ادعى إجماع المسلمين على ذلك، كما يناسبه ما عن الحنفية والمالكية والحنابلة من الحرمة. نعم قد لا يناسبه ما عن الشافعية من التعبير بكراهة حلقها والمبالغة في قصها.

وكيف كان فقد يستدل على الحرمة بقوله تعالى حكاية عن إبليس لعنه الله: ﴿**وَلَآمُرَنَّهُم فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنعَامِ وَلَآمُرَنَّهُم فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلقَ اللهِ**﴾[1]، لظهوره في حرمة تغيير خلق الله تعالى، لأنه إنما يأمرهم بما يخرجهم عن حظيرة الطاعة، ويكون سبباً في هلاكهم. ومن الظاهر أن حلق اللحية من تغيير خلق الله تعالى.

لكن قيام الضرورة على جواز تغيير الخلق في الإنسان والحيوان والنبات والجماد وشيوع ذلك، بل رجحانه أو وجوبه في كثير عن الموارد، كحلق الرأس للرجل والشارب وتقليم الأظفار والختان وغير ذلك، يمنع من الجمود على لفظ الآية. ولاسيما مع عطفه على قوله: ﴿**فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنعَامِ**﴾ الذي هو نحو من تغيير خلق الله. فلابد إما من حمله على تغيير خاص، ويكون مجملاً غير صالح للاستدلال.

---

(١) سورة النساء آية: ١١٨.

أو على ما ذكره غير واحد من إرادة تغيير دين الله تعالى، كما يناسبه قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ**﴾[١]، وهو المروي عن الصادقين عليهما السلام[٢].

كما قد يستدل أيضاً على الحرمة بجملة من النصوص:

منها: ما تضمن الأمر بإعفاء اللحية. كخبر علي بن غراب عن جعفر عن أبيه عن جده عليهم السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حفوا الشوارب وأعفوا اللحى، ولا تشبهوا بالمجوس»[٣]، ومرسل الصدوق: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حفوا الشوارب وأعفوا اللحى، ولا تشبهوا باليهود»[٤]، وغيرهما.

وفيه ـ مع ضعف السند ـ: أن إعفاء اللحية لا يتحقق بمجرد عدم حلقها، بل بتركها حتى تطول، ولا إشكال في عدم وجوبه، بل لابد من حمله على الاستحباب، وحينئذٍ لا مجال لاستفادة حرمة حلقها منه.

وأما النهي عن التشبه باليهود فلابد من حمله ـ بقرينة ما هو المعروف من تطويلهم للحية ـ على الاستدراك من الإعفاء، فيرجع عن النهي عن الإفراط في إطالة اللحية حتى يتجاوز القبضة الذي ورد النهي عنه في غير واحد من النصوص[٥]، كما حكي عن الوافي.

وأما النهي عن التشبه بالمجوس فكأنه لأن من سيرتهم حلق اللحية وإطالة الشارب، كما ورد في بعض النصوص[٦]. وحينئذٍ إما أن يراد به أنهم خرجوا عما ينبغي، كما هو المناسب لما في مرسل الصدوق: «قال: رسول الله صلى الله عليه وآله إن المجوس جزوا

---

(١) سورة الروم آية: ٣٠.

(٢) تفسير العياشي ج:١ ص:٢٧٦.

(٣)، (٤) وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٧ من أبواب آداب الحمام حديث:٣، ١.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٥ من أبواب آداب الحمام.

(٦) راجع وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٧ من أبواب آداب الحمام حديث:٢. مستدرك الوسائل ج:١ باب:٤٠ من أبواب آداب الحمام.

لحاهم ووفروا شواربهم. وإنا نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى. وهي الفطرة»[١]. فيرجع لتأكيد ما سبقه، من دون أن يقتضي حكماً آخر زائداً عليه، وقد عرفت أن ما سبقه محمول على الاستحباب.

وإما أن يراد به النهي عن التشبه بهم بعنوانه، أو بعنوان كونه تشبهاً بالكفار، نظير ما ورد في موثق السكوني عن الصادق عليه السلام: «قال: إنه أوحى الله إلى نبي من أنبيائه، قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي»[٢]، ونحوه أو عينه موثقه الآخر[٣]، وعلى ذلك فإنما يحرم الحلق حيث يكون شعاراً مختصاً بهم، بحيث يكون فاعله متشبهاً بهم عرفاً سالكاً مسالكهم. وهو أمر غير المدعى.

ومنها: خبر حبابة الوالبية: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار، ويقول لهم: يا بياعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان. فقام إليه فرات بن أحنف، فقال: يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللحى وفتلوا الشوارب، فمسخوا...»[٤].

وجه الاستدلال به: أن المسخ لابد أن يكون لحرمة عملهم، وحيث لا يحرم فتل الشوارب، فلابد من كون المسخ من أجل حلق اللحى. نعم الاستدلال به يتوقف على استصحاب أحكام الشرايع السابقة، وهو غير تام على التحقيق.

إلا أن يستفاد ثبوت الحكم في هذه الشريعة من شدة الحرمة المناسبة للمسخ. أو من ذكر أمير المؤمنين عليه السلام لذلك في مقام التنفير. وكلاهما لا يخلو عن إشكال. فإن الشدة في الحرمة قد تكون مع اختصاصها بالشريعة السابقة، كحرمة العمل يوم

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٧ من أبواب آداب الحمام حديث:٢.
(٢) وسائل الشيعة ج:٣ باب:١٩ من أبواب لباس المصلي حديث:٨.
(٣) وسائل الشيعة ج:١١ باب:٦٤ من أبواب جهاد العدو حديث:١.
(٤) وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٧ من أبواب آداب الحمام حديث:٤.

السبت، حيث أوجبت مخالفتها المسخ في بني إسرائيل. وذكر أمير المؤمنين عليه السلام لذلك ليس من أجل التنفير عنه، بل من أجل بيان الممسوخين من بني إسرائيل على صورة السمك الذي نهى عن بيعه.

اللهم إلا أن يقال: حيث كان حلق اللحية مفروغاً عن مرجوحيته في شريعتنا من مجموع النصوص والسيرة، فالتنبيه لشدة حرمته في الشريعة السابقة يناسب كون المرجوحية بنحو الحرمة في هذه الشريعة، وإلا كان المناسب الاستدراك والتنبيه لعدم الحرمة.

لكنه لا يخلو عن إشكال. على أن ضعف سند الخبر، وعدم وضوح اعتماد الأصحاب عليه في البناء على الحرمة، يمنع من الاستدلال به.

ومنها: صحيح البزنطي صاحب الرضا عليه السلام المروي عن مستطرفات السرائر: «وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أما من عارضيه فلا بأس، وأما من مقدمها فلا»، ونحوه صحيح علي بن جعفر[1].

ويشكل بأن الأخذ من اللحية إنما يكون بإبقاء شيء منها، لا بحلقها. ولابد حينئذٍ من حمله على كراهة تخفيفها من المقدم دون العارضين، من دون أن تدل على حرمة حلقها.

ومنها: حديث الجعفريات عن الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلق اللحية من المثلة، ومن مثّل فعليه لعنة الله»[2].

وقد يستشكل فيه بوجوه:

الأول: أن اللعن لا يستلزم الحرمة، بل يجتمع مع الكراهة. ففي موثق إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثة منهم النائم في بيت وحده»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٦٣ من أبواب آداب الحمام حديث:٥ وذيله.

(٢) مستدرك الوسائل ج:١ باب:٤٠ من أبواب آداب الحمام حديث:١.

(٣) وسائل الشيعة ج:٣ باب:٢٠ من أبواب أحكام المساكن حديث:١٠.

ويندفع بأنه ظاهر في الحرمة، ولو بلحاظ وروده مورد الردع عن العمل، والأصل في الردع الحرمة ما لم يثبت الترخيص، نظير ما ذكرناه في وجه حمل النهي على الحرمة في الأصول. على أن تطبيق المثلة في المقام كافٍ في البناء على الحرمة، لما هو المعلوم من حرمة المثلة.

الثاني: ما ذكره بعض مشايخنا قدس سره من أن المثلة هي التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته، وعليه فالمراد بالحديث الردع عن حلق لحية الغير من أجل هتكه وإهانته، لا عن حلق الإنسان لحيته تجملاً أو حلق غيره لها برضاه كذلك.

ويندفع بأن ظاهر الحديث مبغوضية حلق اللحية في نفسه وبعنوانه، لا بعنوان كونه مثلة بالغير. وتطبيق المثلة عليه تعبدي مبني على نحو من التوسع من أجل الردع عنه، نظير قوله صلى الله عليه وآله: «الشيب نور فلا تنتفوه»[1] حيث لا مجال لحمله على خصوص ما إذا كان بهياً منيراً. وإلا فليس من وظيفة النبي صلى الله عليه وآله تطبيق الكبريات الخارجية إذا كانت واضحة الانطباق. نعم لو كان التعبير هكذا: لما كان حلق اللحية مثلة فعلى الحالق لعنة الله، كان لما ذكر وجه.

وأما حلق لحية الغير بقصد هتكه وإهانته فحرمته أهم من حرمة المثلة وأظهر من أن تحتاج إلى تطبيق عنوانها، لما فيها من انتهاك حرمة الله تعالى بانتهاك حرمة عبده المؤمن في بدنه وعرضه، ودونها حرمة سبه وشتمه واحتقاره، التي ورد فيها مضامين قاسية في الاستنكار والردع لا تناسب لسان الردع المذكور في الحديث المستدل به. بل هي أفظع أنواع الظلم الذي ورد فيه ما ورد مما لا يناسب اللسان المذكور ولا يشابهه.

على أن ذلك ليس أمراً شايعاً، ليناسب إرادته من الإطلاق، بخلاف حلق الإنسان لحيته، الذي هو زي معروف يختاره بعض الناس، والذي أشارت إليه

---

(١) وسائل الشيعة ج:١ باب:٧٩ من أبواب آداب الحمام حديث:٤، مستدرك الوسائل ج:١ باب:٥٠ من أبواب آداب الحمام حديث:٢.

النصوص المتقدمة وغيرها، حيث يقرب جداً إشارة الإطلاق إليه ردعاً عن سريان هذا الزي وشيوعه بين المؤمنين. ولاسيما وأن هذا هو الأنسب بالإطلاق، لابتناء على ما ذكره قدس سره على نحو من التقييد، لاختصاصه بفعل ذلك بالغير وبقصد الإهانة والتنكيل، ولا إشعار بهما في الحديث.

الثالث: أن الحديث قد تضمن حكاية عن واقع قائم آنذاك، حيث لم يكن حلق اللحية مألوفاً ولا مقبولاً اجتماعياً، وليس تطبيقاً شرعياً، أما إذا خرج عن ذلك وصار مقبول اجتماعياً فلا يترتب عليه حكم المثلة، لخروجه عنه.

وفيه: أنه إن أريد أن حلق اللحية غير مقبول اجتماعياً، بلحاظ كونه زياً لأهل الاختيال والترف والبطر، فهو غير بعيد، إلا أنه لا يقتضي تطبيق المثلة. وإن أريد أنه غير مقبول اجتماعياً، لأنه من المستبشعات، نظير قطع الآذان، فتطبيق المثلة عليه وإن كان مناسباً، إلا أنه في غاية المنع، لما سبق من كونه زياً معروفاً لفئة خاصة.

على أن المثلة حيث كانت مبنية على التنكيل لغة، فتطبيقها لا يكون حقيقياً، بل مبنياً على نحو من التوسع، وكما يمكن التوسع بلحاظ الاستبشاع، كذلك يمكن التوسع بلحاظ الخروج به عن مقتضى الوضع الطبيعي والخلقة الأصلية. وحيث كان الأول يبتني على نحو من التقييد، لاختصاصه بصورة تحقق الاستبشاع المدعى، فلا مجال للبناء عليه من دون قرينة، بل يتعين الثاني، عملاً بالإطلاق.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في ظهور الحديث الشريف في إطلاق حرمة حلق اللحية بما هو في نفسه كزي خاص معروف، قد أشارت إليه النصوص السابقة وغيرها.

الرابع: ضعف الحديث سنداً. وحيث سبق أن الحديث من الجعفريات فأحاديث الجعفريات كلها أو جلها مروية عن محمد بن محمد بن الأشعث عن موسى بن إسماعيل بن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهم السلام عن أبيه عن جده عن آبائه.

وقد سبق من بعض مشايخنا قدس سره الإشكال في سند الخبر لجهالة موسى بن إسماعيل. ثم حكم في المسألة المائة والسابعة والسبعين من كتاب القضاء من مباني

تكملة المنهاج بأن الطريق لا بأس به.

وكأنه بناءً على مختاره سابقاً من وثاقة رجال السند في كتاب كامل الزيارات لكون موسى وأبيه منهم. وهو وإن عدل عن ذلك، إلا أن الظاهر أن عدوله في غير محله، على ما أوضحناه في جواب سؤال وجّه إلينا حول ذلك[1].

---

(١) جاء في البيان المطبوع في وجه عدول المرحوم السيد الخوئي قدس سره عن موقفه من رجال كامل الزيارات. بعد نقل كلامه وتأكيد ظهوره في توثيق جميع رجال السند.

ولكن بعد ملاحظة روايات الكتاب والتفتيش في أسانيدها ظهر اشتماله على جملة وافرة من الروايات المرسلة والمرفوعة والمقطوعة والتي تنتهي إلى غير المعصوم عليه السلام، والتي وقع في أسانيدها من هو من غير أصحابنا كما أنه يشتمل على الكثير من روايات أناس مهملين لا ذكر لهم في كتب الرجال أصلاً. بل وجماعة مشهورين بالضعف كالحسن بن علي بن عثمان ومحمد بن عبدالله بن مهران وأمية بن علي القيسي وغيرهم. ومعلوم أن هذا كله لا ينسجم مع ما أخبر به قدس سره في الديباجة لو كان مراده توثيق جميع من وقع في إسناد كتابه، ومن أنه لم يخرج فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم فصوناً لكلامه عن الأخبار بما لا واقع له لم يكن بد من حمل العبارة على خلاف ظاهرها بإرادة مشايخه خاصة.

لكن ملاحظة عبارته بتمامها تشهد بأنها آبية عن الحمل المذكور، كيف وأن الغرض من توثيق الرجال بيان اعتبار روايات الكتاب، ومن الظاهر أن اعتبار الرواية إنما يكون بوثاقة جميع رجال سندها لا خصوص الراوي الأول الذي يروي عنه ابن قولوية. بل قوله: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، كالصريح في خلافه» وإلا كان يقول: «ولا أخرجت فيه حديثاً رواه الشذاذ» ومنه لابد من إبقاء كلامه على ظاهره من هذه الجهة وحيث كان منزهاً عن الكذب فلابد من توجيه كلامه بما يناسب الكتاب المذكور وذلك بالنظر في نقاط الضعف التي أشير إليها واحدة واحدةً.

١ـ اشتمال الكتاب على الروايات المرسلة والمرفوعة والمقطوعة لا تنافي تعهده، فإن من القريب اطلاعه على أن الشخص الذي أرسل من لا يرسل إلا عن ثقة، حيث لا يبعد مألوفية ذلك عند القدماء كما وصل ذلك إلينا من بعضهم صريحاً، أو على الكتاب الذي اشتمل عليه الخبر المذكور منه من الكتب التي قامت القرائن الخارجية من صحة أخبارها

نعم استشكل قدس سره هناك بأن كتاب الجعفريات الذي بأيدينا لم يثبت صحة

لعرضها على الأئمة عليهم السلام أو على خواص أصحابهم ممن يحسن التمييز ونحو ذلك مما قد يتيسر له ولأمثاله من قدماء الأصحاب وذوي المقام منهم الاطلاع عليه وإن خفي علينا الكثير من ذلك لبعد العهد وإثارة الشبه ونحو ذلك.

٢ـ انتهاء الروايات إلى غير المعصومين عليهم السلام إنما يكشف عن أن تعهده بالاقتصار على رواياتهم مبني على الغالب، لكونه المقصود بالأصل وكون المقصود من ذكر غيره للتأييد والاستظهار، على أنه إنما التزم بذلك فيما إذا كان في الرواية عنهم ما يغني عن الرواية عن غيرهم. حيث قال: «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فيما روي عنهم من حديثهم (صلوات الله عليهم) كفاية عن حديث غيرهم».

وعلى كل حال فلا دخل لذلك بالمهم فيما نحن فيه من وثاقة رجال السند ومثله الحال في الرواية عن غير أصحابنا إذا كان المراد منهم من هو بعيد عن أصحابنا أما لو أريد به منهم من هو يختلط بهم كالسكوني، وأبي الجارود، وطلحة بن زيد، فهم ملحقون بأصحابنا في عرف أهل الحديث كما هو ظاهر.

٣ـ اشتمال الكتاب على الكثير من روايات أناس مهملين لا ذكر لهم في كتب الرجال لا ينافي تعهده فإن كتب الرجال قد أهملت الكثير من الرواية. ولاسيما وأن بعض تلك الكتب قد ألفت لاستيعاب أهل الكتب من أصحابنا لا جميع الرواة منهم كما هو الحال في كتاب النجاشي وفهرست الشيخ. وبعضها اقتصر على خصوص أصحاب الأئمة عليهم السلام من دون نظر لغيرهم من الرواة الذين وقعوا في طريق أسانيد الروايات من دون أن يكونوا من أصحابهم عليهم السلام، كما في كتاب الشيخ. وهو وإن ذكر فيه جملة من الرجال في باب من لم يروِ عنهم عليهم السلام إلا أنه مضطر في ذلك قطعاً وغير مستوف للرواة يقيناً.

اشتمال الكتاب على جماعة مشهورين بالضعف إن كان المراد به أنهم مشهورين عند غيره بنحو يمكن مخالفة ابن قولويه للمشهور في ذلك، فهو لا يعدو أن يكون اختلافاً بين أهل الجرح والتعديل الذي يقع كثيراً وليس تقديم قول غيره عليه بأولى من تقديم قوله. ولاسيما مع كون عمدة الجارحين متأخرين عنه كالشيخ والنجاشي. على أنه يأتي ما يمكن به توجيه الاختلاف المذكور. وإن كان المراد أنهم مشهورون بالضعف عند الأصحاب عموماً بحيث لا يمكن خفاء ذلك على ابن قولويه ومخالفته لهم فيه. فيهوّن الأمر إمكان جمع توثيقه لهم في كتابه مع تضعيفهم المذكور بما ذكرنا في توجيه حجية مراسيل ابن أبي

نسبته لمن ينسب إليه. وعمدة ما ذكره في وجهه أن النجاشي والشيخ (قدس سرهما)

عمير[1] من أنه حيث كان الغرض من توثيق الرجال في كامل الزيارات وفيمن يروي عنه ابن أبي عمير ونحوه هو توثيق رواياتهم. فالظاهر أن المراد بذلك وثاقتهم حين أدائهم الرواية وأخذها عنهم، لأن ذلك كافٍ في حجية الرواية والاعتماد عليها، ولا ينافي ذلك أن يعرض ما يسقط روايته عن الحجية من ضعف في الذاكرة حتى صار يخلط ولا يضبط، أو من هزة وفتنة أخرجته عن مقام الوثاقة أي الكذب أو العلو أو الكفر أو غير ذلك .

كما أن الظاهر أيضاً أن مراد الجارح هو حصول ما يمنع من الاعتماد على رواية الرجل في الجملة ولو في بعض الأزمنة، كما هو المظنون أو المطمأن به في أكثر المجروحين ممن روى عنه الأصحاب في كتبهم واختلط بهم. وإلا فمن البعيد جداً رواياتهم عمن هو كاذب في جميع عمره يعرف عنه ذلك وهم يعاشرونه ويخالطونه ويحدثهم ويحدثونه، وحينئذٍ لا تنافي بين التوثيق المذكور والجرح الثابت على الشخص لنضطر معه إلى تأويل كلام الموثقين بمثل هذه التوثيقات أو البناء على خطئهم فيها.

غاية الأمر أنه مع الجهل بتاريخ رواية الشخص الذي يجتمع فيه التوثيق المذكور مع الطعن لا يعتمد عليها لعدم العلم بصدورها في زمان الاستقامة، وعلى ذلك يتعين البناء على وثاقة الرجال المذكورين في الكتاب المذكور، وكذا الذين روى عنهم مثل ابن أبي عمير ما لم يطعن فيهم من يقبل طعنه فلا تقبل حينئذٍ بقية رواياتهم ما لم يعلم صدورها حال الاستقامة والمظنون جريان ذلك في رجال جميع الكتب التي يظهر من أصحابها تصحيح رواياتها كالكافي والفقيه وإن كان في بلوغ ذلك مرتبة الحجية بعد عدم تصريح مؤلفيها بوثاقة رجالها إشكال لإمكان اعتمادهم في توثيق الرواية على قرائن أخرى من دون أن يثبت عندهم وثاقة راويها حين أدائها، وإن كان بعيداً في الجملة، وكيف كان إن لم يكن هذا الوجه هو الظاهر بدواً فلا أقل من لزوم الحمل عليه بعد ملاحظة واقع الكتاب، ومراعاة حال مؤلفه في الوثاقة والجلالة، ورفعة المقام وقدم الطبقة، وهو أولى بكثير من حمل كلامه على توثيق خصوص مشايخه الذين يروي عنهم بلا واسطة.(منه عفي عنه)

---

(١) مصباح المنهاج كتاب الطهارة ج:١ ص:٢٧٠.

قد نسبا لإسماعيل بن موسى بن جعفر عليهما السلام جملة من الكتب رواياها عنه بطرق معتبرة، إلا أن الموجود في أيدينا قد اشتمل على كتب لم يذكراها، وهي كتاب الجهاد، وكتاب التفسير، وكتاب النفقات، وكتاب الطب والمأكول، وكتاب غير مترجم. كما أنهما ذكرا كتاب الطلاق، ولم يوجد فيما بأيدينا.

قال بعد ذلك: «فمن المطمأن به أنهما متغايران. ولا أقل من أنه لم يثبت الاتحاد، حيث لا طريق لنا إلى إثبات ذلك، وأن الشيخ المجلسي وصاحب الوسائل (قدس سرهما) لم يرويا عن ذلك الكتاب شيئاً، ولم يصل الكتاب إليهما جزماً. بل الشيخ الطوسي نفسه لم يصل إليه الكتاب، ولذلك لم يرو عنه في كتابيه شيئاً». وقد سبقه إلى بعض ذلك وغيره في الجواهر عند الكلام في جواز إقامة الحدود للحاكم الشرعي من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فراجع.

هذا ولا يخفى أن الجعفريات عبارة عن مجموعة من الكتب في أبواب الفقه وغيره، كل كتاب منها يتضمن مجموعة من الروايات رويت بالطريق المتقدم. ومن ثم فقد تنسب لإسماعيل ـ كما سبق عن النجاشي والشيخ (قدس سرهما) ـ باعتباره الراوي لها عن أبيه الإمام الكاظم عليه السلام عن أبيه الإمام الصادق جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام.

ولعل تسميتها بالجعفريات لروايتها عن الإمام الصادق عليه السلام. كما قد تنسب لمحمد بن الأشعث بلحاظ رجوع طرق الرواة للكتاب المذكور إليه، فهو سبب نشرها. ولذا قد تسمى بالأشعثيات. وحينئذٍ نقول:

أما النجاشي والشيخ (قدس سرهما) فهما ليسا في مقام ذكر جميع كتب إسماعيل، ولا جميع الكتب التي اشتمل عليها كتاب الجعفريات، وإنما ذكرا أن لإسماعيل كتباً منها ما ذكراه، وهذا لا ينافي وجود كتب أخرى له قد أودعت في كتاب الجعفريات، أو أن بعض الكتب التي ذكراها لم يودع في كتاب الجعفريات. وحينئذٍ لا يدل ما ذكراه على مباينة الكتاب الموجود بأيدينا للكتاب الأصلي.

ولاسيما مع احتمال التداخل في عرض الكتب وغيرها، وأن عدم ذكرهما

لبعض الكتب لدخوله فيما ذكراه، ككتاب النفقات الذي ذكر فيما بأيدينا بعد كتاب النكاح، ولعله كان بنظرهما تتمة لكتاب النكاح، كما عليه سيرة الفقهاء. كما أن كتاب الطلاق وإن لم يذكر فيما بأيدينا بعنوان كتاب، إلا أنه ذكر بعنوان باب في ضمن كتاب النفقات، وتبعه أبواب في أحكام الطلاق.

على أنه لو فرض ظهور كلامهما في عدم وجود الكتب المذكورة فهو إنما يكشف عن كون تلك الكتب قد زيدت في الكتاب من المؤلف أو غيره، لا أن كتاب الجعفريات الذي بأيدينا مباين للكتاب الأصلي.

مضافاً إلى أن الصدوق قدس سره ذكر في المجلس الواحد والسبعين من أماليه بسنده عن موسى بن إسماعيل من دون توسط محمد بن الأشعث ثلاثة أحاديث موجودة في كتاب التفسير مما بأيدينا، وروى في المجلس الأربعين حديثاً رابعاً عنه موجود فيه أيضاً، حيث يناسب ذلك كون كتاب التفسير من جملة الكتب التي تنسب لإسماعيل أو لابنه موسى، ولعله هو الذي نسبه النجاشي لموسى وسماه كتاب جوامع التفسير، ونسبه الشيخ له وسماه جامع التفسير.

وكذا ما ذكره من عدم وصول الكتاب للمجلسي وصاحب الوسائل، إذ عدم وصول بعض الكتب لهما قد يكون بسبب صعوبة انتشار الكتب المخطوطة، وإن كان الكتاب في نفسه مشهوراً معروفاً.

بل ذكر المجلسي قدس سره عند التعرض لسند كتاب النوادر المأخوذ من كتاب الجعفريات أن كتاب الجعفريات قد روي بطرق متعددة غير الطريق الذي اعتمده صاحب النوادر[1]. كما ذكر في موضع آخر عن كتاب النوادر المذكور أن كتاب الجعفريات الذي هو الأصل له قد روي بطرق متعددة، ثم قال: «فتلك القرائن يقوي العمل بأحاديثه»[2].

وأما عدم اطلاع الشيخ على الكتاب وعدم روايته عنه في كتابيه، فهو غير ظاهر.

---

(١)، (٢) بحار الأنوار ج:١ ص:٥٤، ٣٦.

حيث قد روى الشيخ في أول باب فضل زيارة النبي ﷺ من كتاب الحج من التهذيب حديثاً مطابقاً لما في الكتاب الذي بأيدينا متناً وسنداً. كما رواه أيضاً ابن قولويه في الباب الثاني من كتابه كامل الزيارات. وروى الشيخ أيضاً في التهذيبين[1] حديثاً آخر مطابقاً لما في أيدينا متناً وسنداً.

هذا وبالرجوع إلى الفائدة الثانية من خاتمة كتاب مستدرك الوسائل يتضح أن الكتاب المذكور قد اشتهر بين الخاصة والعامة ورواه كثير من مشايخ الحديث، وذكره العلامة في إجازته لبني زهرة باسم الجعفريات، وذكر بعض أحاديثه، كما ذكر بعضها ابن طاووس في فلاح السائل. بل أثبت منه غير واحد روايات موجودة فيما هو الموجود بأيدينا منه.

منهم ابن طاووس قدس سره في الإقبال، والشهيد قدس سره في الذكرى ونكت الإرشاد. وقد اختصره الشهيد قدس سره واختار منه مجموعة من الأحاديث، وذكر صاحب المستدرك أنها موجودة عنده، وتقدم أن نوادر فضل الله الراوندي مأخوذة منه.

كما أن الصدوق قدس سره روى في المجلس الثالث والخمسين حديثاً بسنده عن موسى من دون توسط محمد بن الأشعث موجود في كتاب الدعاء مما بأيدينا، وروى في المجلس الواحد والسبعين من دون توسط محمد أيضاً حديثين آخرين موجودين في كتاب الجهاد مما بأيدينا، وهي غير ما سبق منه فيما هو الموجود من كتاب التفسير.

وذلك كله موجب للوثوق بصحة نسبة الكتاب الذي بأيدينا ومطابقته للكتاب الأصلي. فلاحظ.

هذا مضافاً إلى تأيد الحكم المذكور بالإجماع المدعى، الذي يقرب كشفه عن رأي المعصومين (صلوات الله عليهم) بسبب كون المسألة مورداً للابتلاء من صدر الإسلام. بل قد تستفاد المفروغية عن الحرمة من اقتصار الأسئلة في النصوص عن كيفية وضع اللحية من الأخذ منها من دون سؤال عن أصل الحلق. وقد صرح سيدنا

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢٦٦، والاستبصار ج:٣ ص:٢٤.

ويحرم أخذ الأجرة عليه(١). إلا إذا كان ترك الحلق يوجب سخرية ومهانة شديدة لا تتحمل عند العقلاء، فيجوز حينئذٍ(٢).

المصنف دام ظله في حديث لنا معه بأن الإجماع دليل المسألة عنده، كما هو الظاهر من حال كثير من الأعلام.

ومن الله سبحانه نستمد التوفيق والتسديد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) فإن حرمة العمل تقتضي حرمة الأجرة المأخوذة في مقابله، لكونه من أكل المال بالباطل، كما تقدم غير مرة.

(٢) إما لخروجه عن المتيقن من دليل الحرمة عنده دام ظله وهو الإجماع، أو لقاعدة نفي الحرج. لكن لا مجال للأول بناءً على ما سبق من نهوض حديث الجعفريات بإثبات الحرمة. كما لا مجال للثاني بناءً على ما صرح به دام ظله في مجلس درسه الشريف من عدم نهوض الحرج برفع الحرمة.

نعم لا يظهر الوجه في ذلك، لعدم مناسبته لإطلاق دليل نفي الحرج، حيث يتعين البناء على عمومه لها وعدم الخروج عنه إلا في الموارد التي يعلم بقصوره عنها، تبعاً للمرتكزات المتشرعية، بلحاظ أهمية الحكم التي يمكن فرضها في الأحكام الوجوبية والتحريمية معاً، وليس منها المقام، لعدم وضوح أهميته بنحو يمنع من تحكيم دليل الحرج عليه.

غاية الأمر أن الحرج لا يصلح لرفع الحكم إذا كان مسبباً عن ضعف شخصية المكلف الدينية، بأن لا يرى دينه سبباً لعزته، بحيث ترتفع به معنوياته، ويسخر ممن يسخر منه، كما قال تعالى حكاية عن نوح (على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿**وَيَصنَعُ الفُلكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيهِ مَلأٌ مِن قَومِهِ سَخِرُوا مِنهُ قَالَ إِن تَسخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسخَرُ مِنكُم كَمَا تَسخَرُونَ**﴾[1]. لظهور أن ضعف الشخصية الدينية مبغوض شرعاً، بحيث يعلم

---

(١) سورة هود آية:٣٨.

بعدم اعتداد الشارع الأقدس بالحرج الناشئ منه، وعدم رفع أحكامه بسببه. بخلاف ما إذا لم يكن مسبباً عن ذلك، كما لو كان بحيث لا يستطيع الانتصار وإظهار الاعتزاز بدينه، خوفاً من الطرف المقابل، حيث يصلح الحرج حينئذٍ لرفع الحكم.

وكذا يجوز حلق اللحية عند خوف الضرر بلا إشكال. لقاعدة نفي الضرر. ولعله إنما لم يذكره لوضوحه.

انتهى الكلام في المكاسب المحرمة شرحاً لكتاب (منهاج الصالحين) ليلة الثلاثاء السابع والعشرين من شهر جمادى الثانية سنة ألف وأربعمائة وإحدى وعشرين لهجرة سيد المرسلين عليه وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات. في النجف الأشرف بيمن الحرم المشرف على مشرفه الصلاة والسلام.

بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل سماحة آية الله (السيد محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. والحمد لله في البدء والختام، وبه الاعتصام.

الفهرست

كتاب التجارة ٥
المراد من التجارة مطلق البيع والشراء ٥
عمومات النفوذ في مطلق المعاملات ٧
ما يختص بنفوذ البيع والتجارة ١٤
استحباب التجارة ١٥
تحرم التجارة بالأعيان النجسة في الجملة ١٦
يحرم بيع الخنزير ١٩
الكلام في جواز أخذ الغير الثمن من البائع ٢٠
إذا أسلم الكافر قبل قبضه الثمن ٢٣
يحرم بيع الكلب إلا كلب الصيد مع الكلاب في كلب الماشية والزرع ٢٧
يحرم بيع الميتة إذا اختلط المذكى بالميتة ٣٢
ميتة ذي النفسي السائلة ٣٦
يحرم بيع الخمر ٣٦
التصدق بالثمن ولو مع معرفة البائع ٣٧
جواز اخذ الغير الثمن من البائع ٣٨
يحرم بيع الدم ٣٩
يحرم يع العذرة ٤٠
يحرم بيع المني مع الكلام في صور بيعه ٤٥
لا فرق في الحرمة يبن البيع والشراء وغير ذلك مما يعتبر فيه المالية ٤٩
بيع العصير العنبي إذا غلا ٥١
وثاقة علي بن أبي حمزة البطائني ٥٣
ثبوت حق الاختصاص في الأعيان النجسة ٥٦

يجوز المعاوضة على حق الاختصاص ٥٩
يجوز بيع الميتة الطاهرة ٦٠
بيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة ٦٠
الكلام في شرطية المالية في البيع ٦٠
يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة في غير الجهة المحرمة ٦٨
بيع الارواث الطاهرة ٧٤
بيع الأبوال الطاهرة ٧٦
بيع الأعيان المتنجسة ٧٩
وجوب إعلام المشتري بالنجاسة ٨٢
وجوب الإعلام نفسي لا شرطي ٨٦
بيع ما يكون آلة للحرام ٨٨
يحرم بيع آلات اللهو ٨٩
يحرم بيع الأصنام والصلبان ٩٠
يحرم بيع آلات القمار ٩١
عمل ما يكون آلة للحرام ٩٥
الكلام في وجوب إعدام آلات الحرام ٩٧
التعامل بالعملة المغشوشة ١٠٢
يجوز بيع السباع والحشرات والمسوخات ١٠٥
بيع أواني الذهب والفضة ١٠٩
بيع المصحف على الكافر ١٠٩
بيع المصحف على المسلم ١١٢
حرمة بيع المصحف تكليفية أو وضعية؟ ١١٨
بيع العنب أو التمر ممن يصنعه خمراً ١٢٠
يكره تأخير الثمن حتى يصير العنب خمراً ١٢٥
إجارة المساكن ونحوها لبيع الخمر ونحوه ١٢٦
يحرم تصوير ذوات الأرواح ١٢٩
يجوز تصوير غير ذوات الأرواح وان كانت نجسة ١٣٤
يجوز التصوير الفوتوغرافي ١٣٦
كراهة اقتناء الصور ١٤٠
حرمة الغناء ١٤٥

حرمة استماع الغناء ١٥١
استثناء الحداء من حرمة الغناء ١٥٢
استثناء غناء النساء في الأعراس من حرمة الغناء ١٥٣
ضرب الدفوف في الأعراس ١٥٥
يحرم معونة الظالمين في ظلمهم ١٥٨
الكلام في عموم الحرمة لكل ظالم ١٦٠
تحديد الإعانة المحرمة ١٦١
حرمة الانتساب إلى الظالم ولو من غير معونة ١٦٧
يجوز العمل مع السلطان لنفع المؤمنين ١٦٩
يجوز العمل مع السلطان لدفع الضرر والإكراه ١٧٥
إذا استلزم العمل للسلطان اضراراً بالمؤمنين ١٧٦
الكلام في جواز العمل للسلطان عند الحاجة المادية الملحة ١٧٩
يحرم اللعب بآلات القمار ١٨٠
حرمة أخذ الرهن ١٨١
يحرم اللعب بآلات القمار ولو من دون رهن ١٨٢
المراهنة في غير آلات القمار ١٨٥
المغالبة في غير آلات القمار ١٩١
تحديد القمار ١٩٦
يحرم عمل السحر ١٩٧
تعلم السحر وتعليمه ٢٠٢
تحديد مفهوم السحر ٢٠٥
القيافة حرام ٢٠٧
تحديد القيافة المحرّمة ٢١٠
الكلام في حرمة الشعبذة ٢١٣
حرمة الكهانة وتحديدها ٢١٦
كما يحرم تصديق المخبر كذلك يحرم إخباره عن اعتقاد وجزم ٢٢٠
تختص الحرمة بالخبر الجازم ٢٢٠
موضوع الحرمة هو الإخبار بالغيب ٢٢١
حرمة النجش ٢٢٣
حرمة التنجيم مع تحديد المحرّم منه ٢٢٦

حرمة الغش وتحديد موضوعه ٢٢٩
عدم اختصاص حرمة الغش بالبيع والنكاح ٢٣٣
لا يحرم غش غير المؤمن ٢٣٦
عدم توقف الغش على القصد ٢٣٧
تحديد الغاش من غيره في صورة التعدد ٢٤٠
الغش في المعاملة لا يوجب فسادها ٢٤٣
الكلام في صور الغش التي يثبت بها الخيار أو يبطل بها البيع ٢٤٥
لو فرض عدم سلامة بعض المبيع ٢٤٩
الإجارة على الواجبات ٢٥٠
ما يقبل النيابة لا محذور في التكسب به ٢٦١
اخذ الأجرة على الصناعات الواجبة كفاية ٢٦٣
حقيقة النيابة وأحكامها ٢٦٧
الاستئجار على الواجب غير العبادي ٢٧٦
الاستئجار على تعليم الأحكام ٢٧٧
النوح بالباطل ٢٧٩
يجوز التكسب بالمحلل من النياحة ٢٨٢
يحرم هجاء المؤمن ٢٨٣
يحرم الفحش من القول ٢٨٤
حرمة الرشوة وتحديد موضوعها ٢٨٧
الكلام في الرشوة في غير القضاء ٢٩٠
الكلام في أخذ الرشوة لدفع الظلم ٢٩٦
الكلام في أخذ الرشوة لترتب النفع ٢٩٦
الرشوة على استنقاذ الحق ٢٩٨
صدق الرشوة على المعاملة المحابانية ٣٠٠
حفظ كتب الضلال ٣٠١
يحرم التزين بلبس الذهب للرجل ٣٠٦
يحرم الكذب ٣٠٩
تحديد موضوع الكذب ٣١١
جواز الكذب لدفع الضرر ٣١٥
يجوز الكذب للإصلاح بين المؤمنين ٣١٦

إذا أمكنت التورية وجب اختيارها ٣٢٠
الكذب في الوعد ٣٢٢
حقيقة الوعد ٣٢٣
حكم الوعد حين صدوره ٣٢٤
حكم الوفاء بالوعد بعد صدوره ٣٢٥
تحرم الولاية من قبل السلطان الجائر ٣٣٣
تجوز الولاية مع الإكراه مع الكلام في تحديد موضوعها ٣٣٤
يجوز شراء ما يأخذه السلطان من الضرائب ٣٣٨
ما يأخذه السلطان من الضرائب الشرعية تبرأ به ذمة الدافع ٣٥٠
إذا دفع الإنسان إلى آخر مالاً ليصرفه في طائفة من الناس ٣٦٢
جوائز الظالم حلال ٣٦٦
إذا علم ان في أموال الظالم غصب ٣٧٣
الكلام في عموم حجية القرعة لكل أمر مشكل ٣٨٣
الكلام في وجوب التصدق في مجهول المالك ٤٠٨
الكلام في أن المال المجهول المالك للإمام ٤٠٨
الكلام في جواز تملك المجهول المالك لآخذه مع التخميس ٤١٠
لا فرق في وجوب التصدق بين الجهل بالمالك أو اليأس من الوصول إليه ٤١٣
إذا كان المال المجهول مالكه ذمياً ٤١٤
الكلام في وجوب أستأذان الحاكم الشرعي ٤٢١
لو ظهر المالك ولم يرض بالصدقة ٤٢٥
الكلام في مستحق الصدقة ٤٣٠
الكلام في جواز احتسابه صدقة على نفسه ٤٣٨
يجب الفحص عن المالك ٤٣٩
مكروهات التجارة ٤٤٣
الكلام في كراهة بيع الصرف ٤٤٣
كراهة بيع الأكفان ٤٤٥
بيع الطعام والعبيد ٤٤٦
كراهة أن يكون الإنسان جزاراً ٤٤٧
كراهة التكسب بالحجامة ٤٤٨
يكره التكسب بضراب الفحل ٤٥١

بيع أوراق اليانصيب ٤٥١
يجوز إعطاء الدم إلى المرضى وأخذ العوض عليه ٤٥٥
يحرم حلق اللحية..... ٤٥٥
وثاقة رجال السند في كتاب كامل الزيارات ٤٦١
كتاب الجعفريات وصحة نسبته..... ٤٦٤
الفهرست..... ٤٧١