

المكتبة العلمية والادبية
بجامعة القاهرة

أَشْيَاءُ الطَّالِبِ

في شرح الكاسِبِ

كتاب الكاسِبِ

لمؤلفه

أبي

عبد الله بن عبد الجبار

أبي عبد الله محمد بن عبد الجبار

رحمه الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموسم الرابع عشر من سلسلة الموسوعات العربية

إرشاد الطالب

في شرح الكاسبي

كتاب الكاسبي

الجزء الأول



الموسوعة الفقهية للميرزا الشيرازي قدس

اَشْيَاءُ الطَّالِبِ

في شرح المكاسب

كتاب المكاسب المحرمات

المجلد الأول

تأليف

ساجدة آية الله العظمى

الشيخة الميرزا نجواة الشيرازي

(قدس)

سرشناسه: تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.
 عنوان قرار دادی: المکاسب شرح
 عنوان و نام پدیدآور: ارشاد الطالب فی شرح المکاسب [مرتضى الانصارى] / جواد التبریزی.
 وضعیت ویراست: ۳
 مشخصات نشر: قم: دار الصدیقه الشهیده (س)، ۱۳۸۸.
 مشخصات ظاهری: ۷ج.
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۷۵-۸-۰: ۱-۰: ۱۳۸۸-۷۱-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸
 یادداشت: عربی
 یادداشت: چاپ قبلی تحت عنوان " ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب " به چاپ رسیده است.
 مندرجات: ۱. کتاب المکاسب المحرّمه .
 موضوع: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق. المکاسب -- نقد و تفسیر
 موضوع: معاملات (فقه)
 شناسه افزوده: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق. المکاسب . شرح
 رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۷۰۲۱۲۸ م۸ الف/۱/ BP۱۹۰
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۴۷۵۶۵



دارالصدیقه الشهیده (سلام الله علیها)

اسم کتاب: ارشاد الطالب فی شرح المکاسب ج/۱

المؤلف: آية الله العظمى الميرزا جواد التبریزی (قدس سره)

تاریخ النشر: ۱۴۳۱ هـ. ق - ۱۳۸۹ هـ. ش

الطبعة: السادسة

عدد المطبوع: ۲۰۰۰ مجلد

المطبعة: وفا

ISBN:978-964-8438-71-0

شابک ج/۱: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۷۱-۰: ۱-۰

ISBN:978-964-8438-75-8

شابک الدوره: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۳۸-۷۵-۸-۰

العنوان: ایران - قم المقدسه - شارع معلم - رقم الفرع ۲۵ - رقم الدار ۲۵

تلفون المكتب: ۷۷۴۴۲۸۶ - ۷۷۳۴۱۹ - ۷۷۴۳۳۹

تلفون دار الصدیقه الشهیده (عليه السلام): ۷۷۳۲۱۵۳ - ۷۷۳۹۰۰۵

فاکس المكتب: ۷۷۴۳۷۴۳ - فاکس دار الصدیقه الشهیده (عليه السلام): ۷۸۳۱۲۷۲

www.tabrizi.org

الموقع على الانترنت:

tabrizi-mktab-qom@hotmail.com

البريد الإلكتروني:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد فيقول المعترف بقصور باعه الراجي رحمة ربه جواد بن علي التبريزي إن من نعم الله سبحانه علي أن فقهنني في الدين واجتمع إلى أبحاثي الفقهية فريق من أرباب الفضل ورواد العلم الذين أخذوا على عاتقهم حفظ معالم الدين ونشر أحكامه. وقد أبدوا رغبتهم إلى ضبط محاضراتي التي كان محورها كتاب «المكاسب» تأليف المحقق البارع وحيد عصره وفريد دهره سماحة آية الله العظمى وحجته الكبرى الشيخ مرتضى الأنصاري تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحه جنته الذي نزلت عند نظره أنظار الفحول وأعظم العلماء الأبرار ذوي الحظ الوافر في حفظ آثار المتقدمين وحاز قصب السبق في إحياء علوم الدين وإرشاد المؤمنين إلى ما فيه خير البارين.

فنزلت عند رغبتهم وأجبت مسؤولهم فجمعت محاضراتي في هذا المؤلف المتواضع وسميته «إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب» ليكون تذكرة. والله تبارك وتعالى أسأل وإياه أرجو أن يجعله ذخراً ليوم فاقتي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون وأن يتقبّله بقبوله الحسن إنّه قريب مجيب وبالإجابة جدير وإياه استعين فإنه نعم المولى ونعم النصير.

قوله ﷺ: في المكاسب [١]

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

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

لا يقال: قد وقع البحث في الكتاب عن حرمة بعض الأعمال وحلها مع عدم تعارف كسب المال بها، كالبحث عن حرمة الغيبة وسب المؤمن، وكما يقال إن البحث فيها استطرادي، كذلك يمكن أن يكون المهم في المقام البحث في الأعيان المحرمة والمحللة بيعها وشراؤها، وذكر غيرها للاستطراد، فلا موجب لعنوان الكتاب بالمكاسب.

قوله ﷺ: وينبغي أولاً: التيمّن بذكر بعض الأخبار [١] الواردة على سبيل

فإنه يقال: قد ذكرنا أن عنوان الكتاب بالمكاسب أولى لأنه متعين، مع أن الالتزام بكون المقصود بالبحث تلك الأعيان فقط غير سديد، وإلا لكان ذكرها في شرايط العوضين من كتاب البيع أولى من أفرادها والبحث فيها قبل كتاب البيع، وهذا بخلاف ما لو كان المقصود بيان المكاسب المحرّمة وتمييزها عن المحلّلة منها سواء كان الكسب بالأعيان أو المنافع والأعمال، حيث إن أفرادها والبحث فيها مستقلاً أنسب.

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

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

والحاصل: أن النهي عن الأكل في الآية من قبيل النهي عن المعاملة، وظهوره فيها هو الإرشاد إلى فسادها، كما أن ظهور النهي المتعلّق بالأفعال الخارجية هو تحريمها تكليفاً، وليس المراد أنه لا يمكن النهي عن المعاملة تكليفاً، سواء كانت المعاملة بمعناها المصدرية أو الاسم المصدرية، فإن إمكان النهي عنها كذلك، بل وقوعه في الشرع كحرمه البيع وقت النداء أو حرمة بيع الخمر بمعنى كون بيعها مبعوضاً للشارع من الواضحات، كيف وقد وقع الكلام في أن النهي عن معاملة تكليفاً

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

الضابطة للمكاسب، من حيث الحلّ والحرمه.

هل يقتضي فسادها أم لا؟

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

وبالجملة: فتارة تكون المعاملة محرّمة تكليفاً فقط كالبيع وقت النداء، وأخرى تكون محرّمة وضعاً فقط كبيع الميتة على ماسياتي، وثالثة تكون محرّمة وضعاً وتكليفاً كبيع الخمر، والآية المباركة دالة على أن أكل أموال الناس وتملّكها بالباطل فاسد، والمراد بالتملّك بالباطل المحكوم بفساده هو التملّك بالباطل ولو ببناء العقلاء.

والحاصل: أن وضع اليد على مال الغير بالنحو الباطل - ولو في اعتبار العقلاء - فاسد عند الشارع أيضاً، وليس المتعلّق للنهي هو خصوص التملّك بالباطل في اعتبار الشرع، حيث لا معنى للنهي عنه؛ لأنّه من اللغو الواضح، وأيضاً خطاب النهي عن وضع اليد على مال الغير وتملّكه بالباطل كسائر الخطابات من قبيل القضية الحقيقيّة، والموضوع فيه مطلق التملّك بالباطل لا خصوص بعض أنواع التملّك، كالتقهر على المالك، أو القمار، فمفاد الآية أنّه لا يكون وضع اليد على مال الغير مع انطباق عنوان الأكل بالباطل عليه موجباً للملك شرعاً، سواء كان سنخ ذلك الوضع في زمان صدور

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

فنعول مستعيناً بالله تعالى :- روي في الوسائل والحدائق [١]. عن الحسن بن

الآية أم لم يكن.

وما عن السيد الخوئي عليه السلام (١) من كون الآية ناظرة إلى ما كان مرسوماً في ذلك الزمان من أنحاء التملك والحكم عليها بأن كلها باطلة إلا التجارة عن تراض، فيه ما لا يخفى.

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

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

وأما ثالثاً: فلأن الموجب لأكل مال الغير شرعاً لا ينحصر بالبيع والشراء، فضلاً عما إذا كانا بقصد الربح، كما هو ظاهر التجارة، كيف وموجبات التملك كثيرة كالإجارة والصلح والمزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة والقرض... إلى غير ذلك، والالتزام بالتخصيص ورفع اليد عن الحصر في هذه الموارد الكثيرة بعيد جداً. [١] لا يخفى أن الأخبار العامة المذكورة في الكتاب كلها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

نعم لا بأس بها لتأييد الحكم بعد استفادته من غيرها.

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

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٦.

علي بن شعبة - في كتاب تحف العقول، - عن مولانا الصادق عليه السلام، حيث سُئل عن معاش العباد، فقال: «جميع المعاش [١] كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات، ويكون فيها حلال من جهة وحرام من

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

والحاصل: أنّه لا يكفي في العمل بالرواية العدالة أو الوثاقة في خصوص الراوي الناقل لنا حتّى مع اعتبار الكتاب، بمعنى عدم وقوع الدسّ فيه، بل لابدّ من إحراز حال جميع روايتها.

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

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

[١] المعاش جمع المعيشة بمعنى ما يعيش به الإنسان - مثلاً - ويتحفظ به

جهة: فأول هذه الجهات الأربع الولاية [١] ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الإجازات. والفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال، والعمل بذلك، واجتناب جهات الحرام منها. فأحدى الجهتين من الولاية: ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس. والجهة الأخرى: ولاية ولاة الجور. فوجه الحلال من الولاية، ولاية الوالي العادل، وولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة ونقص، فالولاية له، والعمل معه، ومعاونته، وتقويته، حلال محلل.

وأما وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته، فالعمل لهم، والكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر.

على حياته، وكان منها المال المكتسب الذي يصرفه في حوائجه، ويكون قوله: «مما يكون لهم فيه المكاسب» بياناً للمعاش بمعنى أنّ المعاش التي يكون فيها كسب المال أربع جهات. ويمكن كونه بياناً للمعاملة، أي المعاملات التي يراد بها المال أربعة أقسام.

[١] لم يعلم وجه كون الولاية هو الأوّل والأخير هي الإجازات، كما لم يعلم الوجه في إفراد الإجازات والسكوت عن مثل المزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة وغيرها، اللهم إلا أن يكون التعبير بالأوّل كلفظة «ثم» لمجرد العطف والترتيب في الذكر، ولكن يبقى في البين وجه السكوت عن غير الإجارة.

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

فإنّه يقال: التجارة معناها البيع والشراء بقصد الربح كما مرّ، فلا يدخل فيها مطلق البيع والشراء فضلاً عن غيرهما، ولو دخلت المزارعة وغيرها في الصناعات

وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّ، وإحياء الباطل كله، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنّة الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعاونتهم، والكسب معهم إلاّ بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة.

وأما تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له [١] وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز، فكلّ مأمور به [٢] ممّا هو غذاء للعباد وقوامهم به في امورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون، ويشربون، ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه، وشراؤه، وإمساكه، واستعماله، وهبته، وعاريته.

وأما وجوه الحرام من البيع والشراء: فكلّ أمرٍ يكون فيه الفساد [٣] ممّا هو

لكانت الإجارة أيضاً داخلة فيها، فإنّه لا فرق بين تسليم الأرض للعامل فيها بالمزارعة وبين إجارتها كما لا يخفى.

[١] يتعلّق بالتفسير باشراً به معنى التمييز، أي تفسير وجوه الحلال من التجارات وتمييزها عما لا يجوز للبائع بيعه وللمشتري شراؤه.

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

[٣] لم يظهر الفرق بين هذا وبين المعطوف على ذلك فيما بعد من قوله: «أو

منهَي عنه من جهة أكله، وشربه، أو كسبه، أو نكاحه، أو ملكه، أو إمساكه، أو هبته، أو عاريتة، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد - نظير البيع بالربا، أو بيع الميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس - فهذا كله حرام محرّم، لأنّ ذلك كله منهَي عن أكله، وشربه، ولبسه، وملكه، وإمساكه، والتقلب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام.

يكون فيه وجه من وجوه الفساد» إلا أن يقال: الفرق هو أنّ المفروض في الأوّل كلّ أمر يكون فيه الفساد المحض، وفي الثاني كلّ شيء يكون فيه جهة الفساد ولو مع الصلاح أيضاً، وهذا الفرق مقتضى عطف الثاني على الأوّل بلفظة (أو).

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

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

والحاصل: أنّ الملاك الثاني لفساد البيع غير صحيح، فإنّه يصح بيع ما فيه الفساد فيما إذا كانت فيه جهة صلاح مقصودة أيضاً، ومع عدم جهة صلاح مقصودة محلّلة يدخل الشيء فيما فيه الفساد المحض، بل الموجب لبطلان البيع على ما يأتي خلوّ الشيء عن الجهة المقصودة للعقلاء المحلّلة شرعاً، سواء كانت فيه مفسدة أم لم تكن، وهذا الضابط لبطلان البيع لا يستفاد لامن المعطوف ولا من المعطوف عليه، ولا من الأمثلة الواردة في الحديث، بل في بعضها لا يكون فساد إلا في نفس البيع لا في العوضين، كما في البيع الربوي فإنّ المتجانسين لا فساد فيهما أصلاً، بل

وكذلك كل مبيع ملهوب به، وكل منهي عنه - مما يتقرب به لغير الله عز وجل، أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق - فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه، وإمساكه، وملكه، وهبته، وعاريته، وجميع التقلب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات: فإجارة الإنسان نفسه، أو ما يملك، أو يلي أمره [١] من قرابته أو دابته، أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات أو يؤجر نفسه، [٢] أو داره، أو أرضه، أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه، وولده، ومملوكه، وأجيريه من غير أن يكون [٣] وكيلاً للوالي، أو والياً للوالي، فلا بأس

الفساد في نفس البيع بالزيادة، والفساد أو الحرمة في هذا القسم تابع للدليل الدال على ثبوت المنع، بخلاف ما إذا لم يكن في الشيء المنفعة المحللة المقصودة، أو كانت فيه المفسدة الخالصة، فإن الحكم بالفساد فيهما لا يحتاج إلى دليل آخر، كما يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

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

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

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

[٣] يعتبر أن لا يكون في إجارة نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره في جهة من

أن يكون أجيراً يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرابته، [١] أو ملكه، أو وكيله في إجارته [٢] لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاية الوالي نظير الحَمَال [٣] الذي يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته، أو يؤجر نفسه في عمل، يعمل ذلك العمل [بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبلة، فهذه وجوه من وجوه الإجازات] حلال لمن كان من الناس ملكاً أو سَوْقَةً أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته، وحلال كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة: نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابيط والخمر والخنازير والميتة [٤] والدم أو شيء من وجوه الفساد

المنافع المحللة داخلًا في عنوان الظلمة بأن يعدّ من أعوان الجائر وعماله، وإلا فلا تجوز.

[١] لا ولاية له على غير ولده من أقربائه، فيكون عطف القرابة على ولده بلاوجه، إلا أن يحمل على صورة الوصاية أو الوكالة، ولكنهما لا تختصان بالقرب. [٢] عطف على (نفسه)، يعني لا بأس بأن يؤجر نفسه أو وكيله في إجارته، والمراد بالوكيل الوكيل في العمل، والمراد بضمير الجمع في قوله: «لأنهم وكلاء الأجير»، العاملون الذين يكونون وكلاء في العمل عن الذي يؤجرهم من نفسه لا من عند السلطان حتى يكون هو وهم داخلين تحت عنوان الظلمة.

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

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

الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه، وكلّ أمرٍ منهى عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الانسان اجارة نفسه فيه، أو له أو شيء منه [١] أو له، إلا لمنفعة من استأجرته [٢] كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحّيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك - إلى أن قال - : وكلّ من أجر نفسه أو ما يملك، أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو مَلِكٍ أو سَوْقَةٍ - على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجارة فيه - فحلّال محلّل فعله وكسبه.

وأما تفسير الصناعات: فكلّ ما يتعلّم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات - مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والبناء والحياكة والسراجة والقصارة والخياطة وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، وأنواع

في الخنازير والميتة باعتبار العمل المناسب لهما.

[١] لعل المراد بالأول كونه أجيراً في نفس العمل المحرّم بأن يوجد، والمراد بالثاني كونه أجيراً لعمل يكون ذلك مقدّمة للمحرّم، بأن يكون غرض الأجير وصول المستأجر بما فعله إلى الفعل المحرّم، والمراد بالثالث فعل الجزء من المركّب المحرّم، والمراد من الرابع الإجارة لعمل يكون ذلك مقدّمة للجزء من المركّب المحرّم، ثم إن حرمة الإجارة في غير الفرض الأول مختصة بما إذا قصد بمتعلّقها التوصل إلى الحرام، وإلا فلا وجه للحرمة فضلاً عن فسادها.

[٢] ظاهره الاستثناء من قوله: «كلّ أمرٍ منهى عنه»، ولا يبعد أن يكون الصحيح استأجره بدل استأجرته (الثاء) زائدة، يعني كالذي يستأجر الأجير ليحمل الميتة وينحّيها عن أذاه وأذى غيره.

صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بلغة جميع حوائجهم - فحلل فعله وتعليمه والعمل به وفيه [١] لنفسه أو لغيره. وإن كانت تلك الصناعات وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي، وتكون معونة على الحق والباطل، فلا بأس بصناعته وتعليمه نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولاة الجور.

وكذلك السكين والسيف والرّمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح وجهات الفساد، وتكون آلة ومعونة عليهما فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، ومحرّم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد والمضارّ، فليس على العالم ولا المتعلّم، إثم ولا وزر، لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنّما الإثم والوزر على المتصرّف فيه في جهات الفساد والحرام، وذلك إنّما حرّم الله الصناعات التي هي حرام كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابيط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به والصُّلبان والأصنام، وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام. وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها إلا أن تكون صناعات قد تصرف إلى جهة المنافع، وإن كان قد يتصرّف فيها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعلّ ما فيه من الصلاح حلّ تعلّمه وتعليمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصالح.

[١] لعل المراد بالأول تمام العمل، وبالثاني بعضه.

فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد، وتعليمهم في وجوه اكتسابهم... الحديث».

وحكاه غير واحد عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد عليه السلام.

وفي الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام [١] «اعلم رحمك الله أن كلّ مأمور به على العباد، وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصّلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون، فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته، وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله، وشربه، ولبسه، ونكاحه، وامساكه، بوجه الفساد، مثل: الميتة والدم ولحم الخنزير والزّبا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك، فحرام ضارّ للجسم [٢]»، انتهى.

وعن دعائم الإسلام [٣] للقاضي نعمان المصري: عن مولانا الصادق عليه السلام، «إنّ

[١] لم يرد في الرواية ما انحصر المدرك فيه بها، ولو كان وارداً لما أمكن الاعتماد عليها، حيث لم يثبت أنّ الكتاب المزبور للإمام عليه السلام، ومجرّد دعوى السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي أمير حسين عليه السلام أنّه اطمأنّ من القرائن بذلك بعد ما أخذه من القميين الذين جاءوا به إلى مكة لا يكون طريقاً معتبراً لنا، خصوصاً مع قوّة احتمال أنّ الكتاب المزبور كان لوالد الصدوق عليه السلام ووقع الوهم باعتبار التعبير في الكتاب عن المؤلف عليه السلام بعلي بن موسى، ويؤيد ذلك توافق عباراته غالباً مع عبارات رسالته إلى ولده، ولتفصيل الكلام محلّ آخر.

[٢] يعني فحرام بيعه وشراؤه وسائر المعاملة عليه، وارتكابه ضارّ للجسم، وقلنا إنّ المراد بالحرام حرمة بيعه حتّى لا يلزم التكرار اللغو كما لا يخفى.

.. [٣] الأمر في الرواية المزبورة كما مرّ في الفقه الرضوي، ولا يخفى أنّ ما في

الحلال من البيوع كل ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك، مما هو قوام للناس، ويباح لهم الانتفاع، وما كان محرماً أصله منهياً عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه، انتهى.

وفي النبوي المشهور [١] «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ».

إذا عرفت ما تلوناه وجعلته في بالك متدبراً لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم، ومكروه، ومباح، مُهْمِلِينَ لِلْمُسْتَحَبِّ

«دعائم الإسلام» على تقدير اعتبار مؤلفه رواية مرسله، حيث إن المؤلف وهو نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر المالكي أولاً كان في أيام الدولة الإسماعيلية، فلا يمكن روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطة، والواسطة مجهولة لنا.

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

[١] النبوي ضعيف سنداً ولكنه صحيح مضموناً، وذلك فإنه إذا تعلقت الحرمة بعين في خطاب الشرع فظاهره تحريم جميع الأفعال المقصودة منها، فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل، حيث مع التحريم المزبور لا منفعة محللة لها، وهذا بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة بفعل خاص من العين مع بقاء سائر الأفعال المقصودة منها على الحلّ، كما إذا ورد في الخطاب حرمة أكل التراب فإنه مع بقاء سائر منافعه على الحلّ لا بأس بالمعاوضة عليه، كما هو كذلك في البلاد التي أراضيها رمل والتراب فيها عزيز.

والواجب بناءً على عدم وجودهما في المكاسب مع إمكان التمثيل [١] للمستحب،
بمثل: الزراعة والرعي، مما ندب إليه الشرع، وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية،
خصوصاً إذا تعدّر قيام الغير به، فتأمل.

ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرّم [٢]
وأما حرمة أكل المال في مقابلها، فهو متفرّع على فساد البيع لأنه مال الغير
وقع في يده بلا سبب شرعي، وإن قلنا بعدم التحريم لأن ظاهر أدلة تحريم بيع مثل
الخمير منصرف الى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمة، أما لو قصد الأثر المحلّل فلا

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

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

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

[٢] لا يخفى أن حقيقة بيع الخمر وشرائه هو تمليكه للآخر بعوض وتملك
العوض من الآخر، وإذا فرض الدليل على حرمة بيعه وشرائه زائداً على الفساد، كما هو
مقتضى اللعن الوارد على بائعه ومشتريه يكون نفس إنشاء التمليك أو التملك محرّماً،
وعلى ذلك فتقييد متعلق النهي بما إذا كان قاصداً لترتيب الأثر المحرّم بلا وجه، بل لو

دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع [١] وكيف كان فالاكتساب المحرّم انواع، نذكر كلاً منها في طيّ مسائل.

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسة، عدا ما استثنى.

وفيه مسائل ثمان:

المسألة الأولى: يحرم المعاوضة على بول [٢] غير مأكول اللحم بلاخلاف

كان مشتريه - مثلاً - قاصداً شربه بعد تملكه فهو أمر آخر داخل في التجزّي ولا يرتبط بحرمة نفس البيع والشراء.

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

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

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

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

والثالث: عدم الغرض المحلّل للعقلاء في الأبوال النجسة حتى يكون لها المبالية المعبر عنها بالقيمة.

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

ظاهر لحرمة ونجاسته، وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة، فيما عدا بعض

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

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

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

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

أفراده «كبول الإبل الجلالة [١] أو الموطوءة».

فرعان

الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختياراً، كما عليه جماعة من القدماء والمتأخرين، بل عن المرتضى دعوى الاجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها [٢].
وإن قلنا بحرمة شربها - كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخبائها - ففي جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوّزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء، والتداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدوية والعقاقير، لأنه يوجب قياس كل شيء عليها، للانتفاع به في بعض الأوقات، ومن أنّ المنفعة الظاهرة - ولو عند الضرورة المسوّغة للشرب -

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

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

[٢] قد ذكرنا أنّ مجرد جواز شرب شيء أو أكله لا يوجب جواز بيعه وأخذ المال بعوضه، كما أنّ مجرد عدم جواز أكل شيء أو شربه لا يوجب بطلان بيعه، بل لا بدّ من كون الشرب أو الأكل منفعة مقصودة للعقلاء بحيث يبذلون العوض له بلحاظهما، ولا يعتبر في المنفعة المقصودة عدم اختصاصهما بحال وعمومهما لجميع الأحوال،

كافية في جواز البيع، والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأنه لا منفعة فيه، وسيجيء الكلام في ضابطة المنفعة المسوغة للبيع، نعم، يمكن أن يقال: إن قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»، وكذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدلّ على أنّ ضابطة المنع تحريم الشيء اختياراً، وإلا فلا حرام إلاّ وهو محلّل عند الضرورة، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جداً، فلا ينتقض بالطين المحرّم أكله، فإنّ المنافع الأخر للطين أهمّ وأعمّ من منفعة الأكل المحرّم، بل لا يُعدّ الأكل من منافع الطين. فالنبويّ دالّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً بقولٍ مطلق -بأن قال: يحرم الشيء الفلاني- حرّم بيعه، لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهمّ منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

فلاحظ الأثر الظاهر للشوب السميك المنسوج من الصوف والوبر، حيث إنّ ذلك الأثر مقصود في حال البرد لا مطلقاً، ومن ذلك القبيل الأدوية والعقاقير المتعارفة؛ لأنّ المنفعة المقصودة منها مختصة بحال المرض لا مطلقاً، ولو فرض عدم جواز استعمالها في غير حال المرض، فهذا النحو من تحريم الأكل والشرب لا يوجب بطلان بيعها وشرائها، بل الموجب له هو ما إذا كان التحريم راجعاً إلى المنفعة المقصودة كما ذكرنا.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو كانت المنفعة المقصودة من الشيء منحصرة بالانتفاع به في خصوص حالة الاضطراب الراجع للتكليف كفت في جواز بيعه وشرائه، كما في المظلة التي يستعملها الطيار عند الاضطراب إلى الهبوط؛ لاحتراق الطائرة ونحوه، ومن هذا القبيل الأدوية أو العقاقير المصنوعة لاستعمالها حالة الاضطراب إليها، مع كونها نجسة أو فيها ما لا يجوز أكله حتى طباً في غير تلك الحالة. وعلى ذلك فلو

وعلى التقديرين، يدخل الشيء لأجل ذلك، في ما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، والطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه - وهو الأكل - بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها، وغيره من المنافع في حكم العدم.

وبالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضرورة [١] منفعة محرمة في حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه.

ولا ينتقض أيضاً بالأدوية المحرمة في غير حال المرض لأجل الإضرار، لأنّ حليّة هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة، بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع. ومما ذكرنا يظهر أنّ قوله عليه السلام في رواية تحف العقول المتقدمة: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهة من الجهات» يراد به جهة الصّلاح الثابتة حال الاختيار دون الضرورة.

كانت هناك رواية دالة على أنّ حرمة أكل شيء أو شربه حال الاختيار موجبة لفساد بيعه، فلا بدّ من رفع اليد عن عمومها في مثل العقاقير والأدوية، فإنّه لا يمكن الالتزام ببطلان المعاملات الجارية عليها ويكون كسائر الموارد التي يرفع فيها اليد عن العمومات بالسيرة الجارية على خلافها في بعض أفرادها.

[١] حاصل ما يذكره في الفرق بين الأدوية التي لا يجوز استعمالها حال الصحة وبين مثل الأبوال الطاهرة التي لا يجوز شربها اختياراً أنّ الحرمة في الأول ثابتة لاستعمالها بعنوان أنّها ضارة للجسم، ويتبدل هذا العنوان حال المرض، فيكون استعمالها صلاحاً للجسم، وهذا بخلاف الأبوال، فإنّ حرمة شربها بعنوان أنّها من الخبائث، وليس انتفاء الحرمة عن شربها حال التداوي أو غيره لتبدل عنوان الخبيث بالطيب، بل باعتبار الاضطرار إلى المحرّم، فلا يوجب جواز البيع في الأدوية؛ لثبوت

ومما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها، فإنَّ الأوَّل من قبيل الأبوال، والثاني من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها. ولا ينافيه النبوي: «لعن الله اليهود، حُرِّمَتْ عليهم الشَّحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»، لأنَّ الظاهر أنَّ الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لاكتحريم شحوم غير مأكول اللحم [١] علينا.

هذا ولكن الموجود من النبوي في باب الأطعمة من الخلاف «إنَّ الله إذا حَرَّمَ أكل شيء حَرَّمَ ثمنه»، والجواب عنه مع ضعفه [٢] وعدم الجابر له سنداً ودلالة لقصورها بلزوم تخصيص الأكثر.

الثاني: بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً على ما في جامع المقاصد، وعن ايضاح النافع. إمَّا لجواز شربه اختياراً [٣] كما يدلُّ عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفري،

المالِية لها قياس الأبوال الطاهرة عليها حتَّى فيما إذا استعملت للتداوي.

[١] في كون المحرّم علينا خصوص أكلها لا سائر الانتفاعات من الإسراج بها ونحوه، فيكون الفرق بين الشحوم واللحوم بأنَّ حرمة الأكل في الأوَّل لا توجب فساد البيع، بخلاف حرمة أكل الثاني، حيث إنَّ اللّحوم منفعتها المقصودة منحصرة بالأكل.

[٢] الجواب عنه مبتدأ وخبره لزوم تخصيص الأكثر، بمعنى أنَّ الأخذ بظاهر النبوي المذكور يلازم تخصيص الأكثر، مع أنَّه ضعيف سنداً ودلالة، وقوله: لقصورها، تعليل لضعفه في جهة دلالاته، ولكن تعليل ضعف دلالاته به من قبيل أخذ المدعى دليلاً عليه كما لا يخفى.

[٣] تقدّم أنَّ صحة البيع في شيء لا تدور مدار جواز شربه، بل اللازم كون شربه من المنفعة المقصودة منه بحيث يخرج أخذ المال بإزائه من أكله بالباطل، والظاهر أنَّ الشرب حتَّى في بول الإبل ليس كذلك، وأما حكم الشرب اختياراً وبلا حاجة إليه

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

اللهم إلا أن يقال: لم يعلم شمول الخبائث للأبوال الطاهرة، حيث من المحتمل كون معناها الرجس المعبر عنه بالفارسية (بليد) فتختص بالنجسة منها، أضف إلى ذلك أنه يمكن القول بعدم المفهوم للشرط الوارد في الموثقة، فإن اختصاص حرمة فعل بصورة عدم الحاجة إليه وحله معها غير معهود في الشرع، والشرط فيها باعتبار

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

(٢) المصدر السابق: ١١٤، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

أبوال الإبل خير من لبانها وإما لأجل الاجماع المنقول لو قلنا: بعدم جواز شربها إلا للضرورة الاستشفاء كما يدل عليه رواية سماعة [١] قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم، لا بأس».

وموثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل، قال: «إن كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلا بأس، وكذلك بول الإبل والغنم».

لكنّ الانصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجماعياً كما يظهر من مخالفة العلامة في النهاية، وابن سعيد في النزّهة، قال: في النهاية، وكذلك البول يعني يحرم بيعه وإن كان طاهراً للاستنجاب، كأبوال البقر والإبل، وإن انتفع به في شربه للدواء لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتدّ به، انتهى. أقول: بل لأنّ المنفعة المحلّة للاضطرار وإن كانت كلية لا تسوّغ البيع كما عرفت.

أنه لا يكون للإنسان داع إلى شرب مثل البول من غير حاجة إليه كالتداوي به، ثم إن جواز شرب البول مطلقاً أو مع الحاجة إلى التداوي به يختصّ بأبوال ما يؤكل لحمه، وأما الأبوال النجسة فلا يجوز شربها إلا مع الاضطرار الراجع للتكليف ولا يحوز بمجرد الحاجة.

وعلى الجملة الأمر فيها كما في سائر المحرّمات.

[١] لا دلالة لرواية سماعة^(١) على عدم جواز الشرب مع عدم الحاجة، حيث إن الراوي فرض في سؤاله شربه عند الحاجة، لأنه عليه السلام أخذه في الجواب قيلاً للجواز كما لا يخفى.

المسألة الثانية: يحرم بيع العذرة النجسة [١] من كل حيوان على المشهور، بل في التذكرة - كما عن الخلاف -: الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس ويدل عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار - رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت».

نعم، في رواية محمد بن المضارب: «لابأس ببيع العذرة». وجمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان، والثاني على عذرة البهائم. ولعله لأنّ الأول نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنص الآخر.

[١] المنسوب إلى الشهرة عدم جواز بيع العذرة ممّا لا يؤكل لحمه، ويستدلّ عليه برواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثمن العذرة من السحت»^(١)، وفي سندها علي بن مسكين؛ ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، مع أنّها معارضة برواية محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لابأس ببيع العذرة»^(٢).

وقد جمع الطوسي رحمته الله بينهما بحمل الأولى على عذرة الإنسان، والثانية على عذرة البهائم. وذكر المصنف رحمته الله في تقريب الجمع المزبور أنّ الرواية الأولى نصّ في عذرة الإنسان وظاهرة في غيرها، بعكس الثانية، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الأخرى، وأيدّ التقريب بموثقة سماعة قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إنّي رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة»^(٣)، باعتبار أنّ النجم بين الحكم بعدم الجواز والجواز في كلام واحد

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

(٢) المصدر السابق: ١٧٥، الحديث ٣.

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

ويقرب هذا الجمع رواية سماعة، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - عن بيع العذرة، فقال: إنني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة». فإنَّ الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلُّ على أنَّ تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجحات السندية أو الخارجية. وبه يدفع ما يقال: من أنَّ العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلِّي هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية، ثمَّ التخيير أو التوقُّف، لا إلغاء ظهور كلِّ منهما، ولهذا طعن على من جمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة.

للمخاطب الواحد دليل على أنَّ الموضوع لعدم الجواز غير الموضوع للجواز، فتكون هذه الموثقة قرينة على أنَّ تعارض الروايتين الأولتين ليس باعتبار العلم بعدم ثبوت الحكمين معاً، بل باعتبار دلالتهما، فلا يصحَّ فيهما الرجوع إلى المرجحات السندية أو الخارجية، كما لا يصح القول بأنَّ الحكم بعد فقد الترجيح هو التخيير بين المتعارضين أو التساقت، لا طرح ظهور كلِّ منهما كما عليه جمع الطوسي رحمته الله.

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

.. وثانياً: أنَّ المتيقن في الإرادة من الخارج لا يوجب أن يكون أحد الدليلين نصّاً

واحتتم السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة وفيه ما لا يخفى من البعد. وأبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا يستفيع به، والجواز على غيرها. ونحوه حمل خبر المنع على التقيّة [١] لكونه مذهب أكثر العامة.

والأظهر ما ذكره الشيخ رحمته - لو اريد التبرع بالحمل - لكونه أولى من الطرح، وإلا فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

ثم إن لفظ «العذرة» في الروايات، إن قلنا: إنه ظاهر في «عذرة الإنسان» - كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة - فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدمة، وبالإجماع المتقدم على السرجين النجس. واستشكل في الكفاية في الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي رحمته إن لم يثبت الإجماع، وهو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة.

في ذلك المتيقّن وظاهراً في غيره ليجمع بينهما بالأخذ بذلك المتيقّن وطرح الظاهر، كما إذا ورد - مثلاً - الأمر بإكرام العلماء في خطاب والنهي عنه في خطاب آخر، فإن حمل الأول على العادل، والثاني على الفاسق، بدعوى كون ذلك متيقناً بالإرادة منهما لا يوجب كون الحمل من الجمع العرفي.

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

[١] لا يخفى أن الحكم بجواز بيع العذرة لا يحتاج إلى الرواية، فإن وجود المنفعة المقصودة للعقلاء في شيء بحيث يبذلون بإزائه المال كاف في نفوذ بيعه والمعاملة عليه، وقد تقدّم أيضاً أن مجرد نجاسة شيء لا يوجب فساد بيعه؛ ولذا يتعيّن القول

وربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع على عذرة الإنسان. وفيه نظر.

فرع:

الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة، وعن الخلاف: نفي الخلاف فيه، وحكي أيضاً عن المرتضى رحمته الله الإجماع عليه، وعن المفيد: حرمة بيع العذرة والأبوال كلها إلا بول الإبل، وحكي عن سائر أيضاً ولا أعرف مستنداً لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» يشمل تحريم بيعها، وقوله رحمته الله: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»، وما تقدم من رواية دعائم الإسلام، وغيرها.

ويرد على الأول: أن المراد - بقريئة مقابلته لقوله تعالى: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ» - الأكل، لا مطلق الانتفاع، وفي النبوي وغيره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء، بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة، ومنفعة الروث ليست هي الأكل المحرم فهو كالطين المحرم، كما عرفت سابقاً.

بالجواز، مع أن الترجيح للخبر الدال عليه؛ لأن معظم العامة على المنع. وما ذكره المصنف رحمته الله من أن رواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا يمكن المساعدة عليه، فإن مراده بالوجوه يمكن أن يكون ضعف الرواية سنداً بمحمد بن مضارب، ومخالفتها لفتوى المشهور بالمنع، وكذا مخالفتها للروايات العامة، حيث ذكر في بعضها عدم جواز بيع وجوه النجس. ولكن ضعف السند مشترك بين الرواية الدالة على الجواز والدالة على المنع، ولم يعلم أن فتوى المشهور بالمنع هل كان لخلل في رواية الجواز غير المعارضة المزبورة، وغير ضعف سندها وخلافها للاحتياط؟ كما أن الروايات

المسألة الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم [١] بلاخلاف، بل عن النهاية وشرح الإرشاد - لفخر الدين - والتنقيح: الإجماع عليه، ويدل عليه الأخبار السابقة. فرع:

وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصبيغ - لو قلنا بجوازه - ففي جواز بيعه وجهان، أفواهما الجواز، لأنها عين طاهرة يتنفع بها منفعة محللة. وأما

العامة لا تصلح للاعتماد عليها كما مر.

وبالجملة: لا فرق بين الأرواث الطاهرة والنجسة في أن المنفعة المحللة المقصودة كالتسميد بها واستعمالها وقوداً كافية في الحكم بجواز الاكتساب بها.

[١] الأظهر جواز المعاوضة عليه فيما إذا فرضت له منفعة محللة، كما في يومنا هذا بالإضافة إلى دم الإنسان، فإنه يستعمل في المعالجة بتزريقه لإنسان آخر يحتاج إليه. والإجماع التعبدى في المقام غير حاصل؛ لاحتمال أن المدرك على تقدير الاتفاق بعض الروايات المتقدمة التي علم حالها، ونقل الإجماع لا يزيد على محصله، وكذا الحال في غير دم الإنسان من الدماء النجسة المستعملة للتسميد في المزارع والبساتين. وأما مرفوعة أبي يحيى الواسطي^(١) الدالة على عدم جواز بيع الدم، فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، قال: «مر أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع: الدم والغدد وأذان الفؤاد والطحال...».

وما ذكره المصنف عليه السلام وتبعه السيد الخوئي عليه السلام^(٢) من كون الرواية ناظرة إلى بيع الدم للأكل، وحرمة البيع في هذا الفرض لا تحتاج إلى دليل خاص، فإنها على القاعدة - لا يمكن المساعدة عليه؛ لإطلاق النهي في الرواية أولاً، وثانياً أن قصد المشتري وعلم

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

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٥.

مرفوعة الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين ونهيمهم عن بيع سبعة: بيع الدم، والغدد، وأذان الفؤاد، والطحال... إلى آخرها، فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل، ولا شك في تحريمه، لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع، بل بطلانه. وصرح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر، لاستخباته، ولعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

المسألة الرابعة: لإشكال في حرمة بيع المنى، لنجاسته، وعدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم، ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري، لأن الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً، وللأب في الإنسان شرعاً.

لكن الظاهر أن حكمهم [١] بتبعية الأم متفرع على عدم تملك المنى، وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع، فالمتعين التعليل بالنجاسة، لكن قد منع

البائع باستعمال المبيع في المحرم لا يزيد عن بيع العنب مع علم البائع باستعماله المشتري في التخمير، وقد التزموا فيه بالجواز.

[١] أي أن الحكم بأن الولد في الحيوانات تابع للأم متفرع على أن منى الحيوان لا يكون قابلاً لصيرورته ملكاً لأحد، ولو كان قابلاً له لكان الولد - كالزرع في ملك الغير - ملكاً لصاحب الفحل، وعلى ذلك فلو قيل بأن المنى قابل للتملك كما في منى الإنسان، حيث إن الولد فيه تابع للفحل ويكون ملكاً لمالك الفحل، فلا بد في الحكم بعدم جواز بيع المنى الواقع في الرحم من التشبث بنجاسته، ولكن هذا التشبث أيضاً غير صحيح، وذلك فإن المنى الخارج من الباطن إلى الباطن كالدّم الموجود في الباطن لا دليل على نجاسته. وعلل في «الغنية» عدم جواز بيع هذا القسم بالجهالة أو عدم القدرة على التسليم أيضاً، كما في المنى الموجود في صلب الفحل المعبر عنه بالعبس في مقابل الملاقيح المراد بها الواقع في الرحم، والمراد بالجهالة عدم العلم

بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن، وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل وهو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم، كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار كما في جامع المقاصد وعن غيره، وعلل في الغنية بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم.

المسألة الخامسة: تحرم المعاوضة على الميتة [١] وأجزائها التي تحلها الحياة

بتكوّن الولد منه، ويؤيد المنع في العسيب النبوي: «أن رسول الله ﷺ، نهى عن خصال تسعة: عن مهر البغي وعن عسيب الدابة، يعني كسب الفحل»^(١).

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

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

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

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

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

من ذي النفس السائلة - على المعروف من مذهب الأصحاب - وفي التذكرة -
كما عن المنتهى والتنقيح -: الإجماع عليه، وعن رهن الخلاف: الإجماع على عدم
ملكيتها.

ويدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار - ما دلّ على أنّ الميئة لا ينتفع بها
منضماً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلا يدخل في عموم النهي
عن أكل المال بالباطل، وخصوص عدّ ثمن الميئة من السحت في رواية السكوني.

الثاني: أنّه لا يجوز الانتفاع بالميئة مطلقاً، سواء كان الانتفاع بما هو مشروط بالطهارة
كالأكل أو الشرب أو اللبس في الصلاة، أو كان من غيره من سائر الانتفاعات، كما يظهر
ذلك من الأخبار التي ذكر فيها أنّ الميئة لا ينتفع بها، وإذا كان الانتفاع ممنوعاً فتدخل
فيما لا نفع فيه، فيكون أخذ الثمن في مقابلها من أكله بالباطل.

الثالث: رواية السكوني، حيث عدّ فيها من السحت ثمن الميئة. ولكن يظهر من
بعض الروايات جواز بيع الميئة، كرواية الصيقل قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله
فدك، إنّا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها،
وإنما علاجنا جلود الميئة والبالغ والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا
عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلي في ثيابنا، ونحن محتاجون
إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا لضرورتنا؟ فكتب عليه السلام: اجعل ثوباً للصلاة...» (١).
وناقش عليه السلام في دلالتها على جواز بيع الميئة بما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن يقال:
إنّ مورد السؤال...»، وحاصله أنّه لم يفرض في الرواية تعلق البيع بجلود الميئة أو
غلاف السيوف مستقلاً أو في ضمن بيع السيوف حتى يكون نفي البأس المستفاد من

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٣، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل رواية الصيقل، قال: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إنا نعمل السيوف، وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا ووثابنا، ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوباً للصلاة...» ونحوها رواية أخرى بهذا المضمون، ولذا قال في الكفاية والحدائق: إن الحكم لا يخلو عن إشكال. ويمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً، ولا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد،

التقرير دليلاً على جواز بيع الميتة، بل غايته دلالتها على جواز الانتفاع بالميتة بجعلها غمداً لل سيف الذي يباع بشرط الغمد.

أقول: مورد السؤال في الرواية شراء الجلود وبيعها ومس تلك الجلود بأيديهم ووثابهم، حيث إن الصيقل أو ولده لم يكن شغلهم شراء السيوف وبيعها، بل عملها وبيعها، كما أنه لا معنى للسؤال عن مس السيوف بأيديهم ووثابهم وترك السؤال عن مس الجلود كما لا يخفى.

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

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

فغاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميئة بجعله غمداً للسيف، وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال، ولذا جَوَز جماعة، منهم الفاضلان في النافع والإرشاد - على ما حكى عنهما - الاستقاء بجلد الميئة لغير الصلّاة والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه. مع أنّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز، إلّا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضى، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقيّة هذا.

وربّما نوقش في الرواية بوجه ثالث، وهو أنّ المفروض فيها الاضطرار الى الاستعمال، والكلام في المقام في الاختيار. وفيه: أنّ الاضطرار المفروض فيها بمعنى الحاجة، لا الاضطرار الراجع للتكليف، مع أنّ الاضطرار الى المعاملة الفاسدة لا يصحّحها. وبعبارة أخرى: عدم جواز بيع الميئة وضعيّاً لا تكليفيّاً، والاضطرار أو الإكراه يكون رافعاً للتكليف لا موجباً لصحّة المعاملة.

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

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

فإنه يقال: نعم راوي المكاتبه محمد بن عيسى، إلّا أن نقل القضية الراجعة إلى الغير ومنها المكاتبه تارةً يكون بشهود الناقل وحضوره تلك الواقعة، وفي مثل ذلك لا يضر جهالة ذلك الغير باعتبار الرواية، وأخرى يكون نقلها بحسب حكاية نفس ذلك الغير، وفي مثل ذلك تكون جهالة ذلك الغير موجبة لسقوط النقل عن الاعتبار. ورواية محمد بن عيسى من قبيل الثاني، كما هو مقتضى كلمة (عن) الداخلة على أبي المقاسم الصيقل وولده في سندها، وإلّا لكان المتعین أن ينقل الطوسي رضي الله عنه الرواية

ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع [١] بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين والزرع إذا فرض عدّه مالا عرفاً- فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع، لولا الإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق، لأن المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة، لا مجرد النجاسة. وإن قلنا: إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكل نجس، فإن هذا كلام آخر سيجيء بما فيه بعد ذكر حكم النجاسات. لكننا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحته ببيعها، لأن ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النص والإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع، فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهياً عن أكله وشربه... إلى آخر ما ذكر فيها. ومقتضى رواية دعائم الإسلام- المتقدمة أيضاً- إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الانتفاع وعدمه. وأدخل ابن زهرة- في الغنية- النجاسات في ما لا يجوز بيعه من جهة عدم حلّ الانتفاع بها. واستدل أيضاً على جواز بيع الزيت النجس: بأن النبي ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء قال: وهذا يدل على جواز بيعه لذلك، انتهى.

هكذا: محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى، قال: إن أبا القاسم الصيقل وولده كتبوا إلى الرجل.

[١] ثم ذكر ﷺ أنه لا بأس ببيع الميتة على تقدير الالتزام بجواز الانتفاع بها، كما هو الحال في الانتفاع بجلودها في غير ما هو مشروط بالطهارة، فإن حديث «تحف العقول» لا ينافي جواز البيع في الفرض؛ لأن النهي عن بيع أقسام النجس معلل فيه بعدم جواز الانتفاع، فلا يشمل النجس الذي يجوز الانتفاع به، وكذا الحال في رواية «دعائم الإسلام»، حيث إنّه لا تشمل ما يجوز الانتفاع به. والإجماع على عدم جواز بيع

فقد ظهر من أوّل كلامه وآخره أنّ المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع، وأنّه يجوز مع عدمها ومثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال، كلام الشيخ - في الخلاف في باب البيع - حيث ذكر النبوي الدالّ على إذن النبي ﷺ في الاستصباح، ثمّ قال: وهذا يدلّ على جواز بيعه، انتهى.

وعن فخر الدّين - في شرح الإرشاد -، والفاضل المقداد - في التّفتيح - الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنّه محرّم الانتفاع، وكلّ ما كان كذلك لا يجوز بيعه.

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع وحليته بعد اشتراط الطهارة، واستدلّ للطهارة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات وحرمة الميتة، والإنصاف، إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا، فتأمّل.

ويؤيّدونه أنّهم أطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصّيد، وعلّله في التذكرة بحلّ الانتفاع به، وردّ من منع عن بيعه لنجاسته بأنّ النجاسة غير مانعة، وتعدّى إلى كلب الحائض والماشية والزّرع، لأنّ المقتضى - وهو النفع - موجود فيها. وممّا ذكرنا من قوّة جواز بيع جلد الميتة [١] لولا الاجماع، إذا جوّزنا الانتفاع

النجس في فرض عدم جواز الانتفاع، كما يظهر ذلك ممّا ذكره في جواز بيع الزيت النجس للاستصباح، وفي جواز بيع العبد الكافر وكلب الصّيد ونحوه.

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

[١] الأظهر عدم جواز بيع الميتة مطلقاً حتّى مع جواز الانتفاع بها، أمّا جواز الانتفاع فلائذ المنع وإن كان ظاهر بعض الروايات، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها بخمّلها على كراهة الانتفاع، بقرينة ورود الترخيص في البعض الآخر من الروايات،

به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.

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

ولكن مثل هذه الرواية لا تصلح لرفع اليد بها عن ظاهر ما تقدم، فإن طريق ابن إدريس إلى جامع البنزني غير معلوم لنا، وفي سند «قرب الإسناد» عبد الله بن الحسن العلوي ولم يثبت حاله، كما لا تصلح لذلك رواية الصيقل المتقدمة؛ لضعفها على ما تقدم، وإن كانت دلالتها على جواز الانتفاع، بل على جواز البيع تامة. كما لا تصلح لرفع اليد عن ظهور ما تقدم رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

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

(٢) المصدر السابق: ١٨٥، الحديث ٤.

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

(٤) المصدر السابق: ٧٢، الحديث ٤.

الصلاة في الفراء؟ فقال: «كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً فلا تدفنه فراء الحجاز؛ لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك، فيقول: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغها ذكاته»^(١).

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

ومثلها موثقة سماعاً، قال: «سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت؟ فرخص فيه، وقال: إن لم تمسه فهو أفضل»^(٣)، حيث يحمل الترخيص على الانتفاع

(١) التهذيب ٢: ٢٠٣، الباب ١١، الحديث ٤.

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

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

فرعان:

الأول: أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى، ولو باعهما فإن كان المذكى ممتازاً صحَّ البيع فيه وبطل في الميتة، كما سيجيء في محله، وإن كان مشتبهاً بالميتة لم يجز بيعه أيضاً [١] لأنه لا يستفَع به

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

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

[١] بل الأظهر جواز بيع المذكى المشتبه من غير حاجة إلى دليل خاص عليه،

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

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

منفعة محلّلة، بناءً على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل، كما أنّ أكل كلٍّ من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

ومن هنا يعلم أنّه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحلّ للميتة وغيره. لكن في صحیحة الحلبي وحسته: «إذا اختلط المذكي بالميتة بيع ممن يستحلّ الميتة»، وحكي نحوهما عن كتاب عليّ بن جعفر.

واستوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية، وهو مشكل، مع أنّ المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام [١] أنّه يرمى بها.

والوجه في ذلك أنّ الانتفاع من الميتة بسائر الانتفاعات غير المشروطة بالطهارة والتذكية جائز كما تقدّم، سواء كانت الميتة مشتبهة أو ممتازة، كما أنّه لا بأس بمثل هذه الانتفاعات من المذكي المشتبه بالميتة قطعاً، وهذه المنفعة المحلّلة توجب الماليّة، غاية الأمر أنّه يرفع اليد عن ذلك في الميتة بقيام الدليل على المنع عن بيعها، وأمّا في ناحية المذكي المشتبه فلم يقدّم دليل على المنع، فيحكم بصحة بيعه أخذاً بالإطلاق في مثل: أحلّ الله البيع، وعلى ذلك فيقع البيع في الفرع المفروض على المذكي، ويسلم البائع كلا المشتبهين إلى المشتري ليقبض ما يصحّ بيعه من غير فرق بين إسلام المشتري وكفره. ولعلّ ذكر المستحلّ في الصحيحتين باعتبار أنّ المسلم لا يقدم غالباً على شراء المذكي بداعي الانتفاع بمثل تلك الانتفاعات، وهذا بخلاف المستحلّ فإنّه يشتريه، وعلم البائع بأنّ المشتري المستحلّ يستعمله في الأكل لا يضرّ بجواز البيع، كما يأتي في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنّه يعمل خمرًا.

[١] رواه في «المستدرک» عن «الجعفریات»، أخبرنا محمد، حدّثني موسى، قال:

«حدّثني أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد عن أبيه عن عليّ عليه السلام أنّه سئل عن شاة

وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى.

وفيه: أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وجواز ارتكاب أحدهما، جاز البيع بالقصد المذكور، لكن لا ينبغي القول به في المقام، لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية، غاية الأمر العلم الإجمالي بتذكية أحدهما، وهو غير قادح في العمل بالأصلين. وإنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحِلُّ وعلماً إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصالة الحِلِّ، وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، وإن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً. لكن القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه، لما ذكرنا، فافهم [١]

مسلوخة وأخرى مذبوحة عمي على الراعي أو على صاحبها، فلا يدرى الذكبة من الميتة، قال: يرمى بها جميعاً إلى الكلاب»^(١). وظهرها عدم جواز الانتفاع بالميتة أصلاً، فتكون من الروايات المحمولة على الكراهة.

[١] نلعه إشارة إلى أن التفصيل بين المشتبهات وإن كان خلاف ما ذكره ﷺ في الأصول من أنها لا تجري في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت موافقة لمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف - كما في المقام - أو مخالفة له، باعتبار أن شمولها لأطرافه يوجب التناقض في مدلول دليلها، إلا أن القائل بجواز ارتكاب بعض أطراف العلم تخبيراً يلتزم بالتفصيل المزبور، فالإشكال عليه بجريان استصحاب عدم التذكية في

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

وعن العلامة حمل الخبرين على جواز استنفاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه.

وفيه: أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنفاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمي.

ويمكن حملهما على صورة قصد البائع [١] المسلم أجزاءها التي لا تحلها الحياة، من الصوف والشعر والعظم ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحل، لأن الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه. وفي مستطرفات السرائر [٢] عن جامع البرنطلي صاحب الرضا عليه السلام - قال:

كَلَّ مِنْهُمَا مَبْنِي عَلَى ذَلِكَ الْمَسْلُوكِ.

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

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

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

.. [٢] لم يظهر وجه ذكر الرواية في اشتباه المذكي بالميتة، ولعل هذا الكلام كان

«سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح أن يتنفع بها؟ قال: نعم، يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها».

واستوجه في الكفاية العمل بها تبعاً لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله. والرواية شاذة، ذكر الحلبي - بعد إيرادها - أنها من نوادر الأخبار، والإجماع منمقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر.

أقول: مع أنها معارضة بما دل [١] على المنع من موردها، معللاً بقوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام؟» ومع الإغماض عن المرجحات، يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقاً، مع أن الصحيحة صريحة في المنع عن البيع، إلا أن تحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

بعد التعرض لرواية الصيقل وقبل قوله: «ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع»، حيث إنه ربما يقع الوهم بأن رواية البنزطي - مثل رواية الصيقل - منافية للأدلة المانعة عن بيع الميتة.

[١] ورواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسين بن علي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك: إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت: فنصطبج بها؟ فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام»^(١)، ولا يخفى أن هذه الرواية لا تصلح لمعارضة ما دل على جواز الانتفاع بالميتة. ومنه رواية جامع البنزطي، وذلك فإن ظاهر قوله عليه السلام: «وهي حرام» حرمة أكل الإليات المقطوعة؛ ولذا أعاد السائل السؤال عن سائر الانتفاعات، ومقتضى قوله عليه السلام في الجواب ثانياً: «أما تعلم» كون النهي عن الانتفاعات المزبورة إرشادياً؛

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

الثاني: أن الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت مما يتفجع بها أو يبيع أجزاءها - كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين - لوجود المقتضي وعدم المانع [١] لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة، وصرح بما ذكرنا جماعة والظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

المسألة السادسة: يحرم التكبس بالكلب الهراش والخنزير البريين [٢]

لثلا يتبلي الشخص المستعمل تلك الإليات بنجاسة البدن والثوب، وآلا فلا تكون إصابة اليد أو مس الميتة ولو عمداً حراماً تكليفاً، بل على تقدير كون المنع عن الانتفاع تكليفاً، يحمل على الكراهة جمعاً كما تقدم، وكون المراد بالحرام هي الكراهة ككون المراد بالوجوب الاستحباب، غير عزيز في الروايات.

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

[٢] يشهد لذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم، وعبدالرحمن بن أبي عبدالله معاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(١)، فإن الرواية لو لم تكن ظاهرة في خصوص الكلب الهراش فلا ريب في أنها تعمه، بل في ثبوت المآلية لكلب الهراش الموجبة لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الأكل بالباطل تأمل.

نعم، لا ريب في جواز التكبس به بمثل من يكون خبرته في جمع تلك الكلاب وقتلها تحصيلاً لراحة الناس، والتكبس بهذا النحو خارج عن مدلول الرواية، وليس لدينا إجماع تعبدّي يمنع عن ذلك. وأمّا الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحة

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

اجماعاً على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعة وكذلك أجزاءهما، نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده جاء فيه ما تقدّم في جلد الميتة.

علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل، فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: إنّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه»^(١)، حيث إنّ ظاهر السؤال ارتكاز فساد بيع المسلم الخمر أو الخنزير، وأنما سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض البيع حال الكفر.

وظاهر الجواب أيضاً أنّ عدم وقوع البيع حال الإسلام وحدوث ملك الثمن حال الكفر موجب لعدم البأس بأخذه. وفي مرسله ابن أبي عمير عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنزير، وعليه دين، هل يبيع خمره وخنزيره ويقضي دينه؟ قال: لا»^(٢).

نعم، في حسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمراً وخنزيراً وهو ينظر فقضاه، فقال: لا بأس به؛ أمّا للمقتضي فحلال، وأمّا للبايع فحرام»^(٣)، ولكن لا بدّ من حملها على بيع الكافر من مثله، بقرينة ذكر الخمر المحكوم ببيعها بالبطان جزماً؛ فيما إذا كان بائعه مسلماً.

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

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

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

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

(٤) المصدر السابق: ٢٣٣، الحديث ٣.

وبالجملة: فلا بأس بالانتفاع بمثل جلد الخنزير وشعره، كما هو مقتضى أصالة الحل، ولكن لا يجوز بيعه، كما تقدّم نظير ذلك في الميتة، وربما يقال: إن جواز الانتفاع بمثل جلده، بل جواز بيعه، مقتضى بعض الروايات: (منها): رواية سليمان الإسكافي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي»^(١).

ورواية برد الإسكافي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال: خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه، ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة، فإن جمد فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة، قلت: ووضوء؟ قال: لا، اغسل يدك كما تمس الكلب»^(٢)، ونحوها غيرها.

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

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

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

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

المسألة السابعة: يحرم التكبسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع [١] إجماعاً

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

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

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

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

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

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

والمحمولة إليه»^(١)، حيث إنها دالة على حرمة بيعها تكليفاً، كما هو ظاهر لعن بائعها ومشتريها، وفساده وضعاً، كما هو مقتضى لعن آكل ثمنها. وفي مقابلها صحيحة جميل التي رواها ابن أبي عمير وعلي بن حديد جميعاً عنه، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمرًا؟ فقال: «خذها ثم أفسدها، قال علي: واجعلها خلاً»^(٢).

وظاهرها جواز أخذ الخمر ومعاضتها بالدراهم، وقد حملها المصنف عليه السلام على أحد أمرين: الأول: إبراء المديون عما عليه من الدراهم، وأخذ الخمر مجاناً والانتفاع بها بعد ذلك بجعلها خلاً.

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

وذكر السيد الخوئي عليه السلام^(٣) أن هذه الرواية عامّة من جهة بائع الخمر، أي أنها بإطلاقها تشمل كونه مسلماً أو كافراً، وخاصّة من جهة المعاملة، حيث إنها بقصد التخليل. وفي مقابل ذلك ما يدلّ على أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر، سواء كان بقصد التخليل أو غيره، وهذا خاصّ من جهة البائع وعمّ من جهة المعاملة، فتقع المعارضة بينهما في البائع المسلم فيما إذا كان يبيعه للتخليل، وبعد تساقطهما يرجع إلى إطلاق قوله عليه السلام: «ثمن الخمر سحت». والرواية المزبورة رواية يونس في

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

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

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١ : ٨٢.

مجوسي باع خمرأ أو خنازير، إلى أن قال: «أسلم رجل وله خمر وخنازير، ثم مات وهي في ملكه - إلى أن ذكر - وليس له - أي للمسلم - أن يبيعه وهو حي ولا يمسكه»^(١)، ونحوها مرسله ابن أبي عمير أو أبي نجران^(٢).

وفيه: أن رواية يونس ضعيفة سنداً، نعم مرسله ابن أبي عمير لا بأس بها على شهادة الشيخ عليه السلام في «العدة» من أنه لا يرسل ولا يروي إلا عن ثقة^(٣)، حيث إن هذا الكلام منه عليه السلام توثيق عام لمشايخ ابن أبي عمير لا يرفع اليد عنه إلا في موارد علم فيها نقله عن غير الثقة، وليس لنا علم - ولو إجمالاً - بإرساله عن غير الثقة حتى يمنع هذا العلم عن الأخذ بمرسلاته.

نعم بالإضافة إلى رواياته المسندة، فرواياته فيها عن غير الثقة معلومة إجمالاً، ولكن هذا العلم ينحل بالظفر بأشخاص نحتمل انحصار غير الثقة من مشايخه بهم، ولكن سيأتي عدم تمامية ذلك وأنه لا اعتبار لمرسلاته.

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

وعلى ذلك فظاهر الصحيحة جواز شراء الخمر وضعاً وتكليفاً، فتكون منافية

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

(٢) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث الأول.

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

لماذا على حرمة بيعها وفساده، والترجيح مع الأخبار الدالة على المنع تكليفاً ووضعا؛ لموافقتها للكتاب العزيز الدال على لزوم الاجتناب عن الخمر، باعتبار كونه رجساً، فإن لزوم الاجتناب يعم بيعها وشراءها كما لا يخفى.

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

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

ثم لا يخفى أن تقييد المسكر بالمائع - في كلام المصنف رحمته الله - ليس باعتبار أنه لا بأس ببيع المسكر الجامد، باعتبار أن الكلام في المقام في عدم جواز بيع النجاسات

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

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

نصاً وفتوى، وفي بعض الأخبار «يكون لي على الرّجل دراهم فيعطيني خمراً، قال: خذها وافسدها، قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلاً» والمراد به إما أخذ الخمر مجاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها وتخليها لصاحبها ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.

المسألة الثامنة: يحرم المعاوضة على الأعيان المنتجسة [١] الغير القابلة للظاهرة إذا توقّف منافعها المحلّلة المعتدّ بها على الطّهارة، لما تقدّم من النبويّ: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمّنه» ونحوه المتقدّم عن دعائم الإسلام.

والمسكر الجامد بالأصالة - باعتبار عدم نجاسته - خارج عن موضوع البحث وداخل فيما يأتي ممّا يحرم التكبّب به باعتبار حرمة الانتفاع.

تنبيه

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

[١] لو لم تكن للمنتجس منفعة محلّلة مقصودة، كما إذا كانت منفعته المقصودة الأكل أو الشرب، فحرمتهما مع عدم إمكان تطهيره توجب كون أخذ المال في مقابله من أكله بالباطل. والعجب من المصنّف رحمته أنّه لم يتعرض لهذا الاستدلال، بل ذكر في وجه بطلان بيعه روايات تقدّم عدم صحّة الاعتماد عليها، بل مع الإغماض عمّا تقدّم، فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المقام، فإنّه لم تتعلّق الحرمة في خطاب الشرع

وأما التمسك بعموم قوله ﷺ في رواية تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» ففيه نظر، لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة، لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان.

نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك وهو قوله ﷺ: «لأن ذلك كله محرّم أكله وشربه ولبسه... إلى آخر ما ذكر».

بنفس المتنّجس حتى يعمّه قوله: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»، أو قوله في رواية «دعائم الإسلام»: «ما كان محرّماً أصله لم يجز بيعه وشراؤه» بل حرمة شرب المتنّجس، أو أكله مستفادة مما ورد في أبواب مختلفة، كالنهي الوارد عن شرب الماء والمضاف المتنّجسين، وكالأمر الوارد بإهراق المرق المتنّجس وغسل لحمه، وغير ذلك مما هو إرشاد إلى عدم جواز تناول المتنّجس.

لا يقال: يكفي في تعلق النهي بنفس المتنّجس مثل قوله سبحانه: ﴿وَيُحَلِّ لَّهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١).

فإنه يقال: لم يعلم أنّ المراد بالخباثت الأعيان ليدعى شمولها للأعيان المتنّجسة أيضاً، بل الظاهر أنّ المراد بها الأعمال القبيحة وذوات المفسد، كما أنّ المراد بالطيبات خلافها. وهذا مقتضى وصف النبي الأميّ بأنّه يحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخباثت، حيث إنّ التعرّض في مقام توصيفه لتحليله بعض المأكول والمشروب وتحريمه بعضهما الآخر دون سائر ما جاء به من الأحكام غير مناسب، ولو لم يكن ما ذكرنا ظاهراً فلا أقلّ من الاحتمال، كيف؟ وقد ذكر الخباثت في قوله سبحانه: ﴿وَتَجَنَّبَا عَنْ الْقُرْبَىٰ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾^(٢) والمراد به الفعل القبيح بلا شبهة.

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٧٤.

ثمّ اعلم أنّه قيل بعدم جواز بيع المُسوخ من أجل نجاستها [١] ولمّا كان الأقوى طهارتها لم يحتج الى التكلّم في جواز بيعها هنا.

نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محلّ التعرّض له ما سيجيء من أنّ كلّ طاهر له منفعة محلّلة مقصودة يجوز بيعه، وسيجيء ذلك في ذيل القسم الثاني ممّا لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه.

وأما المستثنى من الأعيان المتقدّمة فهي أربعة تذكر في مسائل أربع:

المسألة الأولى: يجوز بيع المملوك الكافر [٢] أصلياً كان أم مرتدّاً مليّاً، بلا خلاف ظاهر، بل ادّعي عليه الإجماع، وليس ببعيد، كما يظهر للمتتبع في المواضع

وبالجملة: لم يثبت أنّ الخبيث نفس المتنجّس، بل هو أكله وشربه، هذا كآله بالإضافة إلى ما لا يقبل التطهير، وأما ما يقبل التطهير كالحليب المتنجّس يعمل جنباً ويظهر ذلك الجبن بالغسل، فلا بأس ببيعه، ولا يكون مجرد تنجّسه مانعاً عنه؛ لأنّ المتنجّس لا يزيد على الأعيان النجسة التي ذكرنا صحة بيعها مع المنفعة المقصودة المحلّلة لها.

[١] قال في «المبسوط»: لا يجوز بيع الأعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ، وفي «الخلاف»: لا يجوز بيع القرد؛ للإجماع على أنّه مسخ نجس، ذكر في أطعمة الكتاب أنّ المسوخ كلّها نجسة، انتهى. ولكنّ الأظهر طهارتها، فإنّها مقتضى الأخبار المعتمدة الموجبة لحمل ماورد في ترك سور المسوخ على التنزّه، وعليه فلو قيل بعدم جواز بيعها يكون محلّ التعرّض له القسم الثاني، ممّا لا يجوز بيعه باعتبار عدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيه.

[٢] يجوز بيع الكافر بلا خلاف ظاهر، بل ادّعي الإجماع على الجواز، وليس الإجماع بعيداً، ويمكن تحصيله بالتتبع في الموارد المناسبة لمسألة جواز بيع العبد

المناسبة لهذه المسألة، كاسترقاق الكفار وشراء بعضهم من بعض، وبيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، وعتق الكافرة، وبيع المرتد، وظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، وغير ذلك.

وكذا الفطري على الأقوى، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة، وإن كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف، لوجوب قتله. ولم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الأساطين [١] في شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامة: «ما لا يقبل التطهير من النجاسات»، عمّا يقبله ولو بالإسلام، كالمرتد ولو عن فطرة على أصح القولين، فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للتطهر بالإسلام.

وأنت خير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من حيث قابليته للتطهير - نظير الماء المتنجس - وأن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليُتَصَف بالملكية، لا مثل

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

[١] كأن مراد بعض الأساطين أن المرتد الفطري لا يسقط عنه القتل، ولكن إذا

الكلب والكافر المملوكين مع النَّجاسة إجماعاً.

وبالغ تلميذه في مفتاح الكرامة، فقال: أمّا المرتدّ عن فطرة الفالقول بجواز بيعه ضعيف جداً، لعدم قبول توبته فلا يقبل التّطهير، ثمّ ذكر جماعة ممن جوّز بيعه - إلى أن قال -: ولعلّ من جوّز بيعه بنى على قبول توبته، انتهى. وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر.

أقول: لا إشكال ولا خلاف في كون المملوك المرتدّ عن فطرة ملكاً ومالاً لمالكة، ويجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل، وإنّما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل، بل واجب الإتلاف شرعاً، فكأنّ الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليّة طهارته بالتوبة.

قال في الشرائع: ويصحّ رهن المرتدّ وإن كان عن فطرة واستشكل في المسالك من جهة وجوب إتلافه وكونه في معرض التلف، ثمّ اختار الجواز، لبقاء ماليّته إلى زمان القتل.

وقال في القواعد: ويصحّ رهن المرتدّ وإن كان عن فطرة على إشكال [١]

تاب يحكم بإسلامه، أي يجري عليه أحكام الإسلام، ومن تلك الأحكام طهارته فيجوز بيعه.

وأما إذا لم نقل بقبول توبته، أي بعدم جريان أحكام الإسلام عليه، فلا يجوز بيعه حتى بعد توبته، لكونه نجساً كسائر الكفّار.

[١] أي على إشكال في رهنه، ووجه الإشكال - على ما في «جامع المقاصد» - هو أنّ جواز بيع المرتدّ يوجب جواز رهنه بطريق أولى، باعتبار أنّ البيع من العقود اللّازمة فجوازه يوجب جواز العقد الجائز. ومن أنّ المقصود بالبيع مجرد ملك العين، وهذا يحصل في المرتدّ أيضاً، بخلاف الرهن، فإنّها الوثيقة على الدين والمرتدّ في

وذكر في جامع المقاصد أنّ منشأ الاشكال أنّه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى. ومن أنّ مقصود البيع حاصل، وأما مقصود الرهن فقد لا يحصل لقتل الفطري حتماً، والآخر قد لا يتوب، ثم اختار الجواز.

وقال في التذكرة المرتدّ إن كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من تضادّ الحكّمين، ومن بقاء الملك فإنّ كسبه لمولاه.

أما عن غير فطرة فالوجه صحّة بيعه، لعدم تحتمّ قتله، ثم ذكر المحارب الذي لا تقبل توبته [١] لوقوعها بعد القدرة عليه واستدلّ على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتدّ عن فطرة، وجعله نظير المريض المأبوس عن بُرّنه.

نعم، منع في التحرير والدروس عن بيع المرتدّ عن فطرة، والمحارب إذا وجب قتله، للوجه المتقدّم عن التذكرة، بل في الدروس: أنّ بيع المرتدّ عن ملّة أيضاً مراعى بالتوبة.

وكيف كان، فالمتّبع يقطع بأنّ اشتراط قابلية الطهارة إنّما هو في ما يتوقّف الانتفاع المعتدّ به على طهارته، ولذا قسّم في المبسوط المبيع إلى آدمي وغيره، ثمّ اشترط الطهارة في غير الآدمي، ثمّ استثنى الكلب الصّيود.

معرض القتل؛ إمّا مطلقاً، كما في الفطري، أو مع عدم توبته، كما في المملّي، فلا يحصل الوثوق المعتبر في حقيقة الرهن.

[١] المراد بالمحارب المحكوم بالقتل من شهر السّلاح على الناس لإخافتهم في المصر أو خارجه، سواء كان مسلماً أو كافراً، حرّاً أو عبداً، وإذا تاب هذا المحارب وأظهر الندم على فعله قبل القدرة عليه سقط عنه الحدّ. وأما إظهاره الندم بعد القدرة عليه فلا يوجب سقوط الحدّ، كما يفصح عن ذلك قوله سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن

المسألة الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني، ولعله كإطلاق كثير من الأخبار: «بأن ثمن الكلب سحت» محمول على الهراش، لتواتر الأخبار واستفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها - كلب الصيد السلوقي، وهو المتيقن من الأخبار ومعاهد الإجماعات الدالة على الجواز.

الثاني - كلب الصيد غير السلوقي، وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعة والنهائية [١]

قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ^(١).

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

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

فإن مقتضى التقييد بالذي لا يصيد جواز بيع كلب الصيد، وبمثلها يرفع اليد عن

(١) سورة المائدة: الآية ٣٤.

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

ويدلّ عليه - قبل الإجماع المحكي عن الخلاف والتمتھی والإيضاح
وغيرها - الأخبار المستفيضة:

منها: قوله عليه السلام في رواية القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
ثمن الكلب الذي لا يصيد، قال: سحت، وأما الصيود فلا بأس به».

ومنها: الصحيح عن ابن فضال عن أبي جميلة، عن ليث، قال: «سألت أبا عبد
الله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال عليه السلام: نعم، ويؤكل ثمنه».

ومنها: رواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد،
قال: لا بأس به، وأما الآخر فلا يحلّ ثمنه».

ومنها: ما عن دعائم الإسلام - للقاضي نعمان المصري - عن أمير المؤمنين عليه السلام
أنه قال: «لا بأس بثمن كلب الصيد».

إطلاق مثل صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت
فذاك، إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار،
وقد جعل لك ثلثها، فقال: لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنّية سحت»^(١)،
ونحوها غيرها.

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

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

وذكر المصنّف عليه السلام أنه على تقدير الانصراف بغلبة الوجود، فلا تتم دعوى
الانصراف في مثل قوله عليه السلام في الصحيحة: «ثمن الكلب الذي لا يصيد، أو ليس بكلب

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

ومنها: مفهوم رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت».

ومنها: مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرة».

ومرسلة الصدوق، وفيها: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت».

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كعماقد الإجماعات المتقدمة - إلى السلوقي ضعيفة بمنع الانصراف، لعدم الغلبة المعتد بها - على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف - مع أنه لا يصح في مثل قوله: «ثمن الكلب الذي لا يصيد» أو «ليس بكلب الصيد»، لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد. وكيف كان، فلا مجال لدعوى الانصراف. بل يمكن أن يكون مراد المقنعة والنهائية من السلوقي مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً.

الصيد» مما يكون الموضوع للفساد هو الكلب الذي يصح سلب مبدأ الاصطياد عنه، فإنه لا يصح سلب المبدأ عن كلب الصيد ولو كان من غير السلوقي. وهذا بخلاف ما يكون فيه الموضوع لصحة بيعه هو الكلب الموصوف بالاصطياد به أو المضاف إلى عنوان الصيد، فإن توهم الانصراف فيهما باعتبار غلبة الوجود ممكن.

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

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

ويؤيد بما عن المنتهى [١] حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسّلوقي عن الشيخين قال: «وعنى بالسّلوقي كلب الصّيد، لأنّ سلوق قرية باليمن، أكثر كلابها معلّمة فنسب الكلب إليها» وإن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصّيد من الكلاب السّلوقية، وأن المراد بالسّلوقي خصوص الصّيود، لا كلّ سلوقي، لكنّ الوجه الأوّل أظهر، فتدبر.

الثالث: كلب الماشية والحائط - وهو البستان والزّرع - والأشهر بين القدماء - على ما قيل -: المنع. ولعلّه استظهر ذلك من الأخبار الحاضرة لما يجوز بيعه في الصّيود المشتهرة بين المحدثين - كالكليني والصدوقين ومن تقدّمهم - بل وأهل الفتوى كالمفيد والقاضي وابن زهرة وابن سعيد والمحقّق - بل ظاهر الخلاف والغنية الإجماع عليه.

[١] ذكر في «المنتهى» ما حاصله أنّ الموجود في كلام المفيد والشيخ عليه السلام جواز بيع الكلب السّلوقي، ومرادهما بالسّلوقي مطلق كلب الصّيد، وذلك فإنّ غالب كلاب السّلوق وهي قرية في اليمن صيود، وبهذا الاعتبار ينسب كلب الصّيد إلى تلك القرية ويطلق على كلب الصّيد أنّه سلوقي. ويحتمل أن يكون مراد «المنتهى» أنّ المذكور في كلام المفيد والشيخ وإن كان مطلق السّلوقي، إلّا أنّ مرادهما الصّيود منه لا مطلق كلاب تلك القرية، وأطلق في العبارة ولم يقيد السّلوقي بالصّيود باعتبار التغليب، حيث إنّ أكثر كلاب تلك القرية معلّمة، وهذا الاحتمال في عبارة «المنتهى» ضعيف؛ ولذا ذكر المصنّف عليه السلام أنّ الأظهر في عبارته هو الأوّل. والوجه في ضعفه أنّ الأنسب - على ذلك الاحتمال - أن يكون التفرّيع على التعليل هكذا، فأطلق المنسوب إليها ولم يقيد بالصّيود، مع أنّ التفرّيع الموجود هكذا، فنسب الكلب إليها، أي نسب كلب الصّيد إليها.

نعم، المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه الجواز، وفاقاً للمحكي عن ابن الجنيد رضي الله عنه، حيث قال: «لابأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع»، ثم قال: «لا خير في الكلب فيما عدا الصيود والحارس». وظاهر الفقرة الأخيرة [١] لو لم يحمل على الأولى -: جواز بيع الكلاب الثلاثة وغيرها، كحارس الدور والخيام. وحكي الجواز أيضاً عن الشيخ والقاضي في كتاب الإجارة وعن سَلار وأبي الصلاح وابن حمزة وابن إدريس وأكثر المتأخرين - كالعَلَمَة وولده السعيد والشهيدين والمحقق الثاني وابن القطان في المعالم والصيمري وابن فهد - وغيرهم من متأخري المتأخرين، عدا قليل وافق المحقق كالسبزواري والتقي المجلسي وصاحب الحدائق والعَلَمَة الطباطبائي في مصابيحهم وفتاويه في شرح القواعد. وهو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مخصصاً لها

وبعبارة أخرى: عبّر عن مطلق كلب الصيد بالكلب السلوقي.

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

[١] المراد بالفقرة الأولى قوله: «لابأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع»، كما أن المراد بالفقرة الأخيرة قوله: «لا خير في الكلب فيما عدا الصيود والحارس»، فإن كان مراد ابن الجنيد من الحارس في هذه الفقرة الأخيرة عين ما ذكره في الفقرة الأولى فلازم ذلك اختصاص جواز البيع بالحارس للماشية والزرع وعدم شموله الحارس لغيرهما، وإن كان مراده معناه المطلق فيعمّ الجواز جميع أقسام الحارس.

سوى ما أرسله في المبسوط من أنه روي ذلك، يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائظ، المنجبر قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية [١] لامعناها، ولا ترجمتها - باشتهاهه بين المتأخرين بل ظهور الاتفاق [٢] المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة: إن أحداً لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، ومن قوله في التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، ومن المحكي عن الشهيد في الحواشي: أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة.

[١] يريد بيان قصور دلالة المرسلة، وتقديره أن المروي على تقدير كونه منقولاً باللفظ أو بما يرادفه أو ترجمته ولو بلغة أخرى يكون النقل مع ثقة الناقل حجة؛ لأن احتمال الاشتباه في الترجمة أو الإتيان بغير المرادف مدفوع بسيرة العقلاء الجارية في الاعتناء بأخبار الثقات حتى في مثل هذه الموارد، بخلاف ما إذا كان المنقول مضمون الكلام وحاصله، فإنه لا يخلو من إظهار الرأي في كلام الغير؛ ولذا لو كان المخبر بالمضمون ثقة كمال الثقة لم يكن اعتبار قوله إلا من باب حجية الرأي.

ونقل الشيخ عليه السلام في المقام من هذا القبيل، فإن قوله عليه السلام: «إنه روي ذلك» لا يحتمل كونه متن الرواية، وعلى ذلك يكون فتوى المشهور بالجواز جائزة؛ لقصور المرسلة في جهة دلالتها أيضاً، حيث ظهر من إفتانهم أن تلك الرواية كانت ظاهرة في الجواز، وهذا بعد إحراز أن مستند حكمهم تلك الرواية بعينها.

[٢] يعني: قصور سند المرسلة ودلالتها منجبر بالإجماع الظاهر من قول الشيخ عليه السلام في كتاب الإجارة، وهو أن أحداً لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها مع ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها. والظاهر من قول العلامة عليه السلام في «التذكرة» من أنه يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، والظاهر من الكلام المحكي عن الشهيد عليه السلام في

الحواشي، حيث ذكر فيها: أن أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا أن مقتضى الأدلة الإلتزام بعدم جواز بيع غير الكلب الصالح فعلاً للصيد، وما تقدّم من مرسلّة الشيخ عليه السلام لا يزيد على سائر المرسلات التي لا يمكن الاعتماد عليها.

لا يقال: لا يمكن التمسك في إثبات بطلان بيع الكلب مطلقاً بمثل صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد؛ لعدم الإطلاق فيها باعتبار عدم ورودها في مقام بيان حكم بيع الكلب، بل في مقام تحقير الجارية المغنّية وتسوية ثمنها مع ثمن الكلب، وكذا لا يمكن التمسك برواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر و مهر البغي و الرشوة في الحكم و أجر الكاهن»^(١).

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

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

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

وعلى ذلك فلا يصحّ الحكم ببطلان بيع كلب الزرع أو الماشية أو الحارس أخذاً بالإطلاقات المزبورة، وأيضاً لا يمكن الحكم بفساد بيعها أخذاً بمفهوم الوصف في مثل صحيحة عبدالرحمن ومحمد بن مسلم معاً، وذلك فإنّ المراد بالذي يصيد ليس هو خصوص الكلب المعلم للصيد حتّى يكون المراد بالذي لا يصيد غير المعلم للصيد، بل المراد به معناه اللغوي وهو الذي يأخذ الحيوان الممتنع، سواء كان مأكول اللحم أولاً، حتّى إذا كان الأخذ المزبور من الكلب بمقتضى طبعه الذي من السباع، فالكلب الذي لا يصيد هو ما يكون مهملاً وعاطلاً عن مقتضى طبعه بالمرّة بحيث لا يأخذ الحيوان الممتنع.

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

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

وأما إذا كان بيان وجوبها أو حرمتها بذلك الخطاب الجامع فلا بأس بالأخذ بالإطلاق فيه في ناحية الحكم وموضوعه، مثلاً إذا ورد في الخطاب أنّ من الحرام

فتكون هذه الدعاوي قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة. كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة في الغنية، حيث اعتبر أولاً في المبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، ثم قال: واحترزنا بقولنا: ينتفع به منفعة محللة عمّا يحرم الانتفاع به، ويدخل في ذلك النجس إلا ما خرج بالدليل، من الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء.

ومن المعلوم -بالإجماع والسيرة- جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهمّ من منفعة الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها، وأنّ المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفي بانقائها.

الرشاء في الحكم والغيبة والكذب والغناء حمل على كونه بياناً لحرمة تلك الأفعال، فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الحرمة ومتعلّقتها؛ لما تقدّم من أنّ الأصل في الخطاب الدالّ على الحكم وموضوعه صدوره في مقام بيان ذلك الحكم من جهة تمام قيوده وقيود موضوعه.

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

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

ويؤيد ذلك كله ما في التذكرة من أن المقتضي لجواز بيع كلب الصيد - أعني المنفعة - موجود في هذه الكلاب.

وعنه رحمته في مواضع أخرى: أن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال. وإن ضُغف الأول برجوعه إلى القياس، والثاني بأن الدية لو لم تدل [١] على عدم التملك - وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت - لم تدل على التملك، لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال، كما في إتلاف الحرّ.

والحاصل: أنه لا قرينة على أن مثل رواية السكوني الواردة في أن ثمن الميتة أو الخمر أو الكلب وغيرها من السحت في مقام تعداد ما ثبت كونه سحتاً بالخطابات الأخرى؛ لحتاج في تعيين ما هو السحت سعة وضيقة إلى ملاحظة تلك الخطابات، بل الظاهر أن الرواية في مقام بيان أن المذكورات محكومة بكونها سحتاً، فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الخمر والكلب والميتة وغيرها. كما أن صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد ورودها في مقام الجواب عن سؤال ثمن الجارية المغنبة لا ينافي كونها في مقام بيان حكم ثمن الكلب أيضاً، وأيضاً ليس المراد بالصيد في مثل قوله: الكلب الذي لا يصيد، أو يصيد مطلق صيد الحيوان، فإنه لا يقع البيع والشراء خارجاً على الكلاب المهملة الساقطة عن مقتضى طبعها بالمرّة، لحتاج في المنع عن بيعها في الروايات المتعددة إلى التقييد المزبور، بل المراد بالذي يصيد هو الصالح لإرساله للصيد فعلاً. نظير ما يقال عن الحيوان الصالح فعلاً للركوب: إنه يركب، وفي مثل هذا يحتاج المنع عن بيع غيره إلى التقييد، فلاحظ.

[١] الصحيح أنه لا دلالة لتعيين الدية على المالية ولا على عدمها، وذلك لثبوت الدية في قتل العبد مع كونه مالاً وفي الحرّ مع عدم كونه ملكاً أو مالاً، نعم في الماليات

ونحوهما في الضعف: دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد (قدس الله أسرارهم)، لوهنها -بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنية: من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب- بوجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى، نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف ولو من الكثير -بناءً على ما سلكه بعض متأخري المتأخرين في الإجماع من كونه منوطاً بحصول الكشف من اتفاق جماعة ولو خالفهم أكثر منهم- مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف.

وأما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة، وخلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها في جامعهم. وأما حمل كلمات القدماء على المثال، ففي غاية البعد، وأما كلام ابن زهرة -المتقدم- فهو مختل [١] على كل

مقتضى قاعدة الإلتلاف ضمان القيمة في مورد لم تثبت فيه الدية.

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

[١] وبيانه أن المصنف رحمته الله قد صحح فيما تقدم كلام ابن زهرة بحمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال، ووجه التصحيح أن ابن زهرة ذكر في وجه عدم جواز بيع النجس عدم جواز الانتفاع به، واستثنى عن حرمة بيعه شيئين: (أحدهما): الكلب المعلم للصيد، و(ثانيهما): الزيت، وقال بورود الترخيص في الانتفاع بالزيت المنتجس للاستصباح. وبما أن الانتفاع بكلب الماشية ونحوها ككلب الصيد جائز،

(١) وسائل الشريعة ٢٩: ٢٢٦- ٢٢٧، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الحديث ١ و ٢ و ٦.

حال، لأنه استثنى الكلب المعلمَ عما يحرم الانتفاع به، مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه، إلا أن يريد كونه مثالاً ولو للكافر أيضاً، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة.

هذا، ولكنَّ الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين -بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب- يوجب الظنَّ بالجواز حتى في غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور والخيام.

فيكون مقتضى ذلك جواز بيعهما أيضاً، فيحمل الكلب المعلم للصيد في كلامه على المثال، ويذكر المصنف فعلاً أن التصحيح غير مفيد، وكلام ابن زهرة مختل على كل حال، أي سواء حمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال أو لا، فإنه إذا لم يحمل على المثال، فيرد عليه أنه لا وجه لتخصيص جواز البيع بكلب الصيد مع جريان وجه الجواز عنده في كلب الماشية وغيرها أيضاً. وإن حمل على المثال بما يجوز بيعه من الكلاب، فلا وجه لإهمال العبد الكافر والاقتصار في الاستثناء على كلب الصيد والزيت المتنجس.

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

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

والمتحصل في المقام أنه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذاً بالإطلاق السابق وبمقتضى التقييد في مثل صحيحة عبدالرحمن المتقدمة.

نعم لا بأس بإجارتها أو هبتها إلى غير ذلك من المعاملات التي لا تدرج في عنوان البيع، كما هو مقتضى عموم الوفاء بالعقود ونفوذ الصلح والهبة أو نحوها كما لا يخفى.

بقي في المقام أمر وهو أنه ليس المراد بل (الصيود) و(الذي يصيد) تلبس الكلب فعلاً بالصيود بأن يكون حال البيع مرسلأ إلى الصيود؛ للقطع بعدم اعتبار هذا التلبس في جواز بيعه، بل المراد هو الصالح للاستعمال في الصيود في مقابل ما لا يصيد، والمراد بل (كلب الصيود) إمّا الكلب الذي يستعمل فعلاً في الصيود بحيث يكون شغله الفعلي هو الصيود، نظير كلب الماشية أو الزرع، حيث يكون ظاهرهما ما شغله حراسة الزرع أو الماشية، فيكون (الصيود) أو (الذي يصيد) أعمّ مطلقاً من (كلب الصيود) ويكون المراد بل (كلب الصيود) عين المراد من (الصيود) وبينهما تساوي. وعلى كلّ فموضوع عدم الجواز في صحيحة عبدالرحمن هو (الكلب الذي لا يصيد) أي لا يصلح لاستعماله في الصيود. وأمّا الصالح له فيجوز بيعه، سواء كان مع صلاحه له حارساً للزرع ونحوه أيضاً أو لا، والذي لا يجوز بيعه من كلب الماشية أو الزرع أو الحائط ما لا يكون صالحاً فعلاً لاستعماله في الصيود، وأيضاً الكلاب القابلة للصيود بعد كبرها وتعليمها، باعتبار أنّ عدم فعلية الصلاح فيها داخله في المطلقات القاضية «بأنّ ثمن الكلب سحت»^(١)، بل يصحّ أن يقال: إنّها لا تصيد، فيعمّها قوله ﷺ: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢)، واحتمال كون المراد بالصيود معنى يعمّ ما له الاستعداد للصيود ولو لم يكن فعلاً صالحاً له، ضعيف. وعلى تقدير الإغماض يكون معنى الصيود

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

(٢) المصدر السابق: ٩٤، الحديث ٧ و ٨.

فالمسألة لا تخلو عن إشكال، وإن كان الأقوى بحسب الأدلة والأحوط في العمل هو المنع، فافهم.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي [١] إذا غلى ولم

أو الذي يصيد أو لا يصيد مجملاً مردداً بين الأقل والأكثر، فيرجع في غير الصالح فعلاً إلى إطلاق ما دلّ على كون ثمن الكلب سحتاً.

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

الأولى: صحیحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزمر من الشعير، والنبيد من التمر»^(١).

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

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

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

يذهب ثلثاه، وإن كان نجساً لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها، بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصالة بقاء ماليته، وعدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه، ولذا لو غصب عصيراً فاغلاه

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج، ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «لا تشربه»^(١)، حيث إن الحكم بكون العصير خمراً مقتضاه ثبوت جميع أحكامها له ومنها نجاستها وعدم جواز بيعها.

وفيه: أولاً: أن الموجود في رواية الكليني «فقال: لا تشربه» بلا ذكر لفظ خمر، بل الظاهر أن نسخ «التّهذيب» كانت مختلفة وكانت الزيادة في بعضها؛ ولذا نقل في «الوسائل» الرواية عن «الكافي» أولاً، ثم قال: ورواه الشيخ عليه السلام بلا تعرض منه لزيادة لفظ خمر في رواية «التّهذيب».

والحاصل: أنه لم تثبت لفظه خمر في رواية الشيخ عليه السلام، بل على تقديره يكون خلوة رواية الكافي موجبة لعدم ثبوته، لا لترجيح رواية «الكافي» وكون رواياته أضبط حتى يقال: لا دليل على الترجيح، بعد كون كلّ منهما خبر عدل يدخل في دليل اعتبار خبر العدل لولا الآخر، بل باعتبار أن عدم اللفظ في أحد النقلين في المقام ليس من اختلافهما بالأقل والأكثر في النقل حتى يؤخذ بالثاني، ويقال: إن راوي الأقل لا ينفي الزائد، فإن الظاهر في مثل المقام ممّا يوجب وجود اللفظ في أحدهما اختلاف المضمون أن الراوي بلا زيادة ينفي وجودها.

أضف إلى ذلك أنه على تقدير ثبوت لفظ الخمر في النقلين لا يصحّ الحكم بنجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه، وذلك فإنّ قوله: «خمر لا تشربه»، ليس بياناً للحكم

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

حتى حرم ونجس لم يكن في حكم التالف بل وجب عليه ردّه، ووجب عليه غرامة الثلثين [١] وأجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان - كما صرح به في التذكرة - معللاً لغرامة الأجرة بأنه ردّه معيماً ويحتاج زوال العيب إلى خسارة، والعيب من فعله، فكانت الخسارة عليه.

نعم، ناقشه في جامع المقاصد في الفرق بين هذا وبين ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير، لأن المأليّة قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

الواقعي للعصير، بل الحكم الواقعي له كان معلوماً لدى السائل، وإنما سأل الامام عليه السلام عن الشبهة الموضوعيّة واعتبار إخبار ذي اليد فيها.

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

[١] بل الأصح ضمان تفاوت قيمتي العصير بلحاظ قبل غليانه وبعده، وذلك فإن الأوصاف - ومنها غليان العصير وعدمه، وإن لم يكن بالنسبة إليها ضمان المعاوضة، بمعنى أنه لا يقع بعض الثمن في مقابل وصف المبيع - وبهذا يفترق الوصف عن جزء المبيع، إلا أنها تدخل في ضمان اليد أو الإتلاف.

وبعبارة أخرى: كما أن تلف الشيء أو بعضه في يده أو إتلافهما على الآخر

لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى وبينه إذا صار خمراً، فإنَّ العصير بعد الغليان مال عرفاً وشرعاً، والنجاسة إنما تمنع من المائلة إذا لم يقبل التطهير، كالخمر فإنها لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها، بخلاف العصير، فإنه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهارة ماء البئر بالنزح.

وبالجملة، فالنجاسة فيه وحرمة الشرب عرضية تعرضانه في حال متوسط بين حالتَي طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلا يشمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» ولا يدخل تحت قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمّنه»، لأنّ الظاهر منهما العنوانات النجسة والمحرّمة بقول مطلق، لا ما تعرضانه في حالٍ دون حال، فيقال: يحرم في حال كذا، أو ينجس في حال كذا.

وبما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير، لأنّ المراد بالعين هي الحقيقة، والعصير ليس كذلك. ويمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كلّ مَنْ قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، ولم أجد مصرّحاً بالخلاف، عدا ما في مفتاح الكرامة: من أنّ الظاهر المنع، للعمومات المتقدمة وخصوص بعض الأخبار، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وإنّ غلى فلا يحلّ بيعه» [١] ورواية أبي بصير: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً

يوجب ضمان المثل أو القيمة، كذلك النقص في الأوصاف. وقد اعترف المصنّف عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنّ غليان العصير في يد الغاصب ليس من تلف العين كإنتقال الخلّ خمراً حتّى يكون ضامناً لأصل المال، وعليه يكون التالف هو وصف عدم الغليان، فيرجع إلى التفاوت بين القيمتين لا إلى غرامة الثلثين وأجرة إذهابهما.

[١] كما في رواية أبي كهمس قال: «سأل رجل أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن العصير، فقال:

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

وبهذا يظهر الحال في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله 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»^(٢)، مع أن في سندها قاسم بن محمد الجوهري عن علي ابن أبي حمزة، والظاهر أنه البطائني. وذكر السيد الخوئي عليه السلام^(٣) أن أبا بصير في نظير الرواية مردّد بين ابن البختري وبين ليث المرادي وكلاهما كوفي، ولم يكن في الكوفة في ذلك الزمان عنب كثير حتى يباع عصيره ممن يجعله خمراً أو يطبخه ديساً، فالظاهر أن مراد السائل هو عصير التمر، ولا ريب في جواز بيعه حتى بعد غليانه وقبل كونه خمراً، فالرواية أجنبية عن المقام.

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

(٢) المصدر السابق: ٢٢٩، الحديث ٢.

(٣) معاضرات في الفقه الجعفري ١ : ١٠٢.

وهو حلال فلا بأس» ومرسل ابن الهيثم: «إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه»، بناءً على أن الخير المنفيّ يشمل البيع.

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

وثانياً: أنه لا علم لنا بحال الكوفة في ذلك الزّمان من قلّة العنب أو كثرته فيها. وثالثاً: أن تقييد الجواب بقوله: «وهو حلال» ظاهر في اعتبار عدم الغليان، وإلا كان تأكيداً وإطلاق العصير ينصرف إلى عصير العنب، ويظهر ذلك بمراجعة ما ورد في حكم العصير.

وأما مرسله محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنّار حتّى يغلي من ساعته، أيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه»^(١)، فمع ضعفها بالإرسال وغيره ظاهرها السؤال عن شرب العصير، وظاهر الجواب بنفي الخير، غايته عدم جواز الشرب لا عدم جواز بيعه، فلانظر في الرواية إلى المعاملة على العصير أصلاً.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة جواز بيع العصير بعد غليانه أخذاً بمقتضى إطلاق حليّة البيع ونفوذه حتّى فيما إذا قيل باعتبار حديث «تحف العقول» الوارد فيه النهي عن بيع وجوه النّجس، أو باعتبار النبويّ الدالّ على أن تحريم الشيء يلازم حرمة ثمنه وفساد بيعه، وذلك فإنّ النّجاسة في العصير أو الحرمة طارئة ترتفع بذهاب الثلثين. وهذه النّجاسة المعبر عنها بقبول الشيء للطهارة غير داخلّة في مدلول الحديث كسائر الأعيان المتنّجّسة القابلة لها، كما أنّ مثل الحرمة المزبورة غير داخلّة في مدلول

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

وفي الجميع نظر: أمّا في العمومات، فلما تقدّم. وأمّا الأدلة الخاصة، فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان - نظير بيع الدبس والخَلّ من غير اعتبار إعلام المكلف - وفي الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه،

النبيوي؛ ولذا يصحّ بيع ما يحرم في حال خاصّ كحال الإحرام. والحاصل: أن ظاهر النبيوي هو أن النهي عن شيء مطلقاً بحيث يعمّ جميع أحواله يلازم فساد بيعه. ثم إنّه لا بأس بالإشارة في المقام إلى حكم العصير العنبي والزبيبي والتمرّي بعد الغليان من حيث الحَلّ والحرمه، فنقول: لا ينبغي الريب في حرمة شرب العصير العنبي بعد غليانه، سواء كان غليانه بالنّار أو بنفسه أو بغير ذلك، بل لا أعرف خلافاً في ذلك. والأظهر حلّه حتّى فيما إذا كان غليانه بنفسه بذهاب ثلثيه، سواء كان الذهب بالشمس أو بالهواء أو بالنّار.

لا يقال: العصير إذا غلى بنفسه يصير خمراً ومسكراً فينحصر حلّه بانقلابه خلاً. فإنّه يقال: مجرد غليانه بنفسه لا يوجب كونه خمراً، ولو فرض بقاء العصير بعد غليانه بنفسه أو بغيره على حاله حتّى صار مسكراً فهو خارج عن مفروض الكلام. وكيف كان، فيشهد لما ذكرنا مثل صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يحرم العصير حتّى يغلي»^(١)، وفي معتبرته الأخرى عنه عليه السلام قال: «سألته عن شرب العصير، فقال: تشرب ما لم يغلي، فإذا غلى فلا تشربه، قلت: وأي شيء الغليان؟ قال: القلب»^(٢). وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ عصير أصابته النّار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٣)، والمراد بإصابة النار الغليان بقريته

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

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

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

فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري، نظير بيع الماء النجس.

ما سبق، وفي موثقة ذريح، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم»^(١)، والمراد بالغليان فيها هو القلب بالنار، والنشيش ما لا يكون فيه القلب عادة كالغليان بنفسه. فيكون حاصل الموثقة أنه إذا غلى العصير بنفسه أو كان غليانه بالنار بنحو القلب فقد حرم، ويقتضي ذلك عطف الغليان على النشيش، مع ملاحظة أن ما دل على اعتبار القلب ظاهره المورد الذي يمكن فيه وهو الغليان بالنار.

وما قيل من أن المراد بالنشيش هو الصوت الحاصل قبل الغليان غير ثابت، بل ظاهره هو الصوت الحاصل عند غليان الشيء بنفسه، ويؤيد ذلك ما في موثقة عمار من قوله عليه السلام: «فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش...»^(٢)، وذكرنا أنه إذا ذهب ثلثا العصير بعد غليانه يصير حلالاً، سواء كان الذهاب بالنار أو غيرها. ويقتضي ذلك قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة: «حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» فإنه ليس في البين ما يقتضي تقييد الذهاب بكونه بالنار، نعم في صحيحته الأخرى قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(٣)، ولكن بما أن ذهاب الثلثين يكون بالطبخ غالباً فلا يمنع ذلك عن الأخذ بإطلاق صحيحة الأولى، كما هو الحال في جميع القيود الغالبية التي لا توجب رفع اليد عن المطلقات.

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

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

(٣) المصدر السابق: ٢٨٨، الحديث الأول.

وبالجملة، فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته وجواز بيعه كفى.
ولم أعر على من تعرّض للمسألة صريحاً، عدا جماعة من المعاصرين.

ولا يخفى أنّ المراد بالعصير في هذه الروايات العصير العنبيّ، فلا يشمل العصير الزبيبيّ فضلاً عن التمريّ، والوجه في ذلك أولاً: أنّ العصير يطلق على ما يخرج من الشيء، أي على الماء المتكوّن في داخل الشيء بعد إخراجها، فلا يشمل المخرج من الزبيب والتمر مما لا يتكوّن في داخلهما؛ ولذا ذكر في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج في أقسام الخمر: «العصير من الكرم والنقيع من الزبيب. والتبيذ من التمر»^(١).
وثانياً: أنّ حمله على العموم غير ممكن، حيث لا يصحّ لأحد الالتزام بحرمة كلّ عصير حتّى مثل عصير الجزر والبطيخ بالغليان، وحمله - على خصوص الثلاثة، أي عصير العنب والزبيب والتّم - بلا قرينة، غير ممكن، بل المتيقّن منه العصير العنبيّ، والعموم باعتبار أفرادها كما لا يخفى.

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

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

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

نعم، قال المحقق الثاني في حاشية الإرشاد - في ذيل قول المصنّف: ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التّطهير، بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجّسة بعدم قبولها التّطهير، ودفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف -: ولو

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

وأما رواية زيد النرسي في أصله، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى في القدر، ثم يصبّ عليه الماء ويوقد تحته؟ قال: «لا تأكله حتّى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فإنّ النّار قد أصابته، قلت: فالزبيب كما هو يلقي في القدر ويصبّ عليه الماء ثمّ يطبخ ويصفى عنه الماء، فقال: كذلك هو سواء، إذا أدّت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير، ثمّ نشّ من غير أن تصيبه النّار فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النّار فأغلاه فقد فسد»^(٢)، رواها في «المستدرک» فدالتهما على جريان حکم العصير العنبيّ في ماء الزبيب واضحة، إلاّ أنّها لا تصلح للاعتماد عليها، حتّى ما لو قيل بأنّ زيد النرسي موثّق، باعتبار أنّ الراوي عنه هو محمد بن أبي عمير. وذكر الشيخ في عدّته أنّه لا يروي إلاّ عن ثقة^(٣)، وهذا توثيق عامّ لمشايع محمد بن أبي عمير، ويرفع اليد عنه في مورد ثبوت الخلاف لا مع عدمه كما في المقام، حتّى ما لو قيل بأنّ أصل زيد النرسي معتبر، كما عن النجاشي وغيره. ووجه عدم صلوحها عدم إحراز أنّ ما نقل عنه هذه الرواية وهي النسخة التي كانت بيد المجلسي عليه السلام هي أصل النرسي المعتبر، بل من المحتمل أنّها كانت مجعولة مدسوسة، ومجرد اشتغالها على بعض الروايات التي ثبت أنّها

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

(٢) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٨، الباب ٢، الحديث ٢٠٦٧٦.

(٣) العدة ١ : ١٥٤.

تَنَجَّسَ العَصِيرَ ونحوه فهل يجوز بيعه على مَنْ يستحلُّه؟ فيه إشكال... ثم ذكر أنّ الأقرى العدم، لعموم «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، انتهى. والظاهر، أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشتري والدليل، فلا يظهر منه حكم بيعه على من يظَّهره.

لزيد لا يدلُّ على أنها بتمامها رواياته.

وبعبارة أخرى: النسخة التي كانت بيد المجلسي رحمته الله ونقل عنها هذه الرواية وكانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الأبى لم يظهر لنا وسائطها إلى زيد، كما هو المؤلف بين أصحاب الحديث لنعتمد عليها مع إحراز حال تلك الوسائط، ويزيد الشبهة ما عن الصدوق رحمته الله من أن أصل زيد النرسي وأصل زيد الزراد موضوعان، وضعهما محمد بن موسى الهمداني، ذكر ذلك محمد بن الحسن الوليد رحمته الله.

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

فإنه يقال: لم يظهر لنا حال منصور بن الحسن الأبى حتى يثبت بنقله النسخة وإسنادها إلى زيد، وما حكي عن منتجب الدين أنه عالم فاضل قرأ على الشيخ الطوسي

المسألة الرابعة: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب، وجعل هذا من المستثنى [١] عن بيع الأعيان النجسة مبني على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً، وإلا كان الاستثناء منقطعاً من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات والمنتجسات.

وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس - فضلاً عن المتنجس - ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع. ويظهر من الشهيد الثاني - في المسالك - خلاف ذلك، وأن جواز بيع الدهن للنص، لالجواز الانتفاع به، وإلا لا طرد الجواز في غير الدهن أيضاً، وأما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

غير المصحح للنسخة، كما يشهد بذلك تاريخ التصحيح، مع أن شهادة صاحب «البحار» بكتابة منصور بن الحسن ليست بطريق قد وصل إلينا وسائطه كما لا يخفى.

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

وكيف كان، فلا إشكال في جواز بيع الدّهن المذكور، وعن جماعة: الإجماع عليه في الجملة، والأخبار به مستفيضة.

منها: الصحيح، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: جُرَدَمَات في سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام: أما السّمن والعسل فيؤخذ الجُرَدَمَات وما حوله، والزّيت يستصبح به»، وزاد في المحكّي عن التّهذيب: «أنه يبيع ذلك الزّيت، ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به». ولعلّ الفرق بين الزّيت وأخويه من جهة كونه مائعاً غالباً، بخلاف السّمن والعسل، وفي رواية إسماعيل - الآتية - إشعار بذلك.

ومنها: الصحيح، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الفأرة والدابة تقع في الطّعام والشّراب فتموت فيه؟ قال: إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً، فإنّه ربّما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكله، وإن كان الصيف فادفعه حتّى يسرج به».

ومنها: ما عن أبي بصير - في الموثّق - «عن الفأرة تقع في السّمن أو الزّيت فتموت فيه؟ قال: إن كان جامداً فاطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فأسرج به وأعلمهم إذا بعته».

ومنها: رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السّمان - وأنا حاضر - عن السّمن والزّيت والعسل تقع فيه الفأرة فتموت [كيف يصنع به؟] قال: أمّا الزّيت فلا تبعه إلّا لمن تبين له فيبتاع للسّراج، وأمّا الأكل فلا وأمّا السّمن فإن كان ذائباً فكذلك، وإن كان جامداً والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها، ثمّ لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً. إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع في مواضع:

· أقول: لم يظهر وجه تخصيص انقطاع الاستثناء أو اتصاله بالدّهن المتنجس، بل

الأول: أن صحّة بيع هذا الدّهن هل هي مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحاً، أو يكفي قصدهما لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟ ظاهر الحليّ في السرائر: الأول، فإنّه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المنتجسة جُمع قال: ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا، وظاهر المحكي عن الخلاف: الثاني، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السّماء، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وقال أبو حنيفة: يجوز مطلقاً انتهى.

ونحوه -مجزداً عن دعوى الإجماع- عبارة المبسوط، وزاد: أنّه لا يجوز بيعه إلاّ لذلك.

وظاهره كفاية القصد، وهو ظاهر غيره ممّن عبّر بقوله: جاز بيعه للاستصباح [١] كما في الشرائع والقواعد وغيرهما، نعم ذكر المحقّق الثّاني ما حاصله: أنّ التعليل راجع إلى الجواز يعني يجوز لأجل تحقّق فائدة الاستصباح بيعه.

يجري ذلك في الكافر أيضاً، وحتّى في كلب الصّيد فإنّ جواز بيعه وإن كان من قبيل التقييد فيما دلّ على أنّ: ثمن الكلب سحت، إلاّ أنّ جواز بيعه استثناء من عدم جواز بيع الأعيان النجسة المستفاد من حديث «تحف العقول» يكون بنحو الانقطاع، كما مرّ.

[١] وجه الظهور أنّ قولهم: للاستصباح، باعتبار صحّة تعلّقه بالبيع لا يتعلّق بالجواز، كما هو مقتضى قولهم: «القريب يمنع البعيد»، نعم لو كان متعلّقاً بالجواز، كما هو تأويل المحقّق الثّاني، لكان مقتضاه القول الثّالث وهو جواز بيع الدّهن المنتجس مطلقاً، بمعنى أنّه لا يعتبر اشتراط الاستصباح ولا قصده.

وكيف كان، فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح. ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح [١] إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه، وكان من منافعه النادرة التي لا تلاحظ في ماليته، كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما ووجهه: أن مالية الشيء إنما هي باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماليته، ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محللة ملحوظة في ماليته فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق - لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، والمفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل - ولا على قصد الفائدة النادرة المحللة، لأن قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً.

[١] ظاهره التفصيل بين الدهن الذي يكون الاستصباح بالإضافة إليه من المنفعة النادرة التي لا تكون ملاكاً للمالية في الأشياء، وبين الدهن الذي يكون الاستصباح به من المنفعة المتعارفة، وفي الأول يعتبر قصد الاستصباح في بيعه دون الثاني. ووجه الفرق هو أن الموجب للمالية في الأول، وهي المنفعة الشائعة باعتبار نجاسة الدهن، تكون محرمة، وأخذ المال في مقابله بلحاظ تلك المنفعة أكلاً له بالباطل، كما أن أخذه بلحاظ منفعة النادرة المحللة كذلك، حيث إن المنفعة النادرة لا توجب المالية حتى يخرج المأخوذ من عنوان الأكل بالباطل.

نعم، إذا ورد دليل على جواز أخذ المال بإزاء ذلك الدهن؛ ليصرفه في منفعة المحللة النادرة يكون هذا حاكماً على خطاب حرمة أكل المال بالباطل، حيث إنه بعد تجويز الشارع الأخذ لا يكون بيعه بإزاء الثمن من تملك المال بالباطل، وهذا بخلاف القسم الثاني من الدهن المتنجس، فإن أخذ المال بإزائه حتى بدون قصد المنفعة المحللة جائز، ولا يدخل في العنوان المنهوي عنه، باعتبار أن الإسراج من المنفعة

ثم إذا فرض ورود النَّص الخاصّ على جواز بيعه - كما فيما نحن فيه - فلا بدّ من حمله على إرادة صورة قصد الفائدة النَّادرة، لأنّ أكل المال حيثنذ ليس بالباطل بحكم الشّارع، بخلاف صورة عدم القصد، لأنّ المال في هذه الصّورة مبذول في مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرّمة، فافهم.

وحيثنذ فلو لم يعلم المتبائعان جواز الاستصباح بهذا الدّهن وتعاملا من غير قصد [١] إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة، لأنّ المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشّيء باعتبار الفوائد المحرّمة. نعم، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلاً، أمكن صحتّها، لأنّه مال واقعي شرعاً قابل لبذل المال بإزائه، ولم يقصد به ما لا يصحّ بذل المال بإزائه من المنافع المحرّمة. ومرجع هذا في الحقيقة إلى أنّه لا يشترط إلّا عدم قصد المنافع المحرّمة، فافهم.

المحلّلة المقصودة الغالبة على منفعة الأكل أو المساوية له يوجب المألّة للدّهن المزبور. نعم، لو اشترط استعماله للأكل يكون بيعه باطلاً، لأنّ الشرط الفاسد مفسد للمعاملة حتّى يمنع عنه، بل البطلان يعمّ ما كان استعماله في المحرّم من قصد المتبايعين، فإنّه بالقصد المزبور يكون تملّك الثمن بإزائه من أكله بالبطل، كما يشعر بذلك ما ورد من أنّ ثمن الجارية المغنّية سحت، فإنّ الجارية مع كونها ذات منفعة محلّلة مقصودة - كالاستمتاع بها أو استخدامها - لا وجه لفساد ثمنها، إلّا إذا كان قصد استيفاء منفعة الغناء موجباً له كما لا يخفى.

[١] وظاهر ذلك التسوية في الدّهنين، وعدم الفرق بينهما في مقام الثبوت، بل الفرق بينهما في مقام المعاملة فقط، فيما إذا التفتا إلى منافعهما، ففي الأوّل مع عدم قصد المنفعة النَّادرة المحلّلة ينصرف العقد إلى لحاظ منفعته المحرّمة، فيحكم بفساده، بخلاف الثاني. وأمّا مع عدم التفاتهما إلى منفعتهما المحلّلة والمحرّمة، فيمكن تصحيح

وأما فيما كان الاستصباح منفعة غالبية بحيث كان مآلية الذهن باعتباره - كالأدهان المعدة للإسراج - فلا يعتبر في صحته بيعه قصده أصلاً، لأن الشارع قد قرّر مآليته العرفية بتجويز الاستصباح به وإن فرض حرمة سائر منافعه، بناءً على أضعف الوجهين، من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالتّجسس على مورد النص، وكذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرّم - كالألية والزيت وعصارة السّمسم - فلا يعتبر قصد المنفعة المحلّلة فضلاً عن اشتراطه، إذ يكفي في مآليته وجود المنفعة المقصودة المحلّلة. غاية الأمر كون حرمة منفعته

المعاملة في القسمين حتّى في الأوّل، باعتبار أنّ الذهن المزبور مال شرعاً وقع مورد المعاملة، ولم يقصد منفعته المحرّمة حتّى يحكم بفساد بيعه استظهاراً ممّا ورد في ثمن الجارية المغنّية.

أقول: وفي كلامه موارد للنظر:

أولاً: أنّ المنفعة النّادرة التي لا توجب المآلية للشيء هي التي لا يلاحظها العقلاء حتّى مع عدم إمكان صرف ذلك الشيء في الجهة الأخرى، مثلاً قطعات الكوز المكسور لا مآلية لها، فإنّه لا يلاحظ استعمالها في البناء نظير استعمال قطعات اللبنة، حتّى مع عدم إمكان صرفها في منفعتها الغالبة، أي خزن الماء فيها.

وهذا بخلاف الذهن المتنجّس، فإنّ مع عدم إمكان صرفه في الأكل مثلاً يلاحظ فيه جهة الإسراج به. وبعبارة أخرى: عدم لحاظ الإسراج به بلحاظ منفعته الأخرى الأهمّ والأكمل وهي الأكل، ومثل ذلك لا يوجب سلب المآلية عنه.

ثانياً: أنّه مع قيام الدليل على جواز البيع في القسم الأوّل يكون الدليل المزبور كاشفاً عن كون المنفعة النّادرة عندنا من الغالبة عند الشارع، كما هو مقتضى حكومته على دليل حرمة الأكل بالباطل، فيكون للذهن المزبور مآلية وباعتبارها يصحّ بيعه

الأخرى المقصودة نقصاً فيه يوجب الخيار للجاهل. نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله، وإلا فسد العقد بفساد الشرط.

بل يمكن الفساد وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط في هذا الفرض إلى تعيين المنفعة المحرمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل، لأن حقيقة النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم.

بل يمكن القول بالبطان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد. وبالجملة، فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة - بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة - كان باطلاً، كما يؤمى إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنّية وبيعها، وصرّح في التذكرة بأن الجارية المغنّية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء، فالوجه التحريم، انتهى.

كما في القسم الثاني، من دون انصراف العقد إلى لحاظ منفعته المحرمة وجعل العوض بلحاظها، فإن انصراف العقد إلى جعل العوض بلحاظ المنفعة المحرمة بلا قصد من المتعاقدين غير معقول.

ثالثاً: أنّ مجرد قصد المنفعة المحرمة لا يوجب فساد البيع فيما إذا كان للشيء مآلية باعتبار منفعته المحلّلة، فإن الثمن في المعاملة يقع بإزاء نفس الشيء لا منافعه. نعم ربّما يكون لحاظ بعض الأوصاف في تسعير الشيء موجباً لفساد بيعه، فيما إذا كان المترتب على تلك الصفة هو الحرام دائماً أو غالباً، كما في الجارية المغنّية. وهذا غير داخل في مورد الكلام، فإن المفروض في المقام مجرد قصد صرف الشيء في منفعته المحرمة، والدخيل في تسعير الشيء أوصافه لا استعماله في إحدى منفعتيه.

ثم إن الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبار قصد الاستصباح، لأن موردها مما يكون الاستصباح فيه منفعة مقصودة منها كافية في ماليتها العرفية. وربما يتوهم من قوله عليه السلام [١] في رواية الأعرج المتقدمة: «فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج» اعتبار القصد. ويدفعه: أن الابتاع للسراج إنما جعل غاية للإعلام، بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته فيشتره للإسراج، نظير قوله عليه السلام في رواية معاوية بن وهب: «يبينه لمن اشتراه ليستصبح به».

الثاني: أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقاً [٢] أم لا،

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

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

[٢] يجب الإعلام مطلقاً، أي سواء قيل بكون البيع مشروطاً بالاستصباح أو بقصده أو غير مشروط بشيء منهما.

وهل وجوبه نفسيّ أو شرطيّ؟ بمعنى اعتبار اشتراطه في صحّة البيع الذي ينبغي أن يقال: إنّه لا إشكال في جوب الإعلام [١] إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقّف القصد على العلم بالنجاسة. وأمّا إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمة. وفي قوله عليه السلام: «بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» إشارة إلى وجوب الإعلام لثلاً يأكله، فإنّ الغاية للإعلام ليس هو تحقّق الاستصباح، إذ لا ترتّب بينهما شرعاً ولا عقلاً ولا عادةً، بل الفائدة حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به في غيره، ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرّماً بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لو لا الإعلام، فكأنّه قال: أعلمه لثلاً يقع في الحرام الواقعي بترك الإعلام.

ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالّة على حرمة تغريب الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات، مثل ما دلّ على أنّ من أفتى [٢]

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

[٢] ما دلّ على ذلك أجنبي عن مسألة عدم جواز التّسبيب إلى فعل الحرام أو

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

بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي، وحمله على المفتي من حيث التسيب والتغريب ومثل قوله عليه السلام: «ما من إمام صلى يقوم فيكون في صلاتهم تقصير، إلا كان عليه أوزارهم». وفي رواية أخرى: «فيكون في صلاته وصلاتهم تقصير، إلا كان إثم ذلك عليه». وفي رواية أخرى: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلي بهم جنباً» ومثل رواية أبي بصير المتضمنة لكرهه أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه، فإن في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً بحرمة بالنسبة إلى المكلف. ويؤيده: أن أكل الحرام وشربه من القبيح، ولو في حق الجاهل، ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، وحينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبيح، وهو قبيح عقلاً.

ترك الواجب، فإن الإفتاء بغير علم حرام، حيث إنّه من الافتراء والكذب على الله سبحانه، عمل بها أحد أو لم يعمل، وتحديد العقوبة بوزر من عمل بها على تقدير العمل لا يدل على أن حرمة الإفتاء بغير علم لأجل التسيب، فإن مثل الخبر يعم ما إذا لم يكن تسيب، كما إذا كان العامل بها عالماً بأن المفتي ليست له أهلية الإفتاء ومع ذلك أخذ بفتواه بداع من الدواعي النفسانية.

وأما ما ورد في تحمّل الإمام مع أنه معارض بما يدل على عدم ضمانه بشيء، وفي صحيحة زرارة قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن الإمام يضمن صلاة القوم؟ قال: لا»^(١)، فلا يرتبط بالمقام، فإنه لو فرض عدم نقص صلاة المأموم عن الصلاة الفريضة إلا في ترك القراءة فلا ينبغي الريب في عدم بطلان تلك الصلاة بذلك، فإن مقتضى حديث: «لا تعاد» وغيره عدم بطلان الصلاة بترك القراءة فيها عن عذر، والتسيب

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

بل قد يقال بوجوب الإعلام وإن لم يكن منه تسبیب - كما لو رأى نجساً في يده يريد أكله - وهو الذي صرح به العلامة رحمته في أجوبة المسائل المهتائية، حيث سأله السيد المهتا عمّن رأى في ثوب المصلّي نجاسة فأجاب: بأنه يجب الإعلام،

- في مثل ذلك ممّا يكون للعلم والإحراز دخل في حرمة الشيء تكليفاً أو عدم جوازه وضعاً - لا بأس به؛ ولذا لا يجب على البائع إعلام الغير بنجاسة الثوب الذي يشتريه، بخلاف نجاسة المبيع المأكول. والفرق أنّ نجاسة الثوب لا تكون مانعة عن صحة الصلاة إلا مع إحرازها، بخلاف نجاسة المأكول، فإنّها موضوع لحرمة أكله، غاية الأمر ربّما يكون الجهل عذراً في مخالفة التكليف الواقعي.

نعم لو أحرز الإمام أنّ مأمومه يأتي في صلاته بما يكون مبطلاً لها حتّى مع العذر، كتعدد الركوع في الركعة الواحدة الذي يكون عدم فساد الصلاة به في خصوص صلاة الجماعة في بعض الموارد، فمع علمه بهذا لا يجوز له التصدّي للإمامة مع فقد شرائطها.

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

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

لوجوب النهي عن المنكر، لكن إثبات هذا مشكل. والحاصل أن هنا أموراً أربعة [١] أحدها: أن يكون فعل الشخص علة تامّة لوقوع الحرام في الخارج - كما إذا أكره غيره على المحرّم -، ولا إشكال في حرمة وكون وزر الحرام عليه، بل أشدّ لظلمه.

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

والصحيح أن كلاً من الإكراه وتقديم الطعام المتنجّس - مثلاً - إلى الجاهل المرید للأكل لا يكون موجباً لخروج الفعل عن كونه اختيارياً للمكره - بالفتح - أو المقدم إليه. وأنّ حرمة الإكراه أو التقديم لا تكون إلا من جهة التسبب إلى الحرام، فإنّ العمدة في دليل حرمة - كما مرّ - هو الفهم العرفي، بأنّ النهي عنه يعمّ إصدار الفعل عن الغير بالإكراه أو الإغراء، بل ولو بمثل صبّ الخمر في حلقه.

وأما القسم الثالث، فإن كان ترغيباً للآخر إلى ارتكاب المحرّم وتحبباً إليه لينقذ في نفسه الداعي إلى ارتكابه فيكفي في إثبات حرمة فحوى مادّة على وجوب نهي الغير عن المنكر، وكذا ما إذا كان موجباً للعناد كسبّ آلهة الكفار الموجب لإلقتانهم في سبّ الحقّ. وأما بيع مثل العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً فسيأتي الكلام فيه مفصلاً، وأما إرشاد الجاهل وإعلامه في غير موارد التسبب فلا يجب إلا في الأحكام الشرعيّة الكلية، كما هو مقتضى مادّة على وجوب تبليغها إلى الجاهلين بها، وفي الجهل بالموضوعات فيما إذا وجب على المرشد التحفظ فيها على الواقع، كالتحفظ على دم مؤمن أو عرضه في مورد يريد الجاهل بإيمانه قتله أو هتكه ونحو ذلك.

وثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام كمن قدّم الى غيره محرماً ومثله ما نحن فيه، وقد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى [١]
فنسبة فعل الحرام إليه أولى، ولذا يستقرّ الضمان على السبب، دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنه لا ضمان ابتداءً إلاّ عليه.

الثالث - أن يكون شرطاً لصدور الحرام، وهذا يكون على وجهين:
أحدهما - أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصية، إمّا لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية، وإمّا لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصية، كسب آلهة الكفار الموجب لإلقتهم في سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء الناس الموقع لهم في سبّ أبيه.

[١] لا يخفى أنّ وجه استقرار الضمان على من قدّم الطّعام المملوك للغير الى الجاهل هي قاعدة الغرور لا مجرّد التّسبب؛ ولذا يكون لمالك الطّعام الرجوع إلى الجاهل المتلف، ولو كان من باب استناد الفعل إلى السبب لم يكن له الرجوع إلاّ إلى المقدّم. والحاصل: أنّ مقتضى تلك القاعدة رجوع المغرور إلى غارّه، ولا تجري هذه القاعدة في مورد الإكراه على إتلاف مال الغير، بل يكون الضمان فيه ابتداءً على المكره بالكسر.

والوجه في ذلك أنّه يستفاد من مثل ما ورد في ضمان الشّاهد ما أتلف على المشهود عليه بشهادته الزور ضمان المكره - بالكسر - أيضاً، ومقتضى حديث الرّفْع نفى الضمان عن المكره بالفتح، ونفيه عنه مع فرض ثبوته للمكره - بالكسر - لا ينافي الامتنان.

فالمتحصل أنّ في مورد كون السبب أقوى يكون الضمان على ذلك الأقوى ابتداءً، كما إذا وضع قارورة تحت رجل نائم فانكسرت بتحريكه رجله في النوم، فإنّ

والظاهر حرمة القسمين، وقد ورد في ذلك عدّة من الأخبار.

وثانيهما - أن يكون بإيجاد شرطٍ آخر غير الدّاعي، كييع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، وسيأتي الكلام فيه.

الرابع - أن يكون من قبيل عدم المانع. وهذا يكون تارةً مع الحرمة الفعلية في حقّ الفاعل - كسكوت الشخص عن المنع من المنكر - ولا إشكال في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر. وأخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل - كما فيما نحن فيه - فإنّ صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه.

فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت أم لا؟ فيه إشكال، إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك، لكونه فساداً قد أمر بدفعه كلّ من قدر عليه، كما لو أطلع على عدم إيحاح دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إيحاح عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر مالي قد أمرنا بدفعه عن كلّ أحد. فإنّه يجب الإعلام والرّدع لو لم يرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الرّدع ولو بدون الإعلام، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب، وأمّا فيما تعلق بغير الثلاثة - من حقوق الله - فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل، لأنّ الظاهر من أدلّة النهي عن المنكر وجوب الرّدع عن المعصية. فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية.

الضمان في الفرض على واضعها لا على النائم، باعتبار أنّ الإلتلاف يستند إليه لا إلى النائم. وهذا بخلاف مورد تقديم الطعام، فإنّ الإلتلاف يكون من المباشر وعليه ضمانه، والمقدّم - بالكسر - ضامن أيضاً بضمان اليد، فللمالك الرجوع إلى كلّ منهما، وإذا رجع إلى المباشر فيرجع إلى غارّه كما مرّ، ولعلّه لذلك ذكر أنّ الإكراه علة تامّة وتقديم الطّعام سبب.

نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليمّ الحجة على الجاهل ويتحقّق فيه قابليّة الإطاعة والمعصية. ثمّ إنّ بعضهم استدلّ على وجوب الإعلام بأنّ النجاسة عيب خفيّ [١] فيجب إظهارها.

وفيه - مع أنّ وجوب الإعلام على القول به ليس مختصّاً بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات -: أنّ كون النجاسة عيباً ليس إلّا لكونه منكراً واقعيّاً وقبيحاً، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب، وإلّا لم يكن عيباً، فتأمّل.

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السّماء، بل في السّرائر: أنّ الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف.

[١] أظهر الرّوايات المتقدّمة وجوب الإعلام حتّى فيما لا يجب فيه بيان العيب، كما إذا تبرأ البائع من عيوب المبيع، حيث إنّه يجب إظهار العيب الخفيّ، باعتبار أنّ عدم ذكره غشّ، ومع التبرّي لا غشّ، وأيضاً لا فرق كما يذكر المصنّف رحمته في وجوب الإعلام بنجاسة المأكل أو المشروب بين كونهما موردين للمعارضة أو للهبة، ولو كان وجوبه باعتبار أنّ إخفاء نجاسته غشّ في المعاملة لاخصّ وجوبه بموارد المعاوضة؛ ولذا لا يجب بيان العيب للمتهب، هذا مع أنّ تناول المنتجس منكر واقعيّ شرعاً، فيجب إعلامه للجاهل الذي يريد تناوله حتّى لو لم نقل بوجوب إظهار عيب المبيع. ووجه وجوبه حرمة التّسبب إلى الحرام وإلقاء الغير فيه، ولو اختصّ كون الشّيء منكراً بصورة العلم بنجاسته، كما في لبس الثوب النّجس في الصلاة لا يجب الإعلام، بل لا تكون نجاسته عيباً.

وفي المبسوط: أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف. لكن الأخبار المتقدمة - على كثرتها وورودها في مقام البيان - ساكتة عن هذا القيد، ولا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ عليه السلام [١] المنجبرة بالشهرة

[١] مرسله الشيخ عليه السلام هي التي ذكرها في مبسوطه بقوله: «روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء»، وهذه المرسله مؤيدة بشهرة الفتوى بمضمونها، وبالإجماع المذكور في كلام ابن ادريس، وإذا انجبر ضعفها بما ذكر يكون المقام من الموارد التي يرد فيها في مقابل خطاب المطلق خطاب آخر يدور أمر ذلك الخطاب الآخر بين كونه مقيداً للمطلق أو محمولاً على الاستحباب، أي أفضل الأفراد.

وفي المقام يدور أمر المرسله بين كونها مقيدة للإطلاق في الروايات التي رخص فيها في صرف الزيت المتنجس في الاستصباح وبين أن يكون التقييد الوارد فيها محمولاً على الاستحباب، بأن يكون المستحب في الاستصباح بالدهن المتنجس الاستصباح به تحت السماء، أو يكون الأمر المستفاد من الجملة الخبرية محمولاً على الإرشاد، وأن الاستصباح تحت السماء بلحاظ أن لا يتأثر السقف بالدخان المتصاعد الذي يكون نجساً على ما ذكره الشيخ الطوسي عليه السلام، باعتبار اشتماله على أجزاء دهنية متصاعدة معه.

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

المحققة والاتفاق المحكي، لكن لو سلم الانجبار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمة، أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب أو الإرشاد، لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس -بناءً على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسل على نجاسة دخان النجس- إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة.

ولاريب أن مخالفة الظاهر في المرسل -خصوصاً بالحمل على الإرشاد- أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد: إنا على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان -المخالفة للمشهور- وإنا على كون الحكم تعبداً محضاً، وهو في غاية البعد، ولعلّه لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة مع روايته للمرسل.

والإنصاف، أن المسألة لا تخلو عن إشكال، من حيث ظاهر الروايات، البعيدة عن التقييد -لإبائها في أنفسها عنه وإبائه المقيّد عنه-، ومن حيث الشهرة المحققة والاتفاق المنقول، ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذٍ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور.

والإنصاف: أن الحكم في المقام لا يخلو عن إشكال؛ لورود المطلقات في مقام البيان وعدم كون المرسله صالحة لتقيدها، وفي مقابل ما ذكر من الشهرة المحققة والإجماع المنقول على اعتبار كون الاستصباح تحت السماء يكون الرجوع إلى أصالة البراءة عن اعتبار كون الاستصباح تحت السماء بعيداً عن الاحتياط، وجرأة على مخالفة المشهور. وعن العلامة التفصيل بين صورة العلم بتصاعد أجزاء الدهن مع الدخان وعذمه، واعتبر كون الاستصباح تحت السماء في الأول دون الثاني، وهذا التفصيل مبني على حرمة تنجيس السقف، ولكن لم يظهر له دليل، نعم من ذكر في ردّه بأن الاستصباح

ثم إن العلامة - في المختلف - فصل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، وما إذا لم يعلم، فوافق المشهور في الأول، وهو مبني على ثبوت حرمة تنجيس السقف، ولم يدل عليه دليل، وإن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدًا، لالنجاسة الدخان - مغللاً بطهارة دخان النجس -: التسالم على حرمة التنجيس، وإلا لكان الأولى تعليل التعبد به، لا بطهارة الدخان، كما لا يخفى.

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح، بأن يعمل صابوناً أو يُطلى به الأجر أو السفن؟ قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل - كالأكل والشرب، والاستصباح تحت الظل -، أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء، وبيعه ليعمل صابوناً على رواية ضعيفة تأتي.

والذي صرح به في مفتاح الكرامة هو الثاني، ووافقه بعض مشايخنا المعاصرين، وهو ظاهر جماعة من القدماء، كالشيخين والسيد بن الحلبي وغيرهم.

تحت السماء تعبد محض لالتنجيس السقف؛ لأن الدخان المتصاعد طاهر، ظاهره قبوله حرمة التنجيس وإلا لذكر في الرد أن تنجيس السقف لأبس به. انتهى تقرير كلامه في المقام.

أقول: استعمال الدهن المتنجس في الاستصباح لا يكون حكماً مولوياً حتى يتكلم في التقييد الوارد في مثل المرسله التي لا يمكن الاعتماد عليها، على ما ذكرناه في بحث الأصول، بل الأمر بالاستصباح به في الروايات للإرشاد إلى عدم جواز استعماله في الأكل كما مر، وعلى تقدير كونه مولوياً فهو ترخيص لا حكم إلزامي واحد ليكون المقام من موارد لزوم حمل المطلق على المقيد.

.. ولا منافاة بين الترخيص في الإسراج بالدهن المتنجس مطلقاً وبين الترخيص

قال في الانتصار: ومما انفردت به الإمامية، أن كل طعام عالجه أهل الكتاب ومن ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله ولا الانتفاع به، واختلف باقي الفقهاء في ذلك، وقد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة، حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس.

وقال في المبسوط - في الماء المضاف -: إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يجوز استعماله على حال. وقال في حكم الماء المتغير بالنجاسة: إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضرورة، للشرب لا غير.

وقال في النهاية: وإن كان ما حصل فيه الميتة مائعا لم يجوز استعماله ووجب إهراقه، انتهى. وقريب منه عبارة المقنعة.

وقال في الخلاف - في حكم السمن والبذر والشيرج والزيت إذا وقعت فيه فأرة -: إنه جاز الاستصباح به، ولا يجوز أكله، ولا الانتفاع به بغير الاستصباح، وبه قال الشافعي. وقال قوم من أصحاب الحديث: لا ينتفع به بحال، لا باستصباح ولا بغيره، بل يراق كالخمر. وقال أبو حنيفة: يستصبح به ويباع لذلك. وقال داود: إن كان المائع سمناً لم ينتفع به بحال وإن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه ويحل أكله وشربه، لأن الخبر ورد في السمن فحسب، دللنا إجماع الفرقة وأخبارهم.

وفي السرائر - في حكم الدهن المتنجس -: أنه لا يجوز الأدهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء، عدا الاستصباح تحت السماء.

في إسراجه تحت السماء، كما إذا ورد في خطاب الترخيص في شرب الخل مطلقاً وفي خطاب آخر الترخيص في شرب الخل في المساجد، وقد ذكر في باب المفاهيم أنه لا مفهوم للوصف حتى يوجب ذلك المفهوم تقييداً في خطاب المطلق.

وإدعى في موضع آخر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف. وقال ابن زهرة - بعد أن اشترط في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة -: وشرطنا في المنفعة أن تكون مباحة، تحفظاً من المنافع المحرمة، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره، عدا ما استثنى: من بيع الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، وهو إجماع الطائفة.

ثم استدل على جواز بيع الزيت - بعد الإجماع - بأن النبي ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء، قال: وهذا يدل على جواز بيعه لذلك، انتهى.

هذا، ولكن الأقوى - وفاقاً لأكثر المتأخرين - جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل.

ويدل عليه أصالة الجواز، وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض ولا حاكم عليهما سوى ما يتخيل من بعض الآيات والأخبار، ودعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع. والكل غير قابل لذلك.

أما الآيات: فمنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ [١] وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، دل - بمقتضى التفرع - على وجوب اجتناب كل رجس.

وفيه: أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته، لاما عرض له ذلك، فيختص بالعناوين النجسة، وهي النجاسات العشر.

مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد، فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه.

[١] كأن المستدل بالآية أراد أن الرجس فيها ينطبق على المتنجس أيضاً، وأن الأمر بالاجتناب عنه يعمه فالحكم بجواز الانتفاع به في مورد يحتاج إلى دليل خاص،

مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان، يعني من مبتدعاته، فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً كالخمر - أو قدراً معنوياً - مثل الميسر.

ومن المعلوم: أن المائعات المتنجسة كالدهن والطين والصّبغ والدّبس - إذا تنجّست ليست من أعمال الشيطان. وإن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقّق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاصّ، فالمعنى: أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي: إنّها من عمل الشيطان، فلا تدلّ أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجّس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً، وهو أوّل الكلام.

وذكر المصنّف رحمه الله في الجواب أن الرّجس ما يكون كذلك في ذاته لاما عرضت له النجاسة، فيختصّ بالأعيان النجسة ولا يعمّ المتنجّسات، وآلزم تخصيص الأكثر باعتبار جواز الانتفاع بأكثر المتنجّسات، هذا أولاً، وثانياً أن المذكور في الآية كون الرّجس من عمل الشيطان، أي من صنعه، فيختصّ وجوب الاجتناب بمخترعات الشيطان ومبتدعاته، سواء كان قدراً مادياً كالخمر، أو معنوياً كالميسر.

والحاصل: أن مجرد كون عين نجسة فضلاً عن المتنجّس لا يوجب دخوله في صنع الشيطان ومخترعاته، وإن أريد من عمل الشيطان هو الصادر عن المكلف بإغوائه؛ ليكون الرّجس عنواناً لنفس تلك الأعمال، فكون الانتفاع بالمتنجّسات رجساً وعملاً بإغواء الشيطان أوّل الكلام.

أقول: لفظ الرّجس بمعنى النّجس في مثل قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَخْمٍ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾^(١) وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يكون في المقام،

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

وكيف كان، فالآية لا تدلّ على المطلوب.

ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾، بناءً على أن الرُّجْز هو الرِّجْس.

وأضعف من الكلّ: الاستدلال بآية تحريم الخبائث، بناءً على أن كلّ متنجس خبيث، والتحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل [١] بقرينة مقابلته بحلّية الطيبات.

وأما الأخبار: فمنها: ما تقدّم من رواية تحف العقول، حيث علل النهي عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كلّ محرّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه، فجميع التقلّب في ذلك حرام.

وفيه: ما تقدّم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة، لأنّ الوجه هو العنوان، والدّهن ليس عنواناً للنجاسة، والملاقى للنجس وإن كان عنواناً للنجاسة،

وذلك بقرينة حمله على الميسر، حيث إنّه فعل ولا يتصف بالنجاسة، فلا بدّ من حمله على معنى غير النجاسة المصطلحة. وصدق ذلك المعنى على مطلق المتنجس، بل النجس أيضاً ممنوع، وإنّ الأمر بالاجتناب عن الرِّجْس حتّى بمعنى المتنجس ظاهره الاجتناب عن استعماله المتعارف ولا يعمّ جميع الانتفاعات، ومن هنا يظهر الحال في قوله عزّ من قائل: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾^(١) بناءً على أنّه بمعنى الرِّجْس، كما قيل.

[١] لا دلالة في الآية على كون المراد بالخبائث الأعيان حتّى يقال: إنّها تعمّ المتنجس أيضاً، بل الظاهر منها ولا أقلّ من الاحتمال - كما مرّ سابقاً - كون المراد الأفعال المنكرة، كما ورد ذلك في قضية قوم لوط، قال عزّ من قائل: ﴿وَتَجْنِبْنَاهُ مِن

(١) سهرة المدثر: الآية ٥.

لكنه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابلة غيره، ولذا لم يعدوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر، لو أريد به المنع عن استعمال كلّ متنجس.

ومنها: ما دلّ على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة وإلقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه وقد تقدّم بعضها في مسألة الدهن، وبعضها الآخر متفرقة، مثل قوله: يهريق المرق ونحو ذلك.

وفيه: أنّ طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل، فإنّ ما أمر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به إجمالاً، فالمراد: إطرأه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل.

وأما الإجماعات: ففي دلالتها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من كلام السيّد -المتقدّم-: أنّ مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب، وأما حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرقة على النجاسة، لأنّ معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإنّ خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب، لافي أحكام التجس.

الْفَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ^(١)، وعلى تقدير كون المراد بها الأعيان، فلا ريب في أنّ ظهور تحريمها -بمناسبة الحكم والموضوع- حرمة الانتفاع المناسب للعين لا حرمة كلّ انتفاع.

وما ذكره المصنّف رحمته من كون المراد من تحريم الخبائث حرمة أكلها بقريئة مقابلته لحلّ الطيبات، ففيه ما لا يخفى، قال سبحانه في وصف النبي الذي يؤمن به المتّقون: ﴿الرَّسُولَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ

(١) سورة الأنبياء: الآية ٧٤.

وأما إجماع الخلاف، فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره، وبين دعواه ابتداءً على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها، والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورداً للخلاف، لأنه الظاهر من قوله: دليلنا إجماع الفرقة، فافهم واغتنم.

وأما إجماع السيد في الغنية، فهو في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات واستثناء الكلب المعلم والزيت المتنجس، لا في ما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك.

وبالجملة، فلا ينكر ظهور كلام السيد في حرمة الانتفاع بالنجس الذاتي والعرضي، لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جداً. وكذلك لا ينكر كون السيد والشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس - كما هو ظاهر المفيد وصریح الحلّي - لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف. ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمورٍ خاصة.

قال في المعبر - في أحكام الماء المتنجس -: وكل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله - إلى أن قال -: ويريد بالمنع عن استعماله: الاستعمال في الطهارة وإزالة الخبث والأكل والشرب دون غيره، مثل بلّ الطين وسقي الدابة، انتهى.

أقول: إن بلّ الصبغ والحناء بذلك الماء داخل في الغير، فلا يحرم الانتفاع بهما.

يَأْمُرُهُم بِالْمَغْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُ لِهِمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ^(١)، وظاهرها - بقربينة المقام - تحريم الأفعال المنكرة وتحليل

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

وأما العلامة، فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس - في التحرير والقواعد والإرشاد - على الطهارة والأكل والشرب وجوز في المنتهى الانتفاع بالمعجن النجس في علف الدواب، محتجاً بأن المحرم على المكلف تناوله، وبأنه انتفاع فيكون سائغاً، للأصل.

ولا يخفى أن كلا دليله صريح في حصر التحريم في أكل المعجن المتنجس. وقال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية ثم ذكر ما يؤيد المطلوب.

وقال في الذكري - في أحكام النجاسة -: تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن، ثم ذكر المساجد وغيرها، - إلى أن قال -: وعن كل مستعمل في أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل، للنهي عن النجس، وللنص، انتهى.

ومراده بالنهي عن النجس: النهي عن أكله، ومراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في أن المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأكل والشرب - خصوص الاستضاءة تحت الظل، للنص. وهو المطابق لما حكاه المحقق الثاني - في حاشية الإرشاد - عنه عليه السلام في بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده.

وقال المحقق والشهيد الثانیان في المسالك وحاشية الإرشاد، - عند قول المحقق والعلامة عليهما السلام: تجب إزالة النجاسة عن الأواني -: إن هذا إذا استعملت في ما يتوقف استعماله على الطهارة، كالأكل والشرب.

وسياتي عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد - في مسألة الانتفاع بالأصبغ

المستحسنة منها، ولا يناسب مدحه مجرد أنه أحل المأكولات الطاهرة وحرم أكل الأشياء النجسة.

المتنجسة - ما يدلّ على عدم توقّف جواز الانتفاع بها على الطّهارة.

وفي المسالك - في ذيل قول المحقّق رحمته: وكلّ مائع نجس عدا الأدهان - قال: لا فرق في عدم جواز بيعها - على القول بعدم قبولها للطّهارة - بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه، ولا بين الإعلام بحالها وعدمه، على ما نصّ عليه الأصحاب. وأمّا الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية - كالزيت تقع فيه الفأرة - فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها وإتّما خرج هذا الفرد بالنصّ، وإلّا فكان ينبغي مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه. وقد ألحق بعض الأصحاب بيعها للاستصباح بيعها لتعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرّب ونحو ذلك.

ويشكل بأنّه خروج عن مورد النصّ المخالف للأصل، فإنّ جاز لتحقّق المنفعة، فينبغي مثله في المائعات النجسة التي ينتفع بها، كالديس يطعم النحل وغيره، انتهى.

ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس، وكون المنع من بيعه لأجل النصّ، يقتصر على مورده. وكيف كان، فالمستتبع في كلام المتأخّرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم.

والذي أظنّ - وإن كان الظنّ لا يغني لغيري شيئاً - أنّ كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخّرون، وأنّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء: الانتفاعات الرّاجعة إلى الأكل والشرب، وإطعام الغير، وبيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله.

ثمّ لو فرضنا مخالفة القدماء كفي موافقة المتأخّرين في دفع الوهن عن الأصل والقاعدة السّالمة عمّا يرد عليهما.

ثمّ على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشّهد والمحقّق الثّاني رحمته.

قال الثاني في حاشية الإرشاد - في ذيل قول العلامة رحمته الله: إلا الدهن للاستصباح: إن في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد أن الفائدة لا تنحصر في ذلك، إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعها لها، كاتخاذ الصابون منه، قال: وهو مروى، ومثله طلي الدواب.

أقول: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، وقد ذكر أن به رواية، انتهى.

أقول: والرواية إشارة إلى ما عن الزاوندي - في كتاب النوادر - بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر رحمته الله، وفيه: «سئل رحمته الله عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال رحمته الله: تبعه لمن يعمل صابوناً... الخبر».

ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة، فهل يجوز بيع غيره من المنتجسات المتفع بها في المنافع المقصودة المحللة - كالصَبغ والطَّين ونحوهما -، أم يقتصر على المنتجس المنصوص - وهو الدهن - غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع [١] إلى غير الاستصباح؟ إشكال: من ظهور استثناء الدهن [٢]. في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محللة وما ليست له نص الأصحاب.

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

[٢] هذا وجه؛ لعدم جواز بيع سائر المنتجسات، والمراد الظهور الإطلاقي، أي عدم عطف منتجس آخر على الدهن في كلماتهم، حيث إن مقتضاه عدم التزامهم بجواز البيع في سائر المنتجسات حتى مع تحقق النفع لها.

ومما تقدّم في مسألة جلد الميتة [١] من أنّ الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخرين - كالشيخ في الخلاف وابن زهرة والعلامة وولده والفاضل المقداد والمحقق الثاني وغيرهم - دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به وعدمه، إلا ما خرج بالنص كإليات الميتة مثلاً - أو مطلق نجس العين، على ما سيأتي من الكلام فيه.

وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس وهي القاعدة المستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ - في رواية تحف العقول -: «إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُم فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ، فَذَلِكَ كُلُّهُ حَلَالٌ» وما تقدّم من رواية دعائم الإسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الانتفاع به.

وأما قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ فقد عرفت أنّهما لا يدلّان على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع.

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

ومن ذلك يظهر عدم صحّة الاستدلال في ما نحن فيه بالنهي - في رواية تحف العقول - عن بيع شيء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع، ويمكن حمل كلام من أطلق المنع [١] عن بيع النجس إلاّ الدهن لفائدة الاستصباح على إرادة المائعات النجسة التي لا ينتفع بها في غير الأكل والشرب منفعة محلّلة مقصودة من أمثالها.

ويؤيده: تعليل استثناء الدهن بفائدة الاستصباح، نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء، وإن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع. قال في جامع المقاصد - في شرح قول العلامة رحمته: «إلاّ الدهن المتنجّس لتحقّق فائدة الاستصباح به تحت السّماء خاصّة» - قال: وليس المراد به «خاصّة» بيان

[١] هذا جواب عن الوجه المتقدّم؛ لعدم جواز بيع سائر المتنجّسات، وحاصله أنّ قولهم: لفائدة الاستصباح، تعليل للاستثناء لا قيد لبيع الدهن المتنجّس بمعنى أنّه يجوز - لتحقّق المنفعة المحلّلة وهي الاستصباح - بيع الدهن المتنجّس، نظير ما يقال: يجوز لتحقّق الاستشفاء ببول الإبل بيعه.

نعم، يحتمل أن يكون لفائدة الاستصباح في كلامهم قيداً وغاية للبيع، وحيث إنّ الغاية تكون في القصد مقدّماً وفي الحصول مؤخّراً يكون معنى كلامهم جواز بيع الدهن المتنجّس لغاية الاستصباح وقصده، ولكن يؤيد أنّ قولهم: للاستصباح، تعليل للاستثناء لا غاية وقيد لبيع الدهن ما ذكر في «جامع المقاصد» في شرح قول العلامة، ما حاصله أنّ قول العلامة: للاستصباح تحت السماء خاصّة، تعليل للاستثناء لا قيد للبيع لتكون في كلامه دلالة على حصر جواز البيع بفائدة الاستصباح، وأنّ قول العلامة خاصّة راجع إلى اعتبار كون الاستصباح تحت السماء فلا يجوز تحت السقوف، لأنّه لا يجوز بيع الدهن لسائر المنافع.

حصر الفائدة - كما هو الظاهر -.

وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه: أن في رواية جواز اتّخاذ الصابون من الدّهْن المتنجّس، وصرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصوّر من فوائده كطلي الدوابّ. إن قيل: إنّ العبارة تقتضي حصر الفائدة، لأنّ الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر، فإنّ المعنى في العبارة: إلّا الدّهْن المتنجّس لهذه الفائدة. قلنا: ليس المراد ذلك، لأنّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء، أي: إلّا الدّهْن لتحقّق فائدة الاستصباح، وهذا لا يستلزم الحصر، ويكفي في صحّة ما قلنا تطرّق الاحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر، انتهى.

وكيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء [١] لكلّ مائع متنجّس - مثل الطين والجصّ المائمين، والصبغ، وشبه ذلك - محلّ تأمل.

وما نسبه في المسالك من عدم فرقه في المنع عن بيع المتنجّس بين ما يصلح للانتفاع به وما لا يصلح فلم يثبت صحّته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطة الحكم في كلامهم مدار الانتفاع. ولأجل ذلك استشكل المحقّق الثّاني - في حاشية الإرشاد - في ما ذكره العلّامة بقوله: ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطّهارة حيث قال: مقتضاه أنّه لو لم يكن قابلاً للطّهارة لم يجز بيعه، وهو مشكل، إذ الأصباغ المتنجّسة لا تقبل التّطهير عند الأكثر، والظّاهر جواز بيعها، لأنّ منافعتها لا توقّف على الطّهارة، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّها تؤول إلى حالة يقبل معها التّطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو المقصود منها، فاندفع الإشكال.

[١] يعني: استثنى جماعة - كما مرّ - الدّهْن المتنجّس لفائدة الاستصباح من عدم جواز بيع النجس، والحكم بأنّ مقتضى اقتصارهم في الاستثناء على الدّهْن هو عدم

أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بيع المنتجس مدار حرمة الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال، لأنّ المفروض حيثنذ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها، إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة وأنه مشكل على مختار المحقق الثاني، لا إلى كلامه، وأن الحكم مشكل على مذهب المتكلم، فافهم.

ثم إن ما دفع به الإشكال - من جعل الأصباغ قابلة للطهارة - إنما ينفع في خصوص الأصباغ. وأما مثل بيع الصابون المنتجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره. وقد تقدّم منه سابقاً جواز بيع الدهن المنتجس ليعمل صابوناً، بناءً على أنه من فوائده المحلّلة.

مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محلّ نظر، لأنّ المقصود

جواز بيع سائر المائعات النجسة حتى مع حلّ الانتفاع المعتدّ به بها محلّ تأمل، وإن ذكر ذلك في «المسالك» وقال: إن القوم لم يفرّقوا في عدم جواز بيع النجس بين ما يكون له نفع أولاً.

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

من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع، وهو مفقود في الأصباغ، لأن الانتفاع بها -وهو الصبغ- قبل الطهارة. وأما ما يبقى منها بعد الجفاف -وهو اللون- فهي نفس المنفعة لا الانتفاع [١] مع أنه لا يقبل التطهير، وإنما القابل هو الثوب.

بقي الكلام في حكم نجس العين، من حيث أصالة حل الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمة، أو أصالة العكس.

فاعلم أن ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين -في شرح الإرشاد- والفاضل المقداد: الإجماع على ذلك، حيث استدلاً على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنها محرمة الانتفاع، وكل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: أما الصغرى فإجماعية.

ويظهر من الحدائق -في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح- نسبة ذلك إلى الأصحاب.

ويدل عليه ظواهر الكتاب والسنة: مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالدَّمُ»، بناءً على ما ذكره الشيخ والعلامة من إرادة جميع الانتفاعات وقوله تعالى: «إِنَّمَا أَخْفَزُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشُّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» الدال على وجوب اجتناب كل رجس، وهو نجس العين.

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

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

وقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾، بناءً على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقاً.

وتعليقه عليه السلام - في رواية تحف العقول - حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك وجميع التقلبات فيه.

ويدل عليه - أيضاً - كل ما دل من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بناءً على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به.

هذا ولكن التأمل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابلة أصالة الإباحة، على شيء مما ذكر.

أما آيات التحريم والاجتناب والهجر، فلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، وهي في مثل الميتة: الأكل، وفي الخمر: الشرب، وفي الميسر: اللعب به، وفي الأنصاب والأزلام: ما يليق بحالهما. وأما رواية تحف العقول، فالمراد بالإمساك والتقلب فيه ما يرجع إلى الأكل والشرب، وإلا فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد. وما دل من الإجماع والأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به، أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع، بناءً على أن نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة. وأما توهم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة.

قال في المبسوط: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه وعضة الإنسان وخرؤ الكلاب لا يجوز بيعها، ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الشجر بلا خلاف، انتهى.

وقال العلامة في التذكرة: يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة ونحوها في القواعد وقرره على ذلك في جامع المقاصد، وزاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيرها

مالاً بحيث يقابل بالمال.

وقال في باب الأطعمة والأشربة من المختلف: إنَّ شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً، مستدلاً بأنَّ نجاسته لا تمنع الانتفاع به، لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل وآجل.

وقال الشهيد في قواعد: النجاسة ما حرّم استعماله في الصلاة والأغذية، للاستقذار، أو للتوصل بها إلى الفرار ثمّ ذكر أنّ قيد الأغذية لبيان مورد الحكم، وفيه تنبيه على الأشربة، كما أنّ في الصلاة تنبيهاً على الطّواف، وهو كالتصّ في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

وقال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف - في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات -: والدم، قال: وإن فرض له نفع حكمي كالصبغ، وأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه، وإن فرض لهما نفع.

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدمّ والأبوال والأرواث هو النفع المحلّ، وإلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، ولا ذكر خصوص الصبغ للدمّ، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُّ» والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: «أَوْ ذَمًّا مَسْفُوحًا».

وما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني، حيث حكى عن الشهيد، أنّه حكى عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن الميتة. ثمّ قال: «وهو بعيد، لموم النهي عن الانتفاع بالميتة»، فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدلّ على عدم العموم في النجس.

وكيف كان، فلا يبقى بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع - المتقدّم عن شرح الإرشاد والتنقيح - الجابر لرواية تحف العقول الناهية عن جميع التقلّب في

النَّجَسِ، مع احتمال أن يراد من جميع التقلُّب [١] جميع أنواع التعاطي لا الاستعمالات ويراد من «إمساكه» إمساكه للوجه المحرَّم، ولعلَّه للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنَّجَسِ كالمتنجَّس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة [٢] في محلِّ الكلام.

فقال: ويجوز الانتفاع بالأعيان النَّجِسة والمنتجِّسة في غير ما ورد النصُّ بمنعه، كالميتة النَّجِسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمَّى استعمالاً عرفاً، للأخبار والإجماع، وكذا الاستصباح بالدهن المنتجَّس تحت الظلال. وما دلَّ على المنع من الانتفاع بالنَّجَسِ والمنتجَّس مخصوص أو منزَّل على الانتفاع الدالَّ على عدم الاكتراث بالدِّين وعدم المبالاة. وأمَّا من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة ويبقى على حكم الأصل، انتهى.

والتقييد بما يسمَّى استعمالاً في كلامه ﷺ لعلَّه لإخراج مثل الإيقاد بالميتة، وسدَّ ساقية الماء بها، وإطعامها لجوارح الطَّير، ومراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الأمور، لأنَّ استعمال كلِّ شيءٍ إعماله في العمل المقصود منه عرفاً، فإنَّ إيقاد الباب والسَّرير لا يسمَّى استعمالاً لهما.

لكن يشكل بأنَّ المنهَى عنه في النصوص الانتفاع بالميتة الشَّامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء، ولذا قيَّد هو ﷺ [٣] الانتفاع بما يسمَّى استعمالاً.

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

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

[٣] أي حيث إنَّ الممنوع في النصوص الانتفاع بالميتة ذكر في كلامه الانتفاع

نعم، يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعاً، تنزيلاً لها منزلة المعدوم، ولذا يقال للشيء: إنه مما لا ينتفع به، مع قابليته للأمر المذكورة. فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعدّ غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة، وإن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور، كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور والسباع، لكنها أغراض شخصية، كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار، والباب للإيقاد والتسخين به.

قال العلامة في النهاية - في بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء منفعة جزئية لا يعتد بها - قال: إذ كل شيء من المحرمات لا يخلو عن منفعة - كالخمر للتخليل، والعذرة للتسميد، والميتة لأكل جوارح الطير - ولم يعتبرها الشارع، انتهى.

ثم إن الانتفاع المنفي في الميتة [١] وإن كان مطلقاً في حيز النفي، إلا أن اختصاصه بما ادّعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء - دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعدّ مقاصد - ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي. بل من جهة التسامح والادعاء العرفي - تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم - فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها: إنها مما لا ينتفع به، ومما ذكرنا ظهر الحال في البول والعذرة والمني، فإنها مما لا ينتفع بها، وإن استفيد منها بعض الفوائد، كالسّميد والإحراق - كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب - كما يدلّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن

أولاً، ثم قيده بما يسمّى استعمالاً، والأكان المناسب أن يقول: كالميتة التي لا يجوز استعمالها.

[١] أي ما ورد من أن الميتة لا ينتفع بها لا يعمّ جعل الميتة وقوداً أو سدّاً لساقية

الجصّ يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ويخصّص به المسجد. فقال الإمام عليه السلام: «إنّ الماء والنّار قد طهّراه»، بل في الرواية إشعار بالتقرير [١] فتفتنّ.

وأما ما ذكره من تنزيل ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالتجسس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدّين وعدم المبالاة لا من استعماله ليغسله فهو تنزيل بعيد. نعم يمكن أنّ ينزل [٢] على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطّاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه وثيابه وسائر آلات الانتفاع - كالصّبيغ بالدّم - وإن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطّهارة، وفي بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

ففي الكافي بسنده عن الوشاء، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: - جعلت فداك - إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام، هي ميتة، فيقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟ بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن والثياب.

الماء، وليس وجه عدم العموم انصراف الانتفاع بالميتة إلى الانتفاع بها في المنافع المقصودة منها كالأكل في المأكل والشرب في المشروب ونحوهما، حتى يقال: إنّ مثل النكرة الواقعة في حيّز النفي أو النهي لا ينصرف إلى بعض أفرادها، بل وجه عدم العموم عدم عدّ مثل سدّ ساقية الماء بها انتفاعاً بها، لأنّه انتفاع ولكنه غير مقصود، كالإسراج بدهن اللوز، حيث إنّّه إذا ورد في خطاب أنّه لا ينتفع بدهن اللوز المنتجس فلا وجه لدعوى أنّه لا يعمّ الإسراج به.

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

كإحراق الجصّ.

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

وأما حمل الحرام على النجس - كما في كلام بعض - فلا شاهد عليه.
والرواية في نجس العين، فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس،
لا احتمال كون مزاوله نجس العين مبغوضة للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى:
﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾.

ثم إن منفعة النجس المحللة - للأصل أو للنص - قد تجعله مالا عرفاً، إلا أنه
منع الشرع عن بيعه، كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء - كما هو
مذهب جماعة - مع القول بعدم جواز بيعه، لظاهر الإجماعات المحكية، وشعر
الخنزير إذا جؤزنا استعماله اختياراً، والكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها. فمثل هذه
أموال لا تجوز المعاوضة عليها، ولا يبعد جواز هبتها، لعدم المانع مع وجود
المقتضي، فتأمل.

وقد لا تجعله مالا عرفاً، لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وإن ترتب عليه
الفوائد، كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير والإيقاد بها، والعذرة للتسميد،
فإن الظاهر أنها لا تعدّ أمالاً عرفاً، كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول
العلامة: ويجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة.

والظاهر ثبوت [١] حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ إماماً عن الحيابة،

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

[١] وحاصل ما ذكره رحمته في المقام أن من الأعيان النجسة ما ينتفع بها ولكن

وإما عن كون أصلها مالا للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالِية.

والظاهر جواز المصالحة على هذا الحقّ بلا عوض، بناءً على صحّة هذا الصّح، بل ومع العوض، بناءً على أنّه لا يعدّ ثمناً لنفس العين حتّى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار.

باعتبار عدم كون ذلك الانتفاع مقصوداً للعقلاء أصلاً لا يوجب ماليتها، وفي هذا القسم يثبت حقّ الاختصاص، ومنشأ ثبوت هذا الحقّ كون العين في السابق مالا للمالك، كما في الخلّ المنقلب إلى الخمر، أو حيازة تلك الأعيان وأخذها، كما فيما إذا جمع العذرة حتّى صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في المزارع والبيساتين. وكيف كان، فلا بأس بالمصالحة على ذلك الحقّ بعوض ولا يعدّ ذلك العوض ثمناً لعين النجس حتّى يكون سحتاً، وأولى منها أخذ المال لرفع يده عن تلك العين، وبعد الإعراض يحوزها باذل المال، ومن هذا النحو بذل المال لمن يسبق إلى الأمكنة المشتركة، كما إذا جلس في مكان المسجد أو السوق، أو يسبق إلى غرفة في المدرسة فلآخر بذل مال له؛ ليرفع يده عن المكان أو الغرفة حتّى يسبق إليهما الباذل. وأولى من ذلك ما إذا جمع العذرة في مكانه المملوك، وأخذ المال حتى يأذن للباذل بدخول ذلك المكان لأخذ العذرة مجاناً.

ثم إنّه يعتبر في ثبوت حقّ الاختصاص بالحيازة أن يكون قصد الحائز الانتفاع بتلك العين كما يعتبر في ثبوت الحقّ بالسبق إلى المشتركات الانتفاع بذلك المكان بما يناسبه، ففي السوق الانتفاع به بالكسب فيه، وفي المدرسة الانتفاع بها بالسكنى، وفي المساجد والمشاهد الانتفاع بها للعبادة ونحوها. وأما إذا كان قصده إشغال المكان في المسجد أو السوق أو المدرسة حتّى يأخذ من الغير مالا ليرفع يده عنه، فلا يوجب

قال في التذكرة: ويصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم، والزيت النجس لإشعاله تحت السماء، والزبل للانتفاع بإشعاله والتسميد به، وجلد الميتة - إن سوغنا الانتفاع به - والخمر المحترمة، لثبوت الاختصاص فيها، وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره، انتهى.

والظاهر أن مراده بغير الإرث: الصلح الناقل، وأمّا اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالاً.

سبقة حقاً، وعلى ذلك فإن لم يكن قصد من جمع العذرة الانتفاع بها بالبساتين مثلاً، فلا يثبت له حق الاختصاص، فالمتعين في حقه ما ذكر أخيراً من جمع العذرة في مكانه المملوك، وأخذ المال لإذنه في الدخول فيه.

أقول: يمكن أن يقال: إن النهي عن المعاملة على الشيء أو عد ثمنه سحناً مقتضاه سقوط ذلك الشيء عن المالية شرعاً، لا سقوطه عن كونه ملكاً أيضاً، والملك أعم من المال، حيث يكون الملك من غير كونه مالاً، كما في الحبة والحببتين من الحنطة أو قليل من التراب ونحوه، فيترتب عليه آثار الملك من عدم جواز التصرف فيه بلا رضا مالكه، ولا يثبت مثل ضمان التلف في اليد أو الإتلاف فإنه من آثار كون الشيء مالاً.

والحاصل: أنه لم يعلم الفرق بين الحبة والحببات من مثل الحنطة وبين الخمر الممكن انقلابه إلى الخل في كون الأول ملكاً، والثابت في الثاني حقاً؛ ليقال: لا دليل على حدوث هذا الحق بعد زوال الملك والمالية، بل الظاهر ولأقل من أن مقتضى الاستصحاب كون الموجود فعلاً هو ملك من كان له في السابق.

وعلى ذلك فلا بأس في مثل الخمر المزبور بالمصالحة على عوض أو أخذ المال للإعراض عنها، حتى يملكها باذل المال بالحيازة، حيث إن المنهي عنه بيعها والسحت

لكنّ الإنصاف: أنّ الحكم مشكل، نعم، لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً، كما يبذل الرّجل المال على أن يرفع اليد عمّا في تصرفه من الأمكنة المشتركة، كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق.

وذكر بعض الأساطين -بعد إثبات حقّ الاختصاص -: أنّ دفع شيء من المال لافتكاكه يشكّ في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصالة الجواز.

ثمنها والمصالحة والإعراض لا يكونان بيعاً، والعوض فيهما لا يكون ثمناً.

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

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستيلاء على العذرة وجمعها بقصد تملكها موجب لكونها ملكاً فيجوز المصالحة عليها أو الإعراض عنها بعوض، حتّى إذا كان الغرض من جمعها ذلك، وحتّى فيما إذا لم نقل بجواز بيعها. هذا إن لم نقل بما أشرنا

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

ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحياسة قصد الحائز للانتفاع، ولذا ذكروا: أنه لو علم كون حيافة الشخص للماء والكلأ لمجرد العبث، لم يحصل له حق، وحينئذٍ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتى إذا صارت من الكثرة بحيث يتفجع بها في البساتين والزرع يُذِلُّ له مال فأخذت منه، فإن الظاهر - بل المقطوع - أنه لم يحزها للانتفاع بها، وإنما حازها لأخذ المال عليها. ومن المعلوم: أن حلَّ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقع على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام. وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى.

نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسناً كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحياسة في الاختصاص وإن لم يقصد الانتفاع بعينه وقلنا بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل.

النوع الثاني: مما يحرم التكتسب به ما يحرم [١] لتحريم ما يقصد به وهو على

أقسام:

إليه من أن مقتضى إلغاء المالية عنها كون أكل المال ولو بعنوان المصالحة عليها أو الإعراض عنها من أكله بالباطل، كما في سائر ما لا يكون مالا في اعتبار العقلاء كما لا يخفى.

[١] الكلام في النوع الأول كان في أن نجاسة الشيء بالأصالة أو بالعرض هل تكون موجبة لعدم جواز الاكتساب به بحيث يكون الحكم بجواز البيع في مورد محتاجاً إلى قيام دليل عليه، كما هو منسوب إلى المشهور، بل نسب إليهم عدم جواز الانتفاع إلا مع نص خاص فيه كالإسراج بالأدهان المتنجسة. أو أن مجرد نجاسة الشيء

القِسْمُ الْأَوَّلُ: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلا الحرام وهي أمور: منها: هياكل العبادة المبتدعة - كالصليب والصنم - بلا خلافٍ ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه. ويدلّ عليه مواضع من رواية تحف العقول - المتقدّمة -، مثل قوله عليه السلام: «وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه».

وقوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد».

وقوله عليه السلام: «وكلّ منهى عنه ممّا يتقرّب به لغير الله».

أو تنجّسه في موارد ثبوت المنفعة المقصودة لا يمنع عن الاكتساب به، بل يحتاج المنع إلى دليل خاصّ، والكلام في هذا النوع في أنّ ترتب المنفعة المحرّمة على شيء يكون موجباً لعدم جواز الاكتساب به، وهذا على أقسام أشار إليها:

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

وقوله ﷺ: «إنما حَرَمَ اللهُ الصناعة التي هي حرام كلها مما يجيء منها الفساد محضاً، نظير المزامير والبرابيط، وكلّ ملهوّ به، والصُّلبان والأصنام... إلى أن قال: فحرام تعليمه وتعلّمه، والعمل به، وأخذ الأجرة عليه، وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات... الخ».

هذا كله، مضافاً إلى أن أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكلٌ له بالباطل. وإلى قوله ﷺ: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بناءً على أن تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبة، بل الدائمة، فإن الصليب من حيث إنّه خشب بهذه الهيئة لا يتفجع به إلا في الحرام، وليس بهذه الهيئة ممّا يتفجع به في المحلّل والمحرّم، ولو فرض ذلك كان منفعة نادرة لا يقدر في تحريم العين بقول مطلق، الذي هو المنطوق في تحريم الثمن.

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

نعم، لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة وآلة أخرى لعمل محلل بحيث لا تعدّ منفعة نادرة - فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحلّلة، كما اعترف به في المسالك، فما ذكره بعض الأساطين من أنّ ظاهر الإجماع والأخبار: أنّه لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها، فلعلّه محمول على الجهة المحلّلة التي لا دخل للهيئة فيها، أو النادرة التي ممّا للهيئة دخل فيه.

نعم، ذكر أيضاً سرفاقاً لظاهر غيره، بل الأكثر - أنّه لا فرق بين قصد المادّة والهيئة.

وذكر السيد اليزدي رحمته في تعليقه وجهاً آخر لبطلان المعاملة في صورة وقوعها على الصنم بما هو صنم، سواء كانت لمادته مألّية أولاً، وهو قوله سبحانه: ﴿فَأَجْتَنِبُوا الرُّجُسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(١)، فإنّ بيعها ينافي الاجتناب عنها^(٢). انتهى. لا يقال: ظاهر الاجتناب في الأوثان ترك عبادتها ولا يعمّ ترك بيعها أو ترك إمساكها، مع أنّ الأمر بالاجتناب تكليف لا وضع، وغاية دلالة الآية أنّه لو باع الوثن فعل حراماً، وأما فساد البيع فلا دلالة لها عليه. فإنّه يقال: قد تقدّم سابقاً أنّ الأمر بالاجتناب عن الخمر يعمّ ترك بيعها وشرائها؛ لعدّهما من مقدّمات شربها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد شربها، وعليه فلا يبعد كون الأمر بالاجتناب عن الأوثان أيضاً كذلك، فيعمّ الأمر به ترك بيعها وشرائها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد عبادتها. ثم بما أنّ النهي عن المعاملة ظاهر في فسادها يكون الأمر بالاجتناب بالإضافة إلى غير المعاملة من سائر الأفعال تكليفاً، وبالإضافة إلى البيع وسائر المعاملة وضعاً، ولا مانع من الجمع بين التكليف والوضع في استعمال واحد

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) حاشية كتاب المكاسب ١: ٤٦.

أقول: إن أراد بقصد المادّة كونها هي الباعثة على بذل المال بإزاء ذلك الشيء وإن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشيء، فما استظهره من الإجماع والأخبار حسن، لأنّ بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكّل بالشكل الخاصّ - من حيث كونه مالاً عرفاً - بذل للمال على الباطل.

كما لا يخفى.

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

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

هذا، ويمكن الاستدلال على بطلان بيع الصنم والصليب بفحوى صحيحة عمر بن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب، فباعه ممّن يتّخذه برابط، فقال: لا بأس به. وعن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً، قال: لا» (٢)، حيث إنّ ظهور النهي في المعاملة فسادها. وإذا كان بيع الخشب للمشتري المزبور باطلاً فكيف يكون بيع الصنم أو الصليب منه صحيحاً؟ ونحوهما معتبرة عمرو بن حريث (٣). ولكن سيأتي أنّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو كون النهي

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

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

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

وإن أراد بقصد المادّة كون المبيع هي المادّة، سواء تعلّق البيع بها بالخصوص - كأن يقول: بعتك خشب هذا الصنم - أو في ضمن مجموع مركّب - كما لو وزن له وزنة حطب فقال: بعتك، فظهر فيه صنم أو صليب - فالحكم ببطلان البيع في الأوّل وفي مقدار الصنم في الثاني مشكل، لمنع شمول الأدلّة لمثل هذا الفرد، لأنّ المتيقّن من الأدلّة المتقدّمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفيّة، وهو ملاحظة مطلق ما يتقوّم به مالّيّة الشيء من المادّة والهيئة والأوصاف.

عن بيع الخشب من المشتري المزبور تكليفاً، وبملاك دفع فساد الشرك وسدّ الطريق إليه كما لا يخفى.

بقي في المقام أمر، وهو أنّه قد التزم المحقّق الإيراني^(١) بالصحة فيما إذا كانت لمادّة الصنم مالّيّة حتى مع فرض بيعها بعنوان الصنم، وذكر في وجهها أنّ المنفعة المحرّمة لا توجب بطلان البيع فيما إذا كان في المبيع منفعة محلّلة مقصودة أيضاً، ولا فرق بين أن يكون كلتا المنفعتين مترتبتين على الهيئة فقط، أو تترتب أحدهما على المادّة والأخرى على الهيئة كما في المقام، فإنّ لمثل الصنم المصنوع من الصفر أو الخشب منفعة محلّلة باعتبار مادّته ومحرّمة باعتبار هيئته.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه يصحّ البيع فيما إذا كانت المنفعتان مترتبتين على الهيئة، ولا يصحّ فيما إذا كان المترتب عليها هو المحرّم فقط، وذلك فإنّ مع ترتب المنفعتين على الهيئة تكون لها مالّيّة شرعاً، فلا يكون أخذ المال بإزائها من أكله بالباطل، بخلاف ما إذا لم يكن المترتب عليها إلّا الحرام فقط، حيث لا يكون لها في هذا الفرض مالّيّة، فأخذ المال بإزائها أكل له بالباطل. والثمن وإن لم يقع بإزاء الهيئة فقط،

(١) حاشية كتاب المكاسب ١: ٨١

والحاصل: أن الملحوظ في البيع قد يكون مادة الشيء من غير مدخلة الشكل، ألا ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة، لم يكن له خيار العيب، لأن المبيع هي المادة. ودعوى أن المال هي المادة بشرط عدم الهيئة، مدفوعة بما صرح به من أنه لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها. وحمله على الإلتلاف [١] تدريجاً تمحل، وفي محكي التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى. انتهى. واختار ذلك صاحب الكفاية وصاحب الحدائق وصاحب الرياض نافيةً عنه الرّيب.

بل بإزاء مجموع المادة والهيئة، إلا أن عدم انحلال البيع بالإضافة إليهما يوجب بطلان البيع رأساً، نظير الثمن في مثل الحيوان، فإنه وإن وقع في مقابل المجموع إلا أنه لا يكون البيع بالإضافة إلى الأجزاء الخارجيّة للحيوان انحلالياً.

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

.. قوله ﷺ: [١] بأن يزِيل الغاصب هيئتها أولاً ويتلف مادّتها بعد ذلك، وهذا

ولعلّ التقييد في كلام العلامة [١] بكون المشتري مَمَّن يوثق بديانته لئلا يدخل في باب المساعدة على المحرّم، فإنّ دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً، كما في رواية تحف العقول.

الحمل تمحل، أي تكلف بلا موجب.

قوله ﷺ: [١] وجّه المصنّف ﷺ - تقييد جواز بيع المادّة قبل إزالة هيئتها في كلام العلامة بكون المشتري ثقة في دينه - بأنّ دفع هيكل العبادة إلى المشتري - مع عدم الوثوق بديانته - تقوية لوجه من وجوه المعصية، وظاهر حديث «تحف العقول» بطلان البيع معه.

ثمّ أورد على ذلك بأنّ بيع المادّة ودفع الهيكل قبل إزالة هيئته إلى المشتري لا يزيد على الإعانة على الإثم التي بمجردّها لا تكفي في الحكم بطلان المعاملة، فإنّ انطباق العنوان المحرّم على المعاملة لا يكون موجباً لبطلانها، مع أنّ الإعانة إنّما تكون بدفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة لا ببيع مادّته ولو قبل إزالة الهيئة، ثم يكسر ويدفع إلى المشتري. ولا بأس أيضاً بالكسر المزبور بعد البيع وبعد فرض دخوله في ملك المشتري، فإنّ المشتري لا يملك الهيئة ولا تكون مالاً، بل لا يبعد أن يقال بوجوب إزالة الهيئة كفاثياً حسماً لمادّة الفساد، وإذا قام به المشتري سقط عن البائع، وألا يباشر بها قبل الدفع مع عدم الثقة.

لا يقال: لعلّ التقييد في كلام العلامة بكون المشتري موثقاً في ديانته باعتبار عدم جواز بيع المادّة قبل إزالة الهيئة تكليفاً لا وضعاً، فلا يرد عليه ما ذكره المصنّف ﷺ. فإنّه يقال: ظاهر قول العلامة: «يجوز بيعها من المشتري المزبور» هو صحته

لكن فيه مضافاً إلى التأمل في بطلان البيع لمجرد الإعانة على الإثم -: أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإن الهيئة غير محترمة في هذه الأمور، كما صرحوا به في باب الفصص.

بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، ولا يبعد أن يثبت، لوجوب حسم مادة الفساد.

وفي جامع المقاصد - بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء وإن أمكن الانتفاع على حالها في غير محرّم منفعة لا تقصد منها - قال: ولا أثر لكون رضاها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل ويعدّ مالا، لأنّ بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرّم، الذي لا يعدّ مالا عند الشارع. نعم، لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها - وكان المشتري موثقاً به وأنه يكسرها - أمكن القول بصحة البيع. ومثله باقي الأمور المحرّمة كأواني النّقدين والصنم، انتهى.

ومنها: آلات القمار بأنواعه: بلا خلافٍ ظاهراً، ويدلّ عليه جميع ما تقدّم في

هياكل العبادة [١]

ونفوذ، فينتفي فيما إذا لم يكن المشتري موثقاً في دينه. وهذا ظاهر الجواز أو عدم الجواز المضاف إلى المعاملات، مع أنّ الحرمة تكليفاً في دفع الهيكل إلى المشتري قبل إزالة هيئته لا في نفس البيع.

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

[١] أقول: يأتي في آلات القمار بأنواعها فيما إذا بيعت بعنوان أنّها آلة القمار

ويقوى هنا أيضاً جواز بيع المادّة قبل تغيير الهيئة.

ما تقدّم من كون آكل المال في مقابلها من أكله بالباطل، فيكون بيعها فاسداً حتّى فيما إذا كانت لموادّها بعد إزالة هيئاتها ماليّة، وذلك لما تقدّم من عدم انحلال البيع بالإضافة إلى المادّة والصورة إلى يبعين يحكم بصحة أحدهما وبفساد الآخر، وأمّا سائر الوجوه المتقدّمة فلا مجرى لها في المقام.

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

ثمّ إنّ هذا لا يجري في مثل أواني الذهب والفضة حتّى لو قيل بحرمة صنعهما وفساد بيعهما، وأنّه لا تختص الحرمة بالأكل والشرب فيهما، ووجه عدم الجريان عدم الدليل على وجوب إزالة هيئتهما، ولو باع أحدهما بعنوان الذهب أو الفضة ودفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة، فلا بأس حتّى مع علمه بأنّ مشتريه لا يزيلها. فما في كلام جملة من الأصحاب من تسوية حكمهما مع حكم آلات القمار، بل مع حكم الصنم والصليب فيه ما لا يخفى، بل الأظهر جواز بيعهما بما هي آنية ذهب أو فضة، وجواز صنعهما وأخذ الأجرة عليه؛ لأنّ المحرّم استعمالهما في الأكل والشرب والطهارة لا الاقتناء والتزيين بهما، والحاصل: أنّ لهما منفعة مقصودة محلّلة وباعتبارها تكونان من الأموال، ولتمام الكلام فيهما محلّ آخر.

وفي المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر - وكان المشتري ممن يوثق بديانته - ففي جواز بيعها وجهان، وقوى في التذكرة الجواز مع زوال الصفة [١] وهو حسن، والأكثر أطلقوا المنع، انتهى.

أقول: إن أراد بزوال الصفة: زوال الهيئة، فلا ينبغي الإشكال في الجواز، ولا ينبغي جعله محلاً للخلاف بين العلامة والأكثر.

ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض، فكل ما أعد لها - بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها - حرمت المعاوضة عليه، وأما المراهنة بغير عوض فيجيء أنه ليس بقمار على الظاهر.

نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حكم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكرة [٢] يسمّى عندنا «توبة» والصولجان.

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

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

ومنها: آلات اللّهُو على اختلاف أصنافها بلا خلاف، لجميع ما تقدّم في المسألة السابقة والكلام في بيع المادّة كما تقدّم، وحيث إنّ المراد بآلات اللّهُو ما أعدّ له، توقّف على تعيين معنى اللّهُو وحرمة مطلق اللّهُو، إلا أنّ المتيقّن منه: ما كان من جنس المزامير وآلات الأغاني، ومن جنس الطبول. وسيأتي معنى اللّهُو وحكمه.

ومنها: أواني الذهب والفضّة.

إذا قلنا بتحريم اقتنائها وقصد المعاوضة على مجموع الهيئة والمادّة، لا المادّة فقط.

ومنها: الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ النّاس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتدّ بها، مثل التزيّن، أو الدّفْع إلى الظّالم الذي يريد مقداراً من المال - كالعشّار ونحوه - بناءً على جواز ذلك [١] وعدم وجوب إتلاف مثل هذه

[١] أي بناءً على جواز مثل التزيّن بها أو دفعها إلى الظّالم، بأن يجوز إبقاؤها ولا يجب إتلافها، ولا يخفى أنّ مثل الدّفْع إلى الظّالم لا يكون من المنفعة المقصودة الموجبة للماليّة. نعم، فائدة التزيّن ونحوه من المنفعة المقصودة، كما أشرنا إلى ذلك في أواني الذهب والفضّة.

ثمّ إنّه يقع الكلام في الدراهم أو الدنانير المغشوشة، كان غشّها من جهة مادّتها أو سكّتها، بأن كانت السكّة فيها غير التي تكون بها المعاملة في جهتين، الأولى: اقتناؤها، والثانية: صحة المعاملة بها، على تقديري جواز الاقتناء وعدمه.

أمّا الجهة الأولى، فقد يقال بعدم جواز الاقتناء، ويستدلّ عليه برواية الجعفي قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فألقى بين يديه دراهم، فألقى إليّ درهماً منها، فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: وما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضّة وطبقة من

الدرهم ولو بكسرها من باب دفع مادة الفساد، كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفي - مشيراً إلى درهم-: «إكسر هذا، فإنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه».

وفي رواية موسى بن بكر: «قَطَّعَهُ نَصْفَيْنِ ثُمَّ قَالَ: أَلْقَهُ فِي الْبَالُوْعَةِ حَتَّى لَا يَبِيْعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ».

نحاس وطبقة من فضة، فقال: اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه^(١)، وظاهر الأمر بالكسر إزالة عنوان الدرهم أو الدينار وإسقاطه عن كونه معرضاً للبيع والانفاق، ولكن الرواية في نفسها ضعيفة ومعارضة بما دل على جواز المعاملة بالمغشوش مع إعلام حاله. حيث إن مقتضى جواز بيع المغشوش كذلك جواز اقتنائه، ففي صحيحة محمد بن مسلم المروية في الباب المزبور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعها، قال: إذا بيّن (الناس) ذلك فلا بأس^(٢)، ونحوها غيرها.

ويستدل على عدم جواز الاقتناء برواية موسى بن بكر قال: «كنا عند أبي الحسن عليه السلام، وإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش^(٣)، والأمر بالقائه في البالوعة ظاهر في وجوب إزالته، ويعمّ الوجوب كلّ ما فيه غش، ولو لم يكن درهماً كما هو مقتضى التعليل. هذا، ولكن لا بدّ من حملها على صورة عدم كون مادته مالاً، وإلا يكون إلقاءه في البالوعة، خصوصاً بعد كسره من تذيير المال، مع أنها أيضاً باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها في مقابل ما تقدّم من المعبرة الدالة

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

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

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

وتمام الكلام فيه في باب الصرف إن شاء الله.

ولو وقعت المعاوضة عليها جهلاً فتبين الحال لمن صار إليه. فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم - المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّة السلطان - بطل البيع [١]

وإن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان، فالظاهر صحّة البيع مع خيار العيب إن كانت المادّة مغشوشة، وإن كان مجرد تفاوت السكّة، فهو خيار التّدليس، فتأمل.

وهذا بخلاف ما تقدّم من الآلات [٢] فإنّ البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه

على جواز المعاملة بالمغشوش مع بيان حاله.

[١] ظاهر كلامه صورة وقوع المعاملة على الشخص لا الكلّي، وإلا لكان للطرف الاستبدال لا بطلانها أو ثبوت الخيار، وإذا وقعت المعاملة على الشخص، فإن وقعت بعنوان الدرهم المسكوك بالسكّة الرائجة وكان الغش في السكّة، يحكم ببطلان المعاملة، فإنّ السكّة الرائجة من الأوصاف المقومة للمال، فيكون تخلفها موجباً لبطلانها، وكذا إذا كان الغش في المادّة، بحيث يوجب انتفاء عنوان الدرهم عنه، وإلا كان للآخر خيار العيب. وأمّا إذا وقعت عليه المعاملة بعنوان الذهب أو الفضة، وكان الغش باعتبار السكّة، فلا يوجب التخلف خياراً، لا العيب ولا التّدليس، بل خيار التّدليس غير خارج عن خيار العيب أو تخلف الوصف المشروط، فما يظهر من كلامه ﷺ - من ثبوت خيار التّدليس في الفرض، أي في صورة وقوع المعاملة على المادّة وثبوت الخلاف في السكّة - لا يمكن المساعدة عليه.

[٢] لم يظهر لي وجه ربط هذا الكلام بما قبله، حيث إنّ الدرهم أيضاً إذا بيع بعنوان أنّه درهم مسكوك بالسكّة الرائجة فظهر غيره يحكم ببطلان بيعه، ولا يصحّ

بإمضائه من جهة المادّة فقط واسترداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخَلِّ والخمر، لأنَّ كلَّ جزء من الخَلِّ أو الخمر مألٌّ لا بدُّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير.

بخلاف المادّة والهيئة، فإنَّ الهيئة من قبيل القيد للمادّة جزء عقليّ لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادّة حقيقة. وهذا الكلام مطّرد في كلِّ قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعي وجوده.

القِسْمُ الثَّانِي: ما يقصد منه المتعاملان [١] المنفعة المحرّمة.

البيع بالإضافة إلى مادّته من الذهب أو الفضة، والوجه في ذلك ما ذكرناه من كونه مسكوكاً بها كالهيئة في الآلات والصنم مقوم للمبيع، وبما أنّ المبيع في الفرض بنظر العرف شيء واحد لا تعدّد فيه، وقد بيع بثمن، فإمّا يصحّ البيع مطلقاً أو يبطل مطلقاً. وإنّما يكون الانحلال في موارد تعدّد المبيع بنظر العرف، بحيث ينحلّ البيع إلى بيع كلِّ واحد من ذلك المتعدّد، كما أنّه إذا لم يكن الوصف عنواناً مقوماً للمبيع، بل كان من الأوصاف التي تكون داعية إلى زيادة القيمة، فإنّ ظهر التخلف فيها يثبت خيار الفسخ ولو كان الوصف أمراً فاسداً، فبطلان البيع مع اشتراطه مبنيّ على كون الشرط الفاسد مفسداً. نعم، لا كلام في البطلان في مورد قيام دليل خاصّ عليه، كما في بيع الجارية المغنّية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

[١] وحاصله أنّ في المقام مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا كان توافقهما على خصوص المنفعة المحرّمة.

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

بذل الثمن للجارية المغنّية.

وهو: تارة على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة،
 كالمعاوضة على العنب مع التزامهما أن لا يتصرّف فيه إلا بالتخمير.
 وأخرى على وجه يكون الحرام هو الدّاعي إلى المعاوضة لا غير، كالمعاوضة
 على العنب مع قصدهما تخميره. والأوّل إمّا أن يكون الحرام مقصوداً لا غير، كبيع
 العنب على أن يعمله خمراً، ونحو ذلك.

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

ثمّ إنّه لا إشكال في فساد المعاملة وحرمتها في الأوّلى، حيث إنّ المعاملة مع
 الالتزام والإلزام بالمنفعة المحرّمة تكون إعانة على الإثم، وأخذ العوض أكلاً له
 بالباطل، سواء ذكرا هذا الإلزام والالتزام في العقد بعنوان الشرط أم لا.
 أقول: إثبات الحرمة للمعاملة المزبورة تكليفاً ووضعاً موقوف على حرمة مجرد
 الإعانة على الإثم، وكون أكل الثمن فيها أكلاً له بالباطل، ولكنّ المحرّم هو التعاون على
 المعصية والعدوان، بأن يجتمع اثنان أو أكثر على تحقيق الحرام وإيجاده، وصدور
 الحرام عن شخص وتحقيق مقدّمة من مقدّماته من شخص آخر المعبر عن تحقيق
 المقدّمة بالإعانة على الإثم لا يكون من التعاون على ذلك الحرام، ولو كان مجرد
 الإعانة على الإثم محرّماً لكان بيع العنب ممّن يعمله خمراً حراماً تكليفاً، حتّى مع عدم
 اشتراط التخمير وعدم قصد البائع ذلك. وكذا لا يمكن الالتزام بالفساد، فإنّ الثمن في
 المعاملة لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة، بل إنّما يقع بإزاء نفس المبيع، وبما أنّ للمبيع
 منفعة محلّلة وماليّة شرعاً يكون الحكم بالفساد مع اشتراط المنفعة المحرّمة مبنياً على
 كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد، هذا كلّّه بالإضافة إلى البيع.

وإما أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما، كبيع الجارية المغنّية بضمنٍ لو حظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنّي فهنا مسائل ثلاث.

الفسائلة الأولى: بيع العنب على أن يُعمل خمرًا، والخشب على أن يُعمل صنماً، أو آلة لهو أو قمار، وإجارة المساكن لبيع أو يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السُّفن والحَمولة لحملها. ولا إشكال في فساد المعاملة -فضلاً عن حرمة هولا خلاف فيه. ويدلّ عليه -مضافاً إلى كونها إعانة على الإثم، وإلى أنّ الإلزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع أكل وإيكال للمال بالباطل - خبر جابر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤجر بيته فيبيع فيه الخمر؟ قال: حرام أجرته». فإنه إما مقيد بما إذا استأجره لذلك، أو يدلّ عليه بالفحوى، بناءً على ما سيجيء من حرمة العقد مع من يعلم أنّه يصرف المعقود عليه في الحرام.

وأما بالإضافة إلى الإجارة، فإن كان الشرط راجعاً إلى توضيق مورد الإجارة وتقيدها بالمنفعة المحرّمة تكون باطلة، باعتبار أنّ أخذ الأجرة بإزاء تلك المنفعة من أكل المال بالباطل، وهذا بخلاف ما إذا رجع الشرط إلى التزام زائد على أصل الإجارة بحيث يكون التخلف من المستأجر في مثل الشرط موجباً لثبوت خيار الفسخ للمؤجر، لا المطالبة بأجرة المثل عمّا أتلّفها عليه من المنفعة، فإنّ مع عدم تقييد مورد الإجارة تكون بطلانها باشتراط الحرام مبتنياً على مسألة فساد العقد بفساد الشرط. نعم، في رواية جابر (صابر) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤجر بيته فيبيع فيه الخمر، قال: حرام أجره»^(١)، ولكنها لو حملت على صورة تقييد المنفعة فهو، وإلا

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

نعم، في مصححة ابن أذينة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير، قال: لا بأس». لكنها محمولة على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد، بناءً على أن خبر جابر نص في ما نحن فيه وظاهر في هذا، عكس الصحیحة، فيطرح ظاهر كل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض كفي العمومات المتقدمة.

فلا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعفها سنداً، ومعارضتها بحسنة ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير، قال: لا بأس»^(١).

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

والحاصل: أنه لو تم الحكم بالبطلان في المسألة الثالثة الآتية ثبت في هذه المسألة أيضاً بالفحوى، وإلا فلا موجب للالتزام في المسألة بالفساد، بل ولا لحرمة المعاملة تكليفاً، نعم شراء المشتري العنب للتخمير داخل في التجزئ، والزام البائع داخل في ترغيب الناس للحرام، وهذا لا يوجب حرمة نفس المعاملة كما لا يخفى.

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

وقد يستدل أيضاً - في ما نحن فيه - بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً أو صنماً.
مثل مكاتبة ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً؟ قال: لا».

نعم، لا بأس بالالتزام بالحرمة تكليفاً في بيع العنب حتى فيما إذا كان التخميم ممّا التزم به المتعاقدان خارجاً بلا اشتراطه في البيع بفحوى اللعن الوارد على غارس الخمر، ولكن الحرمة لا تقتضي فساده، كما هو المقرر في محله.

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

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

.. وأما إذا كان الشرط ملائماً لجعل الملك واعتبار دخول المبيع في ملك

ورواية عمرو بن الحريث: «عن التوت أبيعه مَمَّن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا».

المشتري، كما إذا قال: بعتك هذا المال على أن يخرج عن ملكك، فيدخل في مسألة كون الشرط الفاسد مفسداً أم لا، وهذا في المورد الذي يكون الخروج عن الملك محتاجاً إلى سبب، وألا فلا بأس بالشرط في مثل بيع العبد من ابنه الحر بشرط خروجه عن ملكه. واشتراط عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً لا يلزم عدم دخول العين في ملك المشتري، بل يصح البيع والشرط معاً فيما إذا كان في الاشتراط غرض عقلائي، كما إذا باعه قطعة من الذهب واشترط أن لا ينتفع بها أصلاً، وكان غرضه بقاؤها حتى تصل إلى ورثة المشتري. وأما إذا لم يكن فيه غرض عقلائي كان الشرط باطلاً، كما إذا باع العنب واشترط عدم الانتفاع به أصلاً، حيث إن الشرط - لكونه سفهائياً والعمل به تمييزاً للمال - باطل، ولكن لا ينافي هذا الاشتراط قصد دخول العنب في ملك المشتري.

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

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

والحاصل: أنَّ اعتبار الملك للمشتري لا ينافي اشتراط عدم انتفاعه بالمبيع، بل الشرط المزبور ينافي كونه مالاً مع نفوذه ولزومه، والمفروض أنه غير لازم وغير نافذ حتى في اعتبار العقلاء، فيكون المبيع ملكاً ومالاً للمشتري، كما هو مقتضى إطلاق دليل حل البيع، وهذا فيما إذا اشترط في البيع عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً بأي انتفاع،

وفيه: أنَّ حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري أو توأطئهما على التزام صرف المبيع في الصنم والصليب، بعيد في الغاية. والفرق

وأما إذا كان الشرط عدم الانتفاع المحلَّل أو الانتفاع به بالمحرَّم فلا ينافي الشرط الملك، ولا كون المبيع مالاً؛ وذلك فإنَّ اعتبار شيء ملكاً للمشتري ومالاً له في اعتبار المتعاقدين لا يتوقَّف على ثبوت المنفعة المحلَّلة له؛ ولذا يتعاملون فيما بينهم على الخمر وغيرها مما لا منفعة محلَّلة له. وعلى ذلك فبيع العنب مع اشتراط تخميره بيع في اعتبار العقلاء، وبما أنَّ دليل إمضاء الشروط لا يعمُّ اشتراط تخميره فالشرط المزبور ملغى، وبعد إلغائه لا مانع من شمول: أحلَّ الله البيع، لبيع العنب واعتبار كونه ملكاً ومالاً للمشتري؛ لأنَّ المفروض أنَّ العنب مال حتَّى شرعاً؛ لثبوت المنفعة المحلَّلة له ولو كانت تلك المنفعة ملغاة عند المتعاقدين باشتراط التخمير.

وذكر السيّد الخوئي رحمته الله أنَّ المعاملة مع اشتراط المنفعة المحرَّمة وإن كانت صحيحة، إلاَّ أنَّها محرَّمة تكليفاً، وذكر في وجه ذلك أنَّ إلزام الغير بالمحرَّم - كما كراهه عليه - حرام، فالمعاملة المشتملة على الشرط الحرام بما أنَّها إلزام للغير بالمحرَّم تكون محرَّمة، ولكن حرمتها بهذا العنوان كحرمتها بسائر العناوين الطارئة عليها لا تكون موجبة لفسادها.

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

والحاصل: أنَّ الإلزام في شرط الأعمال فعل للمشروط له وخارج عن أصل المعاملة وشرطها وأثر لتمام الشرط فيها، فلا يترتب فيما إذا لم يتمَّ الشرط، كما إذا

بين مؤاجرة البيت [١] لبيع الخمر فيه، وبيع الخشب على أن يُعمل صليياً أو صنماً لا يكاد يخفى، فإنَّ بيع الخمر في مكانٍ وصيرورته دُكَّاناً لذلك منفعة عرفية يقع الإجارة عليها من المسلم كثيراً - كما يؤجرون البيوت لسائر المحرّمات - بخلاف جعل العنب خمراً والخشب صليياً، فإنَّه لا غرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبه، فلا يحمل عليه موارد السّؤال.

نعم، لو قيل في المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمل صنماً - لظاهر هذه الأخبار - صحّ الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكنّ ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، كما سيجيء.

ثمَّ إنّهُ يلحق بما ذكر - من بيع العنب والخشب على أن يعمل خمراً وصليياً - بيع كلّ ذي منفعة محلّلة على أن يصرف في الحرام، لأنّ حصر الانتفاع بالبيع في الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

كان المشروط عملاً محرّماً.

[١] كأنّه ﷺ يريد دفع ما يمكن أن يقال من أنّه قد ورد المنع في رواية جابر المتقدّمة عن إيجار البيت لبيع فيه الخمر، وقد حمل ﷺ تلك الرواية على صورة الاشتراط، بأن يشترط في إيجارها استيفاء منفعة البيت ببيع الخمر فيها، أو أن يجعل تلك المنفعة ركناً، بأن يكون متعلّق التمليك في الإجارة خصوص قابليّة البيت لبيع الخمر فيه، ولا يرضى ﷺ أن يحمل على الاشتراط ما ورد في بيع الخشب ممّن يصنعه صنماً أو صليياً، فما الفرق بينهما؟

وأجاب بالفرق بينهما، وأنّ الاشتراط في مثل بيع الخشب بعيد عن المسلم، بخلاف إجارة البيت لبيع الخمر أو إحرازها فيه. بأن يجعل بيعها فيه أو إحرازها ركناً في عقد الإجارة أو شرطاً فيه. فإنّ صدور هذا النحو من الإيجار من المسلم غير بعيد،

ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد، وبين التواطؤ عليه خارج العقد ووقوع العقد عليه، ولو كان فرقاً فإنما هو في لزوم الشرط وعدمه لا فيما هو مناط الحكم هنا، ومن ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً، بل الأظهر فساده، وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لما عرفت من رجوعه في الحقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرمة.

وقد تقدّم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرّم مع كون موادّها أموالاً مشتملة على منافع محلّلة مع أنّ الجزء أقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر [١]

كما إذا كانت الأجرة في مقابل تلك المنفعة زائدة على أجرة سائر منافعها، وبما أنّ السائل يحتمل حرمة هذا الإيجار وفساده فسأل الإمام عليه السلام عن حكمه.

[١] كأنّه عليه السلام يريد بيان وجه بطلان المعاملة رأساً في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام، مع أنّ المفروض أنّ للمبيع منفعة محلّلة مقصودة. وحاصل الوجه أنّه قد تقدّم في بيع آلات القمار ونحوها بطلان المعاملة رأساً وعدم انحلالها إلى المعاملة على الهيئة والمعاملة على المادّة، حتى تبطل الأولى وتصحّ الثانية، مع أنّ كلاً من الهيئة والمادّة جزء الشيء. وانحلال المعاملة على الكلّ إلى المعاملة على الأجزاء أولى مما نحن فيه، ممّا تكون المعاملة جارية على الشرط والمشروط، والمراد بالشرط المنفعة المحرّمة وبالمشروط نفس الشيء.

وبعبارة أخرى: لا يكون مع بذل الثمن على الشيء بلحاظ منفعته المحرّمة انحلال في المعاملة لتبطل بالإضافة إلى الشرط، وتصحّ بالإضافة إلى أصل المشروط.

أقول: هذا الكلام باطل، والسّر في ذلك أنّ الثمن في البيع لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة من غير فرق بين المحلّل منهما أو المحرّم؛ ولذا لا يثبت مع تخلف الشرط أو

من الشَّرط والمشروط وسيجيء أيضاً في المسألة الآتية ما يؤيد هذا أيضاً إن شاء الله. وهذا النوع وإن كان أفرادُه هي جميع الأعمال المحرّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجُعالة وغيرهما، إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذكر كثيرٍ ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل ولغير ذلك ممّا لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبية والكذب ونحوهما، وكيف كان فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله تعالى فنقول:

المسألة الثّانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية [١] وكلّ عين مشتملة

المنفعة إلا الخيار لا تبعيض الثمن.

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

[١] حاصل ما أفاده رحمته أنّه إذا كانت في العين صفة يقصد منها الحرام، ككون

الجارية مغنّية والعبد ماهراً في القمار أو السرقة، فللبيع صور ثلاث:

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

على صفة يقصد منها الحرام إذا قُصد منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن - كالعبد الماهر في القمار أو اللهو والسرقه، إذا لوحظ فيه هذه الصّفة، وبُذِلَ بإزائها شيء من الثمن - لا ما كان على وجه الداعي.

ويدلّ عليه أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظة الصّفة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

والتفكيك بين القيد والمقيّد - بصحّة العقد في المقيّد وبطلانه في القيد بما قبله من الثمن - غير معروف عرفاً، لأنّ القيد أمرٌ معنوي لا يوزّع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظة وجوده. وغير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزّع على الشّروط، فتعيّن بطلان العقد رأساً.

وقد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجارية المغنّية سحت» وأنه: «قد يكون للرّجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا كثمن الكلب».

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

الثالثة: ما إذا جعل كونها مغنّية شرطاً في المعاملة وزيد ثمنها باعتبار الوصف، إلّا أنّه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف، بل جعله شرطاً باعتبار أنّه وصف كمال قد يصرف في المحلّل، بأن يكون منشأً للحلال، كالغناء في الأعراس، ففي هذه الصورة مع كون المنفعة المحلّلة المترتّبة على الوصف مقصودة للعقلاء ولم تكن نادرة فلا بأس بالبيع المزبور.

نعم، لو لم تلاحظ الصِّفة أصلاً في كميّة الثَّمَن، فلا إشكال في الصِّحة. ولو لوحظت من حيث إنّها صفة كمال قد تصرف إلى المحلّل فيزيد لأجلها الثَّمَن، فإن كانت المنفعة المحلّلة لتلك الصِّفة ممّا يعتدّ بها، فلا إشكال في الجواز.

وإن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلّا لما اشتمل على منفعة محلّلة غير نادرة بالنسبة إلى المحرّمة، وعدمه - لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف، ولا ضمير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة - وجهان: أقواهما: الثاني، إذ لا يُعدّ أكلاً للمال بالباطل، والنصّ بأنّ «ثمن المغنّية سحت» مبنيّ على الغالب.

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

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

أقول: إذا لم يكن الوصف من الأوصاف المقوّمة للمبيع يكون الثمن في

الفسأنة الثأبئة: يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً [١] بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً، لأن فيه إعانة على الإثم والعدوان. ولا إشكال ولا خلاف في ذلك.

أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة:

المعاملة بإزاء نفس العين، حتى في صورة اشتراطه في المعاملة، وليس شرط الوصف قيداً للبيع، بل كما هو المقرر في محله التزام آخر غير أصل المعاملة، وحقيقة اشتراط الوصف هو جعل المشتري الخيار لنفسه في صورة تخلف ذلك الوصف، ولو فرض بطلان هذا الجعل فلا بأس بشمول: «أحلّ الله التبيع» لأصل المبادلة، وكيف يكون أخذ الثمن بإزاء الجارية من أكله بالباطل، مع أن الجارية - المفروض وقوع تمام الثمن بإزائها في نفسها - من الأموال.

والحاصل: أن الحكم بالبطلان في المقام على خلاف القاعدة؛ وللنص الوارد في أن ثمن الجارية سحت. والنص المزبور يعم الصورة الثالثة أيضاً، ودعوى انصرافه إلى الصورة الأولى فقط بلاوجه. نعم، لا يعم الصورة الثانية؛ لظهوره في بيع الجارية المغنّية بما هي مغنّية، وفي تلك الصورة يكون بيعها بما هي جارية كما لا يخفى. وعلى ذلك، فإن أمكن الاطمئنان بعدم الفرق في الحكم بين بيع الجارية المغنّية وبين مثل بيع العبد الماهر في القمار يتعدى عن مورد النص، والألف يقتصر على مورد.

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

. ثم تعرّض لما إذا باع العنب - مثلاً - ممن يعمله خمراً من غير أن يكون داعيه

منها: خبر ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كَرَمٌ يبيع العنب مَمَّن يعلم أَنَّهُ يجعله خمرًا أو مسكرًا؟ فقال عليه السلام: إِنَّمَا باعه حلالاً في الإِبَانِ الذي يحلُّ شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه».

ورواية أبي كَهَمَس، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال -: هو ذا نحن نبيع تمرنا مَمَّن نعلم أَنَّهُ يصنعه خمرًا». إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور. وقد يعارض ذلك بمكاتبة ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه مَمَّن يتَّخذه صُلباناً، قال: لا».

إلى يبيعه منه تخميره، بحيث يبيعه منه حتَّى لو لم يعمله خمرًا، وذكر أنَّ الأكثر في هذا الفرض على الجواز؛ لبعض الأخبار، كصححة عمر بن أذينة: قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم، أبيع العنب والتمر مَمَّن يعلم أَنَّهُ يجعله خمرًا أو سكرًا؟ فقال: إِنَّمَا باعه حلالاً في الإِبَانِ الذي يحلُّ شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»^(١).

ورواية أبي كَهَمَس، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير، فقال: «لي كرم وأنا أعصره كلَّ سنة وأجعله في الدنان، إلى أن قال عليه السلام: هو ذا نحن نبيع تمرنا مَمَّن نعلم أَنَّهُ يصنعه خمرًا»^(٢)، ونحوهما غيرهما. وفي مقابلهما صححة ابن أذينة ومعتبرة عمرو بن حريث، وفي الأولى: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام عن رجل له خشب، فباعه مَمَّن يتَّخذه صُلباناً، قال: لا»^(٣). وفي ثانيهما، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيعُه يصنع للصليب والصنم؟ قال: لا»^(٤).

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

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

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

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

ورواية عمرو بن حريث: «عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا».

وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة، بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً، أو تواطؤهما عليه.

وفيه: أن هذا في غاية البعد، إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجه، ثم يجيء ويسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا في المستقبل وحرمة!

وهل يحتمل أن يريد الزاوي بقوله: «أبيع التوت ممن يصنع الصنم والصليب» أبيعه مشروطاً عليه وملزماً - في متن العقد أو قبله - أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنماً؟!

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

الأول: حمل الناهية على الكراهة بشهادة صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً؟ فقال: به ممن يطبخه أو يصنعه خللاً أحب إليّ، ولا أرى بالأول بأساً»^(١)، حيث إن التعبير عن ترك البيع بالأحَب ونفي البأس بعده قرينة على الكراهة.

والثاني: الالتزام بالمنع والتحریم في بيع الخشب ممن يصنعه صليباً أو صنماً، كما هو مفاد الطائفة الثانية، وبالجواز في غيرهما. وقال: إن هذا الجمع قول فصل

(١) المعتمد السابق: ٢٣١، الباب ٥٩، الحديث ٩.

فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة، لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة - كما أفتى به جماعة - ويشهد له رواية الحلبي: «عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً، قال: يبعه ممن يطبخه أو يصنعه خللاً أحب إليّ، ولا أرى به بأساً». وغيرها. أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليباً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، والعمل في مسألة بيع العنب وشبهها على الأخبار المجوزة. وهذا الجمع قول فصل - لو لم يكن قولاً بالفصل -.

وكيف كان، فقد استدلل على حرمة البيع [١] ممن يعلم أنه يصرف المبيع في

لو لم يكن قولاً بالفصل، يعني تفصيل في المسألة لو لم يكن خرقاً للإجماع المركب. أقول: المتعين هذا الوجه، وحمل الجواز على كونه بنحو الكراهة غير ممكن، وذلك فإنه قد ورد في صحيحة رفاعة قوله عليه السلام: «ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً»^(١)، حيث لا يمكن الالتزام باستمراره عليه السلام على ارتكاب المكروه، بل لا يمكن ذلك حتى في صحيحة عمر بن أذينة، فإنه ذكر عليه السلام فيها جواز بيع الخشب ممن يصنعه برابط ثم منع عن بيعه ممن يعمله صنماً أو صليباً.

والحاصل: أن المتعين هو الوجه الأخير، يعني أن بيع الشيء ممن يجعله هيكل عبادة - صنماً أو صليباً - لا يجوز تكليفاً كما مرّ، بخلاف البيع في غير ذلك فإنه جائز بلاكراهة، نعم يستحب اختيار المشتري الذي يصرف الشيء في الحلال، كما هو مقتضى التعبير بصيغة التفضيل في صحيحة الحلبي المتقدمة التي جعلها عليه السلام شهادة الجمع بين الطائفتين.

[١] قد يقال: إن الأخبار المجوزة لا يمكن الأخذ بها، بل لابد من إرجاع علمها إلى الأئمة عليهم السلام، فإن جواز بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمراً مخالف لحكم

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

الحرام بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان.

وقد يستشكل في صدق الإعانة، بل يمنع، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المُعان، بناءً على أن الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً. وأول من أشار إلى هذا، المحقق الثاني في حاشية الإرشاد - في هذه المسألة -، حيث إنه - بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة - قال: ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال، فيمنع معاملة أكثر الناس. والجواب عن الآية: المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أن الأصل الإباحة، وإنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك، انتهى.

العقل القطعي وللكتاب المجيد.

أما العقل، فإنه يستقلّ بقبح إعانة الغير في جرمه وتهيئة المقدّمة له، وإن شئت قلت: إن تهيئة المقدّمة للجرم الصادر عن الغير بنفسه جرم؛ ولذا يؤخذ الشخص بها في المحاكم الدولية وفي القوانين الدارجة عند العقلاء، حتّى فيما لو فرض عدم صدق التعاون على ذلك الجرم، ألا ترى أن من أعان السارق وهيأ له الأسباب يحكم عليه في تلك المحاكم بالجزاء.

وقد ورد في الشرع أيضاً - فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر ورأهما ثالث - أن القاتل يقتل، والممسك يحبس، والناظر تسمل عيناه. والظاهر عدم الفرق بين ما كانت تهيئة المقدّمات بداعي توصل الغير إلى الجرم والحرام أو غيره. مثلاً تسليم السلم إلى السارق وبيعه منه قبّح، حتّى وإن لم يكن التسليم بداعي وصول السارق إلى جرمه، نعم القبّح في صورة كون داعيه وصوله إليه أوضح.

ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين، كصاحب الكفاية وغيره.

هذا، وربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه - في تحقّق مفهوم الإعانة - في الخارج، وتخيل أنه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقّق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناءً على ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقّقه، وأنه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم ومن جهة الإعانة.

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

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

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

وفيه تأمل، فإن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم، ولو تحقق الحرام لم يتعدّد العقاب. وما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر وبين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ﷺ: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله».

وقد استدلل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم.

بأنحاء عدم المنع.

وعلى الجملة حكم العقل والمراعى في بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير عما يريده من الجرم، ونلتزم بذلك أيضاً ونقول بعدم جواز بيع الخشب أو العنب فيما لو لم يبعهما من المشتري المزبور؛ لما يكون في الخارج خمراً أو آلة قمار. وأما إذا أحرز أنه لو لم يبعه لاشترى من غيره، فمثل ذلك يدخل في مسألة إعانة الغير على الحرام. ولا دليل على قبح هذه الإعانة ولا على حرمتها إلا في مورد الإعانة على الظلم، فإنها غير جائزة شرعاً كما سيأتي.

ويظهر أيضاً جوازها في غير ذلك المورد من بعض الروايات، كموتقة ابن فضال قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون شهر رمضان، وربما احتجت إليهم يحصدون لي، فإذا دعوتهم إلى الحصاد لم يجيبوني حتى أطعمهم. وهم يجدون من يطعمهم فيذهبون إليهم ويدعونني، وأنا أضيق من إطعامهم

واستدلَّ المحقِّقُ الثَّانِي على حُرْمَةِ بَيْعِ العَصِيرِ المَتَنَجِّسِ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّه بِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الإِثْمِ.

وقد استدلَّ المحقِّقُ الأُرْدُبَيْلِيُّ -على ما حكى عنه من القول بالحُرْمَةِ فِي مَسْأَلَتِنَا-: بِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الإِثْمِ.

وقد قرَّره على ذلك في الحدائق، فقال: إِنَّهُ جَيِّدٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ لَوْ سَلِمَ مِنَ المَعَارِضَةِ بِأَخْبَارِ الجَوَازِ.

وفي الرِّيَاضِ -بعد ذكر الأَخْبَارِ السَّابِقَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الجَوَازِ- قال: وهذه النِّصُوصُ وَإِنْ كَثُرَتْ وَاشْتَهَرَتْ وَظَهَرَتْ دَلَالَتُهَا بَلْ رُبَّمَا كَانَ بَعْضُهَا صَرِيحاً، لَكِنْ فِي مَقَابِلَتِهَا لِلأُصُولِ وَالنِّصُوصِ المَعْتَصِدَةِ بِالعُقُولِ إِشْكَالاً، انْتَهَى.

في شهر رمضان، فكتب بخطه أعرفه: «أطعمهم»^(١)، وحملها على صورة الاضطرار إلى الإطعام لا تساعده قرينة، فإنَّ المذكور في الرواية احتياج المعطي إلى عملهم، والحاجة غير الاضطرار الراجع للتكليف، كما أنَّ حملها على صورة كونهم معذورين في الإفطار يدفعه إطلاق الجواب وعدم الاستفصال فيه عن ذلك.

وأما مخالفة تلك الأخبار للكتاب المجيد، فقد قيل إنَّها تخالف قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٢)، وهذا الوجه على تقدير تماميته لا يقتضي إلا حُرْمَةَ البَيْعِ المَزْبُورِ تكليفاً لا فساده وضعاً، حيث إنَّ انطباق عنوان محرِّمٍ على المعاملة مساوق لتعلُّق النهي بها، ولكنَّ النهي عن المعاملة لا يقتضي فساده.

وأورد على الوجه المزبور بأمور:

الأوَّل: أنَّ النهي في الآية لا يكون تحريماً، بل يناسب التنزيه، وقد ذكر في

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

(٢) سورة المائدة: الآية ٢.

والظاهر، أن مراده بالأصول: قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول: حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن.

مقابل الأمر بالتعاون على البرّ والتقوى، ولا ريب في أن البرّ والتقوى غير واجبين بإطلاقهما فضلاً عن التعاون عليهما.

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

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

نعم، لا شبهة في حرمة إعانة الظالم على ظلمه، فإنّ ذلك مقتضى غير واحد من الروايات، ففي صحيحة أبي حمزة عن علي بن الحسين: «إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»^(١)، وفي رواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: «ألا ومن علّق سوطاً بين يدي سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعباناً من النار طوله

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

ويؤيد ما ذكره - من صدق الإعانة بدون القصد - إطلاقتها في غير واحد من الأخبار: ففي النبويِّ المرويِّ في الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه».

وفي العلويِّ الوارد في الطين - المرويِّ أيضاً في الكافي - عن أبي عبد الله عليه السلام: «فإن أكلته ومَتَّ فقد أعنت على نفسك».

سبعون ذراعاً»^(١).

الأمر الثالث: ما أشار إليه المصنَّف عليه السلام بقوله: «وقد يستشكل في صدق الإعانة»، وحاصله أنه يعتبر في صدق الإعانة على الإثم على فعل المكلف قصده الحرام، بأن يكون داعيه إلى ذلك الفعل توصل الغير ووصوله إلى الحرام. والمفروض في مثل مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً عدم قصد البائع ذلك، بل قصده وداعيه إلى البيع هو حصول ملك العنب للمشتري، سواء صرفه في الحلال أو الحرام. وربما يضاف إلى اعتبار قصد الحرام اعتبار تحقق ذلك الحرام من الغير، وألا فلا يكون فعل الشخص إعانة للغير على الحرام، بل القصد إلى الإعانة، وهو من التجري كما لا يخفى.

وناقش المصنَّف عليه السلام في هذا الأمر:

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

وثانياً: بأنه يظهر من كلام الأكثر عدم اعتبار القصد المزبور أيضاً في صدق

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

ويدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمة، وسيأتي.
 وحكي أنه سئل بعض الأكابر، وقيل له: «إني رجل خياط أخط للسلطان ثيابه
 فهل تراني داخلاً بذلك في أعوان الظلمة؟ فقال له: المُعين لهم من يبيعك الإبر
 والخيوط، وأما أنت فمن الظلمة أنفسهم».

عنوان الإعانة على الحرام، مثلاً ذكر الشيخ رحمته الله في «المبسوط» في الاستدلال على
 وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه قوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط
 كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه هذا آيس من رحمة الله»^(١)، حيث أن الممسك
 لطعامه لا يكون داعيه إلى الإمساك قتل الآخر، وأيضاً استدل في «التذكرة» على
 حرمة بيع السلاح من أعداء الدين، بأن في البيع إعانة على الظلم، أي على ظلمهم
 على أهل الدين، مع أن البائع لم يقصد من بيعه ذلك. واستدل المحقق الثاني على
 حرمة بيع العصير المنتجس ممن يستحلّه بأن بيعه منه إعانة على الإثم، مع أن غرض
 البائع من بيعه منه ليس شرب المشتري، ويظهر عدم اعتبار القصد أيضاً من بعض
 الأخبار، كما ورد في أكل الطين: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه»^(٢)، مع أن
 داعي الإنسان إلى أكله لا يكون موته، ومن هذا القبيل بعض الأخبار الواردة في
 أعوان الظلمة.

أقول: لا ينبغي الارتياح في أنه يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الحرام على
 عمل المكلف وإتيانه بالمقدمة صدور الحرام من الغير، وإلا فيكون الإتيان بها مع
 اعتقاده حصول الحرام تجزئياً، وكيف يكون إعانة للغير على الحرام مع أن الغير لم يفعل
 الحرام على الفرض، نعم في كون التجزي موجباً لاستحقاق العقاب كالعصيان كلام

(١) المبسوط ٦: ٢٨٥.

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

وقال المحقق الأردبيلي - في آيات أحكامه - [١] في الكلام على الآية:
 الظاهر أنّ المراد الإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي
 يصدق أنّها إعانة - مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه
 إياها، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه، ونحو ذلك ممّا يعدّ معونة عرفاً - فلا
 يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ
 العشور، ولا على الحاجّ الذي يؤخذ منه المال ظلماً، وغير ذلك ممّا لا يحصى،
 فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً،
 ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه، وعليه الأكثر ونحو ذلك ممّا لا يخفى،
 انتهى كلامه رفع مقامه.

آخر. وأمّا اعتبار القصد في صدق الإعانة على الحرام على فعل المقدّمة، فإن أريد
 الإتيان بالمقدمة لتوصّل الغير بها إلى الحرام فهذا غير معتبر قطعاً، بل يكفي في صدقها
 إحراز أنّ الغير يتوصل بها إلى الحرام.

والحاصل: أنّ عنوان الإعانة على الإثم لا يزيد على سائر الأفعال التي يعتبر في
 صدقها أو تعلق الحكم بها التعمّد، كما إذا علم المكلف في نهار شهر رمضان أنّه لو
 ذهب إلى المكان الفلاني يصبّ الماء في حلقه، وأنّه لو ألقى نفسه من الشاهق لارتمس
 في الماء، يكون أكله أو ارتماسه تعميدياً ومفطراً للصوم.

[١] ذكر المحقق الأردبيلي في كتابه «آيات الأحكام» أنّه لا يعتبر في صدق الإعانة
 على الحرام على فعل شخص خصوص القصد، أي كون داعيه إلى ذلك الفعل وصول
 الغير إلى الحرام، بل ربّما تصدق عرفاً بدون ذلك القصد، كما في إعطاء العصا للظالم
 فيما إذا أراد ضرب المظلوم، ولكن لا يصدق العنوان المزبور على تجارة التاجر فيما
 إذا علم بأنّ العشار سوف يأخذ منه العشور، ولا على الحاجّ فيما إذا علم أنّه يأخذ منه

ولقد دقق النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، ولا أطلق القول بصدقه بدونه، بل علّقه بالقصد، أو بالصدق العرفي وإن لم يكن قصد.

لكن أقول: لاشك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدّمة من مقدّماته - بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل - فلا يسمّى إعانة، كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، ومسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً. وكذلك لإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله ودعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاصّ، فإنّه يقال: إنّه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدواناً مع علم المعين به، صدّق الإعانة على العدوان.

وإنّما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصية، كما إذا باعه العنب، فإنّ مقصود البائع تملك المشتري له وانتفاعه به، فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملك العنب. ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاصّ - في جميع أموره، أو في خصوص تملك العنب - حرم بيع العنب عليه مطلقاً.

الظالم المال في الطريق ونحو ذلك. كما لا يصدق على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً أو الخشب ممن يصنعه آلة قمار، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جواز ذلك. وأورد عليه المصنّف رحمته بأنّه لا فرق في صدق الإعانة على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً أو بيع الخشب ممّن يصنعه آلة القمار، حيث إنّ في كل منهما يحصل بفعل المكلف أمر يمكن للغير صرفه في الحرام أو الحلال، مع علم المكلف بصرف ذلك الغير في خصوص الحرام، فدعوى الفرق بين إعطاء العصا في الفرض وبين بيع الخشب أو العنب ممنوعه.

فمسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً نظير إعطاء السيّف أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث إنّ الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده والتمكّن منه، كما أنّ الغرض من بيع العنب تملكه له. فكلّ من البيع والإعطاء بالنسبة إلى أصل تملك الشّخص واستقراره في يده إعانة. إلا أنّ الإشكال في أنّ العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع والمعطي في الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا؟

فحاصل محلّ الكلام: هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا؟ فظهر الفرق بين بيع العنب وبين تجارة التاجر ومسير الحاجّ، وأنّ الفرق بين إعطاء السّوط للظالم وبين بيع العنب لوجه له، وأنّ إعطاء السّوط إذا كان إعانة - كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام - كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به في شرح الإرشاد. فإذا بيننا على أنّ شرط الحرام مع فعله توصلاً إلى الحرام [١] - كما جزم به بعض - دخل ما نحن فيه

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

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

في الإعانة على المحرّم، فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرّم مع قصد التوصل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر. وإن شئت قلت: إنّ شراء العنب للتخمير حرام، كفرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنّما يعين على الشراء المحرّم.

نعم، لو لم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم وإن علم أنّه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه.

وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنّه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوي به - عند التملك - على المعصية، حرم البيع منه. وأما العلم بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا.

القصد، أي كون الداعي إلى بيعه وصول المشتري إلى الحرام.

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

ولكن يرد على هذا التوجيه أنّه لا يصحّ إلا فيما إذا دلّ دليل خاصّ على حرمة الشراء بقصد التوصل إلى الحرام، ولا يبعد قيامه في تملك العنب بقصد تخميره، حيث

ولكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلاً إليه قد يمنع، إلا من حيث صدق التجزي، والبيع ليس إعانة عليه، وإن كان إعانة على الشراء، إلا أنه في نفسه ليس تجزياً، فإن التجزي يحصل بالفعل المتلبس بالقصد. وتوهم أن الفعل مقدّم له فيحرم الإعانة، مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجزي حتى يحرم وإلا لزم التسلسل، فافهم [١]

تقتضيه فحوى لعن غارس الخمر. وأما في غيره كشراء الخشب بقصد صنعه آلة القمار - مثلاً- فليس في الشراء إلا التجزي، والتجزي يكون بقصد صنع آلة القمار، ومن الظاهر أن بيع البائع ليست إعانة للمشتري على تجزيه، أي قصده صنع آلة القمار. لا يقال: نفس الشراء وإن لم يكن تجزياً إلا أنه مقدّم للتجزي فيكون محرماً باعتبار كونه مقدّم له، ويكون بيع البائع إعانة على ذلك الشراء المحرّم المفروض كونه للتجزي.

فإنه يقال: إنما تكون مقدّمه الحرام محرمة فيما إذا قصد الفاعل التوصل بها إلى الحرام، وفيما نحن فيه لا يمكن للمشتري قصد التوصل بالشراء إلى تجزيه، حيث إن لازم ذلك أن يكون تجزيه، أي قصده صنع آلة القمار مثلاً، ناشئاً عن قصد آخر، وهذا يستلزم التسلسل، كما هو المقرر في محله.

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

نعم، لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام - كالفرس للخمر - دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لمن الغارس على حرمة التملك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المُمعين، وأنّ محلّ الكلام هي الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقّق الشرط - دون المشروط -، وأنها هل تعدّ إعانة على المشروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهة التجزّي، وأنّ مجرّد بيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجمعه خمرًا من دون العلم بقصد ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً، لا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط. ومن ذلك يعلم ما فيما تقدّم عن حاشية الإرشاد من أنّه لو كان بيع العنب ممّن يعمله خمرًا إعانة، لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

ثمّ إنّ محلّ الكلام في ما يعدّ شرطاً للمعصية الصّادرة عن الغير، فما تقدّم من المبسوط: من حرمة ترك بذل الطّعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ... الخ» محلّ تأمّل، إلّا أنّ يريد الفحوى [١] ولذا استدلّ في المختلف - بعد حكاية ذلك عن الشيخ - بوجوب حفظ النفس مع القدرة وعدم الضرر.

ثمّ إنّهُ يمكن التّفصيل [٢] في شروط الحرام المعان عليها:

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

[٢] وهذا بيان ضابط آخر لصدق عنوان الإعانة على الحرام، وحاصله أنّه إذا لم يكن داعي المكلف إلى فعله - بيعاً كان أو غيره - توصل الغير به إلى الحرام، بل كان داعيه إلى فعله تحقيق نفس ما هو مقدّمة للحرام الذي يعلم بإرادة الغير إياه، كما إذا كان

بين ما ينحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد، فإن ملكه للانتفاع بها في هذا الزّمان ينحصر فائدته عرفاً في الضرب، وكذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه. وبين ما لم يكن كذلك، كتمليك الخمّار للعنب، فإنّ منفعة التمليك وفائدته غير منحصرة عرفاً في الخمر حتّى عند الخمّار. فيعدّ الأوّل - عرفاً - إعانة على المشروط المحرّم، بخلاف الثاني. ولعلّ من جعل بيع السلاح من أعداء الدّين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرّم، وجوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً كالفاضلين في الشرائع والتذكّرة وغيرهما - نظر إلى ذلك. وكذلك المحقّق الثاني، حيث منع من بيع العصير المنتجّس على مستحلّه، مستنداً إلى كونه من الإعانة على الإثم، ومنع من كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من الإعانة فإنّ تملك المستحلّ للعصير منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملك العنب.

غرضه من بيعه تملك المشتري الخشب أو العنب. ولكن مع علمه بأنّه سوف يعمل أو يصنع خمراً أو آلة القمار، ففي مثل هذا المورد مع عدّ الفائدة المترتبة على تلك المقدّمة الأمر المحرّم فقط، أي المحرّم الذي يريده الغير، كما في إعطاء السوط أو السيف للظالم الذي يريد ضرب الآخر أو قتله يكون الإتيان بالمقدّمة إعانة للغير على المحرّم، فلا يجوز. وأمّا إذا لم تكن الفائدة المترتبة على تلك المقدّمة منحصرة بالحرام عرفاً حتّى حال الإتيان بها، فلا يكون مجرد الإتيان بها حتّى مع العلم بأنّ الغير يستفيد منها الحرام داخلاً في عنوان الإعانة على الإثم. نعم، لو كان داعيه إليها توصل الغير بها إلى المحرّم لدخل في العنوان المزبور بلا كلام.

والحاصل: أنّه لو أحرز في مورد أنّ الفائدة المترتبة على المقدّمة منحصرة

وكيف كان، فلو ثبت تميّز موارد الإعانة من العرف فهو، وإلا فالظاهر مدخلية قصد المُعين.

بالحرام عرفاً كان الإتيان بها محرماً باعتبار كونها إعانة على الإثم، وكذا ما إذا كان داعي الفاعل توصل الغير بها إلى المحرم، وإلا فلا موجب للحكم بحرمة المقدّمة؛ لعدم إحراز كونها إعانة على الإثم.

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

ثمّ إنّّه لا يكون صدق الإعانة على الإثم على فعل المقدّمة موقوفاً على كون

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب [١] ولا يتم إلا بترك البيع، فيجب.

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

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

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

والحاصل: أنه إذا كان الصادر عن الغير عملاً محرماً يجب على الآخرين منعه بقطع استمراره أو الممانعة عن صدوره، وبما أن هذا التكليف كسائر التكليف لا يتعلّق بغير المقدور، فيكون الواجب هو المنع المقدور. وعلى ذلك، فلو كان المشتري المرید

وإليه أشار المحقق الأردبيلي رحمته الله حيث استدلّ على حرمة بيع العنب في المسألة - بعد عموم النهي عن الإعانة - بأدلة النهي عن المنكر.

ويشهد لهذا ما ورد من أنه «لولا أن بني أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبونا حقنا» دلّ على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقق المعصية من بني أمية، فدلّ على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك، لم يتحقق المعصية من الغير. وهذا وإن دلّ بظاهره على حرمة بيع العنب - ولو ممن يعلم أنه سيجعله خمراً مع عدم قصد ذلك حين الشراء - إلاّ أنه لم يقدّم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهمّ بالمعصية، وإنّما الثابت من النقل والعقل - القاضي بوجوب اللطف - وجوب ردع من همّ بها وأشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمرّ عليها.

وأما تخمير العنب حال شرائه بحيث لا يجد العنب على تقدير عدم بيع هذا البائع، ففي الفرض يكون البائع المزبور متمكناً على منعه عن التخمير بترك بيعه منه، فيجب.

لو كان بحيث لو لم يبع منه العنب لحصله من مصدر آخر ويحصل منه التخمير لامحالة، فلا يكون ترك البائع البيع منه منعاً للمشتري عن التخمير حتى يجب.

لا يقال: إنه لا فرق - على ذلك - في عدم جواز بيع العنب من المشتري بين كونه مريداً للتخمير حال الشراء أو بدا له التخمير بعد شرائه، وكما لا يجوز البيع في الأوّل كذلك في الثاني.

فإنه يقال: لا يجب المنع عن المنكر في الثاني، بل إنّما يجب فيما إذا كان الغير مريداً له حال المنع. وأما الذي سيهمّ بالمنكر بعد ذلك فلا دليل على وجوب تعجيزه فعلاً، حتى لا يقصد المعصية بعد ذلك، حيث إنّ الدليل النقلى على وجوب منع الغير

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصية، لأنه حينئذٍ قادر على الردع، أما لو لم يعلم ذلك، أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير، فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيهِ عن المنكر.

وتوهم أن البيع حرام على كل أحد - فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنه لو تركه لفعله غيره - مدفوع بأن ذلك في ما كان محرماً على كل واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لامحالة ولو من غيري، فلا يفتع تركي له.

عن المنكر لا يدل على أزيد من ذلك، والعقل القاضي بوجوب اللطف يحكم بلزوم فعل ما يوجب قرب العباد إلى الله سبحانه، ومما يوجب قربهم امتناعهم عن المنكر ولا يستقل على أزيد مما ذكر.

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

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

وأما إذا كان التكليف وجوبياً ومتعلقاً بإخراج الفعل إلى الوجود، وكان الفعل بحيث لا يحصل خارجاً بفعل مكلف واحد أو تركه، بل يحصل باجتماعهم جميعاً على الفعل أو الترك، كما إذا وجب حمل ثقل من مكان إلى آخر، وكان الحمل موقوفاً

أما إذا وجب على جماعة شيء واحد - كحمل ثقل مثلاً - بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً، فلا يجب.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ عدم تحقُّق المعصية من مشتري العنب وموقوف على تحقُّق ترك البيع من كلِّ بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أنَّ بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب - والمفروض أنَّ قيامه منفرداً لغو - سقط وجوبه.

على اجتماع اثنين أو أكثر على رفعه، ففي هذه الصورة لا يجب على المكلِّف إلاَّ الرفع المقدور، والرفع المقدور له هو الرفع الضمني لا الاستقلالي. وإذا فرض عدم شركة آخر في رفعه لما وجب عليه رفعه؛ لأنَّ رفعه في هذا الفرض غير مقدور له، والوجوب لا يتعلَّق بغير المقدور، والأمر في المقام كذلك فإنَّ التكليف - وهو وجوب منع الخمار عن المنكر - يحصل باجتماع جميع باعة العنب على ترك بيعه منه.

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

وأما لو قلنا بأنَّه من موارد الشكِّ في التكليف، وأنه تجري فيه أدلة البراءة «إلا مع

وأما ما تقدّم من الخبر في أتباع بني أمية، فالذمّ فيه إنّما هو على إعاتتهم بالأموال المذكورة في الرواية، وسيأتي تحريم كون الرّجل من أعوان الظلمة، حتّى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جباية الصّدقات وحضور الجماعات وشبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.

إحراز القدرة بوجه معتبر ولو كان ذلك الوجه المعتبر هو الاستصحاب» كان المورد من موارد البراءة. والظاهر من أوّل كلام المصنّف عليه السلام جعله من موارد الرجوع إلى البراءة، حيث قال: «ثم إنّ هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع بأنّه لو لم يبعه لم يحصل المنكر»، كما أنّ ظاهر آخر كلامه جعله من موارد الاحتياط، حيث قال: «فإن علم أو ظنّ أو احتمال قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً».

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

والحاصل: أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير كوجوب تبليغ أحكام الشريعة إلى الجاهلين بها كفايً. ويكون المقدار الواجب في الأمر والنهي هو المقدار المتعارف الواجب في تبليغ الأحكام، فلا يجب الفحص عن

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير - من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية - غير محرّم، لعدم كونها في العرف إعانة مطلقاً، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً. وأمّا ترك هذا الفعل، فإن كان سبباً يعني علة تامّة لعدم المعصية من الغير - كما إذا انحصر العنب عنده - وجب، لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلاً، وأمّا لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه منضمّاً إلى ترك غيره، فإن علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً، وإن علم أو ظنّ عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك، لأنّ تركه بنفسه ليس برادع حتّى يجب.

تعيين الفاسق وتارك الخير حتى يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر بخصوصه.

ويدلّ على وجوب ما ذكرنا الروايات، نعم بعضها باعتبار ضعفها سنداً أو دلالة لا تصلح للاستدلال بها، ولا تصحّ دعوى استقلال العقل بوجوب النهي. وما ذكره المصنّف رحمته من حكمه بلزوم اللطف لانفهمه، فإنّه يكفي في إتمام الحجّة على العباد تبليغ الأحكام إليهم وإعلامهم بما أوعد الله به الطغاة والعصاة.

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

وفيه: أنّه لا يمكننا استفادة وجوبه فيما إذا كان المنع المزبور ملازماً أو موقوفاً على ارتكاب عمل لا يجوز ذلك العمل بمقتضى سائر الأدلّة الشرعيّة، كما إذا كان منع شخص عن الإفطار في نهار شهر رمضان موقوفاً على دخول بيته بدون إذنه ورضاه. أو موقوفاً على ترك بعض الصناعات الواجبة ولو بنحو الكفاية، كما إذا كان المنع المزبور

نعم، هو جزء للرداع المركب من مجموع تروك أرباب العنب، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج. فعلم مما ذكرناه في هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصّادر من الغير يقع على وجوه:

أحدها - أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به إلى الحرام، وهذا لإشكال في حرمة، لكونه إعانة.

موقوفاً على ترك بيع الطعام من جميع الناس أو غير ذلك، بل يمكن أن يقال بعدم وجوب المنع مطلقاً، حيث لم يظهر من أدلة النهي عن المنكر أنّ تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتى يمكن التعدي، كما يقال بأنه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أنّ تمام اعتباره هو الظنّ الحاصل منه حتى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون.

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

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

نعم، الرواية التي أشار إليها المصنّف رحمته من قوله عليه السلام: «لولا أنّ بني أمية وجدوا

الثاني: أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا لحصول ما هو مقدّمة له - مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر، فإنّه لم يقصد بها تسلّط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر -، وهذا لا إشكال في عدم حرمة.

الثالث: أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدّمات حصول الحرام من الغير، لا لحصول نفس الحرام منه. وهذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذي هو شرط لتخميره - لانفس التخمير - مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمة. وقد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام - أعني التخمير - حال شراء العنب، وهذا أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامّة لعدم تحقّق الحرام من الغير، والأقوى هنا وجوب التّرك وحرمة الفعل.

والثاني: أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل، والظاهر عدم وجوب التّرك حينئذٍ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل.

لهم من يكتب ويحبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»^(١) لا دلالة فيها على ذلك، حيث إنّ كون الشخص من أعوان الظلمة في نفسه من المحرّمات حتّى فيما إذا لم يعدّ من أعوانه في ظلمه، بل في سائر أموره، فهي ناظرة إلى ذلك لا إلى عدم جواز العمل فيما يكون سبباً لإرادة الغير المعصية بعد ذلك.

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

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع، لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة [١] أعني الإعانة على الإثم أو المسامحة في الردع عنه، ويحتمل الفساد لإشعار قوله ﷺ في رواية التحف [٢]

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

[٢] لعل مراده أن المذكور في حديث «تحف العقول» من ملاك فساد البيع وإن لم يعمّ المقام، إلا أنه لا يخلو عن الأشعار إليه.

بيان ذلك: أن المراد بحرمة البيع في الحديث المزبور فساده، كما هو ظاهر تحريم المعاملة، والمذكور فيه من ملاك فساده كون المبيع منهياً عنه في خطاب الشرع، كتحریم الميتة والدم ونحوهما.

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

المتقدمة بعد قوله: «وكلّ بيع ملهوّ به وكلّ منهّي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق»، «فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه الخ»، بناءً على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الزاوية كما لا يخفى. لكن في الدلالة تأمل، ولو تمّت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لأنّ الفساد لا يتبعّض.

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

ومما ذكر يظهر أنّ المذكور في الحديث من ملاك فساد البيع لا يعمّ المقام حتّى لو قيل بوجود فقرة أخرى في الحديث، كما في النسخة المطبوعة من «تحف العقول» الموجودة في أيدينا، وهي قوله: «أو باب من الأبواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من أبواب الباطل» ووجه الظهور أنّه سلّمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرّم فرضاً، إلّا أنّه ليس مجرد حرمة الانتفاع ملاكاً لفساد البيع، بل الملاك تعلّق النهي بنفس العين، والعنب لم يتعلّق به النهي في خطاب.

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

القِسْمُ الثَّالِثُ: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا [١] بمعنى أن من شأنه أن

بطريق معتبر كما لا يخفى.

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

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

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

وإن شئت قلت: إنّ المقام نظير ما خرج عن العامّ أو المطلق فرد من الأوّل، ودار أمره بين الخروج إلى الأبد أو في الزمان الأوّل فقط، حيث يرجع فيه إلى العامّ والمطلق بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان، كما يذكر مثل ذلك فيما إذا باع الراهن الرهن ثم فكّه. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من صحة البيع من الأوّل فيما إذا كان البيع بالمعاطة، أي بإقباض المبيع، ووجه الظهور هو أنّ النهي عن إيجاده بذلك الإقباض لا ينافي إمضاءه بعد حصوله.

[١] أي يحرم الاكتساب بالعين وبيعها باعتبار أنّ تلك العين قابلة لاستعمالها

يقصد منه الحرام وتحريم هذا مقصور على النص، إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدّين مع عدم قصد تقويهم، بل وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاصّ في حرب المسلمين، إلا أنّ المعروف بين الأصحاب حرمة، بل لا خلاف فيها والأخبار بها مستفيضة:

منها: رواية الحضرمي، قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السّراج: ما ترى في من يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟ قال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، أنتم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السّلاح والسّروج».

في الحرام، ومن الظاهر أنّ مجرد قابليّة المبيع لاستعماله في الحرام لا يوجب عدم جواز بيعه تكليفاً أو وضعاً؛ لأنّ غالب الأموال يمكن الاستفادة الحرام منها، بل لا بدّ في الالتزام بعدم جواز البيع فيما يكون من هذا القبيل - من إقامة دليل على المنع، كما في بيع السلاح من أعداء الدين، حيث يكون عدم الجواز فيه باعتبار الدليل عليه.

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

ثمّ إنّ ما ذكرنا من أنّ مجرد قابليّة المبيع للانتفاع المحرّم لا يوجب عدم جواز بيعه فيما إذا لم يعلم البائع باستعمال المشتري العين المزبورة في الحرام، ولم يكن قصده وداعيه إلى بيعها استعمال المشتري وانتفاعه المحرّم، وإلا لدخل البيع في عنوان الإعانة على الإثم، أو يكون قسماً من التجزّي كما لا يخفى.

ومنها: رواية هند السراج، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله، فقال: احمل إليهم وبيعهم، فإنّ الله يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - فإذا كان الحرب بيننا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك» وصريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب [١] بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة في مقابل الهدنة، وبهما يقيد

[١] لا يخفى أنه ليس بيع السلاح ونحوه من الكفار من مدلول الروايتين، بل مدلولهما البيع من المخالفين، وقد حكم فيهما بالجواز باعتبار الهدنة في البين، كزمان رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ولأنّ الله يدفع بالمتربّعين على كراسي الحكم والمسلطين على رقاب المسلمين شرّ الكفار عن المؤمنين. وأمّا الرواية الناضرة إلى بيع السلاح ونحوه من الكفار، فمقتضى إطلاقها عدم الجواز، حتى في حال غير الحرب، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»^(١)، فإن مفهومها عدم جواز حمل السلاح إليهم حتى في غير حال الحرب، بل لا يبعد كونها ناضرة إلى خصوص هذا الحال، فإنّ تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بإرسال مثل الطعام إليهم غير جائز، لا يظنّ بمثل علي بن جعفر السؤال عنه.

وأما مكاتبة أبي القاسم الصيقل، قال: «كتبت إليه: إني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب لا بأس به»^(٢)، فالمراد فيها البيع من السلطان المخالف، فلا يكون مورد الكلام، مع أنه لإضمارها وجهالة حال كاتبها

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

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

المطلقات جوازاً ومنعاً مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك [١] مثل مكاتبة الصيقل [٢] «أشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجاز لي بيعها؟ فكتب: لا بأس به».

ورواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» ومثله ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله عليه السلام: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة أصناف - وعد منها - بائع السلاح من أهل الحرب».

فما عن حواشي الشهيد من أن المنقول: أن بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب والصلح والهدنة، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال شبه الاجتهاد في مقابل النص، مع ضعف دليله، كما لا يخفى.

لا يمكن الاعتماد عليها، فالأظهر في المقام ما ذكره الشهيد رحمته الله في حواشيه، ولا يكون ذلك من قبيل الاجتهاد في مقابل النص. ومراده من تقويتهم إعلاء شوكتهم وتأييد القدرة القتالية فيهم، ولا يعم مثل بيع الطعام منهم، فإن بيع مثله لا يوجب شوكة وعزة لهم ولا تقوية لهم في جهة قتالهم المحتمل مع المسلمين. نعم، في حالة الحرب، لا يجوز بيع الطعام أيضاً، وقد ذكرنا انصراف الصحيحة إلى غير حال الحرب، فلا يكون عدم تقييد نفي البأس عن حمل غير السلاح منافياً لحرمة تأييدهم حال الحرب.

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

[٢] مثال للمطلقات جوازاً ومنعاً.

ثم إنَّ ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلاً، بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم وهند هو صورة عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة - كما يظهر من بعض العبارات - ضعيف جداً. وكذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي مظنة ذلك - بحسب غلبة ذلك - مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوي لهم بالبيع.

وحينئذٍ فالحكم مخالف للأصول، صير إليه للأخبار المذكورة، وعموم رواية تحف العقول - المتقدمة - فيقتصر فيه على مورد الدليل، وهو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك - كالمِجَن [١] والدَّرْع والمِغْفَر وسائر ما يَكِنُّ وفاقاً للنهاية وظاهر السرائر وأكثر كتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني، للأصل. وما استدلل به في التذكرة من رواية محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بيعهما ما يَكِنُّهما: الدَّرْع والخَفَيْن ونحوهما».

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق، وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: «مَنْ حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا» أنَّ الحكم منوط بالاستعانة، والكل موجود فيما يَكِنُّ أيضاً، كما لا يخفى.

[١] بكسر الميم، صفحة من فولاذ يتحفظ بها عن الإصابة في القتال، ويعبر عنه في لغة الفرس بـ(سپر)، والدرع منسوج مثل القميص ويتحفظ بلبسه في القتال على الجسد، والمغفر ينسج للتحفظ بلبسه في القتال على الرأس، وسائر ما يَكِنُّ، أي سائر ما يستتر به عند القتال.

ثم إنَّ المنع عن بيع السلاح من الكفار كما ذكرنا، باعتبار عدم إعلاء كلمتهم

مضافاً إلى فحوى رواية الحَكَم المانعة عن بيع السَّرُوج، وحملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرّواية، مع كون الرّواي سراجاً. وأما رواية محمد بن قيس، فلادلالة لها على المطلوب، لأنّ مدلولها -بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشركة -: الجواز في ما يَكُنّ، والتّحريم في غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بدّ من حملها على فريقين محقوني الدماء، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السّلاح على صاحبه.

فالمقصود من بيع ما يَكُنّ منهما [١] تحفّظ كلّ منهما عن صاحبه وتترّسه بما يَكُنّ، وهذا غير مقصود في ما نحن فيه، بل تحفّظ أعداء الدّين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشّارع. فالتعدّي عن مورد الرّواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق، ولعلّه لما ذكر قيّد الشّهيد -فيما حكى عن حواشيه على القواعد- إطلاق العلامة جواز بيع ما يَكُنّ بصورة الهدنة وعدم قيام الحرب.

وزيادة شوكتهم وتأييد القدرة القتالية فيهم يعمّ بيع مثل الدرع مما لا يكون سلاحاً، ولكن يستعمل في القتال كالسّلاح، كما أنّه لا ينافي ما ذكر جواز بيع السّلاح من الكفار، بل وجوبه فيما إذا طرأ عنوان آخر، كما إذا توقّف الدفع عن حوزة الإسلام على ذلك البيع، فيما إذا هاجم عدوّ مشترك بلاد المسلمين، وأعطى المسلمون السّلاح للكفار؛ ليشاركوا المسلمين في دفع ذلك العدو.

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

[١] يعني المقصود من بيع ما يَكُنّ للفئتين تحفّظ كل من الفئتين عن صاحبه

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص: عدم التعدي إلى غير أعداء الدين كقطع الطريق، إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول: إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق، فلعله يشمل ذلك، وفيه تأمل.

ثم إن النهي في هذه الأخبار [١] لا يدل على الفساد فلا مستند له سوى ظاهر

وتترسه، أي تحفظه بما يتحفظ به.

[١] بيان ذلك أن النهي - عن حمل السلاح إلى المشركين، أو مثل أهل الشام عند مباينتهم لأهل الإيمان بمناسبة الحكم والموضوع، نظير النهي عن البيع عند النداء - حكم تكليفي، حيث إنه كما أن المفهوم من النهي عن البيع عند النداء هو التحفظ على صلاة الجمعة وإقامتها، فكذلك النهي عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار أن لا تكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى، أو يفكروا في الهجوم على المسلمين أو محو شوكة المؤمنين؛ ولذا لا حرمة فيما إذا لم يكن الأمر كذلك، كما إذا كانت طائفتان من الكفار متحاربتين وأعطاهما المسلمون سلاحاً ليبيد كل منهما الآخر، حتى تبقى العزة والشوكة للمسلمين.

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

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

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

خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاصلة واللّه العالم.
 النوع الثآلث: ممآ يحرم الاكآساب به ما لا منفعه فيه محللة معتداً بها عند
 العقلاء، والآآريم في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة وعدم آملك
 الثمن، وليس كالاكآساب بالآمر والآآزير [١]

يتحفظ به كل منهما على نفسه من جور الآخر.

والآاصل: أن النهي عن حمل السلاح إلى المشركين أو المخالفين في مورد
 ثبوته تكليفي ملاكه تقوية الكفر والشرك والباطل، وهذا القسم من النهي عن المعاملة
 لا يقتضي فسادها؛ لما تقدم من أنه لا منافاة بين المنع عن إيجادها وإضائها على تقدير
 حصولها حتى لو قيل بأن التقوية تحصل بتسليم المبيع إلى المشركين أو سائر أهل
 الباطل، فإن غاية ذلك أن لا يكون البيع المزبور من الأول مشمولاً لأدلة الإضاء، ولكن
 تشمل به بعد حصول التسليم خارجاً، نظير ما ذكرنا في بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل به
 آمرأ.

هذا كله في بيع السلاح من الكفار أو أهل الباطل من المخالفين، وأما بيعه من مثل
 قطع الطريق فمع إحراز البائع استعمال المشتري ذلك السلاح في الاعتداء على الغير
 فلا يجوز، باعتبار كون البيع إعانة على ظلمه، ومع عدم الإحراز فلا بأس. وكذا الحال
 في غير السلاح ممآ يستعمل في الاعتداء على الناس.

[١] أي أن المنع عن الاكآساب بهذا النوع وضعي فقط، بخلاف الآمر والآآزير،
 حيث إن الاكآساب بهما ممنوع تكليفاً ووضعاً.

أقول: المنع التكليفي بالإضافة إلى الآمر صحيح، كما هو مقتضى لعن بائعها
 ومآزيرها، وأما الآآزير فلا موجب للآلتزام فيه بالتكليف.

وكيف كان، فيقع الكلام في المقام في اعتبار المآلّة ولكن لا ينبغي الربب فيه،

والدليل على الفساد في هذا القسم - على ما صرح به في الإيضاح - كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل.

وفيه تأمل، لأنّ منافع كثير من الأشياء التي ذكروها في المقام تقابل عرفاً بمال - ولو قليلاً - بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفهاً. فالعمدة ما يستفاد من الفتاوي والنصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظره كالمعدومة.

فإنّ تملك العوض بإزائه مع عدم ماليته من أكله بالباطل. وقد تقدّم أنّ عنوان أكل المال بالباطل في الآية المباركة بنفسه موضوع للحكم ومتعلّق للنهي الوضعي، لأنّه أخذ عنواناً مشيراً إلى ما كان متعارفاً في زمان الجاهلية من أنحاء التملك بالقهر والقمار والمنازعة وغيرها، وأنّ كلها فاسدة، إلاّ التجارة عن تراض.

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

والحاصل: أنّ المبادلة حتى مع عدم المالية فيها للمبيع داخله في التجارة عن تراض وفي العقود المحكوم عليها بوجوب الوفاء بها.

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

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

(٢) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٠٢.

قال في المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، والآخر لا ينتفع به -إلى أن قال:- وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد والذئب، وسائر الحشرات، مثل: الحيات، والعقارب، والفأر، والخنافس، والجملان، والحداة، والرّحمة، والنّسر، وبُعْث الطّير، وكذلك الغربان، انتهى.

وظاهر الغنية الإجماع على ذلك أيضاً. ويشعر به عبارة التذكرة، حيث استدلل على ذلك بخسّة تلك الأشياء، وعدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم، ولا يثبت يد لأحدٍ عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعتها، لأنّها لا تُعدّ مع ذلك مالاً، وكذا عند الشافعي، انتهى.

فلاستشهاد -بمثل الآيتين على عدم اعتبار المآلّة في العوضين في موارد التملك والتملك الاعتباريين، كما هو المطلوب في المقام -عجيب. وآية النهي عن أكل المال بالباطل تكون مانعة عن التمسك بـ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، كما أنّ قوله عزّ من قائل: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) لا يشمل موارد الأكل بالباطل؛ لأنّ التجارة هي البيع والشراء بقصد الربح، وقد ذكرت في الآية في مقابل أكل المال بالباطل، فكيف يعمّ موارد؟

وأما الكلام فيما يذكر مثلاً لعدم المآلّة له من السباع والحشرات، فلا ينبغي الريب في أنّ لبعضها مآلّة عند العقلاء، ولا يكون غير الأكل في جميع الحيوانات من المنفعة النادرة، حتّى لا يكون موجباً لمآلّيّتها، ويؤيد ذلك ما ورد في جواز بيع الهرّة. نعم، ورد في القرده المنع عن بيعها^(٣)، ولكن باعتبار ضعف سنده لا يصلح لرفع اليد

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٣) الرّسائل ١٧: ١١٩ و ١٧١، الباب ١٤ و ٣٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣ و ٤.

وظاهره اتفاقنا عليه. وما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يُعَدُّ مالا مِمَّا لا إشكال فيه، وإنَّما الكلام فيما عدَّوه من هذا، قال في محكيّ إيضاح النَّافع - ونعم ما قال -: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معيَّنة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأنَّ عدم النَّفع مفروض فيها، فلا نزاع، وإن كان لأنَّ ما مثَّل به لا يصحَّ بيعه لأنَّه محكومٌ بعدم الانتفاع فالمنع متوجَّه في أشياء كثيرة، انتهى.

وبالجملة، فكون الحيوان من المسوخ أو السَّبَاع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنَّجاسة مانعاً. فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع. فكُلُّ ما جاز الوصية به - لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء - فينبغي جواز بيعه إلا ما دلَّ الدليل على المنع فيه تعبداً. وقد صرَّح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات، وإن منعنا عن بيعها. وظاهر هذا الكلام أنَّ المنع من بيعها على القول به، للتعبد، لالعدم المالية.

به عن الإطلاق أو العموم في مثل قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. وذكر المصنَّف رحمه الله عدم المنفعة المقصودة في القرد، ويدفعه أنَّ القرد أولى بالمنفعة المقصودة من الهرة، فإنَّه لا تنحصر فائدتها بحفظ المتاع، بل الاستمتاع برؤيتها والتفرج بحركاتها كاف في ثبوت المائيَّة لها كما لا يخفى، بل عن السيِّد الخوئي رحمه الله^(٢) عكس ما ذكره، حيث قال بعدم المنفعة المقصودة للهرة حتى تكون لها مائيَّة، والرواية الدالَّة على جواز بيعها شاهدة لعدم اعتبار المائيَّة في المبيع، بخلاف القرد فإنَّ له منفعة مقصودة محلَّلة، وأيَّ منفعة تكون أرقى وأهم من التحفُّظ على

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

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

ثُمَّ إِنَّ مَا تَقَدَّمَ مِنْهُ ﷺ: مِنْ أَنَّهُ لَا اِعْتِبَارَ بِمَا وَرَدَ فِي الْخَوَاصِّ مِنْ مَنَافِعِهَا، لِأَنَّهَا لَا تَعَدُّ مَالًا، مَعَ ذَلِكَ يَشْكَلُ بِأَنَّهُ إِذَا اطَّلَعَ الْعَرَفُ عَلَى خَاصِيَةِ فِي إِحْدَى الْحَشْرَاتِ -مَعْلُومَةٌ بِالتَّجْرِبَةِ أَوْ غَيْرِهَا- فَأَيُّ فَرْقٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَبَاتٍ مِنَ الْأَدْوِيَةِ عِلْمٌ فِيهِ تِلْكَ الْخَاصِيَةِ؟ وَحَيْثُذِ فَعَدَمَ جَوَازِ بَيْعِهِ وَأَخَذَ الْمَالَ فِي مِقَابِلِهِ بِمِلَاحِظَةِ تِلْكَ الْخَاصِيَةِ بِحِثَّاجٍ إِلَى دَلِيلٍ، لِأَنَّهُ حَيْثُذِ لَيْسَ أَكْلًا لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ. وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَا تَقَدَّمَ فِي رِوَايَةِ التَّحْفِ مِنْ أَنَّ «كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَذَلِكَ حَلَالٌ بَيْعُهُ... الخ».

وقد أجاد في الدروس، حيث قال: ما لانفع فيه مقصوداً للعقلاء، كالحشاش وفضلات الانسان، وعن التنقيح: ما لانفع فيه بوجه من الوجوه، كالخنافس والديدان، ومما ذكرنا يظهر النظر في ما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم، وديدان القز التي يصاد بها السمك. ثم استقرّب المنع، قال: لندور الانتفاع، فيشبه ما لا منفعة فيه، إذ كل شيء فله نفع ما، انتهى.

متاع الإنسان وماله.

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

روى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة عن أبان عن محمد بن مسلم وعبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي

أقول: ولا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما، ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء - المستلزم للشك في صدق البيع - أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة [١] والصلح والعقود والهبة المعاوضة وغيرها، وعدم المانع، لأنه ليس إلا أكل المال بالباطل والمفروض عدم تحققه هنا. فالعمدة في المسألة: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة، وهو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضاً، مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعة الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محللة مثل قوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»، بناءً على أن للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود، لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفة. فلولا أن النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف والاعتداد إلا أن يقال: المنع فيها تعبد، للتجاسة، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة، فتأمل.

لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهر^(١)، والرواية صحيحة. وروى الكليني رحمه الله عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصم عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن رسول الله ﷺ نهى عن القرد أن يشتري وأن يباع»^(٢)، وضعفها باعتبار سهل ومحمد بن الحسن والأصم.

[١] لا يخفى أن التجارة هو البيع والشراء بداعي تحصيل الربح، وصدقها مع عدم إحراز المالية للشيء عند العقلاء مشكوك فيه، فلا يمكن فيه التمسك بما دل على حلّيتها، أو على حلّ أكل المال بها. نعم، لا بأس بالتمسك بـ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وما هو

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

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

وأوضح من ذلك قوله ﷺ في رواية تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: «وكل شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهة من الجهات فذلك كلّه حلال بيعة وشراؤه... الخ» إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لعمّ الأشياء كلّها، وقوله في آخره: «إنما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً» نظير كذا وكذا - إلى آخر ما ذكره - فإن كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محلّلة، فإنّ الأشربة المحرّمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدوابّ، بل المرضى، فجعلها ممّا يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتها. إلا أنّ الإشكال في تعيين المنفعة النادرة وتمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشك إلى أدلّة التجارة ونحوها ممّا ذكرنا.

ومنّه يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السّباع - بناءً على وقوع التذكية عليها - للانتفاع البيّن بجلودها، وقد نصّ في الرواية على بعضها وكذا شحومها وعظامها. وأمّا لحومها: فالمصرّح به في التذكرة عدم الجواز معللاً بندور المنفعة المحلّلة المقصودة منه، كإطعام الكلاب المحترمة وجوارح الطير. ويظهر أيضاً جواز بيع الهرة، وهو المنصوص في غير واحد من الروايات ونسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا، بخلاف القرد، لأنّ المصلحة المقصودة منه - وهو حفظ المتاع - نادر. ثمّ اعلم أنّ عدم المنفعة المعتدّ بها يستند تارة إلى خسة الشيء - كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط - وأخرى إلى قلّته [١] كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبة حنطة.

من قبيله، كما أنّه لا بأس بإعطاء المال لرفع الآخر يده عن ذلك الشيء حتّى يتملّكه المعطي.

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

والفرق أن الأول لا يملك، ولا يدخل تحت اليد - كما عرفت من التذكرة - بخلاف الثاني فإنه يملك. ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً [١] خلافاً

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

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

أقول: الصحيح عدم الضمان في المقام، فإن حديث «على اليد» ضعيف، وحديث من أتلف بإطلاقه موهوم، نعم الضمان في موردي التلف في اليد والإتلاف مستفاد من

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٢٠.

للتذكرة، فلم يوجب شيئاً كغير المثلي.

وضمّفه بعضُ بأنَّ اللازم حينئذٍ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً ويمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلي فافهم.

ثمَّ إنَّ منع حقِّ الاختصاص في القسم الأول مشكل مع عموم قوله ﷺ: «من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقُّ به» مع عدُّ أخذه قهراً ظلماً عرفاً.

النُّوعُ الرَّابِعُ: ما يحرم الاكتساب به [١] لكونه عملاً محرماً في نفسه وهذا النوع وإن كان أفرادُه هي جميع الأعمال المحرَّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجعالة وغيرهما، إلَّا أنَّه جرت عادةُ الأصحاب بذكر كثيرٍ ممَّا من شأنه الاكتساب به من المحرَّمات، بل ولغير ذلك ممَّا لم يتعارفوا الاكتساب به، كالغيبية

سيرة العقلاء، والنص في بعض مواردِهما، ولم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشيء لقلته مالاً إلَّا في مورد الانضمام إلى سائر الأجزاء، من غير فرق بين المثلي والقيمي.

ثمَّ إنَّه لا ينبغي الريب في عدم جواز التصرف في ملك الغير بلا رضاه حتى فيما إذا لم يكن مالاً لقلته، وكفي في ذلك ما دلَّ على تحريم الظلم والتعدي. وأمَّا إذا لم يكن مالاً لخسسته، فهل يجوز التصرف فيما يكون عليه يد الغير بلا رضاه؟ أشار إليه المصنَّف رحمه الله بقوله: «ثمَّ إنَّ منع حقِّ الاختصاص...»، ولكنَّ الحديث المزبور ضعيف. والسيرة - على كون السابق أحقَّ، بمعنى ثبوت حقِّ الاختصاص في الشيء غير القابل للملك باعتبار عدم المنفعة له وإن كانت نادرة - ممنوعة، ومع فرض المنفعة له وإن كانت نادرة غير مقصودة للعقلاء يدخل في الملك، كما تقدَّم سابقاً.

[١] حرمة الاكتساب في الأعيان تكليفاً لا تلازم فساد المعاملة عليها، بل ربَّما

والكذب ونحوهما. وكيف كان، فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول:

المسألة الأولى: تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام بلا خلاف، كما عن الرِّياض. وعن مجمع الفائدة: الإجماع عليه، وكذا فعل المرأة ذلك بنفسها. ويحصل بوشم الخدود كما في المقنعة والسراير والنَّهْاية، وعن جماعة.

قال في المقنعة: وكسب المواشط حلال إذا لم يغششن ولم يدلّسن في عملهن، فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس ويشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهنّ بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس، انتهى.

ونحوه بعينه عبارة النّهاية.

وقال في السراير - في عداد المحرمات -: وعمل المواشط بالتدليس، بأن يَشِمْنَ الخدود ويحمرّنها، وينقشن بالأيدي والأرجل، ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن، وما جرى مجرى ذلك، انتهى.

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

وحكي نحوه عن الدروس وحاشية الإرشاد. وفي عدّ وشم الخدود من جملة التدليس تأمل، لأنّ الوشم في نفسه زينة. وكذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان، ووصله بشعر غيره، فإنّ ذلك لا مدخل له في التدليس وعدمه. إلا أن يوجّه الأوّل بأنّه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث في البدن نقطة خضراء حتّى يتراءى بياض سائر البدن وصفاءه أكثر ممّا كان يرى لولا هذه النقطة. ويوجّه الثاني بأنّ شعر غير المرأة لا يلبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة.

وكيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع [١] عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير.

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

والحاصل: أنّ التدليس محكوم بالحرمة باعتبار كونه غشّاً في المعاملة، ويحصل مع اعتقاد الطرف بصفة كمال أو فقد عيب في الشيء باعتبار فعل الغاشّ. وأمّا مجرد كون الشيء موهماً لوجود صفة فيه مع علم الطرف بالحال، وأنّه ليس للوهم حقيقة،

وظاهرها المنع ولو في غير مقام التدليس. ففي مرسله ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقتم عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهي عنه، قال: افعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة، فإنها تذهب بماء الوجه، ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة». وفي مرسله الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت ما تُعطى، ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها. وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة». وعن معاني الأخبار بسنده عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامية والتمتمصة، والواشرة والموتشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة».

فلا يكون من الغش ليحكم بحرمة. وعدم تحقق الغش غالباً في تمشيط الماشطة لا يكون موجباً لتعميم التدليس في المقام، وذلك فإن الدليل على حرمة فعلها هي الأدلة العامة الدالة على حرمة غش المسلم في المعاملة أو غيرها، لا روايات الباب، فإنه لم يتعلق فيها نهى بتدليس الماشطة، بل تعلق بالأفعال الخمسة المتقدمة، ولا بد من الالتزام بكرهه مسح الوجه بالخرقة، ولا تختص كراهته بالمرأة ولا بفعل الماشطة، بل هو في نفسه عمل مكروه كما يدل عليه ما ورد في آداب الحمام من النهي عنه معللاً بأنه يذهب ماء الوجه^(١). وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأم عطية: إذا أنت قينت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة، فإن الخرقه تشرب ماء الوجه»^(٢)، ولا ينبغي الريب في أن التعليل يناسب الكراهة ولا رنط له

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

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

قال الصدوق: «قال علي بن غراب: النامصة التي تنتف الشعر، والمنتمصّة: التي يفعل ذلك بها، والواشرة: التي تشر أسنان المرأة، والموتشرة: التي يفعل ذلك بها، والواصلة: التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة: التي يفعل ذلك بها، والواشمة: التي تشم وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من التورة فتخضّر، والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك».

وظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل ولو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القراميل، قال: وما القراميل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن. قال: إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه - من الواصلة والمستوصلة -».

بالتدليس، ولا يختص بالأمة التي يراد بيعها ولا بالجارية التي يراد تزويجها. وأما النمص، أي نتف شعر الوجه، فالأظهر أنه لا بأس به، بل لا يكون مكروهاً أصلاً، وفي رواية علي بن جعفر أنه «سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن المرأة تحفّ الشعر من وجهها؟ قال: «لا بأس»^(١). نعم، في رواية «معاني الأخبار» عن جعفر بن محمد عن أبائه عليهم السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصّة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة»^(٢).

وربما يقال: إن مقتضى الجمع بينها وبين رواية علي بن جعفر هو الالتزام بكراهة النتف.

وفيه: أن رواية «معاني الأخبار» غير قابلة للحمل على الكراهة، فإنّ اللعن الوارد

(١) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٨

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

وظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الإسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها. قلت له: بلغنا أنّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة».

ويمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بکراهة وصل مطلق الشعر - كما في رواية عبد الله بن الحسن -، وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة. وعن الخلاف والمنتهى: الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة.

فيها لا يناسبها، فلا بدّ من طرحها أو تأويلها بما في رواية سعد الإسكاف قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا أنّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هنالك، إنّما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها فلمّا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»^(١).

وأما وصل الشعر بالشعر فقد ورد النهي عنه في مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخلت ماشطة على رسول الله ﷺ فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ - إلى أن قال - ولا تصلي الشعر بالشعر»^(٢)، وفي مرسله الصدوق في ذلك الباب قال: قال عليه السلام: «لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبّلت ما تعطى، وتصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس أن توصله بشعر المرأة»^(٣). وعلى ذلك فالمتعيّن الالتزام بکراهة وصل شعر امرأة بشعر مثلها

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

(٢) المصدر السابق: ١٣١، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٦.

وأما ما عدا الوصل -مما ذكر في رواية معاني الأخبار- فيمكن حملها أيضاً على الكراهة، لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة، خصوصاً مع صرف الإمام للنبوي -الواردة في الواصلة- عن ظاهره، المتحدسياً مع سائر ما ذكر في النبوي. ولعله أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور. مع أنه لولا الصّرف لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأة، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس -كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها- خصوصاً بملاحظة ما في رواية علي بن جعفر عن أخيه علي: «عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها قال: لا بأس» وهذه أيضاً قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة في النبوي عن ظاهره، بإرادة التدليس، أو الحمل على الكراهة.

بتقييد المرسلّة الأولى بالثانية، وحمل النهي في الأولى على الكراهة بقرينة رواية سعد الإسكاف الواردة في حكم القرامل، حيث إنّ ظهورها -في عدم البأس بما يكون من زينة المرأة لزوجها حتى إذا كان من وصل الشعر بالشعر- غير قابل للإنتكار.

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

لا يقال: لا بأس بالاعتماد على مرسلّة ابن أبي عمير في الحكم بكراهة وصل

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال [١]. من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة، بناءً على أن لا مصلحة فيه [٢]. لغير المرأة المزوجة إلا التدليس بإظهار شدة بياض البدن وصفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن.

شعرها بشعر امرأة أخرى، وتأييدها بغيرها مما ورد النهي فيه عن ذلك. ووجه الاعتماد شهادة الشيخ عليه السلام بأن ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، وهذا منه عليه السلام توثيق عام لمشايخ ابن أبي عمير.

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

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

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

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

لكنَّ الإِصاف، أنْ كُون ذلك تدليساً مشكلاً، بل ممنوع، بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين، لا موهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

نعم، مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه إرادة إيهام بياض البدن وصفائه. ومثله الخطُّ الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما وتقوسهما. ثم إنَّ التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، وإن علماً أن هذا البياض والصفاء ليس واقعياً، بل حدث بواسطة هذه الأمور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس، لعدم خفاء أثرها على الناظر. وحينئذٍ فينبغي أن يعدَّ من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الخضِر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه، والله العالم.

ثم إنَّ المرسله - المتقدّمة عن الفقيه - دلّت على كراهة كسب الماشطة [١]. مع شرط الأجرة المعيّنة، وحكي الفتوى به عن المقنع وغيره. والمراد بقوله إِذَا: «إذا قبلت ما تعطى» البناء على ذلك حين العمل، وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

[١] وبعبارة أخرى: المراد من قوله: «وقبلت ما تعطى» عدم مناقشتها في أجرة عملها بعده، كما أن المراد بالمشاركة المناقشة فيها قبل عملها، وبما أن الكراهة أو غيرها من الأحكام التكليفية لا تتعلق بالعمل بعد تحقّقه خارجاً، ضرورة أن الحكم لأجل أن يكون داعياً للمكلف إلى الفعل أو الترك، فلا بدّ من حمل قوله: «وقبلت ما تعطى» على قصد ما وبنائها على ترك المناقشة في أجزائها، حيث إنه لو كان الشرط في عدم الكراهة نفس ترك المناقشة خارجاً، فلازمه تعلّق الكراهة بالعمل بعد تحقّقه.

ثم إن أولوية قبول ما يعطى وعدم مطالبة الزائد: إما لأن الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أجره مثل العمل، إلا أن مثل الماشطة والحجّام والختّان - ونحوهم - كثيراً ما يتوقّعون أزيد ممّا يستحقّون - خصوصاً من أولي المروءة والثروة -.

وربّما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا، ولا يُعطون ما يتوقّعون من الزيادة - أو بعضه - إلا استحياءً وصيانةً للعرض.

وهذا لا يخلو عن شبهة، فأمرُوا في الشريعة بالقناعة بما يعطون وترك مطالبة الزائد، فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزائد والامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتَّفَق كونه دون أجره المثل.

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

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

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

الثاني: أن مناقشة مثلها في أجره عملها لا يناسب المروءة وشرف الأشخاص، فإنّ مما كسبتهم في إعطاء ما تتوقّع مثلها ربّما لا تناسب المروءة، والمسامحة لا تكون صلاحاً باعتبار زيادة مقدار توقّعها، فالذي تعمل له مكلف وجوباً بأداء أجره المثل، وهي مكلفة ندباً بقبول ما تعطى وإن كان أقلّ من أجره مثلها على الوجه الثاني، لا على الوجه الأول.

وإمّا لأنّ المشاركة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص، لأنّ المماكسة فيها خلاف المروءة، والمسامحة فيها قد لا تكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الأصناف، فأمرؤا بترك المشاركة والإقدام على العمل بأقل ما يعطى وقبوله. وترك مطالبة الزائد مستحبّ للعامل، وإنّ وجب على من عمّل له إيفاء تمام ما يستحقّه من أجره المثل، فهو مكلف وجوباً بالإيفاء، والعامل مكلف ندباً بالسكوت وترك المطالبة، خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

أو لأنّ الأولى في حقّ العامل قصد التبرّع بالعمل، وقبول ما يعطى على وجه التبرّع أيضاً، فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله ﷺ: «لا تستعملنّ أجييراً حتى تقاطعه».

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

وما يقال من أنّ المأخوذ حياءً كالمأخوذ غضباً لا شاهد له، فإنّ الرضا المعتبر في المعاملات هو عدم الإكراه لا طيب النفس واقعاً، وآلا لآتجه الحكم بفسادها في موارد الاضطراب إليها أو مورد الاستحياء، كما إذا اشترى متاعاً بثمن زائد حياءً من أصدقائه

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

المسألة الثانية: تزيين الرّجل بما يحرم عليه [١] من لبس الحرير والذهب، حرام، لما ثبت في محلّه من حرمتها على الرّجال، وما يختصّ بالنساء من اللباس كالسّوار والخلخال والثّياب المختصّة بهنّ في العادات - على ما ذكره في المسالك.

أو من بائعه في المناقشة في ثمنه أو المماكسة في شرائه.

[١] لا يخفى أنّ المحرّم على الرّجال ليس التزيين بالحرير المحض، بل لبسه بلا خلاف ظاهر، سواء كان بنحو التزيين أم لا، كما إذا لبسه تحت ثيابه، وبين التزيين ولبس الحرير عموم من وجه، فلا يكون الدليل على حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر. وفي موثقة سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباغ؟ فقال: أمّا في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل»^(١)، وفي موثقة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام «في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس»^(٢)... إلى غير ذلك ممّا ظاهره حرمة لبس الحرير المحض. كما أنّ التزيين بالذهب لم يتمّ على حرمة دليل، بل مدلول الروايات المعتبرة وظاهر الأصحاب عدم جواز لبسه، سواء كان تزييناً أم لا، وفي موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة»^(٣)، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: لا»^(٤). وظاهر النهي في الثاني هو التحريم وهو كاف في المقام، حتّى لو نوقش في دلالة الأول بدعوى أنّ التعليل المزبور يمنع

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

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

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

(٤) المصدر السابق: ٤١٥، الحديث ١٠.

وكذا العكس، أعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال - كالمنطقة والعمامة -،
ويختلف باختلاف العادات.

واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوي المشهور،
المحكي عن الكافي والعلل: «لمن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات
من النساء بالرجال». وفي دلالته قصور [١] لأن الظاهر من التشبه تأنت الذكر وتذكر

عن ظهور النهي في التحريم.

لا يقال: لا بد من حمل النهي في الثانية أيضاً على الكراهة بقريئة صحيحة
عبيدالله بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله
ولأقول نهاكم، عن التختّم بالذهب وعن ثياب القسي...» (١).

فإنه يقال: نفى علي عليه السلام القول من نفسه لا يدل على انتفاء قول النبي صلى الله عليه وآله، حيث
إن مثل هذا التعبير في مقام النقل متعارف، يقول أحد أولاد الرجل لإخوته: نهاني أبي
عن فعل كذا، ولأقول نهاكم عنه. وإلا لو كان النهي لا يعم غير علي عليه السلام لقال - روي له
الفداء - ولم ينهكم عنه، مع أن نهيه صلى الله عليه وآله - وإن كان بعنوان الكراهة - مسلّم لا ينبغي
الريب فيه.

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

[١] وجه قصور دلالته كما ذكر عليه السلام، أن المراد بتشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء
بالرجال ليس مجرد لبس أحدهما لباس الآخر، بل المراد بالأول تأنت الرجل، وبالثاني
تذكر المرأة، بأن يكون غرض الرجل وداعيه إلى لبس لباس المرأة التأنت، فيكون

الأثني، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

ويؤيده المحكي عن العلل: «أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: «أخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله... الخ».

وفي رواية يعقوب بن جعفر -الواردة في المساحقة-: «أن «فيهن قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء... الخ».

وفي رواية أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال، وهم: المخثون، واللائي ينكحن بعضهن بعضاً». نعم في رواية سماعة [١]. عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل

اللبس المزبور تشبهاً بالمرأة، وهكذا العكس. ثم أيد ذلك بالرواية المحكية عن «العلل»: «أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله... فإني سمعت رسول الله يقول: لعن الله...»^(١)، ورواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة^(٢). والوجه في جعلهما تأييداً لا قرينة هو احتمال كون المذكور في الروایتين أقوى مراتب التشبه لا تمام مراتبه.

[١] هذه معتبرة سنداً^(٣)، إلا أنه لا دلالة لها على المراد من النبوي، كما لا دلالة لها على التحريم لو لم نقل بظهورها في الكراهة. نعم، ظاهر الرواية الثانية حرمة لبس أحدهما لباس الآخر، ولا يصغى إلى ما ذكره المصنف عليه السلام من عدم ظهورها في الحرمة، فإن إطلاق الزجر كإطلاق النهي مقتضاه التحريم، إلا أنها باعتبار ضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها، حيث رواها في «مكارم الأخلاق» مرسلاً

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

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

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

يجز ثيابه؟ قال: إنِّي لأكره أن يتشبه بالنساء». وعنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها». وفيهما خصوصاً الأولى - بقرينة المورد - ظهور في الكراهة، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

ثم الخشى يجب عليها ترك الزيتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة - كما صرح به جماعة - لأنها يحرم عليها لباس مخالفاً في الذكورة والأنوثة، وهو مردد بين اللبس، فتجنب عنهما مقدّمة لأنهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما. ويشكل - بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبه - بأن الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه [١].

الفسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة [٢].

كما في «الوسائل»^(١).

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

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

ثم إن المصنّف عليه السلام ذكر في عبارته وجوهاً ثمانية لحرمة، ولكن الظاهر عدم تمامية شيء منها:

الأول: كون التشبيب هتكاً وتفضيحاً للمرأة، وفيه: أن النسبة بين التشبيب والهتك عموم من وجه، فإنه لا يكون هتك فيه، كما إذا أنشأ شعراً في محاسن امرأة بين النساء

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

المؤمنة المحترمة - وهو كما في جامع المقاصد: ذكر محاسنها وإظهار شدة حبها بالشعر - حرام على ما عن المبسوط وجماعة، كالفاضلين والشهيديين والمحقق الثاني.

واستدل عليه بلزوم تفضيحها، وهتك حرمتها، وإيذائها وإغراء الفساق بها، وإدخال النقص عليها وعلى أهلها، ولذا لا ترضى النفوس الأبوية ذوات الغيرة والحمية أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم وأخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم.

والإنصاف، أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، مع كونه أخص من المدعى، إذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب، بل وأعم منه من وجه، فإن التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات. ويمكن أن يستدل عليه بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو والباطل، وما دل على حرمة الفحشاء، ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة، وفحوى ما دل على حرمة ما يوجب - ولو بعيداً -

أو أقاربها العارفين بحالها وجمالها، وقد يكون ذكر محاسنها هتكاً لها بلا تشبيب، كما إذا ذكرها بين الأجانب بالنثر بلا إنشاء شعر.

الثاني: كون التشبيب إيذاء لها، وفيه: أن الإيذاء - بنحو يوجب تأثر الغير وتألمه بالتصرف في مال ذلك الغير أو ما يتعلّق به - حرام، وكذا فيما إذا كان تصرفه في مال نفسه أو ما يتعلّق به ولكن كان غرضه منه تأثر ذلك الغير فتألمه، وأمّا إذا كان تصرفه في مال نفسه أو ما يتعلّق بداع صحيح يترتب عليه تألم الغير وتأثره، فلا يكون من الإيذاء المحكوم بالحرمة. وعلى ذلك فإذا كان لذاكر محاسنها للغير غرض صحيح يترتب عليه تألمها وتأثرها فلا يكون من الإيذاء حتى يحكم بحرمته.

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

تهييج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل: ما دلّ على المنع عن النظر، لأنه سهم من سهام إبليس، والمنع عن الخلوة بالأجنبية، لأنّ ثالثهما الشيطان، وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتّى يبرد المكان وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة، لأنهن يصفن لأزواجهنّ. والتستر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى، والنهي في الكتاب العزيز عن أن «يَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ»، وعن «أَنْ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ». إلى غير ذلك من المحرّمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: رَبِّ رَاغِبْ فِيكَ.

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

الخامس: كون التشبيب من اللهو والباطل، وفيه: أنّه لا إطلاق في دليل حرمة اللهو - كما سيأتي - حتى يعمّ مثل التشبيب.

السادس: كون التشبيب من الفحشاء، فيعمّه مثل قوله سبحانه المتضمّن لتحريم الفحشاء، وفيه: أنّ كونه من الفحشاء أوّل الكلام.

السابع: كونه منافياً للعفاف وفيه: أنّ اعتبار العفاف - بمعنى الاجتناب عن المحرّمات - في العدالة ظاهر، وأمّا غيره فلا.

الثامن: استفادة حرمة من بعض الآيات والروايات الواردة في بعض المحرّمات والمكروهات، وفيه: أنّ غاية ما يمكن استظهاره من الآية والروايات المشار إليها في المتن كون تهييج القوة الشهوية حكمة فيها، لأنّ التهييج المزبور علّة حتى يمكن التعدي إلى مثل المقام.

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة [١]. قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، والمسألة غير صافية عن الاشتباه والإشكال.

ثم إن المحكي عن المبسوط وجماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط، وظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة بأن يتخيل امرأة ويتشَبَّب بها. وأمَّا المعروفة عند القائل [٢]. دون السامع -سواء علم السامع إجمالاً بقصد معينة أم لا- ففيه إشكال. وفي جامع المقاصد -كما عن الحواشي- الحرمة في الصورة الأولى. وفيه إشكال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع. وأمَّا اعتبار الإيمان، فاختره في القواعد والتذكرة، وتبعه بعض الأساطين لعدم احترام غير المؤمنة.

وفي جامع المقاصد -كما عن غيره- حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمة، لفحوى حرمة النظر إليهن. ونقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب، مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن. والمسألة مشككة، من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم.

وكيف كان، فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به في جامع المقاصد.

[١] قد ذكرنا أن التشبيب بعنوانه غير محرّم، بل يحرم فيما إذا انطبق عليه عنوان محرّم آخر، بلافرق في ذلك بين المخطوبة أو من يراد تزويجها أو غيرها.

[٢] يمكن كون المرأة معينة عند القائل ومجهولة عند السامع، وهذا تارة مع علم السامع إجمالاً بقصده امرأة من بيت فلان أو من بلد فلان مثلاً، وأخرى لا يدري ذلك أيضاً، ولكن لم يظهر وجه الإشكال في الجواز، خصوصاً في الفرض الثاني.

وأما التشييب بالغلام [١]. فهو محرّم على كلِّ حالٍ - كما عن الشَّهيدِين
 والمحقِّقِ الثَّانِي وكاشف اللثام - ، لأنَّه فحش محض ، فيشتمل على الإغراء بالقبيح .
 وعن المفاتيح : أنَّ في إطلاق الحكم نظراً ، والله العالم .
 المسألة الرَّابِعَة : تصوير صور ذوات الأرواح حرام [٢] - إذا كانت الصُّورة
 مجسِّمة - بلا خلافٍ فتوىً ونصاً .

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

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

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

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

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

وكذا مع عدم التجسّم، وفاقاً لظاهر التّهاية وصریح السّرائر والمحكّي عن حواشي الشّهيد والميسية والمسالك وإيضاح النّافع والكفاية ومجمع البرهان وغيرهم، للروايات المستفيضة: مثل قوله عليه السلام: «نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم».

وقوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التّمائيل».

عن كونه بنحو النقش على الحائط أو مثل القرطاس.

الثاني: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أتاني جبرئيل وقال: يا محمّد، إن ربك يقرنك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التّمائيل»^(١).

وفيه: أنه لم يظهر كون متعلّق النهي هو المعنى المصدريّ للتصوير، بل من المحتمل جداً أن يكون متعلّقه اتّخاذ الصور في البيوت نقشاً أو مجسّمة، ولا بدّ من حمل هذا النهي على الكراهة؛ لما سيأتي من الترخيص فيه في الروايات الأخرى.

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

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

الرابع: ما في الروايات المستفيضة، ومنها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم

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

والمتقدّم عن تحف العقول: «وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الرّوحاني». وقوله عليه السلام في عدة أخبار: «من صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ».

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسّمة، من حيث إنّ نفخ الرّوح لا يكون إلا في الجسم، وإرادة تجسيم النّفس مقدّمة للنّفخ ثمّ النّفخ فيه خلاف الظاهر.

عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مثّل تمثالاً كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح»^(١)، وفي حديث المناهي المتقدّم وقال رسول الله: «من صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ»، وربّما يناقش في دلالتها بعد الإغماض عن سندها بأنّ مقتضى الأمر بالنّفخ أن تكون الصورة مجسّمة. ويجاب عن ذلك تارة بإرجاع الأمر بالنّفخ إلى الأمر بالتجسيم أولاً، ثمّ النّفخ فيه، وهذا الجواب - كما يذكر المصنّف عليه السلام - خلاف الظاهر. وأخرى بأنّ النّفخ باعتبار محلّه أو باعتبار الأجزاء اللطيفة من الصبغ قابل للنّفخ، وكذا إذا كان من قبيل أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على بساط الخليفة بأخذ الساحر في ذلك المجلس، ولعلّه في الحقيقة من تعلق إرادته عليه السلام بمحو الصورة عن البساط وحضور أسد يكون صورته موافقاً لما كان في البساط.

أقول: التكليف الوارد في هذه الأخبار بالنّفخ اعتدائي لا يعتبر تعلقه بالممكن أو المقدور، فلا يكون في الأمر قرينة على اختصاص الصورة بالمجسّمة، كما لا حاجة إلى فرض إمكان النّفخ في النّفث، اللهم إلا أن يقال: إنّ الأمر بالنّفخ يقتضي كون الصورة مجسّمة، لأنّ الأمر يتعلّق بالممكن أو المقدور حتّى يجاب عنه بأنّ الأمر به اعتدائي، بل لأنّ الأمر بالنّفخ ظاهره نقص الصورة من الحيوان أو الإنسان في جهة الروح فقط.

(١) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٢.

وفيه: أَنَّ النَّفْخَ يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ فِي النَّقْشِ بِمَلَاظَمَةِ مَحَلِّهِ، بَلْ بَدْوْنِهَا - كَمَا فِي أَمْرِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَسَدِ الْمَنْقُوشِ عَلَى الْبَسَاطِ بِأَخْذِ السَّاحِرِ فِي مَجْلِسِ الْخَلِيفَةِ - أَوْ بِمَلَاظَمَةِ لَوْنِ النَّقْشِ الَّذِي هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ أَجْزَاءُ لَطِيفَةٍ مِنَ الصَّبْغِ. وَالْحَاصِلُ: أَنَّ مِثْلَ هَذَا لَا يَمُتُّ قَرِينَةً - عَرَفْنَا - عَلَى تَخْصِيصِ الصُّورَةِ بِالْمَجَسِّمِ.

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

وفيه: أَنَّ هَذِهِ الصَّحِيحَةَ لَا دَلَالَهَ لَهَا عَلَى عَدَمِ جَوَازِ التَّصْوِيرِ بِمَعْنَاهِ الْمَصْدَرِيِّ، حَيْثُ إِنَّ مِنَ الْمَحْتَمَلِ رَجُوعَ السُّؤَالِ فِيهِ إِلَى اقْتِنَاءِ الصُّورِ.

لَا يُقَالُ: عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْمَرَادِ مِنْهَا السُّؤَالِ عَنِ الْاِقْتِنَاءِ تَكُونُ دَالَّةً عَلَى حَرْمَةِ التَّصْوِيرِ أَيْضاً، حَيْثُ إِنَّ حَرْمَةَ الْاِقْتِنَاءِ لَازِمَهَا حَرْمَةُ عَمَلِهَا؛ إِذْ لَا يَحْتَمَلُ حَرْمَةَ اقْتِنَاءِ الصُّورَةِ وَجَوَازَ عَمَلِهَا. وَالْحَاصِلُ: أَنَّ حَرْمَةَ عَمَلِهَا تُثَبِّتُ بِالصَّحِيحَةِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ، إِمَّا بِدَلَالَتِهَا الْمَطَابِقِيَّةِ، كَمَا إِذَا كَانَ السُّؤَالُ رَاجِعاً إِلَى الْعَمَلِ أَوْ بِاللْتِزَامِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِهَا نَازِرَةً إِلَى حُكْمِ الْاِقْتِنَاءِ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: إِذَا كَانَ النِّهْيُ فِيهَا عَنِ الْاِقْتِنَاءِ فَيَحْتَمَلُ عَلَى الْكِرَاهَةِ لَا مَحَالَةَ؛ لَمَّا يَأْتِي مِنَ الْقَرِينَةِ الْوَاضِحَةِ عَلَيْهَا، وَكِرَاهَةُ الْاِقْتِنَاءِ لَا تَلَازِمُ حَرْمَةَ الْعَمَلِ.

السادس: ما في «المحاسن» عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج من

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

وأظهر من الكلّ، صحيحة ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»، فإنّ ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرّد النقش. ومثل قوله عليه السلام: «من جدّد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام». فإنّ المثال والتصوير مترادفان - على ما حكاها كاشف اللثام عن أهل اللغة - مع أنّ الشائع من التصوير والمطلوب منه، هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال.

الإسلام^(١) ووجه دلالتة أنّ التصوير والمثال، كما حكى «كاشف اللثام» عن أهل اللغة، مترادفان^(٢)، والغالب خارجاً من تصوير الحيوانات نقشها، ولو لم تكن الرواية مختصة بالغالب فلا أقلّ من شمولها له.

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

أقول: هذا خروج حكمي عن الإسلام، نظير قوله سبحانه: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»^(٣)، وألا فصنع الصنم أيضاً لا يوجب الخروج عن الإسلام.

والحاصل: أنّ التصوير لا يقلّ وزراً عن تجديد القبر وتعميره، وقد ذكر في الحديث خروج فاعلها عن الإسلام، والعمدة ضعف السند وعدم ثبوت الترادف بين التصوير والتمثال كما لا يخفى.

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

(٢) كشف اللثام ١: ١٩٩.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

ويؤيدّه: أنّ الظاهر أنّ الحكمة في التحريم [١]. هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك.

ومن المعلوم أنّ المادّة لا تدخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبه إنّما يحصل بالنقش والتشكيل، لا غير.

ومن هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح، فإنّ صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير، ولا يحصل به تشبه بحضرة المبدع - تعالى عن التشبيه - بل كلّ ما يصنعه الإنسان من التصرف في الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

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

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

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

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة التصوير بنحو النقش ولا بنحو التجسيم، وإن كان التجسيم باعتبار عدم ظهور الخلاف في حرمة مَورداً للاحتياط.

لا يقال: قد رُود في روايات مستفيضة: «من صوّر صورة كلّفه الله يوم القيامة أن

ولذا قال كاشف اللثام - على ما حكى عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل -: إنه لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الرّوح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها، والثياب المحشوة، لشبه طرافها المخيطة بها، بل الثياب قاطبة، لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها، انتهى. وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر [١] كما سيجيء هذا، ولكن

ينفخ فيها وليس بنافخ^(١) ودلالاتها على حرمة التصوير بنحو المجسمة تامة، وضعف سندها منجبر بعمل المشهور، بل بعدم ظهور الخلاف بين الأصحاب.

فإنه يقال: لم يعلم استناد كلهم أو جلهم في حكمهم بعدم الجواز إلى تلك الروايات، ولعلمهم استفادوا الحكم من صحيحة محمد بن مسلم أو موثقة أبي بصير المتقدمين. وبما أننا ناقشنا في دلالتهما على حرمة إيجاد الصورة وعملها، فيكون المقام نظير قولهم بنجاسة ماء البئر استناداً إلى أخبار النزح. وكيف كان، فلا يمكننا الإفتاء بالحرمة، بل غاية الأمر بالالتزام بالاحتياط كما ذكرنا.

ثم لا يخفى أن ما دلّ على حرمة التصوير ولو نقشاً على تقدير تمامه لا يعمّ التصوير المتعارف في زماننا المعبر عنه بالفارسية «عكس گرفتن»، وذلك فإن ظاهر ما تقدّم حرمة إيجاد الصورة وعملها نقشاً أو مجسمة، وأما العمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في شيء آخر، كما في هذا التصوير المتعارف، فغير داخل في مدلولها، كما إذا صبّ المكلف مائعاً على المرأة الواقعة عليها صورة إنسان، فثبتت في المرأة تلك الصورة بصبّه، فإنه لا يسمّى ذلك تصويراً بالمعنى الوارد عليه الأخبار. [١] ووجهه، كما سيذكر الله أن روايات المنع ظاهرها قصد حكاية الشيء

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

العمدة في اختصاص الحكم [١]. بذوات الأرواح أصالة الإباحة، مضافاً إلى ما دلَّ على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم -السابقة-، ورواية التحف -المتقدمة- .
وما ورد في تفسير قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ» من قوله ﷺ: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه» والظاهر، شمولها للمجسم وغيره، فيها يقيد بعض ما مر من الإطلاق [٢].

وتمثيله، وأما فعل ما تدعوه إليه حاجته ويكون شبيهاً بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره والحكاية عنه، فلا تعمه تلك الروايات، وثياب ذوات الأعلام أو الثياب المحشوة مع شبه طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل.
والحاصل: أن حرمة نقش غير الحيوان من سائر المخلوقات لا تلازم حرمة خياطة الثياب المحشوة وغيرها.

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

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

ثم إن من الأقوال في المسألة المنع عن تصوير ذي الروح وغيره بنقش أو تجسيم أخذاً بالإطلاق المتقدم اللازم تقييده بما ذكر، والمنع عن التصوير بنحو المجسمة، سواء كانت صورة حيوان أو غيره، والتفصيل في المنقوش بين الحيوان وغيره مما لا حياة له، فلا يجوز الأول ويجوز الثاني.

والوجه في هذا التفصيل دعوى انصراف الروايات المجوزة إلى بيان حكم النقش، وأن المنقوش لا بأس به إذا لم يكن حيواناً، ولكن مقتضى الدعوى المزبورة

خلافاً لظاهر جماعة، حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسماً لبعض الإطلاقات - اللّازم تقييدها بما تقدّم - مثل قوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت»، وقوله عليه السلام: «من مثل مثلاً... الخ» وبين من عبّر بالتمثيل المجسّم، بناءً على شمول التمثال لغير الحيوان - كما هو كذلك - فخصّص الحكم بالمجسّم، لأنّ المتيقّن من المقيّدات للإطلاقات والظاهر منها - بحكم غلبة الاستعمال والوجود -: النقوش لا غير.

وفيه: أنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم، فتعيّن حملها على الكراهة، دون التخصيص بالمجسّم.

وبالجملة، التمثال في الإطلاقات المانعة - مثل قوله: من مثل مثلاً - إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسّم، كان كذلك في الأدلة المرخّصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول وصحيحة ابن مسلم وما في تفسير الآية.

هو الحكم بكراهة التصوير مطلقاً، سواء كان بنحو المجسّم أو النقش أم كان حيواناً أو غيره، وذلك لما ذكره المصنّف عليه السلام من أنّ التصوير والتمثال على تقدير انصرافه إلى النقش باعتبار كون الغالب خارجاً هو النقوش لكان هذا الانصراف في كلتا الطائفتين، أي في الروايات المانعة عن التصوير والمجوزة له، فلا بدّ من حمل المانعة على الكراهة باعتبار ورود الرخصة في الثانية، فلا يكون في البين دليل على حرمة التصوير بالمجسّم في الحيوان وغيره، فتكون مكروهة إلحاقاً لها بالنقش.

وهذا الإشكال من المصنّف عليه السلام مبنيّ على التزام القائل المزبور بعدم الفصل بين الحيوان وغيره، وآلاً لكانت النتيجة حرمة نقش الحيوان والإنسان وجواز نقش غيرهما، وذلك لثبوت الترخيص في نقش غير الحيوان والإنسان، فيحمل المنع في الطائفة الأولى على نقشهما ويلحق تصوير الإنسان أو الحيوان بنحو المجسّم بنقشهما بالفحوى كما لا يخفى.

فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم واختصاص المقيّدات المجوّزة بالتّقوش تحكّم.

ثمّ إنّ لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التّجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصّة معجبة للنّاظر، على وجه تميل النّفس إلى مشاهدة صورتها المجرّدة عن المادّة أو معها.

فمثل تمثال السّيف والرّمح والقصور والأبنية والسّفن ممّا هو مصنوع للعباد - وإن كانت في هيئة حسنة معجبة - خارج.

وكذا مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط ممّا خلق الله لاعلى هيئة معجبة للنّاظر - بحيث تميل النّفس إلى مشاهدتها، ولو بالصّور الحاكية لها - لعدم شمول الأدلّة لذلك كلّها.

هذا كلّه مع قصد الحكاية والتّمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله - ولو كان حيواناً - من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً. ومنه يظهر النّظر في ما تقدّم عن كاشف اللّثام، ثمّ إنّ المرجع في الصّورة إلى العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء [١]. وليس في ما ورد من رجحان تغيير الصّورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير النّاقص.

ولو صوّر بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظر، بل منع، وعليه، فلو صوّر نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإنّ قدر الباقي موجوداً - بأن فرضه إنساناً

[١] بأن يصدق على الناقص أنها صورة إنسان أو حيوان، كما في الحيوان المقطوع أذنه

أو رجله، وليس فيما ورد من تغيير الصورة بقلع عينها أو بغيره دلالة على جواز تصوير الناقص؛ لأنّ القلع موجب لارتفاع كراهة اقتناء الصورة لا جواز تصويره كذلك.

جالساً لا يتبين ما دون وسطه - حَرَمٌ، وإن قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف. ولو بدا له في إتمامه حَرَمَ الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنه إيجاد لها. ولو اشتغل بتصوير حيوانٍ فَعَلَ حراماً [١]. حَتَّى لو بدا له في إتمامه، وهل يكون ما فَعَلَ حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التَجْرِي؟ وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، ومن أن معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه - وبين

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

وهل هذا الاستحقاق على مخالفة النهي عن التصوير أو للتَجْرِي؟ وجهان: وجه كونه تجزئاً أنه قصد الحرام واشتغل ببعض مقدماته.

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

ولو اشتغل اثنان بتصوير حيوان بأن قصد هذا تصوير بعضه والآخر تصوير

الحرام هو قضاء العرف فتأمل، بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله [١]

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

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

(١) جامع المقاصد ٤: ١٦.

من الصور وعدمه. فالمحكي عن شرح الإرشاد - للمحقق الأردبيلي - أن الاستفادة من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى.
 وقرره الحاكي على هذه الاستفادة. وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني - في جامع المقاصد - مفرعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين، وصرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها.

بها^(١)، ولازمه عدم جواز اقتنائها. وكيف كان، فذكر المصنف عليه السلام في عدم جواز اقتنائها وجوهاً:

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

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

الثاني: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(٢)، بدعوى رجوع السؤال عن الأعيان إلى الفعل المناسب لها، والمناسب للتماثيل اقتناؤها لزيينة البيوت وغيرها

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

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

ففي المقنعة - بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها - قال: وعمل الأصنام والصُّلبان والتَّمائيل المَجْسَمَة والشُّطْرَيج والتَّرْد - وما أشبه ذلك - حرام، وبيعه وابتياعه حرام، انتهى.

وفي النِّهاية: وعمل الأصنام والصُّلبان والتَّمائيل المَجْسَمَة والصُّور والشُّطْرَيج والتَّرْد وسائر أنواع القِمار - حتَّى لعب الصَّبِيان بالجوز - والتَّجَارَة فيها والتَّصَرَّف فيها والتَّكسَّب بها محظور، انتهى. ونحوها ظاهر السرائر.

لاعملها، كما إذا سئل عن الخمر وأجيب بالحرمة يكون ظاهره حرمة شربها، فإنَّه المتعارف في الخمر لا عملها، بل ما نحن فيه يمتاز عن مثل الخمر بأنَّ عمل الخمر يقع من كلِّ إنسان يريد عمله، بخلاف التصوير، فإنَّه لا يقع إلا من البعض، فيمكن رجوع السؤال عن الخمر إلى عملها بخلاف التماثيل.

وأجاب عليه السلام عن هذا الوجه برجوع السؤال إلى عملها، فإنَّ عمل التصاوير مرتكز في أذهان عمَّة الناس، ويكون السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حكم عملها، إذ لا يحتمل عدم جواز اقتناء ما يجوز عمله.

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

وما ذكر - في وجه رجوع السؤال إلى الاقتناء من أن السؤال عن الخمر لا ينصرف

ويمكن أن يستدلّ للحرمة مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً واستدامةً- بما تقدّم في صحيحة ابن مسلم من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيواناً»، بناءً على أنّ الظاهر من سؤال الرّواي عن التّماتيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العام البلوى، وهو الاقتناء.

إلى عملها، مع أنّ عملها يقع من كلّ واحد فكيف بالتصوير، فإنّه عمل مختصّ بالنقاش- غير تامّ، بل الأمر أشبه بالعكس، فإنّه لا يعرف كلّ إنسان عمل الخمر، بخلاف التصوير ولو بصورة ما كما لا يخفى.

الثالث: الحصر المذكور للصناعة في حديث «تحف العقول» حيث ذكر فيه أنّ الصناعة المحرّمة هي التي يجيء منها الفساد المحض، ولا يكون فيها جهة صلاح ويحرم جميع الثقلّب فيها، وإذا حرم تصوير الحيوان، كما هو الفرض يكون فيه الفساد المحض، بمقتضى الحديث، كما يحرم جميع الثقلّب فيه الذي منه بيع الصورة وشراؤها واقتناؤها.

وأجاب عليه السلام عن هذا الوجه بأنّ المذكور في الحديث من الصناعة قسمان، الأوّل: ما يكون فيه الصلاح والفساد معاً. الثاني: ما يكون فيه الفساد المحض، ومدلوله أنّ المحرّم من هذين القسمين هو الثاني الذي يحرم فيه جميع الثقلّب. وأمّا أنّه ليس للصناعة قسم ثالث، وهو ما إذا كان الفساد المحض في عمله فقط لا في إبقاء المصنوع، فيكون المحرّم عمله فقط، فلا يكون الحديث نافياً لذلك، فإنّ الحصر الوارد فيه إضافي، أي ناظر إلى القسمين المذكورين، وأنّ المحرّم منهما الثاني لا الأوّل. وعلى ذلك فيمكن كون التصوير من القسم الثالث الخارج عن مدلول الحديث، بأن كان عمل الصورة محرّماً دون اقتنائها.

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

وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختصّ بالنقّاش، ألا ترى أنّه لو سُئِلَ عن الخمر فأجاب بالحرمة، أو عن العصير فأجاب بالإباحة، انصرف الدّهْن إلى شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف، لأنّ صنعة العصير والخمر يقع من كلّ أحد، بخلاف صنعة التّمائيل.

وبما تقدّم من الحصر في قوله عليه السلام - في رواية تحف العقول -: «إنّما حرّم الله الصنّاعة التي يجيء منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصّلاح إلى قوله عليه السلام: يحرم جميع التقلّب فيه»، فإنّ ظاهره أنّ كلّ ما يحرم صنّعته. - ومنها التّصاوير - يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرّواية بعد هذه الفقرة.

والحرام من الكسب.

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

وفيه: أنّ قريّة السياق - بأن يكون رفع اليد عن ظهور الطلب بالإضافة إلى فعل موجباً لرفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى الفعل الآخر أيضاً - لا أساس لها؛ ولذا لا تكون القريّة على استحباب غسل الجمعة موجباً لرفع اليد عن الظهور بالإضافة إلى غسل الجنابة أيضاً، كما في مثل قوله: «اغتسل للجمعة والجنابة»، فضلاً عن مثل: «اغتسل للجمعة و اغتسل للجنابة». نعم، نلتزم بحمل النهي عن إبقاء الصورة على الكراهة،

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٦، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨

وبالنَّبويّ: «لا تدع صورة إلا محوتها ولا كلباً إلا قتلته»، بناءً على إرادة الكلب الهراش المؤذي، الذي يحرم اقتناؤه.

وما عن قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا».

وبما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان عليه السلام هي تماثيل الرجال والنساء، فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول - كما هو ظاهر الآية - دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة.

لكن لا بقرينة السياق، بل للروايات الآتية الظاهرة في الترخيص في اقتنائها.

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

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

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

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

وبمفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لابأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها وترك ما سوى ذلك».

ورواية المثني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام يكره الصّور في البيوت» بضميمة ما ورد في رواية أخرى - مروية في باب الرّبا -: «أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال».

ورواية الحلبي - المحكيّة عن مكارم الأخلاق - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أهديت إليّ طنفسة من الشّام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشّجر» هذا. وفي الجميع نظر:

أما الأوّل، فلأنّ الممنوع هو إيجاد الصّورة، وليس وجودها مبنوفاً حتّى يجب رفعه.

وفيه: أنّ الاعتراض باعتبار مشيئة سليمان صنع الصور، وهذا لا يجتمع مع حرمة التصوير، فدافع عليه السلام بأنّ المصنوع له كانت صورة شجر، بل لو كان الاعتراض والدفاع راجعين إلى الاقتناء لما كانت أيضاً فيها دلالة على حرمة اقتناء صورة الحيوان، وذلك فإنّ الدفاع والاعتراض يصحّان على تقدير كون الاقتناء مكروهاً؛ لأنّ المكروه لا يليق بشأن النبي، فدافع عليه السلام بأنّ الصورة لم تكن حيواناً حتى يكره اقتناؤها.

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

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

نعم، قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أن حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها. وأما الروايات، فالصحيحة الأولى غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مركوز في الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله. وأما الحصر في رواية تحف العقول، فهو - بقريته الفقرة السابقة منها، الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام - إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين، يعني لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلا الفساد.

الجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة لاقتناء التماثيل في البيت والصلاة فيها. وذكر المصنف رحمته أن في هذه الصحيحة دلالة على جواز اقتناء الصور وعدم وجوب محوها، ولعله باعتبار أن تغيير رأس الحيوان لا يخرجها عن كونها صورة حيوان ولو في بعض موارد التغيير. نعم، مثل حذف رأس الحيوان يخرجها عن صورة الحيوان.

الوجه الثامن: حسنة المثني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت»^(١)، بضميمة ما ورد من أنه عليه السلام لا يكره الحلال، كما في بعض الروايات الواردة في الربا. وفيه: أن المراد بالحلال هو المباح المساوي طرفاه لا المقابل للحرام، ضرورة أنه عليه السلام يكره المكروهات في الشرع.

والوجه التاسع: ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في «مكارم الأخلاق» عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قد أهديت إلي طنفسة (ثوب أو بساط) من الشام

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

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة للفرق بين الصَّنائع، لالبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

وأما النبويّ، فسياقه ظاهر في الكراهة، كما يدلُّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله عليه السلام في بعض هذه الروايات: «ولا قبراً إلاَّ سويته».

وأما رواية علي بن جعفر، فلا تدلُّ إلاَّ على كراهة اللّعب بالصورة، ولا تمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللّعب على وجه اللّهُو.

وأما ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام لعملمهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل.

وأما الصّحيحة، فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصّلاة أو مطلقاً، مع دلالته على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو.

وأما ما ورد من «أنَّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه، لأنَّه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً.

وأما رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً. ولو سلّم الظهور في الجميع، فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر [١].

عليها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر»^(١).

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

[١] لا يخفى ظهور بعض الأخبار المعتبرة في جواز إبقاء الصور في البيوت تكليفاً، وعدم كونها موجبة لبطلان الصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: «لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن

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

مثل: صحيحة الحلبي [١]. عن أبي عبد الله عليه السلام: «ربما قمت أصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً». ورواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سباع، أيسل فيه؟ قال: لا بأس». وعنه، عن أخيه عليه السلام: «عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت، هل يصل فيه؟ قال: لا، حتى يُقطع رأسه ويفسد».

شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً»^(١)، حيث إن مقتضى إطلاق نفي البأس جواز إبقائها تكليفاً ووضعاً، والأمر بإلقاء الثوب عليها فيما إذا كانت في القبلة لا يصلح لكونه قرينة على اختصاص السؤال والجواب بالوضع، كما أن عدم الاستفصال في الجواب بين كونها بنحو المجسمة أو النقوش مقتضاه عدم الفرق بينهما في الحكم.

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

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

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

(٢) المصدر السابق: ٤٤١، الحديث ١٨.

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

ورواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون في البيت. قلت: التماثيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس به».

وسياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

ورواية أخرى لأبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إننا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها؟ قال: لا بأس منها بما يبسط ويفترش ويوطأ، وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير».

وعن قرب الإسناد عن علي بن جعفر [١]. عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء، فإذا علم فليزغ الستر، وليكسر رؤوس التماثيل» فإن ظاهره: أن الأمر بالكسر، لأجل كون البيت مما يصلي فيه، ولذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر واكتفى بنزعه.

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

ومنه يظهر أن ثبوت البأس في صحيحة زرارة -السابقة- مع عدم تغيير الرؤوس إنما هو لأجل الصلاة.

وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلا إذا غيّرت، أو كانت بعين واحدة، أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها. وعموماً يشمل المجسمة وغيرها. ويؤيد الكراهة: الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإبقاء المجتمعة فيه البول في الأخبار الكثيرة: مثل ما روي عنهم عليهم السلام -مستفيضاً- عن جبرئيل عليه السلام: «أنا لاندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب».

وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها، والله العالم بأحكامه. المسألة الخامسة: التطهيف حرام، ذكره في القواعد في المكاسب، ولعله استطراد، أو المراد اتخاذه كسباً [١]. بأن ينصب نفسه كيتاً أو وزاناً، فيطّف للبايع وكيف كان، فلا إشكال في حرمة، ويدلّ عليه الأدلة الأربعة [٢].

أقول: قد تحصل مما ذكرنا إلى هنا جواز اقتناء الصور، سواء كانت بنحو المجسمة أو النقوش، حتى على القول بحرمة التصوير، ويلازم جواز اقتنائها جواز المعاملة عليها، حيث إن اقتناءها لتزيين البيوت بها منفعة مقصودة توجب مآلتها. وهذا فيما إذا باع الصور بما هي مجسمة وصور، وأما إذا باعها بعنوان موادها فجوازه لا كلام فيه، حيث إن بيعها كذلك لا يزيد على بيع مادة الصنم وقد تقدّم جوازه.

[١] بأن يؤجر نفسه للكيل بنحو التطهيف، حيث إنّه في الفرض يدخل في الأفعال المحرمة التي يؤخذ عليها الأجرة، فيكون أكلها بالباطل.

[٢] لا يخفى أنه لا يمكن في المقام إحراز الإجماع التعبدي الذي يكون أحد الأدلة، بل الإجماع في مثل المقام مدركي، فإنّه إذا علم أو احتمل المدرك لاتفق

ثم إنَّ البخس في العَدِّ والذَّرع [١] يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه. ولو وزن الزبوي بجنسه فطفَّف في أحدهما [٢]: فإن جرت المعاوضة على

العلماء فلا بدَّ من ملاحظته، فإن تمَّ لزم القول بما قالوا لا لقولهم، بل لذلك المدرك، وإن لم يتمَّ فلا يكون اعتبار في اتِّفاقهم. وهذا بخلاف الإجماع التعبدي الكاشف عن حجة معتبرة، بحيث لو كانت واصلة إلينا لكانت تامّة عندنا أيضاً، وفي المقام مع دلالة الكتاب المجيد على حرمة البخس في المكيال أو الميزان وكونه من الكبائر، كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^(١) ودلالة الأخبار وحكم العقل بأنه ظلم وأكل لمال الغير عدواناً، لا مجال لدعوى الإجماع التعبدي.

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

[٢] تعرض ﷺ لصور ثلاث:

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

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

لا يقال: ظاهر كلام المصنّف ﷺ في هذه الصورة الحكم بصحة المعاملة مع

(١) سورة المطففين: الآية ١.

الوزن المعلوم الكلي فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص، وإن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع للزوم الربا. ولو جرت عليه على أنه بذلك الوزن بجعل ذلك عنواناً للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار إليه لم يبعد الصحة.

عدم كون العوضين متجانسين، حيث إنه علل فسادها بلزوم الربا.

فإنه يقال: نعم، مع عدم كونهما متجانسين يحكم بصحتها، بل وعدم الخيار للطرف؛ لأن المفروض وقوع المعاملة على الشيء بلا اشتراط المقدار، والغرر مندفع باعتقاد المشتري وإحرازه مقدار المبيع، وكذلك البائع، بل لو فرض علم البائع بالحال، وأنه ناقص عما يعتقده المشتري، فلا تكون حرمة تطفيفه موجبة لفساد المعاملة.

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

ويمكن ابتناؤه على أن لا اشتراط المقدار مع تخلفه قسطاً من العوض أم لا؟
فعلى الأول يصحّ دون الثاني.

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

ووجه الظهور أن عنوان الذهب عنوان مقوم للمبيع، ومع تخلفه لا يكون للمبيع تحقّق، بخلاف اشتراط المقدار فإنه مع انحلال المبيع، كما هو المفروض يكون بعض المبيع موجوداً؛ ولذا يحكم بالفساد في المقدار الزائد من أحد العوضين، وتقدّم سابقاً أن تخلف عنوان المبيع لا يوجب انتفاءه مطلقاً، بل فيما إذا كان عنواناً مقوماً، وتفصيل ذلك في باب الشروط إن شاء الله تعالى.

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

ومما ذكرنا يظهر حكم التطفيف في غير موارد المعاملة الربويّة، فلو كان التطفيف في مقام الوفاء بالمعاملة الجارية على الكليّ فيبقى المقدار الناقص على العهدة. ولو جرت المعاملة على ما في الخارج، فإن كان من الصورة الثانية فتصحّ، وربما يثبت للمشتري خيار الغبن، كما إذا اعتقد كون الخارج كذا مقداراً واشتره بقيمته السوقية، ثمّ ظهر أنه ناقص من ذلك المقدار ولا يساوي الموجود ذلك الثمن. وأمّا إذا جرت المعاملة على الخارج بشرط كونه كذا مقداراً، فبناءً على انحلال المعاملة مع هذا الشرط كما تقدّم، تبطل المعاملة بالإضافة إلى المقدار الناقص، مثلاً، إذا اشترى

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

المسألة السادسة: التنجيم حرام وهو - كما في جامع المقاصد - الإخبار عن أحكام النجوم [١] باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية. وتوضيح

صبرة من حنطة بعشرة دنانير بشرط كونها عشرة أمانان وظهرت تسعة، يحكم بصحة المعاملة في تسعة أمانان بتسعة دنانير، وتبطل بالإضافة إلى دينار واحد، وبناءً على عدم الانحلال وكون هذا الشرط كسائر الشروط يثبت للآخر خيار تخلف الشرط فقط.

[١] المراد بالأحكام الحوادث السفلية، وإضافتها إلى النجوم باعتبار أن لها ربطاً ما بالأوضاع الفلكية الحاصلة للنجوم بسير بعضها وسكون بعضها الآخر.

ثم لا يخفى عدم اختصاص التنجيم بما إذا أخبر الناظر إليها وإلى أوضاعها الفلكية بالحادثة، بل يعم ما إذا كان النظر إليها لمجرد الاستعلام بالحادثة وإن لم يخبر بها أحداً، ويكشف عن ذلك مثل رواية القاسم بن عبد الرحمن: «أن النبي ﷺ نهى عن خصال منها: مهر البغي، ومنها النظر في النجوم»^(١). ورواية عبد الملك بن أعين، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك»^(٢)، بناءً على أن المراد بالقضاء هو الاعتقاد بنحو الجزم والبت لا الإخبار والحكم للمراجعين، وكيف ما كان فينبغي في المقام ذكر أمرين:

الأول: أن الإخبار عن نفس الأوضاع الفلكية للنجوم كالإخبار عن كون القمر فعلاً في البرج الفلاني أو حدوث الخسوف في القمر في الليلة الفلانية أو حصول رؤية

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

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

المطلب يتوقف على الكلام في مقامات:

الأول: الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبنتية على سير الكواكب كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين، والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره - بل يجوز الإخبار بذلك، إنا جزماً إذا استند إلى ما يعتقد به برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات. وقد اعترف بذلك جملة ممن أنكروا التنجيم، منهم السيد المرتضى والشيخ أبو الفتح الكراجكي فيما حكى عنهما حيث حكى عنهما - في رد الاستدلال على إصابتهم في الأحكام بإصابتهم في الأوضاع - ما حاصله:

الهلال في زمان كذا وغير ذلك، لا يكون داخلياً في أخبار الباب الناطقة بالمنع عن التنجيم. فإن كان إخبارهم عن الأوضاع مستنداً إلى مقدمات موجبة لعلمهم بهذه الأمور، فيجوز لهم الإخبار عنها بتأ، وإن كان مستنداً إلى ما يحتملون فيه الخطأ، فيجوز لهم الإخبار عنها لاعلى سبيل الجزم، بل بنحو الظن والتخمين، حتى لا يكون إخبارهم داخلياً في الكذب أو القول بغير علم.

هذا بالإضافة إلى المنجم، وأما سائر الناس فلا يكون إخبار المنجم حجة وطريقاً شرعياً لهم بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال ووقوع الخسوف أو الكسوف مما وقع موضوعاً في الخطابات الشرعية؛ لاحتمال خطئهم في الحساب وسائر ما له دخل في إخبارهم.

نعم، لو حصل لأحد الاطمئنان بصحة إخبارهم فذلك أمر آخر، حيث إن العلم أو الاطمئنان حجة للمكلف من أي مصدر كان، فيجوز للمكلف الإفطار فيما إذا حصل له الاطمئنان بصحة إخبارهم برؤية الهلال ونحو ذلك.

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

إن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعونه من تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضّرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجراها، فلا يكاد يبين فيها خطأ، وأن الخطأ الدائم المعهود إنما هو في الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز، وما يتفق فيها من الإصابة قد يتفق من المخمّن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقلة دين انتهى، المحكي من كلام السيّد عليه السلام.

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

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

.. ويدلّ أيضاً على ذلك مثل خبر المنجم الذي أتاه عليه السلام عند مسيره إلى أهل

وقد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب. لكن ما ذكره السيد عليه السلام من الإصابة الدائمة في الإخبار عن الأوضاع محل نظر، لأنّ خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلاً عن فساقهم، لأنّ حسابهم مبتنية على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخرى، إلا فيما هو كالبديهيّ - مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم - وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت سير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم، إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

النهروان، حيث لم يسأل سلام الله عليه - على ما في الخبر - عن كون إخباره بما ذكر باعتقاد أن للطلاع تأثيراً وأنه كاشف، بل إنما أنكر عليه إخباره البتّي بقوله: «ومن صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله»^(١).

وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره المصنّف عليه السلام من أنه لا حرج قطعاً على من حكم قطعاً بنزول المطر في هذه الليلة لا يمكن المساعدة عليه بإطلاقه.

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

ويلحق بهذا القسم ما إذا اعتقد بأنّ لأوضاع الكواكب دخلاً وتأثيراً في الحوادث

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

الثاني: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة - بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل عند الوضع المعين من القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين - إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بينهما أصلاً. بل الظاهر حينئذٍ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية، إذ لا حرج على من حكّم قطعاً بالمطر في هذه الليلة، نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت - مثلاً - كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم، بل محبيه «نصير الملة والدّين» حيث نزل في بعض أسفاره على طحانٍ، له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية، فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إن لي كلباً ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك، وبات فوق السطح، فجاءه المطر في الليل، وتعجب المحقق.

السفلية، إلا أنه بنحو الاقتضاء، وبأن الله مختار لا مغلول اليدين، يمحو ما يشاء ويثبت بحيث يمكن التخلف بمثل التضرع والتوسل والصدقة وغيرها مما أشير في الآيات والأخبار إلى الاهتمام بها. ويظهر هذا النحو من الاقتضاء من بعض الأخبار كالتّي أوردها المصنّف رحمته في الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكية بالكائنات، إلا أنها لضعفها سنداً لا تصلح للاعتماد عليها في القول والاعتقاد كما لا يخفى.

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

ثم إن ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره، لما عرفت من معنى التنجيم.

الثالث: الإخبار عن الحادثات والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخلة، وهو المصطلح عليه بالتنجيم. فظاهر الفتاوى والنصوص حرمة مؤكدة، فقد أرسل المحقق - في المعبر - عن النبي ﷺ أنه «من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» وهو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

وفي رواية نصر بن قابوس، عن الصادق عليه السلام: «أن المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون».

وفي نهج البلاغة: أنهم عليه السلام لما أراد المسير إلى بعض أسفاره، فقال له بعض أصحابه: إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك - من طريق علم النجوم -، فقال عليه السلام له: «أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء؟ وتُخَوِّف الساعة التي من سار فيها حاق به الضَّرُّ، فمن صدَّقك بهذا، فقد كَذَّب القرآن، واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب، ودفع المكروه...»

العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

فإنه يقال: لو سلم أن المنجم من أهل الخبرة بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال فلا اعتبار بقوله أيضاً؛ للردع عن السيرة المشار إليها في الأخبار المتعددة وأمرهم ﷺ بالصوم للرؤية وبالإفطار لها. وفي الصحيحة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أُجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(١)... إلى غير ذلك، بل لم يحرز السيرة على الاعتناء

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

- إلى أن قال :- أيها الناس إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في برّ أو بحر، فإنها تدعو إلى الكهانة والمنجم كالكاهن والكاهن كالسّاحر، والسّاحر كالكافر، والكافر في النّار... الخ». وقريب منه ما وقع بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام له: «أتدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟ قال: إن حسبت علمت، قال عليه السلام: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ...﴾ الآية، ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعي ما ادعيت، أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء، والساعة التي من سار فيها حاق به الضرّ، من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه، وأحوج إلى الرّغبة إليك في دفع المكروه عنه».

وفي رواية عبد الملك بن أعين - المروية عن الفقيه :- «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرقت كتبك».

وفي رواية مفضل بن عمر - المروية عن معاني الأخبار - في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ قال: «وأما الكلمات، فمنها ما ذكرناه. ومنها المعرفة بقدم بارئه وتوحيده وتزييه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدل بأقول كلّ منها على حدوثه ويحدوثة على محدثه، ثم أعلمه أنّ الحكم بالنجوم خطأ». ثم إن مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك - المتقدمة - بين القضاء

بإخبار الثقة من أهل الخبرة في الأمور التي يمكن لعامة الناس معرفتها عن حس بلا حاجة إلى إعمال النظر، كمعرفة الخسوف أو الكسوف ونحوهما كما لا يخفى.

بالتَّجُومِ بعد النَّظَرِ وعدمه: أَنَّهُ لا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِذَا لم يُقَضَّ بِهِ بل أُريدَ بِهِ مجردُ التَّفَوُّلِ
 إِن فهم الخير، والتَّحذُّرُ بِالصَّدَقَةِ إِن فهم الشرَّ، كما يدلُّ عَلَيْهِ ما عن المحاسن، عن
 أَبِيهِ عن ابنِ أَبِي عمير، عن عمر بنِ أُذَيْنَةَ عن سفيان بنِ عمر، قال: «كنتُ أَنظرُ فِي
 النَّجُومِ وَأعرفُهَا وَأعرفُ الطَّالِعَ فإِذَا خلني من ذلك شيء، فشكوتُ ذلكَ إِلَى أَبِي
 الحسنِ عليه السلام فقال: إِذَا وَقعَ فِي نَفْسِكَ من ذلك شيء فتصدَّقْ عَلَى أَوَّلِ مَسْكِينٍ، ثُمَّ
 امضْ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَدْفَعُ عَنْكَ». ولو حُكِمَ بِالنَّجُومِ عَلَى جِهَةٍ أَن مقتضى الانصافِ
 الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعية، وَإِن كانَ اللَّهُ يمحُو ما يَشَاءُ وَيثبتُ،
 لم يدخلَ أَيْضاً فِي الأَخْبَارِ النَّاهِيَةِ، لِأَنَّها ظاهرة فِي الحُكْمِ عَلَى سبيلِ البتِّ، كما
 يظهر من قولهِ عليه السلام: «فمن صدَّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله فِي دفعِ
 المكروه» بِالصَّدَقَةِ والدَّعَاءِ وغيرهما من الأسبابِ، نظير تأثير نحوسة الأيامِ الوارِدةِ
 فِي الرِّوَايَاتِ، وَرَدَّ نَحْوِهَا بِالصَّدَقَةِ. إِلا أَن جِوَازه مَبْنِيٌّ عَلَى جِوَازِ اعْتِقَادِ
 الاقتضاء فِي العُلُويَّاتِ لِلحوادثِ السُّفَلِيَّةِ، وَسيجيءُ إنكارُ المشهورِ لذلكِ، وَإِن
 كانَ يظهرُ ذلكَ من المحدثِ الكاشاني.

ولو أَخبرَ بِالحوادثِ بِطريقِ جريانِ العادةِ عَلَى وقوعِ الحادثةِ عِنْدَ الحِركةِ
 الفلانية من دونِ اقتضاءِ لها أصلاً، فهو أسلم.

قال فِي الدَّرُوسِ: ولو أَخبرَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْعَلُ كَذَا عِنْدَ كَذَا لم يحرم، وَإِن
 كره، انتهى.

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات، والرِّبْطُ يتصور عَلَى وجوه:
 الأوَّل: الاستقلال فِي التأثيرِ بِحيثُ يمتنعُ التخلُّفُ عنها، امتناعُ تخلُّفِ المعلولِ عن
 العلةِ العقليةِ. وظاهرُ كثيرٍ من العباراتِ كونهَا كُفْراً.

قال السَّيِّدُ المَرْتَضَى عليه السلام -فِيمَا حَكِي عَنْهُ-: وَكَيْفَ يَشْتَبِهُ عَلَى مَسْلَمٍ بِطَلانِ
 أَحكامِ النَّجُومِ؟ وَقد أَجمعُ المسلمون قديماً وَحَدِيثاً عَلَى تَكْذِيبِ المَنْجَمِينَ

والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم. ومعلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة [١] تكذيب ما يدعيه المنجّمون والإزاء عليهم والتعجيز لهم، وفي الروايات عنه ﷺ من ذلك ما لا يحصى كثرة، وكذا عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه، وما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام، كيف يفتي بخلافه منتسب إلى الملة ومصل إلى القبلة؟ انتهى.

وقال العلامة في المنتهى - بعد ما أفتى بتحريم التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة، أو أن لها مدخلاً في التأثير والنفع - قال: وبالجملة، كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافر، انتهى.

وقال الشهيد رحمه الله في قواعده: كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم وموجدة له، فلا ريب أنه كافر.

وقال في جامع المقاصد: واعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية - ولو على جهة المدخلة - حرام، وكذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر، نعوذ بالله منه، انتهى.

وقال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، إن زعموا أنها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنها شريكة في التأثير، فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبني على هذا كفر.

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

وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته، انتهى.

وقال في البحار: لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشّور، فإنه يكون كافراً على الإطلاق، انتهى.

وعنه في موضع آخر: أن القول بأنها علّة فاعلية بالإرادة والاختيار - وإن توقّف تأثيرها على شرائط آخر - كفر، انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدّين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرّح علماؤنا بتحريم علم النجوم والعمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدّين، انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً، حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورة من الدّين إبطال حكم النجوم، وتحريم الاعتقاد بها، والنهي والزّجر عن تصديق المنجّمين، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن، واستغنى عن الاستعانة بالله، انتهى».

ثم لا فرق في أكثر العبارات [١] المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى

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

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

الثانية: من التزم بوجود الصانع جلّ ذكره مع تعطيله عن التصرف في الحوادث

السفلية بعد خلق الأجرام العلوية القديمة زماناً، والمدبّرة لتلك الحوادث.

إنكار الصانع جلّ ذكره - كما هو مذهب بعض المنجّمين - وبين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السّفلية بعد خلق الأجرام العلوية على وجه تتحرّك على النحو المخصوص، سواء قيل بقدمها - كما هو مذهب بعضٍ آخر - أم قيل بحدوثها وتفويض التدبير إليها - كما هو المحكي عن ثالث منهم - وبين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك، بأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله، فهي مظاهر لإرادة الخالق تعالى، ومجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جلّ ذكره - كآلة - أو بزيادة أنّها مختارة باختيار هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون! لكن ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار - من أنّ المنجّم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة السّاحر الذي هو بمنزلة الكافر - من عدا الفرق الثلاث الأولى، إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث [١] من أكفر الكفّار، لا بمنزلتهم.

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

الرابعة: من اعتقد بكون الأجرام العلوية تابعة في حركاتها لإرادة الله تعالى، وأنّ الله يفعل ما في العالم الأسفل وتلك الأجرام بحركاتها كآلة بالإضافة إلى مشيئة الله. الخامسة: من اعتقد بما ذكر، غير أنّه يعتقد أنّ تلك الأجرام في حركاتها مختارة باختيار يكون عين اختياره تعالى. ثمّ إنه ﷺ ذكر في الوجه الثاني من وجوه الربط أنّ الأوضاع الفلكية تعمل الآثار المنسوبة إلى الله، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم. ولم يظهر فرق بين الربط المذكور في الوجه الثاني، وبين الفرقتين الرابعة والخامسة من هذا الوجه، فلاحظ.

[١] لم يظهر أنّ مجرد الاعتقاد بتفويض التدبير إلى الأجرام العلوية موجباً للكفر، سواء قيل بحدوثها زماناً أو بقدمها كذلك، وإلا لكان القائل باستغناء الشيء

ومنه يظهر أن ما رتبته عليه السلام على تصديق المنجم [١] من كونه تكذيباً للقرآن وكونه موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير ودفع الشر، يراد منه إبطال قوله، بكونه مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن

في بقائه عن العلة محكوماً بالكفر، باعتبار عدم التزامه باستناد الحوادث إلى الله سبحانه وتعالى. نعم، بطلان تأثير الأجرام العلوية في الحوادث السفلية من الواضحات، وتأثيرها فيها بنحو العلة التامة خلاف الآيات والروايات الدالة على الترغيب في الدعاء والتضرع إلى الله سبحانه في دفع الملمات والبلايا ونزول البركات، فإن لازم ما ذكر كون الله تعالى مغلول اليدين لا يفعل شيئاً ولا يفيد الدعاء والتضرع إليه أمراً، وإنكار إضافة الحوادث إلى الله تعالى مع الالتفات إلى وضوحها بحسب الآيات والروايات يكون موجباً للكفر، باعتبار انتهائه إلى إنكار الكتاب العزيز. وعلى ذلك فالأولى من الفرق الخمس محكومة بالكفر، باعتبار إنكارها الصانع جلّت قدرته، أما الأربعة الباقية فلا يحكم بكفرها إلا مع التفاتها إلى أن اعتقادها على خلاف الكتاب والسنة حتى ينتهي ذلك إلى إنكار النبوة، كما في إنكار سائر الأحكام الثابتة في الشريعة.

وكيف كان، فإن أراد المصنّف عليه السلام بقوله: «إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار» الكفر حتى مع عدم الالتفات إلى ما ذكر من دلالة الكتاب المجيد على استناد الحوادث إلى الله سبحانه، فيمكن التأمل فيه بالإضافة إلى الفرقة الثانية والفرقة الثالثة كما مرّ.

[١] أي كما أن ما في بعض الأخبار من كون المنجم بمنزلة الساحر والساحر كالكافر، لا يدلّ على كفر المنجم بمعناه الحقيقي، كذلك ما رتب في بعض الروايات على تصديق المنجم من كون تصديقه تكذيباً للقرآن واستغناءً عن الله سبحانه

والاستغناء عن الله - كما هو طريقة كلّ مستدلّ: من إنهاء بطلان التّالي إلى ما هو بديهيّ البطلان عقلاً أو شرعاً أو حسّاً أو عادةً - ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وإنّما يلزم ممّن التفت إلى الملازمة واعترف باللازم، وإلا فكلّ من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً - إمّا لعدم تفضّنه لقول الله، أو لدلالته - يكون مكذباً للقرآن. وأمّا قوله ﷺ: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ»، فلا يدلّ أيضاً على كفر المنجّم، وإنّما يدلّ على كذبه، فيكون تصديقه تكذيباً للشّارع المكذب له، ويدلّ عليه عطف الكاهن عليه.

وبالجملة، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذي تقدّم للتنجيم - في صدر عنوان المسألة - كفرأ حقيقياً، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجّم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصّانع، أو غيره ممّا علم من الدّين بديهية.

لا يقتضي كفر المصدّق للمنجّم أو كون المنجّم كافراً، بل يراد منه إبطال قول المنجّم، وأنّ قوله مخالف للقرآن المجيد الداعي إلى الاستعانة بالله في دفع المكاره وجلب الخير وسائر الأمور.

وبعبارة أخرى: كون تصديق المنجّم تكذيباً للقرآن من قبيل الاستدلال على بطلان الشيء بإنهائه إلى التّالي الباطل، ومن الظاهر أنّ الالتزام بشيء مع ترتّب باطل عليه ولو كان ذلك التّالي تكذيب القرآن أو دلالته لا يوجب الكفر، إلّا مع التفات ذلك الملتزم إلى الترتّب، والتزامه به معه. مثلاً إذا أفتى بما يخالف ظاهر القرآن، مع عدم التفاتة إلى أنّ هذا الحكم وارد فيه أو عدم التفاتة إلى دلالته لا يكون افتاؤه هذا موجباً لكفره، ومن هذا القبيل قوله: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ»، فإنّه ليس مدلوله كفر المنجّم، بل المراد كذبه وترتّب الباطل على

ولعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدّم من القواعد - في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنها مدبّرة لهذا العالم وموجدة له، ولم يكفّر غير هذا الصنف - كما سيجيء تتمّة كلامه السابق - ولا شك أنّ هذا الاعتقاد إنكار، إمّا للصانع، وإمّا لما هو ضروري الدّين من فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتدييره.

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الأوّل، قال السيّد شارح النّخبة: إنّ المنجم من يقول بقدّم الأفلاك والنجوم، ولا يقولون بمفلك ولا خالق، وهم فرقة من الطّبعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصّة والعامّة، يعتقدون في الإنسان أنّه كسائر الحيوانات يأكل ويشرب وينكح ما دام حيّاً، فإذا مات بطل واضمحّل، وينكرون جميع الأصول الخمسة، انتهى.

ثمّ قال ﷺ: وأما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّارات. وربّما يتخرّصون عليها بأحكام مبهمّة متشابهة ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين - مع صحّة عقائدهم الإسلامية - فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد، انتهى.

أقول: فيه مضافاً إلى عدم انحصار الكفّار من المنجمين في من ذكر، بل هم على فِرَق ثلاث - كما أشرنا إليه، وسيجيء التصريح به من البحار في مسألة السّحر -: أنّ النزاع المشهور بين المسلمين في صحّة التنجيم وبطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيراً - كما عرفت من جامع المقاصد - والمطاعن الواردة في الأخبار المتقدّمة وغيرها - كلّها أو جلّها - على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً.

تصديقه، حيث إنّ الشارع عدّ المنجم كاذباً، فتصديقه يكون تكديباً للشارع. والقرينة على أنّه لا يراد ترتّب الكفر على مجرد تصديقه، هي عطف الكاهن عليه، حيث إنّ الكهانة فضلاً عن تصديقه لا توجب كفراً بلا ارتياب.

وملخص الكلام: أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه. ويؤيده ما رواه في البحار عن محمد وهارون -ابني سهل التوبختي- أنهما كتبا إلى أبي عبد الله عليه السلام: «نحن ولد نوبخت المنجم، وقد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟ فكتبت: نعم، والمنجمون يختلفون في صفة الفلك، فبعضهم يقولون: إن الفلك فيه النجوم والشمس والقمر -إلى أن قال-: فكتب عليه السلام: نعم ما لم يخرج من التوحيد».

الثاني: أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم، كما يقوله بعضهم، على ما ذكره العلامة وغيره. قال العلامة في محكي شرح فصوص الياقوت: اختلف قول المنجمين على قولين، أحدهما: قول من يقول إنها حية مختارة، الثاني: قول من يقول إنها موجبة. والقولان باطلان.

وقد تقدم عن المجلسي عليه السلام: أن القول بكونها فاعلة بالإرادة والاختيار -وإن توقف تأثيرها على شرائط أخر- كفر وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدمة. ولعل وجه أن نسبة الأفعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها -إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين. لكن ظاهر شيخنا الشهيد -في القواعد- عدم، فإنه بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً، قال: وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي، انتهى. وظاهره أن عدم القول بذلك لعدم مقتضي له، وهو الدليل، لا لوجود المانع منه، وهو انعدام الضرورة على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

ولعل وجهه: أن الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله -كما هو ظاهر قول المفوضة - أما استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئة واختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور وقيام

الاختيار به - بحيث يصدق: أَنَّهُ فِعْلُهُ وَفِعْلُ اللَّهِ - فلا، إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لإثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق: أَنَّهُ فِعْلُهُ. نعم، ما ذكره الشهيد رحمته من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص، ونسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل، وهو قبيح.

وما ذكره رحمته كأن مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في من يزعم أن هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟ قال عليه السلام: يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت متعبة لا تفتقر وسائرة لا تقف ثم قال: وإن لكل نجم منها موكّل مُدَبِّرٌ، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال ... الخبر».

والظاهر، أن قوله: «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعني في حركاتهم، لأنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهي مديرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم، ذكر المحدث الكاشاني - في الوافي - في توجيه البدء كلاماً، ربّما يظهر منه مخالفة المشهور، حيث قال: فاعلم أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة، لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركانها، فهي تعلم أنه كلّما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجة. وظاهره أنّها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

وبالجملة، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار ومخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضاً، إذ ليس المراد العلية التامة، كيفاً وقد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات إثبات البدء.

الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار.

وظاهر كلمات كثير -ممن تقدّم- كون هذا الاعتقاد كفراً، إلا أنه قال شيخنا المتقدّم -في القواعد- بعد الوجهين الأولين:

وأما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار وغيرها من العاديات -بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها، ويكون ربط المسيبات بها كربط مسيبات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي، لا الربط العقلي الحقيقي- فهذا لا يكفر معتقده لكنّه مخطئ، وإن كان أقلّ خطأ من الأول، لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثرى، انتهى.

وغرضه من التعليل المذكور: الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي، لعدم ثبوته بالحسّ -كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس، وبرودة القمر- ولا بالعادة الدائمة ولا الغالبة، لعدم العلم بتكرّر الدفّعات كثيراً حتّى يحصل العلم أو الظنّ. ثمّ على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث، فلعل الأمر بالعكس، أو كلاهما مستندان إلى مؤثر ثالث، فتكونان من المتلازمين في الوجود. وبالجملة، فمقتضى ما ورد من أنه «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها» كون كلّ حادث مسبباً.

وأما أنّ السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها، فلم يثبت، ولم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضرورة الدين.

بل في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في الاحتجاج، عن أبان بن تغلب -في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام وسمّاه باسمه الذي لم يعلمه أحد، وهو سعد -فقال له: «يا سعد وما صناعتك؟ قال: إنا أهل بيت ننظر في النجوم -إلى أن قال عليه السلام -: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدري قال: صدقت. قال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟

قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما زحل عندكم في النجوم؟ فقال سعد: نجم نحس! فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقل هذا، هو نجم أمير المؤمنين عليه السلام، وهو نجم الأوصياء، وهو النجم الذي قال الله تعالى: «النَّجْمُ الثَّاقِبُ».

وفي رواية المدائني - المروية عن الكافي - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله خلق نجماً في الفلك السَّابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجارية من ماء حارّ، وهو نجم الأوصياء والأبياء، وهو نجم أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراس التراب وتوسّد اللّبن ولباس الخشن وأكل الجسب، وما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه ... الخبير».

والظاهر، أنّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف، والظاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرًا.

قال شيخنا البهائي عليه السلام - بعد كلامه المتقدّم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها - ما هذا لفظه: وإن قالوا: إنّ اتصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم، ممّا يوجد الله سبحانه بقدرته وإرادته، كما أنّ حركات النبض واختلافات أوضاعه علامات يستدلّ بها الطيّب على ما يعرض للبدن: من قرب الصّحة، واشتداد المرض، ونحوه، وكما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلية، فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده، وما روي في صحة علم النجوم وجواز تعلّمه محمول على هذا المعنى، انتهى.

وممّا يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدّم من قول العلامة عليه السلام إنّ المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة، وبين

من قال إنها موجهة.

ويظهر ذلك من السيّد ﷺ حيث قال -بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم- ما هذا لفظه المحكي: وما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. قال: ومن ادعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس: إنكار السيّد ﷺ لذلك، حيث إنه بعدما ذكر أن للنجوم علامات ودلالات على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيّرهما بالبرّ والصدقة والدعاء وغير ذلك من الأسباب، وجوز تعلم علم النجوم والنظر فيه والعمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة، وحمل أخبار النهي على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى.

وما ذكره ﷺ حقّ إلا أن مجرد كون النجوم دلالات وعلامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها، والحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً، بل ولا ظنياً. والسيّد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما: اعتقاد التأثير وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبة الإصابة في أحكامهم -كما تقدّم منه ذلك في صدر المسألة- وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات ومعارضاتها. ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً، حيث أنكر الأمرين، وقال -بعد كلامه المتقدم في إنكار التأثير والاعتراف بالأمانة والعلامة -: إعلم أن الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي ﷺ، وبعضها يدعون لها التجربة، وبعضها مبتن على أمور متشعبة لا تفي القوة البشرية بضبطها

والإحاطة بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام: «كثيره لا يدرك وقليله لا يُستج» ولذلك وُجد الاختلاف في كلامهم وتَطَرَّقَ الخَطَأُ إلى بعض أحكامهم، ومن اتَّفَقَ له الجري على الأصول الصَّحِيحة صحَّ كلامه وصدقت أحكامه لا محالة، كما نطق به الصادق عليه السلام، ولكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل، والله الهادي إلى سواء السبيل انتهى.

وما أفاده عليه السلام أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات وعلامات، وآخرها من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة، هو الذي صرح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية بقوله: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق».

ويدل أيضاً على كلٍّ من الأمرين، الأخبار المتكثرة.

فما يدل على الأول، وهو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة مضافاً إلى ما تقدّم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب على كونه أماراة وعلامة عليه - المروي في الاحتجاج عن رواية الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين عليه السلام حين خروجه إلى نهران، فقال له عليه السلام: «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب، وانقذ من برجك النيران، وليس لك الحرب بمكان» فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذّر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها - إلى أن قال عليه السلام - له: «أما قولك: «انقذ من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لي، لا عليّ، أما نوره وضيأوه فعندي، وأما حريقه ولهبه فذهب عني، فهذه مسألة عميقة، فاحسبها إن كنت حاسباً».

وفي رواية أخرى: أنه عليه السلام قال له: «احسبها إن كنت عالماً بالأكوار والأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تُحصي عقود القصب في هذه الأجمة». وفي

الرّواية الآتية لعبد الرّحمن بن سيّابة: «هذا حساب إذا حسبه الرّجل ووقف عليه عرف القصبه التي في وسط الأجمّة وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما أمامها، حتّى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمّة».

وفي البحار: وجد في كتاب عتيق، عن عطاء، قال: «قيل لعليّ بن أبي طالب عليه السلام: هل كان للنّجوم أصل؟ قال: نعم، نبيّ من الأنبياء قال له قومه: إنّا لا نؤمن بك حتّى تعلّمنا بدء الخلق وآجالهم فأوحى الله عزّ وجلّ إلى غمامة، فأمطرتهم واستنقع حول الجبل مائة صافٍ، ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى الشّمس والقمر والنّجوم أن تجري في ذلك الماء. ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النّبيّ أن يرتقي هو وقومه على الجبل فقاموا على الماء، حتّى عرفوا بدء الخلق وآجالهم بمجاري الشّمس والقمر والنّجوم وساعات اللّيل والنّهار، وكان أحدهم يعرف متى يموت، ومتى يمرض، ومن ذا الذي يولد له، ومن ذا الذي لا يولد له، فبقوا كذلك برهة من دهرهم.

ثمّ إنّ داود عليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله، ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم، فكان يُقتل من أصحاب داود ولا يُقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: ربّ أقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك، يُقتل أصحابي ولا يُقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: أتبي علّمتم بدء الخلق وآجالهم، وإنّما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله، ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم، فمن ثمّ يُقتل من أصحابك ولا يُقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام: ربّ على ماذا علّمتمهم؟ قال: على مجاري الشّمس والقمر والنّجوم وساعات اللّيل والنّهار، قال: فدعا الله عزّ وجلّ فحبس الشّمس عليهم فزاد النّهار واختلطت الزّيادة باللّيل والنّهار فلم يعرفوا قدر الزّيادة فاختلط حسابهم. قال عليّ عليه السلام: فمن ثمّ كره النّظر في علم النّجوم».

وفي البحار أيضاً عن الكافي بالإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سُئِلَ عن النّجوم، فقال: لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند». وبالإسناد عن محمد بن سالم قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: قوم يقولون النّجوم أصحّ من الرّؤيا وكان ذلك صحيحاً حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عليه السلام، فلما ردّ الله الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النّجوم».

وخبر يونس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! أخبرني عن علم النّجوم ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء، قال: فقلت: كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم النّاس به... الخبر». وخبر الريان بن الصّلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، وسأله عن النّجوم، فقال: هو علم في أصله حقّ وذكروا أنّ أوّل من تكلم به إدريس عليه السلام وكان ذو القرنين به مياهما، وأصل هذا العلم من الله عزّ وجلّ».

وعن معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النّجوم أحقّ هي؟ فقال: نعم، إنّ الله عزّ وجلّ بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل، فأتى رجلاً من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك، فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النّجوم بها. وقد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء، خصوصاً به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدّقيق منها، فشاب الحقّ بالكذب».

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على صحّة علم النّجوم في نفسه.

وأما ما دلّ على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجمين، فهي كثيرة:

منها: ما تقدّم في الرّوايات السّابقة، مثل قوله عليه السلام في الرّواية الأخيرة: «فشاب الحقّ بالكذب»، وقوله عليه السلام: «ضلّ فيها علماء النّجوم»، وقوله عليه السلام - في تخطئة ما ادّعاه المنجم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس -: «إنّه كوكب أمير المؤمنين والأوصياء عليهم السلام. وتخطئة أمير المؤمنين عليه السلام للدّهقان الذي حكم بالنّجوم بنحوسة

اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام.

ومنها: خبر عبد الرحمن بن سيابة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني، فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينا، ثم قال: إنكم تنظرون في شيء كثير لا يدرك وقليله لا ينفع... الخبر».

ومنها: خبر هشام، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم مني»، ثم سأله عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: «فما بال عسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي ذاك حاسب، فيحسب هذا صاحبه بالظفر، ويحسب هذا صاحبه بالظفر، فيلتقيان فيهمز أحدهما الآخر، فأين كانت النجوم؟ قال: فقلت: لا والله ما أعلم ذلك. قال: فقال عليه السلام: صدقت، إن أصل الحساب حقّ، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلّهم».

ومنها: المروي في الاحتجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أن زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال عليه السلام: «هو علم قلت منافعه وكثرت مضارّه لأنّه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور، إن خير المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء، وإن خير هو بخير لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أنّه يرد قضاء الله عن خلقه...» الخبر. إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن ما وصل إليه المنجمون أقلّ قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها. ومن تتبّع هذه الأخبار لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجة عنها، فضلاً عن القطع.

نعم، قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف الظنّ - بل العلم - بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية. فالأولى، التجنّب عن الحكم بها،

ومع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب، وأنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا. والله المسدّد.

المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة [١] بلا خلاف، كما في التذكرة وعن المنتهى.

[١] المراد بحفظ كتب الضلال ما يعمّ اقتناءها واستنساخها، واستدلّ ﷺ على حرمة

بوجوه:

الأول: حكم العقل، يعني استقلاله بقبح التحفّظ على مادّة الفساد والضلال، فيحكم بحرمة بقاعدة الملازمة.

وفيه: أنّ حكم العقل غير مسلّم، وإلا لاستقلّ العقل بإزالة كلّ ما فيه أو منه الفساد، كالهجوم على أهل الكفر والشرك ومحوشوكتهم ومعابدهم وكتبهم، فإنّهم وما معهم منشأ الفساد على الأرض، ولا استقلال للعقل بذلك. ووجوب الجهاد حكم شرعيّ تعديّ لا لحكم العقل بلزوم قهر الناس على الإيمان، مع أنّ الدنيا دار امتحان يكون فيها الخيار بين الهدى والضلال والكفر والإيمان.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(١).

ولا يخفى أنّه على تقدير كون المراد بالاشترى ما يعمّ مطلق الأخذ والاقتران، فلا تكون في الآية دلالة على الحرمة فيما إذا لم يكن غرضه إضلال الناس وميلهم عن الهداية، كما إذا جعل الكتاب المزبور في مكتبته حتى يكون فيها من كلّ باب كتاب.

الثالث: قوله سبحانه ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٢)، أي الباطل.

(١) سورة لقمان، الآية ٦.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

ويدلّ عليه مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد، والذمّ المستفاد من قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» والأمر بالاجتناب عن قول الزور -: قوله عليه السلام في ما تقدّم من رواية تحف العقول: «إنما حرّم الله تعالى الصّناعة التي يجيء منها الفساد محضاً... إلخ» بل قوله عليه السلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ... إلخ».

وفيه: أنّ الأمر بالاجتناب عن قول الزور تركه وعدم إيجاده بأن لا يكذب ولا يفترى، وأمّا إبقاء قول الزور وعدم محوه فيما إذا كان بإيجاد الغير وإحداثه فلا ظهور في الآية بالإضافة إلى حكمه وعلى الجملة القول: ظاهره المعنى المصدرى، فيكون النهي عنه نهياً عن إيجاده.

الرابع: قوله في «تحف العقول»: «إنما حرم الصناعة التي يجيء منه الفساد محضاً»، بل قوله قبل ذلك: «ما يقوى به الكفر».

وفيه: أنّ رواية «تحف العقول» لا يمكن الاعتماد بها، مع أنها لا تعمّ ما إذا كانت في استنساخ كتب الضلال واقتنائها مصلحة مباحة غير نادرة.

الخامس: قوله عليه السلام في رواية عبد الملك، حيث شكّا إلى الصادق عليه السلام: «إنّي ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال: أنتقضي؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك»^(١).

وفيه: أنّ المطلوب في المقام إثبات وجوب محو الكتب المزبورة نفسياً، بأن كان أحد الوظائف الشرعية محو كتب الضلال، فإن كان الأمر بالإحراق في الرواية ظاهراً في الإيجاب النفسي يتعدّى إلى المقام، باعتبار أنّ كتبه لو لم تكن أكثر فساداً من كتب النجوم فلا أقلّ من مساواتها لها. وأمّا إذا كان الأمر المزبور ظاهراً في الإرشاد،

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

وقوله عليه السلام في رواية عبد الملك - المتقدمة - حيث شكأ إلى الصادق عليه السلام: «أني ابتليت بالنظر في النجوم، فقال عليه السلام: أتقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرقت كتبك» بناءً على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم. ومقتضى الاستفصال في هذه الرواية: أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم.

وهذا أيضاً مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضاً. نعم المصلحة الموهومة [١] أو المحققة النادرة لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء

إلى الخلاص من القضاء المحرم، فلا يمكن في المقام إلا إثبات الأمر الإرشادي، مع إحراز ترتب الحرام على الحفظ، ولا ريب في أن ظهور الأمر بالإحراق هو الثاني. وعلى كل حال فلا يثبت بالرواية مع الإغماض عن سندها وجوب محو كتب الضلال وعدم جواز إبقائها حتى مع الاطمئنان بعدم ترتب الحرام عليها. والأظهر في المقام أن يقال، بناءً على وجوب دفع المنكر كما لو استفدناه من أدلة النهي عن المنكر: يتعين في المقام الالتزام بوجوب محو كتب الضلال التي لا يترتب عليها إلا الإضلال، وأما إذا لم نقل به فيمكن القول بعدم جواز الاستنساخ والحفظ، فيما إذا كان المترتب عليها الإضلال بآية النهي عن شراء اللهو. وأما وجوب المحو فلا دليل عليه كما لا يخفى.

[١] بمعنى أنه لا يجوز إبقاء كتب الضلال فيما إذا كان ذلك معرضاً لترتب الفساد عليها، ولا أثر لاحتمال ترتب مصلحة أقوى على إبقائها فيما إذا كان الاحتمال موهوماً، وكذا لا يجوز إبقاؤها فيما إذا كان ترتب الفساد عليها قطعياً والمصلحة المترتبة من قبيل المنفعة النادرة التي لا يعتد بها، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بأن كان

بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة. وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتد بها.

وقد تحصل من ذلك: أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً.

فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة، إلا أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الإجماع. وحينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه؟ فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة،

ترتب الفساد موهوماً أو كانت المصلحة المترتبة أقوى من الفساد أو أقرب احتمالاً من ترتب الفساد، ففي جميع ذلك لا دليل على حرمة حفظها، كما هو مقتضى الميزان الوارد في رواية «تحف العقول». والاستفصال المذكور في رواية عبد الملك المتقدمة، فإنه لو تم الإطلاق في ناحية مثل قوله سبحانه: «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^(١) فلا بد من رفع اليد عنه بدلالة حديث «تحف العقول» والرواية، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على حرمة الإبقاء مطلقاً أو يلتزم بإطلاق معقد نفى الخلاف. ومع هذه الدعوى أو الالتزام فلا عبرة بترتب الفساد وعدمه، بل لا بد من تنقيح العنوان الذي وقع مورد الإجماع أو نفى الخلاف، وأن المراد بكتب الضلال فيه الكتب التي تكون مطالبها باطلة وإن لم توجب ضلالاً، أو أن المراد بها الكتب التي تكون موجبة للضلال وإن كانت مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر مضلة، ويدعون أن المراد غير ظاهرها.

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

أو أن المراد به مقابل الهداية؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يراد ما أوجب الضلال وإن كان مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرّفة لاتدخل في كتب الضلال. وأما المحرّفة كالتوراة والإنجيل - على ما صرح به جماعة - فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا، حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداة نسخها ضلالة.

نعم، توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما [١]، فالأدلة المتقدمة لاتدلّ على حرمة حفظها قال ﷺ في المبسوط - في باب الغنيمة من الجهاد -: فإن كان في المغنم كتبٌ، نُظِر، فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها - مثل كتب الطب والشعر واللغة والمكاتبات - فجميع ذلك غنيمة، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة، الفقه والحديث، لأن هذا مال يباع ويشترى، وإن كانت كتباً لا يحلّ إمساكها - كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك - فكلّ ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع

أقول: ما ذكره من دعوى الإجماع واستفادته من نفي الخلاف غير صحيح، فإن الإجماع لا يحرز إلا في مسألة تعرّض لحكمها معظم الفقهاء أو جميعهم مع اتفاقهم على ذلك الحكم، ونفي الخلاف يكفي فيه اتفاق جماعة قليلة تعرّضوا للمسألة فكيف تكون دعوى نفي الخلاف كاشفة عن الإجماع، مع أن الإجماع في المقام محصله لا قيمة له فضلاً عن منقوله، حيث إن الظاهر - ولا أقلّ من الاحتمال - كون المدرك في حكمهم بحرمة الحفظ ما ذكر من حكم العقل الموهوم أو دلالة الآية.

[١] التقييد بما قبل نسخ دينهما باعتبار أن اليهود والنصارى بعد نسخ دينهما

بأوعيته - كالجلود ونحوها - فإنها غنيمة، وإن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ - فإنه يمزق ولا يحرق إذ ما من كاغذ إلا وله قيمة [١]. وحكم التوراة والإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنه يمزق، لأنه كتاب مُغيّر مبدّل، انتهى.

وكيف كان، فلم يظهر من معقد نفي الخلاف إلا حرمة ما كان موجباً للضلال، وهو الذي دلّ عليه الأدلة المتقدمة.

نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه، مضافاً إلى آيتي «لهو الحديث» و«قول الزور» أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

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

[١] أي أن إحراقها إتلاف للكاغذ المفروض استيلاء المسلمين عليه وله قيمة فلا يجوز الإتلاف، وكيف كان فيظهر من كلام الشيخ رحمته أن التوراة والإنجيل من كتب الضلال فيجب تمزيقهما والانتفاع بكاغذهما.

وأورد عليه المصنّف رحمته بأنه لا دليل على وجوب المحو إلا فيما إذا كان موجباً للضلال، ومع عدم إيجابه له فمع بطلان مطالبه لا يجوز بيعه باعتبار عدم كونه مالاً، وأما محوه فلا دليل عليه.

أقول: مجرد بطلان مطالب كتاب لا يوجب خروجه عن المالية شرعاً حتى لا يجوز المعاوضة عليه، كما في الكتب التي تؤلف من مجموع قضايا جعلية لغاية تفريغ الهم عن قارئها، ومثل هذه يجوز بيعها وشراؤها، لكونها مالاً شرعاً باعتبار ترتب المصلحة المقصودة المباحة عليها حتى مع عدم إظهار مؤلفها بأن هذه القضايا الواردة في الكتاب جعلية، وسيأتي إن شاء الله تعالى أن الموجب لكون المكتوب أو الكلام كاذباً قصد الكاتب أو المتكلم لا اعتقاد المطالع والسامع.

ومما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول والفروع والحديث والتفسير وأصول الفقه، وما دونها من العلوم، فإنَّ المناط في وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة، فإنَّ الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب إلا القليل مما أُلّف في خصوص إثبات الجبر ونحوه، وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم، وشبه ذلك.

ومما ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للتقص والاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك. ولقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إنَّ فوائد الحفظ كثيرة.

ومما ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال، فإنَّ الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب، إلا أن يراحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال. ولو كان باطلاً في نفسه كان خارجاً عن المالية [١] فلو قوبل بجزء

[١] يعني: لو كان بعض الكتاب باطلاً وخارجاً عن المالية الشرعية وإن لم يكن موجباً للضلال وباعه بعوض، فتبطل المعاوضة بالإضافة إلى ذلك البعض.

أقول: لا يكون بيع كتاب منحللاً إلى بيوع متعددة بالإضافة إلى أبعاضه خارجاً، فإنَّ المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف كما مرّ؛ ولذا لو باع كتاباً بعنوان أنه الكتاب الفلاني وظهر مشتملاً على بعض الأوراق من ذلك الكتاب يحكم ببطان البيع رأساً. وبالجملة: فيما أن البيع في الفرض لا يصح بالإضافة إلى الكتاب تعين بطلانه على قرار ما تقدّم في بيع الصنم، مع كون مادته مالاً.

ينبغي في المقام التعرض لحكم اللحية فنقول: ذكر صاحب «الحدائق» رحمته الله (١)

في آداب الحمام، الظاهر كما استظهره جماعة من الأصحاب كما عرفت تحريم حلق اللحية؛ لخبر المسخ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإنه لا يقع إلا على ارتكاب أمر محرّم مبالغ في التحريم، انتهى.

وربما يقال: إن تعبيره عليه السلام بالظاهر لا بالأظهر فيه إشارة إلى تسالم الأصحاب على الحكم، ولكن ملاحظة تعبيرات «الحدائق» في المسائل كافية في الجزم بأن مثل هذا التعبير منه عليه السلام لا يشير إلا إلى اجتهاده. وذكر صاحب «الجواهر» عليه السلام في باب الإحلال من إحرام الحج بحلق الرأس أنه ليس للنساء حلق؛ لنهي رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها في الإحلال لا مطلقاً، فإن الظاهر عدم حرمة لها في غير المصاب المفضي إلى الجزع؛ للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر، اللهم إلا أن تكون الشهرة بين الأصحاب تصلح جابرة لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادة الإطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال، انتهى.

وحاصل مراده أنه لا يجوز للمرأة حلق رأسها عند إحلالها من إحرام حج أو غيره، وكذا للجزع عند المصيبة، ويجوز في غير ذلك، وحرمة عند الإحلال لنهي رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها المحمول على الإحلال، وأما جوازه في سائر الأحوال فلاصلة الحليّة السالمة عن المعارض المعتبر، إلا أن يقال بحرمة عليها مطلقاً أخذاً بإطلاق هذه المرسلّة المنجبر ضعفها بالشهرة على تقدير إرادة الإطلاق، فيكون حرمة عليها كحرمة حلق اللحية على الرجال. وهذا - كما ترى - لا يدلّ على ثبوت الشهرة على الحرمة في حلق الرجل لحيته، بل مقتضاه حرمة عند صاحب «الجواهر»^(١).

(١) جواهر الكلام ١٩: ٢٣٦.

والحاصل: أنني لم أظفر على ما يدل على الشهرة بين الأصحاب في حرمة حلق اللحية، وأما ما استدلّ به على الحرمة فأمر:

الأول: قوله سبحانه حكاية عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَأَمَرَ نُوحَهُمْ فَلْيُعَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(١)، بدعوى أن ما يأمر به إبليس لا يكون إلا فعلاً محرماً، وحلق اللحية من تغيير خلق الله.

ولكن لا يخفى أن مثل حلق اللحية لو كان تغييراً لخلق الله ومحرمًا باعتبار ذلك لكان شقّ الطرق في الجبال وحفر الآبار وزرع الأشجار وغيرها تغييراً لخلق الله تعالى. والالتزام بحرمتها غير ممكن، وحليتها بتخصيص الآية باعتبار كونه من تخصيص الأكثر غير ممكن، فلا بدّ من حمل الآية على مثل الفطرة المخلوق جميع الناس عليها على ما يشير إليها قوله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٢). والمراد من تغييرها إفسادها بجعل النفس مركزاً ل طرح الشرور ومولداً لنبات السوء، أو على غيرها ممّا لا قرينة في الآية على تعيينه.

الثاني: أن الروايات الواردة في حَفّ الشوارب وإعفاء اللحية، كمرسلة الصدوق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حَفّوا الشوارب واعفوا اللحى، ولا تشبّوها باليهود»^(٣) وفي الأخرى قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ المجوس جزّوا لحاهم ووفّروا شواربهم، وإنّا نحن نجزّ الشوارب ونعفي اللحى وهي الفطرة»^(٤).

وفيه: أن مثل هذه الروايات حتى مع الإغماض عن أسانيدّها لا دلالة لها على

(١) سورة النساء: الآية ١١٩.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٣) وسائل الشريعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

حرمة حلق اللحية، فإنَّ الحفَّ عبارة عن الجزِّ والقطع، والإعفاء التوفير، ومن الظاهر أنَّ توفير اللحية غير واجب قطعاً، بل الواجب على تقديره رؤية الشعر في الوجه، فلا بدَّ من حملها على الاستحباب. والمراد بعدم التشبُّه باليهود عدم تطويل اللحية بما هو خارج عن المتعارف أو زائد على القبضة، كما كان يفعل اليهود على ما قيل في رواية حيازة الوالدية، قالت: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس، ومعه درة لها سبَّانان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار، ويقول لهم: يا بياعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين، وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فمسخوا»^(١). وظاهرها مع الإغماض عن سندها عدم جواز حلق اللحية مع فتيل الشوارب لا مطلقاً كما لا يخفى.

الثالث: ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن كتاب «الجامع» لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي صاحب الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أمّا من عارضيه فلا بأس، وأمّا من مقدّمها فلا»^(٢)، ولكن ظاهره عدم جواز الأخذ من مقدم اللحية، وهذا لا يمكن الالتزام به، وحمله على جواز حلق العارضين دون مقدم اللحية بلا قرينة غير ممكن. واسناد ابن ادريس إلى جامع البزنطي غير معروف لنا، ولكن رواه أيضاً علي بن جعفر في كتابه، وقد ذكرنا أنَّ طريق صاحب «الوسائل» إلى كتابه ينتهي إلى الشيخ عليه السلام وسند الشيخ عليه السلام إلى الكتاب المزبور صحيح. وفي معتبرة سدير الصيرفي، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ عارضيه ويبطن

(١) وسائل الشيعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

(٢) المبصّر السابق: ١١١، الباب ٦٣، الحديث ٥.

لحيته»^(١)، وفي دلالتها على الاستحباب أيضاً تأمل؛ لاحتمال كون ذلك من اختياره ﷺ أحد أفراد المباح كما لا يخفى.

الرابع: أن رواية «الجعفریات»: «حلق اللحية من المثلة، من مثل فعلية لعنة الله»، وأورد على الاستدلال بها على الحرمة بأن مجرد اللعن على فعل لا يدل على حرمة، وقد ورد اللعن في ترك بعض المستحبات، مثل قوله ﷺ: «ملعون من أخر الصلاة»^(٢). وأجاب عنه السيد الخوئي رحمه الله^(٣) - كما في تقريراته - بأن اللعن على فعل غير الإخبار بكون الشخص ملعوناً، فإن الإخبار بكونه ملعوناً وبعيداً عن الله ربّما يكون منشؤه ارتكاب المكروهات، وهذا بخلاف إنشاء اللعن على المؤمن، فإنه لا يكون إلا مع ارتكابه فعلاً محرماً، وقوله ﷺ: «ومن مثل فعلية لعنة الله» من قبيل إنشاء اللعن على فاعل المثلة، بخلاف قوله: «ملعون من أخر الصلاة».

ولا يخفى ما في الإشكال والجواب، فإن اللعن ليس هو البعد مطلقاً، بل البعد الناشئ عن الطرد والغضب، وهذا لا يكون إلا مع حرمة الفعل، ولا يفرق في ذلك بين إنشائه أو الإخبار بكون الفاعل لكذا ملعوناً ومطرداً، حيث إنه لو لم يكن فعله محرماً فلا موجب لطرده ولعنه، واللّعن في مثل تأخير الصلاة عن وقتها محمول على مثل ما إذا كان التأخير للاستخفاف بها.

ثم إنّ المعتبر في تحقيق عنوان المثلة أمران:

(١) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٢) انظر وسائل الشريعة ٤: ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٩١.

من العوض المبدول، يبطل المعاوضة بالنسبة إليه. ثم الحفظ المحرّم يراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب، والنسخ، والمذاكرة، وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة.

أحدهما: إيقاع النقص بالغير.

وثانيهما: كون الإيقاع بقصد هتكه وتحفيره، فلا يتحقّق العنوان فيما إذا حلق الإنسان لحيته بداعي تجميلة أو نحوه، كما هو موضوع البحث. والمستفاد من الرواية أن حلق لحية الغير بقصد هتكه والتنقيص به مثله حكماً أو موضوعاً.

هذا مع أنّ رواية «الجعفریات» لا تكون حجّة على الحكم ولا على حرمة المثلة، فإنّه لم يثبت أنّ النسخة المأخوذة منها هذا بعينها كتاب موسى بن اسماعيل بن موسى عليه السلام ووصل إلى سهل بن أحمد بن سهل ومنه إلى الحسين بن عبيدالله بواسطة محمّد بن محمّد الأشعث.

وممّا ذكرنا يظهر أنه لا بأس بقطع عضو الميّت الكافر في العمليّة المتعارفة في زماننا وجعله مكان العضو الفاسد من إنسان آخر، كما لا بأس بخرق جسده لغرض الاطلاع على أوضاع الجسد المعبر عن ذلك بالتشريح للطبابة. نعم، لا يجوز ذلك بالإضافة إلى أعضاء الميّت المسلم باعتبار وجوب دفنها وحرمة هتكه حيّاً وميتاً.

والمتحصّل في المقام أنّ الأخبار الدالّة على إعفاء اللحية وتطويله مع ضعف إسنادها لا تصلح للاعتماد عليها والحكم بوجوب تطويلها، حتّى في فرض تقييد تلك الأخبار بما ورد في بعض الروايات^(١) من تحديد اللحية بالقبضة، بأن يقال: الواجب تطويلها إلى القبضة، حيث إنّه مع الإغماض عن سند المقيّد لم يعهد من أحد الإفتاء بوجوب تطويلها كذلك، سواء التزم بحرمة تطويلها بعد الحدّ المزبور، كما هو

(١) وسائل الشيعة ٢: ١١٣، الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: الرِّشْوَةُ حَرَامٌ [١]. وَفِي جَامِعِ الْمَقَاصِدِ وَالْمَسَالِكِ: أَنَّ عَلَى

ظَاهِرِ بَعْضِهَا حَيْثُ ذَكَرَ فِيهَا: «مَا زَادَ عَنِ الْقَبْضَةِ فَهُوَ فِي النَّارِ»^(١) أَوْ قِيلَ بِكَرَاهَتِهِ. وَاسْتَظْهَرَهَا مِنْ مَرْسَلَةِ يُونُسَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَدْرِ اللَّحِيَةِ قَالَ: «تَقْبِضُ بِيَدِكَ عَلَى اللَّحِيَةِ وَتَجْزِمَا فَضْلًا»^(٢)، أَوْ مِنْ ذَيْلِ مَرْسَلَةِ الصَّدُوقِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْ قَوْلِهِ: «وَلَا تُشَبِّهُوا بِالْيَهُودِ».

وَمَعَ ذَلِكَ فَلَا يُمْكِنُ الْإِفْتَاءُ بِجَوَازِ حَلْقِ اللَّحِيَةِ وَعَدَمِ وَجُوبِ رِعَايَةِ الْإِحْتِيَاطِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُرْتَكِزَ فِي أَذْهَانِ الْمُتَشَرِّعَةِ عَدَمُ جَوَازِ حَلْقِهَا وَإِنْ كَانَ فِي انْتِهَاءِ هَذَا الْاِرْتِكَازِ إِلَى عَصْرِ الشَّارِعِ الْمُقَدَّسِ تَأْمَلْ؛ لِاحْتِمَالِ حَدُوثِهِ أَخِيرًا بِالرُّجُوعِ إِلَى جَمَاعَةِ أَفْتَاؤِ بَحْرَمَتِهِ، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ هُوَ الْعَالَمُ.

وَلَا يَخْفَى أَنَّ حَرَمَةَ حَلْقِ اللَّحِيَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ بِهَا مِنْ جِهَةِ الرُّوَايَاتِ أَوْ دَعْوَى سِيْرَةِ الْمُتَدَيِّنِينَ أَوْ اِرْتِكَازِ الْحَرَمَةِ تَكُونُ كَسَائِرِ الْمَحْرَمَاتِ سَاقِطَةً عِنْدَ الْاِضْطِرَّارِ أَوْ الْإِكْرَاهِ أَوْ الْمِرْاحِمَةِ بِتَكْلِيفِ آخَرَ مَسَاوٍ أَوْ أَهَمٍّ، وَلَوْ لَمْ يُمْكِنِ رِعَايَةَ التَّكْلِيفِ الْآخَرَ الْأَهَمِّ، بَلِ الْمَسَاوِي إِلَّا مَعَ حَلْقِهَا جَازَ.

[١] وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ، كَمَا فِي «جَامِعِ الْمَقَاصِدِ» وَ«الْمَسَالِكِ»^(٣)، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^(٤)، وَظَاهِرُهَا عَدَمُ جَوَازِ إِعْطَاءِ الْمَالِ لِلْحُكَّامِ لِغَايَةِ أَكْلِ أَمْوَالِ النَّاسِ، مَعَ الْعِلْمِ بِالْحَالِ، سِوَاءِ كَانَ الْأَكْلُ الْمَزْبُورَ غَرَضًا أَوْ لِيَاءً، أَوْ كَانَ مِنْ غَايَةِ الْغَايَةِ، بَأَنَّ كَانَ الْإِعْطَاءُ لَجَلْبِ مِيلِ الْحَاكِمِ وَحُبِّهِ إِلَيْهِ حَتَّى يَحْكَمَ لَهُ

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٥، المسالك ٣: ١٣٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

تحريمها إجماع المسلمين، ويدلّ عليه الكتاب والسنة، وفي المستفيضة [١]: أنه كفر بالله العظيم او شرك. ففي رواية الأصمغ بن نباتة [٢]. عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أَيُّمَا وَالٍ احْتَجَبَ عَنِ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ، وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا وَإِنْ أَخَذَ رِشْوَةً فَهُوَ مُشْرِكٌ».

ويتعدى إلى ما إذا كان الحكم له شرطاً في الإعطاء، أو كان المال عوضاً عن ذلك الحكم بالفحوى. نعم، لا دلالة فيها على ما إذا كان الإعطاء لغاية الحكم بما هو الواقع، وما هو على قوانين القضاء، بأن لا يميل نفس القاضي إلى خصمه ويذهب بحقه.

[١] كموتقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الرشا في الحكم هو الكفر بالله»^(١)، وكصحيحة عمار بن مروان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام -: فأما الرشا في الحكم، فإن ذلك الكفر بالله العظيم»^(٢)، وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء غلّ من الإمام فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة: منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها أجور القضاة وأجور الفواجر، وثمرن الخمر والنبيذ المسكر، والربا بعد البيّنة. فأما الرشا يا عمار في الأحكام، فإن ذلك الكفر بالله العظيم»^(٣) وقوله: «كل شيء غلّ من الإمام، أي أخذ منه خيانة، وظاهر التعبير بالكفر هي الحرمة تكليفاً ويستفاد الوضع من عدّ الرشوة من السحت.

[٢] ضعيفة سنداً، والغلول بمعنى السرقة، والخيانة والرشوة المذكورة فيها لا تناسب الرشا في الحكم، حيث إن القضاء لا يكون من شأن الوالي كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٢٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

وعن الخصال - في الصحيح [١] - عن عمّار بن مروان، قال: «كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سُحت، والسُّحت أنواع كثيرة، منها: ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، ومنها: أجور القضاة، وأجور الفواجر، وثمان الخمر، والنبيذ المسكر، والزبا بعد البيّنة، وأما الرّشا في الأحكام - يا عمّار - فهو الكفر بالله العظيم» ومثلها رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام.

وفي رواية يوسف بن جابر: «لعن رسول الله ﷺ من نظر إلى فرج امرأة لاتحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرّشوة». وظاهر هذه الرواية سؤال الرّشوة لبذل فقهه، فتكون ظاهرة في حرمة أخذ الرّشوة للحكم بالحق أو للنظر في أمر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجر، وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرّشوة [٢] في القاموس بالجعل وإليه

[١] هذه هي الصّحيحة المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام، مدلولها عدم جواز أخذ الأجر على القضاء، سواء كان معطيه أحد المتخاصمين أو غيره ممن يهّمه قضاؤه، كأخذ الأجرة من الوالي. وكذا عدم جواز أخذ الرّشا بلافارق بين كونه للحكم له باطلاً أو للحكم بما هو الواقع أو للحكم له باطلاً كان أو حقاً، وسواء كان ذلك غرضاً وداعياً إلى الإعطاء أو شرطاً فيه.

[٢] الاحتمالات في معنى الرّشوة أربعة:

الأول: ما يعمّ مقابل الحكم الصحيح، سواء جعل عوضاً عن نفس الحكم أو عن مقدّماته، كالنظر في أمر المترافعين، وهذا ظاهر «القاموس»^(١) ويساعده ظاهر كلام المحقق الثاني وصریح الحلّي، حيث ذكر أنه لا يجوز للقاضي أخذ الرّشا مطلقاً،

(١) القاموس المحيط ٤: ٣٣٦.

نظر المحقق الثاني، حيث فسّر في حاشية الإرشاد الرّشوة بما يبذله المتحاكمان. وذكر في جامع المقاصد: أنّ الجُعل من المتحاكمين للحاكم رشوة وهو صريح الحلّي أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرّشوة مطلقاً وإعطائها، إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطي. هذا، ولكن عن مجمع البحرين: قلّما تستعمل الرّشوة إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل. وعن المصباح: هي ما يعطيه الشّخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

أي سواء كان عوضاً عن حكمه الصّحيح أم لا. نعم، لا يحرم على المعطي فيما إذا كان عوضاً عن الحكم الصّحيح، ويحرم في غيره.

الثاني: ما يعطى للقاضي للحكم له في الواقعة بالباطل، وبقضاء الجور، كما هو ظاهر «مجمع البحرين»^(١).

الثالث: إعطاء المال لغاية الوصول إلى غرضه من الحكم له أو أمر آخر يفعله الغير له، كما عن «المصباح»^(٢) و«النهاية»^(٣).

الرابع: إعطاء المال للقاضي للحكم له حقاً أو باطلاً.

وأما الاحتمال الأوّل، فالظاهر أنّ عوض الحكم وتعيين الأجر له لا يكون من الرّشوة فيما إذا كان ذلك الحكم هو الحكم على موازين باب القضاء؛ ولذا جعل الرّشوة في الحكم في صحيحة عمار بن مروان مقابل أجر القضاة.

(١) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٢٨.

(٣) النهاية لابن الأثير ٢: ٢٢٦.

وعن النهاية: أنها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، والرأشي: الذي يعطي ما يعينه على الباطل، والمرتشي: الآخذ، والرأش: هو الذي يسعى بينهما، يستزيد لهذا ويستتقص لهذا.

ومما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم في رواية عمّار بن مروان من جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأجور القضاة، خصوصاً بكلمة أمّا.

نعم، لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً، وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح والنهاية.

بعبارة أخرى: لا يجوز للقاضي أخذ الجعل والأجرة على حكمه الصحيح أو على ما هو من مقدماته، كالنظر في أمر المترافعين؛ إمّا مطلقاً، كما هو الصحيح، وعليه المشهور، بل في «جامع المقاصد» دعوى الإجماع عليه، وهو مقتضى كون أجر القضاة سحتاً. وإمّا مع تعيين القضاء عليه، كما هو ظاهر المصنّف رحمته الله وجمع آخر. ولكن عدّ الرشا في الحكم في مقابل أجر القاضي مقتضاه عدم شمول الرشا له، فلا يجري عليه سائر أحكام الرشا، ككون إعطائه حراماً تكليفاً، بل يكفي في عدم جريانها فيه الشك في كونه داخلاً في معنى الرشا كما لا يخفى. وكذا لا يمكن المساعدة على الاحتمال الثاني، فإنه لا ينحصر به الرشوة، بل يعمّ معناها ما إذا كان الغرض من الإعطاء هو الحكم له، سواء كان حقاً أم باطلاً، وأمّا إعطاء المال في غير موارد القضاء ففي كونه رشوة حكماً أو موضوعاً فسيأتي التعرّض له. والصحيح في معناها هو الاحتمال الرابع، وهو إعطاء المال للحكم له مطلقاً حقاً أو باطلاً.

ثم إنّ المعدود من السحت في صحيحة «الخصال» وهو أجر القضاة، بظاھرہ یعمّ ما إذا كان العوض لنفس الحكم أو على مقدماته، والالتزام - بأنّ المحرّم هو العوض

ويمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرّشوة للحكم للراشي حقاً أو باطلاً. أو يقال: إنّ المراد الجعل، فأطلق عليه الرّشوة تأكيداً للحرمة. ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه لفقهم».

لنفس الحكم - لا وجه له، فإنّه فرق بين كون السّحت هو الأجر على القضاء أو أجر القضاة، فالمناسب للالتزام المزبور هو الأول. والمذكور في الصحيحة هو الثاني الشامل له وللآخر على ما هو شؤون القضاء، كالنظر في أمر المترافعين أو غيره من مقدّماته.

نعم في البين رواية يوسف بن جابر قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقّه فسألهم الرشوة»^(١).

وربّما يستظهر منها حرمة أخذ الأجرة في خصوص صورة تعين القضاء، حيث إنّ حمل الاحتياج فيها على الحاجة إلى نوعه خلاف ظاهرها، بل ظاهرها الاحتياج إلى الشخص.

ولكن لا يخفى ما في الاستظهار؛ لأنّ صدق الحاجة في مورد يكون الرجوع فيه إلى الشخص من التخيير في الرجوع بين المجتهدين ظاهر، بل على تقدير تسليم الظهور فلا تصلح - لضعف سندها - لرفع اليد بها عن إطلاق الصحيحة المعدود فيها أجر القضاة من السحت كما مرّ. نعم، حملها على سؤال الرشا للحكم للراشي حقاً كان أو باطلاً خلاف ظاهرها، وظاهرها سؤال الأجر على فقهم وقضائه، وإطلاق الرشوة عليه للتأكيد في حرمة.

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٥.

والمشهور المنع مطلقاً، بل في جامع المقاصد: دعوى النص والإجماع، ولعلّه لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه، ولإطلاق ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان: من جعل أجور القضاة من السُّحت بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الجُعَل وإن كان بينهما فرق عند المتشرّعة.

وربّما يستدلّ على المنع بصحيفة ابن سنان، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك السُّحت». وفيه: أنّ ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر - بل الصريح - في سلطان الجور، إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سُّحتاً قطعاً، ولا شك أنّ هذا المنسوب غير قابل للقضاء، فما يأخذه سُّحت من هذا الوجه.

وربّما يستدلّ على عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء بصحيفة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: «ذلك السُّحت»^(١).

وأورد عليه المصنّف عليه السلام بأنّ الرواية غير ناظرة إلى أخذ العوض والأجر، بل ظاهرها ارتزاق القاضي من السلطان، فلا بدّ من حملها على صورة عدم كونه أهلاً للقضاء بقريته كونه منصوباً من قبل السلطان الجائر، وإلا فلا مناص من ارتزاق القاضي من بيت مال المسلمين، سواء أخذه من السلطان العادل أو الجائر.

وفيه: أنّ ذكر قيد «على القضاء» في الرواية قريته على كون المراد بالرزق هو الأجر على الحكم، وإلا كان ذكر القيد لغوياً، ولا حاجة أيضاً إلى حمل كونه من غير بيت المال، كما ذكر المصنّف عليه السلام في آخر كلامه.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأول.

ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السلطان محرماً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم. إلا أن يقال: إن المراد الرزق من غير بيت المال، وجعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض. وكيف كان، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه. خلافاً لظاهر المقنعة [١] والمحكي عن القاضي من الجواز، ولعله للأصل، وظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبئونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله، ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا... الخبر».

[١] ثم إن في أخذ الأجر على القضاء بالحق قولين آخرين، أحدهما: الجواز مطلقاً، كما هو ظاهر «المقنعة»^(١)، والمحكي عن القاضي^(٢) باعتبار أن القضاء عمل محترم، فيصح أخذ المال عليه، كما هو مقتضى مثل قوله سبحانه: «**وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ**»^(٣) المعبر عنه بالأصل. ورواية حمزة بن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبئونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام، فقال: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في الدنيا»^(٤)، ولكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، بل لادلالة فيها على جواز أخذ الأجر على القضاء بالحق والإفتاء به، وغاية مدلولها حصر المستأكل بعلمه في من يفتي بغير علم ويبطل حقوق الآخرين

(١) المقنعة: ٥٨٨.

(٢) المهذب ١: ٣٤٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

(٤) وسيائل الشيعية ٢٧: ١٤١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

واللّام في قوله: ليبطل به الحقوق. إمّا للغاية أو للعاقبة [١]. وعلى الأوّل: فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني: فيدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدّنيا. وعلى كلّ تقدير، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم في ما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفة الحقّ، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق. ودعوى كون الحصر إضافياً بالنسبة إلى الفرد الذي ذكره السائل - فلا يدلّ إلاّ على عدم الذمّ على هذا الفرد، دون كلّ من كان غير المحصور فيه - خلاف الظاهر.

لغاية وصوله إلى مال الدنيا وحطامها، فلا يكون من يفتي بعلم ولا يبطل حقوق الآخرين مستأكلاً بعلمه بالصلة وبالبرّ والإكرام لهم. وأمّا أخذهم الأجر على قضائهم وإفنائهم جائز أم لا، فلا دلالة لها على ذلك، وعلى تقدير الإطلاق في جواز الاستيكال فتقيّد بمثل صحيحة عمار بن مروان المتقدّمة، وأمّا العمومات الدالّة على نفوذ العقد أو صحته فلا يمكن الأخذ بها في مقابل الخصوصات الواردة في المقام، فلاحظ.

[١] بطلان الحقّ وذهابه على صاحبه يترتّب على القضاء بغير علم ولا هدى، ويكون البطلان غاية له، كما أنّه يترتّب على إعداد الشخص نفسه للقضاء بغير علم بطور العاقبة، حيث إنّ عاقبة هذا الإعداد ذهاب الحقوق من أربابها، فاللام في قوله: «ليبطل به الحقوق»، إمّا للغاية كما إذا كان متعلّقاً بقوله: «يفتي» المراد به الإفتاء فعلاً، أو للعاقبة كما إذا كان متعلّقاً به بمعنى إعداد نفسه للإفتاء. وعلى الأوّل تكون الرواية دالّة على حرمة الإفتاء بغير علم وأخذ المال عليه، وعلى الثاني تدلّ على حرمة إعداد نفسه للإفتاء بداعي أخذ المال، مع عدم عرفانه الحقّ وموازين الإفتاء والقضاء.

وفصل في المختلف [١] فجوز أخذ الجعل والأجرة مع حاجة القاضي وعدم تعيين القضاء عليه، ومنعه مع غناه أو عدم الغنى عنه.

ولعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرّر عندهم من حرمة الأجرة على الواجبات العينية، وحاجته لا تسوّغ أخذ الأجرة عليها، وإنما يجب على القاضي وغيره رفع حاجته من وجوه أخرى. وأما اعتبار الحاجة، فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستغناء، كما يظهر بالتأمل في روايتي يوسف وعمّار المتقدمتين. ولا مانع من التكبّب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي، كما هو أحد الأموال في المسألة الآتية في محلّها - إن شاء الله -.

[١] وهذان القولين الآخرين، وحاصله عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء مع تعيينه أو عدم فقره، وجواز أخذها مع حاجة القاضي وعدم تعيين القضاء عليه.

أما عدم جواز أخذها مع تعيين القضاء عليه فباختبار عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، وأما اعتبار فقره فيستظهر من روايتي يوسف وعمّار. ولعل وجه الاستظهار أنّ المذكور في رواية عمّار أجور القضاة، ومن الظاهر أنّ القضاة في ذلك الزمان كانوا من المرتزقة من بيت مال المسلمين ومنصوبين من قبل من كان يدعي أنّ له ولاية على المسلمين، ولم يكن لهم حاجة إلى أخذ المال من المترافعين، كما أنّ المذكور في رواية يوسف من يكون مرجعاً للناس في فقهه، ويبعد فرض الحاجة في مثله.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الحكم الوارد في الصحيحة لا يختصّ بالقضاة المنصوبين في ذلك الزمان ليقال بعدم الحاجة لهم، وحاجة الناس إلى شخص لفقهه لا تلازم غناه، خصوصاً فيما إذا كان الناس المراجعون إليه جماعة من الفقهاء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الأظهر بحسب الروايات عدم جواز أخذ الجعل

وأما الارتزاق من بيت المال، فلا إشكال في جوازه للقاضي مع حاجته، بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه، لما سيجيء من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجية.

ويدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: «وافسح له - أي للقاضي - في البذل ما يزيح عنه وتقلّ معه حاجته إلى الناس». ولا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجيء من حلية بيت المال لأهله ولو خرج من يد الجائر. وأما ما تقدّم في صحيحة ابن سنان، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه.

وأما الهدية [١] وهي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقاً كان أو باطلاً وإن لم يقصد المبدول له الحكم إلا بالحق، إذا عرف - ولو من القرائن - أنّ الأوّل قصد الحكم له على كلّ تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوة: أنّ الرشوة تبذل لأجل الحكم، والهدية تبذل لإيراث الحب المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنّها رشوة أو بحكمها بتفتيح المناط.

والأجر على القضاء أو ما هو من شؤونه، بلا فرق بين حاجة القاضي وعدمها وتعيّن القضاء عليه وعدمه، ويتعدى إلى أخذ الجعل والأجر على الإفتاء وبيان الأحكام الشرعية الكلية باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك.

[١] قد ذكرنا دلالة الآية المباركة على عدم جواز إعطاء المال للحكام والقضاة لغاية أكل أموال الناس، بلا فرق بين أن يكون هذا الأكل غرضاً أولياً أو كان الغرض الأولي جلب مودة الحاكم ومحبته إليه حتى يحكم له، وكما أنّ الإعطاء على المعطي والأخذ على الحاكم في الأوّل حرام وسحت، كذلك في الفرض الثاني، حيث إنّ النهي - عن إيصال المال إلى الحاكم وسيلة إلى أكل أموال الناس في الآية المباركة -

وعليه يحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: وإن أخذ - يعني الوالي - هدية كان غلولاً وما ورد من «أن هدايا العمّال غلول»، وفي آخر: سحت.

وعن عيون الأخبار، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «أَكْتَالُونَ لِلْسُّخْتِ» قال: «هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته». وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم، وعلى بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرّشوة يوماً.

وهل تحرم الرّشوة في غير الحكم [١] بناءً على صدقها - كما يظهر ممّا تقدّم

يناسب التحريم فيهما، كما أنّ الروايات - الدالة على كون الرشا كفرةً بالله وعلى عدم صيرورة الرّشوة ملكاً للحاكم، كما هو ظاهر السحت - تعمّهما.

وعلى ذلك فالهدية، أي ما يهبه الشخص للقاضي لغاية جلب مودة القاضي إليه حتى توجب الحكم له حقاً أو باطلاً داخله في عنوان الرّشوة، فلا يجوز للمعطي الإعطاء ولا للقاضي أخذها. ولو نوقش في شمول معناها لها فلا ريب في أنها لاحقة بها حكماً من حيث الإعطاء، وعدم صيرورتها ملكاً للقاضي باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في هذه الجهة، وأما ما استشهد به المصنّف رحمته الله من الروايات فهي لا ترتبط بالهدية المعطاة للقاضي كما لا يخفى.

[١] المال المعطى للغير، كالإعطاء لإصلاح أمره عند الأمير أو قضاء حاجة له عنده له صور ثلاث:

الأولى: إعطاؤه المحرّم.

الثانية: إعطاؤه لإصلاح أمره حلالاً أو حراماً.

الثالثة: لإصلاح أمره حلالاً.

عن المصباح والتهاية - كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير؟ فإن كان أمره منحصراً في المحرم أو مشتركاً بينه وبين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة - لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا في الحكم - بل لأنه أكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه، وإنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير.

نعم، يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم في هديّة الولاية والمال.

وذكر المصنف رحمته الله أن المال في صورتين الأولتين لا يصير ملكاً للأخذ؛ لكونه من أكله بالباطل، ولكن ليس فساداً فيهما لأجل الرشا حتى يحرم الإعطاء والأخذ تكليفاً أيضاً؛ لأنه ليس في البين ما يدل على حرمة الرشا مطلقاً إلا بعض ما ينصرف إلى الرشا في الأحكام. وأما الصورة الثالثة فلا بأس بها وضعاً وتكليفاً، كما هو مقتضى مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

ويدل عليه أيضاً ما ورد في الرجل يبذل الرشوة ليتحرك الآخر من منزله حتى يسكن فيه المعطي؟ والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والسوق، وكذا تدل عليه رواية الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إن السلطان يشترون منا القرب والأداوي، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فنرشوه حتى لا يظلمنا، فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط، قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك»^(١).

أقول: لعل المراد بنفي البأس في هذه الرواية بيان عدم حرمة الإعطاء على

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٩٦، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.

وأما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظ فيه، كما يدل عليه ما ورد في أنّ الرّجل يبذل الرّشوة ليتحرّك من منزله ليسكنه؟ قال: لا بأس، والمراد المنزل المشترك، كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها.

المعطي، حيث إنّه يدفع بالإعطاء إلى الوكيل ظلمه عن أمواله، ولكن ما يأخذه الوكيل على ارتداعه عن ظلمه أكل للمال بالباطل، فلا يجوز. وعلى الجملة أنّ مضمون الرواية غير مربوط بالصور الثلاث.

لا يقال: إذا كان متعلّق الإجارة عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً، فما الوجه في كون الإجارة باطلة، ولا تدخل الأجرة في ملك الأجير كما هو ظاهر المصنّف ﷺ؟ فإنه يقال: إذا كان متعلّق الإجارة عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً، فلا بدّ من تقييد مورد الإجارة في عقدها بتحقيقه حلالاً؛ لأنّ لا يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لما دلّ على حرمة العمل، ويعمّه وجوب الوفاء بها على كلّ تقدير، ومع إطلاق الإجارة فضلاً عن التصريح بالإطلاق لا يمكن أن يعمّها، كما هو المقرّر في البحث عن اجتماع الأمر والنهي. ولو استأجره على غسل ثيابه فغسلها في إناء مغصوب بماء مغصوب لم يستحقّ أجرة، بل يحكم بانحلال الإجارة بانتفاء موردها، كما إذا أجره لقلع سنّه فوق السنّ، وهذا إذا تعلّقت الإجارة بالغسل المباح، وإلا كانت باطلة من الأوّل. وعلى تقدير البطالان ففي صورة العمل مباحاً يستحقّ أجرة المثل؛ لتضمّن الإجارة الإذن في العمل الموجب للضمان، وعلى تقدير العمل حراماً فلا يستحقّ شيئاً، فإنّ أخذ المال في مقابل الحرام أكل له بالباطل.

وأوضح من ذلك ما إذا استأجره للجامع بين قراءة القرآن أو الغناء، فعلى تقدير قراءة القرآن يستحقّ أجرة المثل؛ لقاعدة الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والإذن فيه، وعلى تقدير التغني لا يستحقّ شيئاً. ولا يخفى أنّه إذا أجزيا العقد على عمل يحكم

ومما يدلّ على التفصيل في الرّشوة بين الحاجة المحرّمة وغيرها، رواية الصّيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعمور، فقال: «إنّ عمّال السّلطان يشترون منّا القرب والإداوة فيوكّلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فنرشوه حتّى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالك. ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشّرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك».

ومما يُعدّ من الرّشوة - أو يلحق بها - المعاملة المشتملة على المحاباة [١]

بصحتّه وتعلّقه بالفرد الحلال حملاً لفعلهما على الصحيح، وهذا غير ما ذكرنا ممّا يعلم فيه تعلق قصدهما بالفعل حلالاً وحراماً.

لا يقال: كما إذا ورد الأمر بفعل في خطاب مطلقاً، وورد النهي عن بعض أفراده في خطاب آخر، يكون الجمع بين الخطابين بتقييد متعلّق الأمر والالتزام بتعيّن الإتيان به في ضمن فردة الحلال، كذلك فيما كانت الإجارة على العمل مطلقاً، فإنّه يكون الجمع بين الأمر بالوفاء بالعقود وبين النهي عن بعض الأفراد هو الالتزام بتعيّن الوفاء بها في ضمن الفرد الحلال.

فإنّه يقال: لا تنحلّ الإجارة بالإضافة إلى متعلّقها حلالاً أو حراماً إلى إيجابتين، ليقال بشمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لإحداهما دون الأخرى، بل هي عقد واحد لا يمكن أن يعمّه عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فلاحظ.

[١] أي يلحق بالرشوة المعاملة المشتملة على المحاباة، وهو تنزيل الثمن عن القيمة السوقية وجعله أقلّ منها، وقد ذكر المصنّف عليه السلام للمعاملة كذلك مع القاضي صوراً ثلاث:

الأولى: عدم تعلق غرض البائع بأصل البيع، بل يكون غرضه الأصلي هو حكم القاضي له باطلاً أو مطلقاً - حقاً أو باطلاً - بحيث لو لا ذلك لم يقدم على بيع ماله أصلاً.

كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلا المحاباة التي في ضمنها أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له -بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطننا عليه من الشروط غير المصرح بها في العقد- فهي الرّشوة، وإن قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالمهديّة ملحقة بالرّشوة. وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي.

الثانية: أن يكون له في أصل البيع غرض ويكون تقليل الثمن للقاضي يفرض حكمه له باطلاً أو مطلقاً بحيث لو لا ذلك كان يبيع المال، ولكن بلا تقليل الثمن.

الثالثة: أن يكون غرضه من البيع كذلك جلب ميل القاضي وحبّه إليه حتى يحكم له، والمعاملة في جميع الصور محرّمة تكليفاً.

ولكن ربّما يقال: إنها محكومة بالصحة على الإطلاق، أي سواء قيل بفساد الشرط أولاً، ففي الصورة الثالثة باعتبار عدم الشرط فيها على القاضي، وفي صورتين الأولىين بناءً على عدم تقسيط الثمن على الشرط، وأن المعاملة المحاباتيّة فيهما ترجع إلى بيع الشيء للقاضي بثمن معيّن مع الاشتراط عليه بالحكم للبائع. وهذا الشرط فاسد؛ لأنّ العمل به، بل اشتراطه كفر بالله العظيم، ولكن بطلان الشرط بناءً على عدم تقسيط الثمن عليه لا يضرّ بتمام البيع المزبور، وبناءً على التقسيط يحكم بالبطلان بالإضافة إلى الشرط، نظير ما إذا باع الخلّ أو الخمر بصفقة واحدة.

أقول: الأظهر الحكم بالبطلان في جميع الصور، فإنّ الرّشوة في الحكم هو المال المعطى للقاضي للحكم له، بحيث لا يعطى المال لو علم بعدم الحكم له، بلا فرق بين إعطائه ذلك المال مجاناً أو مع جعل عوض له. وما تقدّم -من اعتبار كون الإعطاء مقابل الحكم له باطلاً أو مطلقاً- يراد به الأعمّ من جعل الحكم له شرطاً أو عوضاً أو داعياً إلى الإعطاء، وبما أن إعطاء المبيع في الصور الثلاث للقاضي بداعي الحكم له

ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ ردّه وردّ بدله مع التّلف إذا قصد مقابله بالحكم كالجعل والأجرة [١] حيث حكم بتحريمهما.

وكذا الرّشوة، لأنّها حقيقة جُعل على الباطل، ولذا فسره في القاموس بالجعل. ولو لم يقصد بها المقابلة، بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم - وهو المسمّى بالهدية - فالظاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه إلى هبة مجّانية فاسدة، إذ الدّاعي لا يعدّ عوضاً، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. وكونها من السّحت إنّما يدلّ على حرمة الآخذ، لا على الضّمان. وعموم على اليد مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التّسليط المجّاني، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام. وفي كلام بعض المعاصرين: أنّ احتمال عدم الضّمان في الرّشوة مطلقاً غير بعيد معللاً بتسليط

أو باشرطه عليه، فيدخل في عنوان الرّشوة في الحكم ويكون سحتاً، بل إذا باعه من القاضي بضمن المثل، ولكن كان البيع بداعي الحكم له بحيث لولا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لأمّنه ولا من غيره، كما يتفق ذلك في بعض أزمّة عزّة وجود المبيع، كان المبيع محرماً وسحتاً.

[١] كما في المال المجعول عوضاً للحكم له بنحو الجعالة، والثّاني كما إذا كان عوضاً له في الإجارة.

ثم إن ضمان اليد فيما إذا كان المال جعلاً أو أجراً على الحكم واضح، وكذا ما إذا كان الحكم له شرطاً في إعطائه بأن يكون الإعطاء المزبور من الهبة المشروطة، حيث إنّ المال في صورة الاشتراط، وإن لم يكن عوضاً عن الحكم، إلّا أنّ المدرك لضمان تلف المال في اليد وهي السيرة الجارية من العقلاء تعمّ موردها، كما يعمّه حديث «على اليد ما أخذت»، ولكنه لضعفه سنداً لا يصلح إلّا للتأييد.

وأما إذا كان الحكم له داعياً إلى تملك المال بلا أخذه عوضاً أو شرطاً، يكون

المالك عليها مجاناً، قال: ولأنها تشبه المعاوضة، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده. ولا يخفى ما بين تعليقه من التناهي، لأن شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان، لأن المعاوضة الصحيحة توجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه، فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي، وهو المثل أو القيمة. وليس في المعاوضات ما لا يضمن بالعوض بصحيحه حتى لا يضمن بفساده.

نعم، قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض، كما أن العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة، فربما يدعى: أنها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة.

لكن هذا كلام آخر والكلام في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة. والتحقق: أن كونها معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها، لالعدم الضمان.

فروع

في اختلاف الدافع والقباض [١]: لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة

التملك المزبور من الهبة الفاسدة مجاناً، فلا ضمان فيها كما لا ضمان في صحيحها. ثم إن رضى صاحب المال بتصرف القاضي في الرشوة أو في الجعل والأجرة لا يوجب جواز التصرف له؛ لأن رضى صاحبه بعنوان الرشوة، وهذا العنوان لا يوجب جواز أكل المال ولا جواز التصرف، ولم يرض المالك بالتصرف فيه بعنوان آخر كما هو الغرض.

[١] تعرض ﷺ لصور ثلاث من الصور المفروضة في المقام:

الأولى: أن يكون اتفاقهما على تملك المال بعنوان الهبة، واختلافهما في دعوى الدافع بأنها كانت بداعي الحكم له فباعتهار كونها رشوة فاسدة، ودعوى

في الفساد والحرمة، وأدعى القابض أنها هبة صحيحة لداعي القربة أو غيرها،
احتمل تقديم الأول، لأنّ الدافع أعرف بنيتها، ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت
الدعوى بعد التلف. والأقوى تقديم الثاني، لأنه يدعي الصحة.

ولو ادعى الدافع أنها رشوة أو أجرة على المحرم، وادعى القابض كونها هبة
صحيحة، احتمال أنه كذلك، لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة.
ويحتمل العدم، إذ لا عقد مشترك هنا اختلفاً في صحته وفساده، فالدافع منكر
لأصل العقد الذي يدعيه القابض، لالصحة، فيحلف على عدم وقوعه، وليس هذا
من مورد التداعي، كما لا يخفى. ولو ادعى الدافع أنها رشوة، والقابض أنها هدية
فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناءً على ما سبق من أنّ الهدية المحرمة لا توجب
الضمان - ففي تقديم الأول لأصالة الضمان في اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب
الضمان ومنع أصالة الضمان، وجهان:

الآخذ أنها كانت بداع آخر يكون الدفع معه لازماً، كقصد التقرب فيه، وفي مثل هذا
يقدم قول مدعي الصحة. ولا مجال لاحتمال الضمان، فإنه لا ضمان في الهبة صحيحة
كانت أم فاسدة.

نعم بناءً على ما قيل من الضمان في الرشوة مطلقاً فمقتضى قاعدة اليد ولو كان
ثبوته، إلا أنّ أصالة الصحة في الهبة تنفي موضوع الضمان باعتبار إثباتها التسليط الذي
لا يكون فيه ضمان.

الثانية: ما إذا لم يتفقا على نوع التمليك، كما إذا كانت دعوى الدافع أنّها بعنوان
الأجرة على الحكم، والآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة، وفي مثل ذلك لا مجال
لأصالة الصحة؛ لأنها مختصة بما إذا كان الاتفاق على نوع خاص من المعاملة.
والخلاف في صحتها وفسادها، بل الأصل في الفرض عدم تحقق الناقل، أي الهبة

أقواهما الأوّل، لأنّ عموم خبر على اليد يقضي بالضّمان، إلّا مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحقّقه، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضّمان، فافهم.

المسألة التاسعة: سبّ المؤمنين حرام [١] في الجملة بالأدلة الأربعة، لأنّه ظلم وإيذاء وإذلال.

الصحيحة، فيجوز للدافع أخذ المال مع بقائه وبدله مع تلفه؛ لأصالة الضمان، فإنّ الموضوع له تلف مال الغير في يده مع عدم تسليطه مجاناً، وبضمّ الوجدان إلى أصالة عدم التسليط - كما ذكر - يتمّ موضوع الضمان، وأصالة عدم دفعه بعنوان الأجرة لا تكون مثبتة للهبة المجانيّة، ولا أثر آخر في البين لها كما لا يخفى.

الثالثة: ما إذا كان اتّفاقهما على فساد التملك، ودعوى الدافع أنّه كان بنحو يوجب الضمان، والقابض نحواً آخر لا يوجبه، كما إذا كانت دعوى الدافع كونها أجرة على الحكم أو رشوة، بناءً على الضمان في تلف الرشوة، ودعوى القابض أنّها هديّة فاسدة. وتكون ثمرة خلافهما بعد تلف المال، فإنّه قبله يكون للدافع أخذها؛ لاتّفاقهما على فساد التملك، ومقتضى ما ذكرنا في الصورة الثانية هو الضمان في الفرض، كما هو مقتضى ضمّ الأصل إلى الوجدان.

[١] لا يخفى أنّ الإذلال يكون بالتعدّي على عرض الغير وكرامته فيكون ظلماً، وأمّا الإيذاء فهو أمر آخر، وربّما يكون في مورد السبّ، كما إذا اطّلع عليه المسبوب وكان السابّ قاصداً إدخال الأذى عليه ولو بعلمه ببلوغ السبّ إليه، فيتأثر به، وهذا محرّم آخر يكون السابّ معه مستحقاً لعقابين؛ لحرمة كل من الظلم والإيذاء، وأمّا إذا لم يلتفت إلى اطلاع المسبوب على سبّه يكون عقابه على سبّه الذي هو مرتبة من الظلم والعدوان.

ففي رواية أبي بصير [١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه».

ويستدل على حرمة من الكتاب بقوله عز من قائل: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(١)، بدعوى أن قول الزور هو الكلام القبيح، ومن أظهر أفراده سب المؤمن.

وفيه: أن الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل، واتصافه بالبطان يكون باعتبار معناه لامحالة، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له. وأما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال -بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق: (يا حمار)، فإن الكلام المزبور باعتبار كونه هدراً لكرامة ذلك الإنسان وتنقيصاً له سب، ولكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع أنه أسد، فإنه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل، وقوله سبحانه: ﴿لَا يَجِبُ اللَّهُ

الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾^(٢).

وفيه: أن الظاهر -ولا أقل من الاحتمال- أن يكون قوله سبحانه: ﴿مِنَ الْقَوْلِ﴾ بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد أنه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر -بالكسر- هو المرتكب أم غيره، وإن الله لا يحب هذا الإظهار والجهر إلا من المظلوم، فإنه يجوز له التظلم وإظهار ما فعله الغير في حقه من السوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، وإظهار ارتكابه الناس معصية أخرى.

[١] سندها معتبر، فإن الكليني رواها عن العدة عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عبد الله بن بكير عن أبي بصير عن

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤٨.

وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «سبّاب المؤمن كالمشرف على الهلكة».

وفي رواية أبي بصير [١] عن أبي جعفر عليه السلام قال جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله «فقال له: أوصني فكان فيما أوصاه: لا تسبوا فتكتسبوا [فتكسبوا] العداوة». وفي رواية ابن الحجّاج [٢] عن أبي الحسن عليه السلام في رجلين يتسبانان، قال: «البادي منهما أظلم، ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم»، وفي مرجع الضمائر اغتشاش، ويمكن الخطأ من الراوي. والمراد -والله أعلم- أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه في السبّ، من غير أن يخفف عن صاحبه شيء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبه وإيقاعه إياه في السبّ برأ من الوزرين.

أبي جعفر عليه السلام، وسند رواية السكوني: علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني^(١)، وفي بعض النسخ كالشرف على الهلكة، وعليه يكون السبّاب مصدراً، كما في رواية أبي بصير. وأما على نسخة كالشرف فالسبّاب صيغة مبالغة.

[١] رواها أيضاً في الباب المزبور، وسندها معتبر ولكن لا دلالة فيها على خصوص سبّ المؤمن، بل ظاهرها النهي عن السبّ مطلقاً، باعتبار أن السبّ كسب لعداوة الناس، والمناسب للعاقبة كون النهي إرشادياً.

[٢] سندها معتبر والزّواية على ما في «الوسائل»، والنسخة الموجودة عندي من «الكافي» في رجلين يتسبانان قال: «البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(٢). وذكر عليه السلام أن معنى كونه أظلم أن مثل وزر صاحبه عليه.

وفيه: أنه ربّما لا يكون على صاحبه وزر وعقاب أصلاً، كما إذا كان سبه ثانياً

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٩٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

ثم إن المرجع في السبِّ إلى العرف. وفسره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقصه إليه، مثل الوضع والناقص. وفي كلام بعض آخر: أن السبِّ والشتم بمعنى واحد. وفي كلام ثالث: أن السبِّ أن تصف الشخص بما هو إزاء ونقص [١]، فيدخل في النقص كلُّ ما يوجب الأذى، كالقذف والحقير والوضع والكلب والكافر والمرتد والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالأجذم والأبرص. ثم الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السبِّ مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص، فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه [٢].

دفاعاً عن عرضه وكرامته وجزاءً على البادي بمثل ما اعتدى عليه، فإنَّ السبِّ كذلك جائز، كما هو مقتضى آية الاعتداء^(١)، والتعبير- في الرواية عن البادي بالأظلم - لا يدلُّ على أنَّ الآخر أيضاً ظالم، فإنه يمكن كونه أظلم بالإضافة إلى السابِّ الذي لا يوجب سبّه إيقاع الغير في الجواب. أو كان التعبير به لمجرد كون سبّه موجباً للعقاب عليه مطلقاً، بخلاف سبِّ الآخر، فإنه قد لا يوجب عقاباً، ويشير إلى ذلك التعبير عنه بالمظلوم.

نعم، تقييد الوزر في الرواية بما إذا لم يعتذر إلى الآخر لا يمكن الأخذ بظاهره، فإنَّ الاعتذار- إلى المظلوم عن سبّه وإيقاعه إياه في السبِّ- لا يوجب ارتفاع الوزر، بل ارتفاعه موقوف على التوبة، إلا أن يكون الداعي إلى اعتذاره توبته.

[١] الإزراء هو ذكر العيب، ولم يظهر الفرق بين هذا وما ذكره في «جامع المقاصد» ليجعل هذا في مقابل ذلك.

[٢] أي إنَّ النسبة بين قصد الإهانة والغيبة عموم من وجه.

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى أنَّ الغيبة- على ما هو مقتضى الروايات- ذكر

والظاهر تعدّد العقاب في مادة الاجتماع، لأنّ مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولو لاقصد الإهانة غيبة محرّمة، والإهانة محرّم آخر.

ثمّ إنّهُ يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق، لما سيجيء في الغيبة: من أنّه لا حرمة له.

وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى - كما في الرّوضة - الثاني، والأحوط الأوّل. ويستثنى

الشخص وإظهار سونه وعيبه الذي ستر الله عليه، فلا تعمّ ما إذا ذكره بعيوبه الظاهرة، كما إذا ذكر زيدا وأراد رفع الإبهام عنه فوصفه بالأعمى، فإنّ مثل هذا الذكر إذا لم يكن بقصد التنقيص والتحقير لا بأس به.

نعم، إذا كان بقصد هما كان محرّماً من جهة حرمة الإهانة والسبّ، وإذا أظهر عيبه المستور بلا قصد الإهانة كان غيبة، ويجتمعان فيما إذا كان إظهاره للإهانة.

ثمّ إنّ حرمة السبّ، أي سبّ المؤمن للتحمّظ على كرامته، فلا يكون حراماً فيما إذا لم يكن للمسبّب كرامة واحترام، كالمتجاهر بالفسق على ما سيأتي في الغيبة، فإنّ مقتضى جواز اغتيابه جواز سبّه، وأمّا وجوبه من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمشروط بشروطه المذكورة في ذلك الباب. ويلحق بالمتجاهر بالفسق المبدع، بل الجواز فيه أولى، ويكفي أيضاً في ذلك مثل صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الرب والبعد من بعدي، فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سيّئهم والقول فيهم والوقعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(١).

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

منه المبتدع أيضاً، لقوله ﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سيئهم والوقية فيهم». ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر [١] المسبوب عرفاً، بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصاً، كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه: يا حمار، وعند غيظه: يا خبيث، ونحو ذلك، سواء لم يتأثر المقول فيه بذلك - بأن لم يكرهه أصلاً - أم تأثر به، بناءً على أن العبرة بحصول الذلّ والنقص فيه عرفاً.

[١] يجوز للسيد ضرب عبده للتأديب، وفحواه جواز سبه تأديباً، وأما في غير ذلك المقام فمقتضى موثقة أبي بصير المتقدمة عدم الجواز، وكذا الحال بالإضافة إلى الوالد وولده، فإنه يجوز له سبه تأديباً، كما يجوز له ضربه لذلك، وأما في غير مقام التأديب فلا، إلا إذا لم يعد الكلام المزبور من المولى أو الأب سباً وإهانة، كما إذا تكلم به حباً لولده، فيكون نظير ما إذا قال للزوجة ما يستقبح ذكره للغير في عدم كونه هدرًا للكرامة.

والتمسك - في جواز سب الوالد ولده مطلقاً، حتى فيما إذا لم يكن للتأديب بقوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»^(١) - لا يخفى ما فيه، فإن الولد لا يحكم شرعاً بأنه مملوك والده، نظير ملك العبد أو الحيوان للمولى والمالك ليجري على الولد ما يجري على مال الوالد؛ ولذا لولم يكن للوالد حاجة لما جاز له الأخذ من مال ولده بلا رضاه. وكذا لا يجوز ترتيب سائر أحكام الملك، والحكم الوارد في الرواية أخلاقي ذكره ﷺ؛ لئلا يتصدى الابن لمخاصمة أبيه في المحاكم الشرعية لأجل ماله، بل على تقدير كونه مالاً لوالده كالعبد بالإضافة إلى مولاه، فلا يثبت جواز ضربه مطلقاً كما لم يثبت ذلك في العبد. وأما المعلم والمتعلم، فلا يجوز للأول سب الثاني في مورد الهتك والتنقيص، كما لا يجوز ذلك في مورد الإيذاء وتأثر المتعلم.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٦٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨

ويشكل الثاني بعموم أدلة حرمة الإيذاء. نعم، لو قال السيد ذلك في مقام التأديب جاز، لفحوى جواز الضرب. وأمّا الوالد: فيمكن استفادة الجواز في حقه ممّا ورد من مثل قولهم عليه السلام: «أنت ومالك لأبيك»، فتأمل. مضافاً إلى استمرار السيرة بذلك، إلا أن يقال: إن استمرار السيرة إنّما هو مع عدم تأثر السامع وتأذيه بذلك. ومن هنا يوهن التمسك بالسيرة في جواز سبّ المعلم للمتعلم، فإن السيرة إنّما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتّم المعلم لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربّما كان يفتخر بالسبّ، لدلالته على كمال لطفه. وأمّا زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم ممّا لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل، فحجّل إيذانه يحتاج إلى الدليل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

المسألة العاشرة: السحر حرام في الجملة بلا خلاف، بل هو ضروري - كما سيجيء - والأخبار به مستفيضة:

منها - ما تقدّم من أن السّاحر كالكافر.

ومنها - قوله عليه السلام: «من تعلّم شيئاً من السّحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، وكان آخر عهده برّبّه [١] وحده أن يقتل، إلا أن يتوب».

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز للمعلم سبّه مع التفاته إلى أن سبّه نقص للمتعلم في أنظار الناس، كذلك لا يجوز له مع التفاته إلى أن سبه موجب لتأثره، وتوهم جوازه بالسيرة الموهومة ضعيف.

نعم، يجوز للمعلم سبّ الولد الصغير إذا كان ذلك تأديباً، مع فرض كونه مأذوناً في تأديبه عن وليّه.

[١] أي أن الله يبرأ منه بعد تعلّمه السحر، والرواية ^(١) سندها معتبر ومثلها الأخرى.

(١) وسائل الشريعة ٢٨: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله ﷺ لِمَ لا يقتل ساحر الكفار، قال: لأنَّ الشُّركَ أعظم من السَّحر ولأنَّ السَّحر والشُّركَ مقرونان».

في نبوي آخر «ثلاثة لا يدخلون الجنة مُدْمِنُ خَمْرٍ، ومُدْمِنُ سِحْرِ، وقاطع رحم». الى غير ذلك من الأخبار.

ثم إنَّ الكلام هنا يقع في مقامين:

الأول: في المراد بالسَّحر. وهو لغة - على ما عن بعض أهل اللغة هو - : ما لطف مأخذه ودق [١]. وعن بعضهم: أنه صرف الشيء عن وجهه. وعن ثالث: أنه

[١] المراد باللطيف والدقيق هو الخفي، أي أنَّ السحر هو ما يكون سببه ومأخذه خفياً، وهذا كتعريف الزرافة - مثلاً - بأنه حيوان شرح اسمي، وبيان للمعنى بالوجه العام، وإلَّا لصح إطلاق السحر على كل ما يكون سببه خفياً كالرؤيا الصادقة التي لا نعرف منشأها. ثم إنَّ هذا التعريف لا ينافي أن يكون للسحر حقيقة، كما عن بعض، بخلاف التفاسير المذكورة عن أهل اللغة بعد هذا التعريف، فإنَّ مقتضاها عدم ثبوت الحقيقة له، كما عن بعض آخر، منهم المحقق الإيرواني^(١)، ويستدلُّ عليه بقوله سبحانه في قضية سحرة فرعون: ﴿فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾^(٣). وبما أنَّ السحر أمر خيالي لا حقيقة له، فعبر سبحانه عن السحر بالكيد في قوله: ﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ﴾^(٤)، نعم

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ١٧٠.

(٢) سورة طه: الآية ٦٦.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١١٦.

(٤) سورة طه: الآية ٦٠.

الخَدْع. وعن رابع: أنه إخراج الباطل في صورة الحق. وقد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه:

لا يلتفت الغير غالباً إلى فعل الساحر وأنه أمر خيالي، فيرتب عليه أثر الواقع، فيركض بعد خياله أن في أطرافه ناراً تحرقه بالمكث ويفترق عن زوجته بعد تخيله أنها عدوته الأولى والأخيرة... وهكذا.

ولكن لا يخفى أنه لا دلالة في الآية على أن السحر على الإطلاق أمر خيالي، بل الحل والعقد يكونان بالسحر ويبعد كونهما بالخيال، هذا مع ما ورد في سحر بعض الناس على النبي ﷺ والالتزام - بالتخيّل - بالإضافة إلى الرسول الأكرم - كما ترى. لا يقال: ما الفرق بين السحر وبين المعجزة، بناءً على القول بأنّ للسحر حقيقة ولو في الجملة.

فإنه يقال: يكون في المورد الذي للسحر حقيقة تحقّق الشيء بالسبب، ولكن السبب خفي لا يدركه عامة الناس، وهذا بخلاف المعجزة، فإنه يكون فيها تحقّق الشيء بلا سبب عادي كالإرادة، كما يفصح عن ذلك الكتاب المجيد: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾^(١). والمراد بالإذن هو التكوين، أي إعطاء السلطنة نظير قوله سبحانه: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُسُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢)، حيث لا معنى للإباحة والترخيص الشرعي في مثل المقام.

(١) سورة المائدة: الآية ١١٠.

(٢) سورة الحشر: الآية ٥.

فقال العلامة رحمته الله - في القواعد والتحرير -: إنه كلام يتكلم به أو يكتبه، أو رُقِيَةً [١] أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور [٢] أو قلبه أو عقله من غير مباشرة.

وزاد في المنتهى: أو عقد. وزاد في المسالك: أو أقسام أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير. وزاد في الدروس الدُّخنة والتَّصوير والتَّنْفُث وتصفية النَّفْس، ويمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: أو يعمل شيئاً. نعم ظاهر المسالك ومحكيَّ الدُّروس: أَنَّ المعتبر في السَّحر الإضرار [٣]. فإن أُريد من

وعلى الجملة، فالأفعال المنسوبة إلى عيسى على نبيِّنا وآله وعليه الصلاة والسلام، نظير الأفعال المنسوبة إلينا صادرة منه كصدورها منَّا، غاية الأمر السلطنة عليها بإرادة الله ومشيته على ما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الطلب والإرادة.

[١] المراد بها العوذة، كالتِّي تعلق على الرقبة أو تشدَّ على اليد أو غيرها للوقاية من الإغماء والصداع أو غيرهما من العاهات.

[٢] قَيْد لجميع ما تقدّم من قوله: كلام يتكلم به ...

[٣] وهل يعتبر في تحقُّق عنوان السحر أو حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير، أو لا يعتبر وأنه حرام مطلقاً؟

ظاهر الآية الواردة في قضية هاروت وماروت أنه كان الحرام هو المضرّ فقط، مع كون النافع أيضاً سحراً، ولكن لادلالة فيها على بقاء النافع على الجواز في غير ذلك الزمان، والروايات الواردة في حرمة السحر بعضها مطلقة تعمّ المضرّ وغيره، كموثقة اسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه: أن علياً عليه السلام كان يقول: «من تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده برّبّه، وحده القتل إلا أن يتوب»^(١)، وليس في البين ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها. ومرسلة إبراهيم بن هاشم وإن كانت ظاهرة في جواز النافع، لكن إرسالها

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

مانع عن الاعتماد عليها، فإنه روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن شقفي على أبي عبد الله عليه السلام، وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك، أنا رجل كانت صناعتني السحر وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه ومن الله علي بلقائك، وقد تبت إلى الله عز وجل، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «حلّ ولا تعقد»^(١).

والصحيح أن يقال: العمل الذي أحرز أنه سحر يحكم بحرمة تعليمه وتعلمه وعمله، سواء كان ضاراً أم لا، أخذاً بإطلاق مثل موثقة إسحاق بن عمار، وأما ما لم يحرز كونه سحراً كالتسخيرات والعزائم فإن كان مضرراً بحيث يكون ذلك الإضرار محرماً، سواء كان بالنفس أم بالغير، فلا يجوز مع خوفه، وإلا فلا يمكن الحكم بحرمته؛ لعدم إحراز عموم السحر له. ومجرد ذكر العزائم أو التسخيرات في بعض الكلمات من أقسام السحر لا يثبت، خصوصاً بملاحظة أنه عد أيضاً منها النيمة، ودعوى الشخص بأنه يعلم علم الكيما لجلب قلوب الناس إليه.

ورواية «الاحتجاج»^(٢) الحاكية لقصة زنديق لاتزيد على الرواية المرسلة، وذلك للجهل بطريق الطبرسي كما لا يخفى، وما في كلام بعض الأصحاب - من جواز دفع السحر بالسحر حتى نسب إلى الصدوق عليه السلام، من أن توبة الساحر أن يحل ولا يعقد - لا يخلو عن تأمل.

نعم، مرسلة إبراهيم بن هاشم ظاهرة بإطلاقها في جواز إبطال السحر والحلّ

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به الحديث الأول.

(٢) الاحتجاج ٢: ٢٢٠. طبعة دار الأسوة.

التأثير - في عبارة القواعد وغيرها - خصوص الإضرار بالمسحور فهو، وإلا كان أعم، ثم إنَّ الشَّهيدِينَ ﷺ عَدَاً مِنَ السَّحْرِ [١] استخدام الملائكة واستتزال

ولو بالسحر، ولكنها - كما ذكرنا - لا يمكن الاعتماد عليها، ولكن لا بأس بتعلّم السحر والعمل به لإبطال مثل الدعوى من المدّعي للنبوّة ونحوه ممّن يكون غرضه إفساد عقائد الناس بالسحر أو غيره، بل لا يبعد وجوب ذلك كفاثياً.

ثم إنَّ ظاهر بعض الروايات كرواية السكوني جواز قتل الساحر حتّى فيما إذا لم يكن مستحلّاً له، قال جعفر بن محمد ﷺ فيها: «قال رسول الله ﷺ: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفّار لا يقتل»^(١)، ومثلها إطلاق غيرها كموتثة إسحاق بن عمّار المتقدّمة، وحملها - على صورة الاستحلال، كما هو ظاهر جمع - لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، توبته توجب سقوط حدالقتل، كما ذكر في الموتثة، وبها يرفع اليد عن إطلاق غيرها، ولا بعد في جواز قتله، بل وجوبه تحفظاً على مصالح المسلمين؛ ليكونوا على أمن من كيده.

ودعوى أنّ السحرة في عصر الأئمة ﷺ كانوا غالباً من الكفّار ويعتقدون تأثير الكواكب والأجرام العلوية لا يخفى ما فيها، مع أنّ رواية السكوني دالة على قتل خصوص الساحر من المسلمين، فكيف تحمل على صورة كونه كافراً؟

[١] أي إنَّ الشَّهيدِينَ جعلنا تسخير الملائكة والشياطين والأجنّة وإحضارهم من أقسام السحر، ويكون استخدام الملائكة والشياطين وتسخيرهم في مثل كشف الغائبات وعلاج المصاب، كما يكون إحضارهم لغاية الكشف عن الغائبات بتلبيسهم بيدن صبي أو امرأة.

(١) الكافي ٧: ٢٦٠، باب حدّ الساحر، الحديث الأول.

الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب واستحضارهم وتلبسهم بيدن صبيٍّ أو امرأة وكشف الغائبات على لسانه، والظاهر أنَّ المسحور فيما ذكره [١] هي الملائكة والجنّ والشياطين والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجزهم من المخالفة له، وإجائهم الى الخدمة.

وقال في الإيضاح: إنه استحدث الخوارق [٢] إنا بمجرد التأثيرات النفسانية، وهو السحر، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط، وهو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية، وهي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة، وهي العزائم، ويدخل فيه التثريجات، والكلّ حرام في شريعة الإسلام، ومستحلّه كافر، انتهى.

وبعبارة أخرى: تسليطهم على بدنهما بحيث يكون تكلم الصبي أو المرأة بتلقين الملائكة والشياطين.

[١] كأن مراده بيان أن التسخير أو الإحضار يكون من السحر حتى بناءً على أخذ الإضرار في تحقّق عنوان السحر، وذلك فإنّ المعتبر في السحر الإضرار بالمسحور، والمسحور في التسخيرات والإحضارات هي الملائكة والجنّ والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجزهم عن المخالفة وإجائهم إلى الخدمة والطاعة.

[٢] أي أن السحر هو إيجاد ما يعدّ خرقاً للعادة، ويكون إيجاداً بمجرد تأثير نفس الساحر أو باستعانة الساحر بالفلكيات بدعوتهم ويسمى بدعوة الكواكب، أو بتمزيج الساحر القوى السماوية بالقوى الأرضية، كأن يلاحظ أن الكوكب الفلاني في أي برج، ويعمل في ذلك الزمان في الصفرة أو غيره من الفلزات عملاً يوجب حدوث ذلك الخارق للعادة ويسمى بالطلسمات، أو يستعين الساحر بالأرواح الساذجة في

وتبعه على هذا التفسير في محكي التنقيح وفسر التَّيْرُنْجَات في الدُّرُوس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات وأسرار التَّيْرِين.

وفي الإيضاح: أمّا ما كان على سبيل الاستعانة [١] بخواص الأجسام السفلية فهو علم الخواص، أو الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحِجَل وجرّ الأثقال، وهذا ليسا من السّحر، انتهى.

وما جعله خارجاً قد أدخله غيره، وفي بعض الروايات دلالة عليه، وسيجيء المحكي والمروي. ولا يخفى أنّ هذا التعريف أعمّ من الأوّل، لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار بيده أو عقله.

وعن الفاضل المقداد في التنقيح: أنّه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية وهذا يشمل علمي الخواص والحِجَل.

وقال في البحار - بعد ما نقل عن أهل اللغة أنّه ما لطف وخفي سببه -: إنّ في عرف الشّرع مختص بكلّ أمر يخفى سببه ويُتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التّمويه والخداع، انتهى.

إيجاد ذلك الأمر، واستعانته تكون باستخدامهم ويدخل فيه النيرانجات.

أقول: لعلّ المراد بالنيرانجات تسخير الشياطين والأجنّة ولكن فسرها في «الدُّروس» بدعوة الكواكب والطلسمات، ويبقى على الإيضاح بيان الفرق بين المعجزة والقسم الأوّل من السحر.

[١] المراد أنّ ما يحدث بالاستعانة بخواص الأجسام السفلية فقط، كما في الآثار الحادثة من تناول الأدوية من المبلدة وغيرها، فإنّه لا يسمّى سحراً، كما لا يسمّى به ما يحدث بالاستعانة بالنسب الرياضية، كما إذا جعل قطعة حديد بحيث يرفع بها ثقيلًا، ويسمّى بعلم الحِجَل وجرّ الأثقال.

وهذا أعمّ من الكلّ، لأنّه ذكر بعد ذلك ما حاصله: أنّ السّحر على أقسام:
 الأوّل: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدّهر، وهم قوم كانوا يعبدون
 الكواكب، ويزعمون أنّها المدبّرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والشّرور
 والسّعادات والنّحوسات. ثمّ ذكر أنّهم على ثلاثة مذاهب:
 فمنهم: من يزعم أنّها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.
 ومنهم: من يزعم أنّها قديمة، لقدم العلة المؤثّرة فيها.
 ومنهم: من يزعم أنّها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوّض خالقها أمر العالم
 إليها.

والسّاحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية الفعّالة بسائطها ومركباتها،
 ويعرف ما يليق بالعالم السفليّ ويعرف معدّاتها ليعمّدها وعوائقها ليرفعها بحسب
 الطاقة البشرية، فيكون متمكناً من استجذاب ما يخرق العادة.

الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنّفوس القويّة.

الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية، وقد أنكرها بعض الفلاسفة، وقال بها
 الأكابر منهم. وهي في أنفسها مختلفة، فمنهم خيرة، وهم مؤمنو الجنّ، وشريرة،
 وهم كفّار الجنّ وشياطينهم.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً
 والشطّ متحرّكاً.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب
 الهندسة، كرقاص يرقص، وفارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانة بخواص الأدوية، مثل أن يجعل في الطّعام بعض الأدوية
 المبلّدة أو المزيلة للعقل، أو الدّخن المسكر، أو عصارة البتّج المجمعول في الملبّس
 وهذا ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب، وهو أن يدعي السّاحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم السّيمياء والاسم الأعظم حتّى يميل إليه العوام، وليس له أصل.

الثامن: النّميمة، انتهى الملخّص منه. وما ذكره من وجوه السّحر بعضها قد تقدّم عن الإيضاح وبعضها قد ذكر في ما ذكره في الاحتجاج من حديث الزّنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة:

منها: ما ذكره بقوله: أخبرني عن السّحر ما أصله؟ وكيف يقدر السّاحر على ما يوصف من عجائبه وما يفعل؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ السّحر على وجوه شتى.

منها: بمتزلة الطبّ، كما أنّ الأطباء وضعوا لكلّ داء دواء، فكذلك علماء السّحر، احتالوا لكلّ صفة آفة، ولكلّ عافية عاهة، ولكلّ معنى حيلة. ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة. ونوع منه ما يأخذه أولياء الشّياطين منهم. قال: فمن أين علم الشّياطين السّحر؟ قال: من حيث علم الأطباء الطبّ، بعضه بتجربة وبعضه بعلاج. قال: فما تقول في الملّكين هاروت وماروت، وما يقول الناس: إنهما يعلمان الناس السّحر؟ قال: إنّما هما موضع ابتلاء وموقف فتنة، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا وكذا لصار كذا، فيتعلّمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنّما نحن فتنة، فلا تأخذوا عتاً ما يضرّكم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر السّاحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك؟ قال: «هو أعجز من ذلك، وأضعف من أن يغيّر خلق الله! إنّ من أبطل ما ربّه الله تعالى وصوّر غيره فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، لو قدر السّاحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهَرَم والآفة والأمراض، ولنفي البياض عن رأسه والفقَر عن ساحته. وإنّ من أكبر السّحر النّميمة، يفرّق بها بين المتحابّين، ويجلب العداوة على المتصافين، ويسفك بها الدّماء، ويهدم بها الدّور، ويكشف بها السّتور، والنّمَام شرّ من وطأ الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل السّحر من

الصواب أنه بمنزلة الطبّ، إنّ السّاحر عالج الرّجل فامتنع من مجامعة النّساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه... الحديث».

ثمّ لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السّحر في غاية الإشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه.

المقام الثّاني: في حكم الأقسام المذكورة فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الإيضاح، فيكفي في حرمتها - مضافاً إلى شهادة المحدث المجلسي رحمته الله في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسّحر عند أهل الشّرع، فيشمّلها الإطلاقات - دعوى فخر المحقّقين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدّين، وأنّ مستحلّها كافر وهو ظاهر الدّروس أيضاً فحكم بقتل مستحلّها، فإنّا وإن لم نضمن بدعوى الإجماعات المنقولة، إلّا أنّ دعوى ضرورة الدّين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم، واتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.

نعم، ذكر شارح النخبة أنّ ما كان من الطّلسمات مشتملاً على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانة بشيء من حرّمات الله - كالقرآن وأبعاضه وأسماء الله الحسنى، ونحو ذلك - فهو حرام بلا ريب، سواء عدّ من السّحر أم لا، وما كان للأغراض - كحضور الغائب، وبقاء العمارة، وفتح الحصون للمسلمين، ونحوه - فمقتضى الأصل جوازه، ويحكى عن بعض الأصحاب، وربّما يستندون في بعضها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والسند غير واضح. وألحق في الدّروس تحريم عمل الطّلسمات بالسّحر، ووجهه غير واضح، انتهى.

ولا وجه أوضح من دعوى الضّرورة من فخر الدّين، والشّهادة عليه السلام - .
وأما غير تلك الأربعة، فإن كان ممّا يضرّ بالنفس المحترمة، فلا إشكال أيضاً في حرّمتها، ويكفي في الضّرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حبّ مفرط في الشّخص يعدّ سحراً.

روى الصّدوق في الفقيه - في باب عقاب المرأة [١] على أن تسحر زوجها - بسنده عن السّكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن أبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته: أنّ لي زوجاً وبه غلظة عليّ وأني صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لك! كدّرت البحار وكدّرت الطين، ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السّماوات والأرض قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال: إنّ ذلك لا يقبل منها». بناءً على أنّ الظاهر من قولها: صنعت شيئاً المعالجة بشيء غير الأدعية والصلوات ونحوها، ولذا فهم الصّدوق منها السّحر، ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية. وأما ما لا يضرّ، فإن قصد به دفع ضرر السّحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخروية، فالظاهر جوازه مع الشكّ في صدق اسم السّحر عليه، للأصل، بل فحوى ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً، وإلا فلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل في اللهو أو الشّعبة.

[١] الرواية لا تخلو عن المناقشة؛ لوقوع النوفلي في سندها، بل لو كانت في أعلى مراتب الصحة لكانت أيضاً مطروحة، باعتبار مخالفتها للكتاب العزيز، فإنّ ظاهرها عدم قبول توبة الساحر، ومن المقطوع به أنّ السحر ليس بأعظم من الكبائر ومن الارتداد، مع قبول التوبة من المرتد ومرتكبها. ودعوى عدم فرض التوبة في الرواية يدفعها قوله: «فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلها، وحلقت رأسها ولبست المسوح»^(١)، حيث إنّ ظهوره في التوبة غير قابل للإنكار.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤٥، الحديث ٤٥٤٤.

نعم، لو صحَّ سند رواية الاحتجاج صحَّ الحكم بحرمة جميع ما تضمَّنته، وكذا لو عمل بشهادة من تقدَّم كالفاضل المقداد والمحدث المجلسي عليه السلام بكون جميع ما تقدَّم من الأقسام داخلًا في السحر - أتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر. لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدَّم من الفخر من إخراج علمي الخواصَّ والحِجَل من السحر وما تقدَّم من تخصيص صاحب المسالك وغيره السحر بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله. فهذه شهادة الإثبات لا يجري في هذا لفظ السحر لجميع ما تقدَّم من الأقسام. وتقديم شهادة الإثبات لا يجري في هذا الموضوع، لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، والتأفين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة. والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدَّم من الأقسام في البحار، بل لعله لا يخلو عن قوّة، لقوّة الظنّ من خبر الاحتجاج وغيره.

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر. ويمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى الأصل - بعد دعوى انصراف الأدلّة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً - بالأخبار: منها: ما تقدَّم في خبر الاحتجاج.

ومنها: ما في الكافي عن القمي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين، «قال: دخل عيسى بن شقيقي على أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك! أنا رجل كانت صناعتني السحر، وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه. وقد منّ الله عليّ بلقائك، وقد تبت إلى الله عزّ وجلّ من ذلك، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: حلّ ولا تعقد». وكان الصدوق عليه السلام في العلل أشار إلى هذه الرواية، حيث قال: «روي أنّ توبة السّاحر أن يحلّ ولا يعقد». وظاهر المقابلة بين الحلّ والعقد في الجواز والعدم كون كلّ منهما بالسحر، فحمل الحلّ على ما كان بغير السحر من الدّعاء والآيات ونحوهما - كما عن بعض -

لا يخلو عن بعد.

ومنها: ما عن العسكري، عن أبيه عليه السلام في قوله تعالى: «وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ» قال: «كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة والمموهون، فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة، وذكر ما يبطل به سحرهم ويردّ به كيدهم، فلتقاه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله، وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه، ونهاهم عن أن يسحروا به الناس. وهذا كما يقال: إن السم ما هو؟ وإن ما يدفع به غائلة السم ما هو، ثم يقال للمتعلّم: هذا السم فمن رأته سم فادفع غائلته بهذا، ولا تقتل بالسم - إلى أن قال -: «وَمَا يَعْلَمَانِ مِنَ أَحَدٍ» ذلك السحر وإبطاله «حَتَّى يَقُولَا» للمتعلّم: «إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ» وامتحان للعباد، ليطيعوا الله في ما يتعلّمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروا بهم، «فَلَا تَكْفُرْ» باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيي وتميت وتعمل ما لا يقدر عليه إلا الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلك كفر - إلى أن قال -: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ»، لأنهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به، فقد تعلّموا ما يضرّ بدنيهم ولا ينفعهم... الحديث».

وفي رواية علي بن محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام - في حديث - قال: «وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم، وما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتى قالوا: إنّنا نحن فتنة فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه وجعلوا يفرقون بما تعلّموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» يعني بعلمه».

هذا كله، مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار السّاحر إرادة من يُخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين واستقرب لذلك جواز الحَلِّ به بعد أن نسبه إلى كثير من

أصحابنا. لكنّه مع ذلك كلّ، فقد منع العلامة في غير واحد من كتبه والشهيد رحمته الله في الدروس والفاضل الميسي والشهيد الثاني رحمته الله من حلّ السحر به، ولعلهم حملوا ما دلّ على الجواز - مع اعتبار سنده - على حالة الضرورة وانحصار سبب الحلّ فيه، لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية والتعوذات، ولذا ذهب جماعة - منهم الشهيدان والميسي وغيرهم - إلى جواز تعلمه ليتوقّى به من السحر ويُدفع به دعوى المتنبّي. وربما حمل أخبار الجواز - الحاكية لقصة هاروت وماروت - على جواز ذلك في الشريعة السابقة، وفيه نظر.

ثمّ الظاهر أنّ التسخيرات بأقسامها داخله في السحر على جميع تعاريفه، وقد عرفت أنّ الشهيدين مع أخذ الإضرار في تعريف السحر ذكراً أنّ استخدام الملائكة والجنّ من السحر، ولعلّ وجه دخوله تضرّر المسخّر بتسخيره.

وأما سائر التعاريف، فالظاهر شمولها لها، وظاهر عبارة الإيضاح أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم، لأنّ الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنّفث. ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات [١] - من الهوامّ والسباع والوحوش وغير ذلك - خصوصاً الانسان. وعمل السيمياء ملحق بالسحر اسماً أو حكماً، وقد صرح بحرمة الشهيد في الدروس. والمراد به - على ما قيل - إحداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شيء آخر.

المسألة الخادية عشرة: الشعبة حرام [٢]. بلا خلاف، وهي الحركة السريعة

[١] لم يظهر كون مجرد التسخير سحراً، وعليه فلا بأس به حتّى فيما إذا كان ذلك إضراراً بالحيوان، فإنّ إضراره لا يزيد على ضرب الحيوان والركوب أو حمل الثقل عليه كما لا يخفى، بل لا دليل على حرمة الإضرار بالأجنة فضلاً عن الشياطين.

[٢] فيه تأمل، بل منع، حيث لا دليل على حرمة مطلق اللهو، بل دخول الشعبة

بحيث يوجب على الحسّ الانتقال من الشيء إلى شبهه كما يرى النار المتحركة على الاستدارة دائرة متصلة، لعدم إدراك السّكونات المتخلّلة بين الحركات. ويدلّ على الحرمة - بعد الاجماع مضافاً إلى أنّه من الباطل واللّهو - دخوله في السّحر في الرّواية المتقدّمة عن الاحتجاج المنجبر وهنابالاجماع المحكي، وفي بعض التعاريف المتقدّمة للسّحر ما يشملها.

المسألة الثّانية عشر: الغشّ حرام [١] بلا خلاف، والأخبار به متواترة نذكر بعضها تيمناً، فمن النّبي ﷺ [٢] بلسانيد متعدّدة «ليس من المسلمين من غشهم». وفي رواية العيون بلسانيد [٣] قال رسول الله ﷺ: «ليس منّا من غش مسلماً أو ضرّه أو ما كرهه».

وفي عقاب الأعمال [٤] عن النّبي ﷺ «من غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منّا ويحشر مع اليهود يوم القيامة، لأنّه من غشّ النّاس فليس بمسلم - إلى أن قال -:

في اللّهُ ممنوع أيضاً، والشعبذة إيجاد الشيء بأسبابه العادية، ولكن بما أنّ الإيجاد سريع تكون السرعة موجبة لتخيّل وجوده بلا سبب عاديّ.

[١] الغشّ مصدر وبالكسر اسم.

[٢] كما في صحيحة هشام بن سالم^(١).

[٣] تعرّض لتلك الأسانيد في «الوسائل» في باب إسباغ الوضوء، وهي ثلاثة طرق عن الرضا عليه السلام كلها ضعاف؛ لما فيها عدّة مجاهيل، فراجعها.

[٤] تعرّض لسنده في «الوسائل» في باب استحباب عيادة المريض، وفيه أيضاً مجاهيل.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٧٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

ومن غشنا فليس منا - قالها ثلاثاً - . ومن غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته ووكّله إلى نفسه.

وفي رسالة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام [١] «أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك والغش، فإن من غش غش في ماله، فإن لم يكن له مال غش في أهله».

وفي رواية سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مر النبي صلى الله عليه وسلم في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيباً فأوحى الله عز وجل إليه: أن يدس يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين».

ورواية موسى بن بكر عن أبي الحسن عليه السلام «أنه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه ثم قطعها بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش... الخبير».

وقوله: فيه غش جملة ابتدائية [٢]، والضمير في لا يباع راجع إلى الدينار.

[١] بل رسالة عبيس بن هشام ورواها الشيخ عن عبيس عن أبي عبد الله عليه السلام، والظاهر أنه أيضاً اشتباهه، فإن عبيس - على ما ذكر - تاريخ وفاته سنة (٢٢٠) وتاريخ وفاة أبي عبد الله عليه السلام سنة (١٤٨)، مع أن الشيخ عليه السلام عد الرجل في فهرسته ممن لم يرو عن الإمام عليه السلام.

[٢] أي أن الدينار لا يباع بشيء، ويتعين أن تكون جملة «فيه غش» ابتدائية، موضع التعليل، ويحتمل رجوع الضمير في «لا يباع» إلى سائر الأموال، والمراد «بشيء» هو الدينار و«فيه غش» وصف للشئ، أي لا يباع أموال الناس بشيء مغشوش.

ولكن الظاهر هو الأول؛ لأن إرجاع الضمير إلى غير المذكور في الكلام مع وجود ما يصلح له في الكلام خلاف الظاهر، وليس المراد من البيع بناءً على الجملة

وفي رواية هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السَّابري في الظلال، فمرَّ بي أبو الحسن عليه السلام فقال لي: يا هشام إنَّ البيع في الظلال غشٌّ والغشُّ لا يحلُّ».

وفي رواية الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرَّجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبَّله 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 يغشُّ به المسلمين فلا يصلح».

وروايته الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرَّجل يكون عنده لوانان من الطعام سرهما بشيء. وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً، ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغشَّ المسلمين حتَّى يبيته».

ورواية داود بن سرحان، قال: «كان معي جرابان من مسك، أحدهما رطب والآخر يابس، فبدأت بالرَّطب فبعته، ثم أخذت اليابس أبيع، فإذا أنا لأعطي باليابس الثمن الذي يسوى، ولا يزيدوني على ثمن الرَّطب، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك: أ يصلح لي أن أندبه؟ قال: لا، إلا أن تعلمهم، قال: فندبته ثم أعلمتهم، قال: لا بأس».

ثم إنَّ ظاهر الأخبار [١] هو كون الغشِّ بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، وخلط الجيد بالرديء في مثل الدهن، ومنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلاً، ونحو ذلك.

الابتدائية هو الاشتراء ليقال: إنَّه أيضاً خلاف الظاهر، بل المراد البيع وتعلُّقه بالدرهم - كما في بيع الصرف - متعارف.

[١] فرق عليه السلام أولاً بين الغشِّ في مثل مزج اللبن بالماء، ومزج الدهن الجيد بالرديء، ووضع الحرير في المكان البارد لكسب الثقل، ممَّا يكون العيب والنقص فيه خفياً لا يعرف غالباً، إلا من قبل بائعه، وبين النقص الذي لا يخفى على من يلاحظ المبيع

وأما المزج والخلط بما لا يخفى فلا يحرم، لعدم انصراف الغش إليه، ويدل عليه مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمة -: صحيحة ابن مسلم، عن أحدهما عليه السلام: «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطَّ الجيد الرديء» ومقتضى هذه الرواية - بل رواية الحلبي الثانية، ورواية سعد الإسكاف - أنه لا يشترط في حرمة الغش كونه ممّا لا يعرف إلا من قبل البائع، فيجب الإعلام بالعيب الغير الخفي، إلا أن تُنزَل الحرمة - في موارد الروايات الثلاث - على ما إذا تعمّد الغش برجاء التلبس على المشتري وعدم التفتّن له وإن كان من شأن ذلك العيب أن يتفتّن له، فلا تدلّ الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفتّن له، فقصر المشتري وسامح في الملاحظة.

ولا يتسامح في التعرف على حاله، كما في مثل خلط الحنطة الجيدة بالرديئة. وذكر أنّ مثل هذا الخلط جائز، كما يشهد له صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطَّ الجيد الرديء»^(١).

ومثلها صحيحة الحلبي الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه»^(٢).

وظاهرهما وإن كان جواز الخلط ولكن عدم بيان ذلك للمشتري الغافل غش محرّم، فيجب الإعلام به، ويستفاد ذلك من رواية سعد الاسكاف^(٣)، فإنّ النقص في موردها

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١١٢، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ثم إنَّ غشَّ المسلم إنَّما هو بيع المغشوش عليه مع جهله، فلا فرق بين كون الغتشاف بفعله أو بفيره، فلو حصل اتفاقاً أو لغرض فيجب الإعلام بالعبب الخفيّ. ويمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلا على ما إذا قصد التلبس، وأما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام.

نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك، فالعبرة في الحرمة بقصد تلبس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفياً أم جلياً - كما تقدّم - لا بكتمان العيب مطلقاً، أو خصوص الخفيّ وإن لم يقصد التلبس. ومن هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعبب غشاً.

وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبي إشارة إلى هذا المعنى، حيث إنه عليه السلام جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة وإن حصلت به، وحرّمه مع قصد الغشّ.

وإن كان يظهر بملاحظة المبيع وعدم التسامح في معرفته، إلا أنّ عدم الإظهار عدّ فيها غشاً.

ويمكن حمل هذه الروايات الظاهرة في الغشّ بالنقص غير الخفيّ على صورة كونه بفعل البائع، بقصد تلبس الأمر على المشتري، فلا يجب عليه الإعلام إلا في هذه الصورة، وأما إذا كان بداع آخر أو بفعل شخص آخر، كما إذا اشترى طعاماً مختلطاً من الجيد والرديء، وأراد بيعه من آخر ثانياً، فلا يجب عليه الإعلام. وأما المخفيّ وإن كانت الحرمة فيه أيضاً ببيع المغشوش مع جهل المشتري بالحال، إلا أنه لا فرق بين كون الغشّ بفعله أو بفعل آخر أو لغرض آخر، ففي جميع ذلك يجب الإعلام.

ثم إنه عليه السلام ساوى بين النقصين، وذكر أنه لا يجب عليه الإعلام إلا في مورد قصد التلبس، وأما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب. نعم، لا يجوز إظهار سلامة المبيع

نعم، يمكن أن يقال في صورة تعييب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفيٍّ أو جليٍّ: إنَّ التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غشٌّ للمشتري، كما لو صرح باشتراط السَّلامة، فإنَّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط - مع علمه بالعيب - أنه غاشٌّ.

ثمَّ إنَّ الغشَّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد بالرديء، أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن، وبإظهار الصِّفة الجيدة المفقودة واقعاً، وهو التَّدليس، أو بإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المُمَوِّه على أنه ذهب أو فضة.

وعدم وجود النقص فيه، بلافرق في ذلك أيضاً بين النقص الخفيِّ وغيره، فالعبرة في حرمة الغشِّ بقصد التلبيس على المشتري. وقال عليه السلام: «إنَّ في التفصيل الوارد في صحيحة الحلبي الأولى شهادة لذلك»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً، فيكون أحسن له وأنفق 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 به المسلمين فلا يصلح»^(١). فإنه سلام الله عليه جَوْز بَلِّ الطَّعام بدون الإعلام، مع عدم قصد الزيادة؛ لأنَّ الرواية لو كانت ناظرة إلى صورة الإعلام لم يكن وجه للتفصيل في الجواب بين قصد الزيادة وعدمه، فإنه مع الإعلام يجوز البَلُّ مطلقاً.

أقول: لم يظهر من صحيحة الحلبي جواز السكوت فيما إذا كان في المبيع ما لا يعرف إلا من قبل البائع، ولو لم يكن ذلك بفعله كحيوان أكل ما يوجب موته، بل يكون ترك الإعلام في بيعه غشاً، فيعمه ما دلَّ على حرمة الغشِّ.

(١) رواها في الوسائل ١٨: ١١٣، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٣.

ثم إنَّ في جامع المقاصد ذكر في الغشِّ بما يخفى [١] - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء - وجهين في صحَّة المعاملة وفسادها من حيث إنَّ المحرَّم هو الغشُّ والمبيع عين مملوكة ينتفع بها، ومن أنَّ المقصود بالبَّيع هو اللبَّن، والجاري عليه العقد هو المشوب.

لا يقال: النقص في المبيع إذا كان من قبيل العيب فعلى البائع الإعلام به مطلقاً، سواء كان العيب خفياً أم لا؛ لأنَّ بيعه بالتزام الصحة مع علمه بالعيب يعدُّ غشاً، كما لو صرَّح بأنَّه يبيعه على شرط الصحة، والحيوان الَّذي أكل ما يوجب موته من بيع المعيوب على شرط السلامة.

فإنَّه يقال: الموجب لصدق الغشِّ عدم إعلام البائع بالعيب مع علمه به، حتَّى فيما لو تبرَّأ من عيوب المبيع، حيث يعدُّ بيع الحيوان المزبور غشاً، حتَّى مع التبرُّي منها، وإلا فليس الالتزام بالصحة إخباراً عنها ليقال: إنَّ الالتزام بها مع العلم بالعيب غشُّ، بل معناه جعل الخيار للمشتري على تقدير العيب، كما سيأتي في بحث الخيارات إن شاء الله تعالى.

نعم، إذا كان النقص مما يعرفه الناظر في المبيع، فلا يجب إعلام المشتري بالحال إلا فيما إذا كان فعله بقصد التلبس؛ لعدم صدق الغشِّ على ترك الإعلام، حيث إنَّ الغشِّ بمعناه المصدرِّي ضد النصيحة لا ترك النصيحة مطلقاً ليتحقَّق بمجرد ترك الإعلام. نعم، إذا أظهر ما يكون إغراءً أو موجباً لوقوع الآخر في خلاف الواقع كان ذلك غشاً في المعاملة.

[١] يقع الكلام في حكم المعاملة، فنقول: الغشُّ إما بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيّد بالرديء، أو بإخفاء غير المراد في المراد، نعني بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع، ومن غيره ما لا ينطبق عليه، أو بإظهار الصفة الجيِّدة في المبيع مع

ثم قال: وفي الذّكرى - في باب الجماعة - ما حاصله، أنه لو نوى الاقتداء بامامٍ معيّن على أنّه زيد فبان عمراً أنّ في الحكم نظراً ومثله ما لو قال بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار وجعل منشأ التردّد تغليب الإشارة أو الوصف انتهى.

عدمها واقعاً، ويعبّر عنه بالتدليس، أو بإظهار ما لا ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه، كمبيع المموّه وما يكون مصبوغاً بماء الذهب بعنوان أنّه ذهب.

ثم إن الغش وإن كان محرماً لكن النهي عنه لا يقتضي فساد المعاملة فيما إذا لم يخرج المغشوش بالغش عن عنوان المبيع، كما في مزج الماء باللبن، مع استهلاك الماء باعتبار قلته، فيكون البيع صحيحاً، غاية الأمر يثبت للمشتري خيار العيب مع جهله بالحال، ونظيره ما إذا كثر التراب في الحنطة، فإن كثرة التراب فيها لا يخرج المبيع عن عنوان الحنطة، بل تعدّ معيبة.

وما ذكره المصنّف ﷺ في الفرق بين المثالين لا يرجع إلى محصل، وإذا خرج المبيع بالغش عن عنوان المبيع، بحيث لم يصدق ذلك العنوان على الموجود، كما في بيع المموّه كان البيع باطلاً، باعتبار أنّ عنوان المبيع يكون بنظر العرف مقوماً للبيع، ومع فقدته لا يكون بيع، وهذا بخلاف ما إذا صدق عليه عنوانه ولكن خرج بالغش عن الوصف الملحوظ فيه، فإنه مع فقد الوصف يكون المورد تارة من تخلف الوصف المشترط، ومن تخلف الداعي أخرى.

وإذا لم يستهلك غير المراد في المراد، بأن كان الموجود هو المبيع وغيره، فيتبع بعض البيع ويكون بالإضافة إلى المراد صحيحاً، كما إذا خلط دهن النبات بدهن الحيوان بلا استهلاك أحدهما في الآخر، وباعه بعنوان دهن الحيوان وبالإضافة إلى غيره باطلاً باعتبار عدم القصد إلى بيعه.

وما ذكره من وجهي الصحة والفساد [١] جارٍ في مطلق العيب، لأن المقصود هو الصحيح، والجارى عليه العقد هو المعيب، وجعله من باب تعارض الإشارة والوصف مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمزلة قوله: بعتك هذا البصير. وأنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك - كما سيجيء في باب العيب -، بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية وعدم كونه مقوماً للمبيع، كما يشهد به العرف والشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح، لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرضه الله أن المقصود بالبيع هو اللبّن والجارى عليه العقد هو المشوب، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ولذا انفقوا على بطلان الصّرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيباً من غير الجنس.

[١] أي أن ما ذكر في «جامع المقاصد» - في وجه الصحة في بيع اللبن الممزوج بالماء وفي وجه فساده - يجري في سائر موارد عيب المبيع، فيتردد أمر البيع فيها بين الصحة والفساد، حيث إن المبيع فيها أيضاً عين متمول، وهذا وجه الصحة. وكون المقصود فيها هو الصحيح، كإرادة البصير في بيع العبد، وهو غير متحقق وهذا وجه الفساد.

مع أنه لا ينبغي الريب في أن العيب في المبيع لا يوجب بطلان البيع، بل يثبت معه خيار العيب، وذلك فإن أوصاف الصحة - حتى في مثل شوب اللبن بالماء - ليست مقومة للمبيع عرفاً. ويتعلق البيع بالموجود الخارجي بعنوان أنه يطلق عليه اللبن، ويكون خلوصه شرطاً، بمعنى أنه يثبت للأخر الخيار على تقدير شوبه، وعليه فلا يكون في البين وجه لبطلان البيع.

نعم، إذا كان العنوان مقوماً للمبيع، كما إذا كان مثل عنوان الفرس وباع الحيوان

وأما التردّد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان، فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، فإنها مردّدة بين كون متعلّق القصد أولاً وبالذات هو العين الحاضرة ويكون اتّصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد، وكون متعلّقه هو العنوان والإشارة إليه باعتبار حضوره. أمّا على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات ومغايرته للموجود الخارجي - كما فيما نحن فيه - فلا يتردّد أحد في البطان، وأمّا وجه تشبيه مسألة الاقتداء [١] في الذكرى بتعارض الإشارة والوصف في الكلام مع عدم الإجمال في النية، فباعتبار عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك في ما نواه، إذ كثيراً ما يشبهه على الناوي أنه حضر في ذهنه العنوان ونوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان وإنما أشار إليه معتقداً لحضوره، أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار، هذا.

بعنوانه فبان حماراً حكم ببطان البيع؛ لأنّ قصد البيع يتعلّق بعنوان الفرس؛ ولذا قالوا في بيع الصرف: إنه لو ظهر أحد العوضين معيباً ولكن من غير الجنس المذكور في العقد بطل البيع.

[١] وأمّا الصلاة في مسألة الاقتداء فمحاكمة بالصحة، حتّى فيما إذا كان ناوياً لأحد الشخصين بنحو التقييد، حيث إنّ الفرادى لا تنقص عن صلاة الجماعة إلا في القراءة الساقطة حال العذر، كما هو مقتضى حديث «لا تعاد»، والمفروض أنّ تركها كان لتوهم أنّه مأموم.

نعم، لو كان المراد من التفصيل بين التقييد وغيره هو الحكم ببطان الجماعة في الأوّل لا في الثاني، فهو صحيح، ولكن لا يساعد على ذلك ظاهر كلماتهم.

ثم إنه قد يستدلّ على الفساد [١]- كما نسب إلى المحقق الأردبيلي رحمته الله - بورود النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش منهيّاً عن بيعه، كما أُشير إليه في رواية قطع الدينار والأمر بإلقائه في البالوعة، معللاً بقوله: «حتّى لا يباع بشيء» ولأنّ نفس البيع غشّ منهيّ عنه.

وفيه نظر، فإنّ النهي عن البيع - لكونه مصداقاً لمحزّم هو الغشّ - لا يوجب فساده، كما تقدّم في بيع العنب على من يعمله خمراً. وأمّا النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

[١] قد تقدّم أنّ المعاملة - بلحاظ النهي عن غشّ المؤمن فيها - لا تفسد، وقد ذكر في محلّه أنّ النهي عن معاملة تكليفاً لا يقتضي فساده، ولم يرد في خطاب - النهي عن بيع المغشوش بهذا العنوان ليقال بظهور النهي وفساده، على ما ذكرنا سابقاً من كون الفساد هو الظهور الأوّلي للنهي عن المعاملة.

وأما النهي عن بيع الدرهم المغشوش في مرسلّة موسى بن بكر ^(١) فمحمول على صورة عدم الماليّة، وكون بيع الدرهم من التمويه في الجنس، بقريته الأمر بإلقائه في البالوعة، فإنّه لو كان مالاً كما إذا كان الغشّ في سكتته فقط، لكان الإلقاء المزبور تبيديراً خصوصاً بعد كسره.

بقي في المقام أمران:

الأول: أنّ ما ذكر الشهيد رحمته الله ^(٢) من التردّد في صحة بيع هذا بعنوان الفرس فبان حماراً، وأنّه يبتنى على تقديم الإشارة على العنوان فهو أيضاً غير صحيح، فإنّ مثل عنوان الفرس من العناوين المقوّمّة للمبيع، فيكون مقدّماً على الإشارة بلارنب،

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٨١، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) الذكري ٤: ٤٢٣.

وأما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت المسألة عن مسألة الغش، لأنه إذا
 وجب إتلاف الدينار وإلقاؤه في البالوعة كان داخلاً في ما يكون المقصود منه
 حراماً، نظير آلات اللهو والقمار، وقد ذكرنا ذلك في ما يحرم الاكتساب به لكون
 المقصود منه محرماً، فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس التقيدين أو من
 غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس، ومعلوم أن مثله بهيته لا يقصد منه
 إلا التلبيس، فهو آلة الفساد لكل من دفع إليه، وأين هو من اللبن المزوج بالماء
 وشبهه؟ فالأقوى حينئذ في المسألة: صحة البيع في غير القسم الزايع، ثم العمل
 على ما تقتضيه القاعدة عند تبين الغش. فإن كان قد عُش في إظهار وصف مفقود
 كان فيه خيار التذليس، وإن كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار
 العيب، لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب. وإن كان من قبيل
 التراب الكثير في الحنطة، كان له حكم تبعض الصفقة، ونقص الثمن بمقدار التراب
 الزائد، لأنه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

حيث إن البيع يتعلّق بالعين الخارجية بما أنه ينطبق عليها ذلك العنوان ويقصد
 المشتري شراء الفرس والبائع يريد بيعه، وإسناد البيع إلى المشار إليه باعتبار اعتقادهما
 أنه فرس. وهذا بخلاف مسألة الاقتداء، فإنه يمكن فيها أن يقصد المأموم الاقتداء بزید،
 وإشارته إلى الحاضر باعتبار اعتقاده أنه زيد، وهذا معنى تقديم الوصف، ويمكن أن
 يقصد الاقتداء بالحاضر زیداً كان أو غيره، ولكن توصيفه بزید باعتبار اعتقاده أن
 الحاضر فعلاً هو عمرو، كما هو تقديم الإشارة. وبما أن القصد من الأمور الوجدانية
 ولا يمكن فيها الشكّ حال حصولها، فيمكن للمأموم حصول التردد بعد فراغه عن العمل.
 الثاني: ذكر المحقق الإيرواني^(١) رحمة الله عليه أن الذي يظهر لي من الأخبار

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ١٧٤.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ عَشْرُ: الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة [١] والأخبار بها مستفيضة، وأدعى في الإيضاح تواترها.

أَنَّ الغَشَّ بعنوانه لا يكون محرماً، بل هو محرّم بعنوان الكذب.

وفيه: أنه لم يعلم وجه هذا الظهور، سواء كان الغش في المعاملات أو غيرها، بعد ما ذكرنا من أن أخذ عنوان - موضوعاً في خطاب الشرع، وان احتمال كونه مشيراً إلى عنوان آخر - يكون هو الموضوع واقعاً، إلا أن هذا خلاف ظاهر الخطاب، فإن مقتضى أصالة تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت أن يكون الموضوع في خطاب هو الموضوع للحكم واقعاً، بل القرينة - في المقام على أن الغش بعنوانه موضوع للحكم لا بعنوان الكذب - ظاهرة، حيث إن الأحكام المتقدمة من التكليف والوضع تترتب، حتى فيما إذا كان غش البائع - مثلاً - بعنوان التورية لا الكذب؛ ولذا يتعدّد العقاب في فرض الغش بالكذب، فلاحظ وتدبر.

[١] لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة، ويستدل عليه بالروايات المستفيضة الواردة^(١) في تفسير قول الزور من قوله سبحانه: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، والوردة^(٢) في تفسير لهو الحديث من قوله سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، والوردة^(٣) في تفسير الزور من قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾.

وذكر المصنّف رحمه الله بما حاصله: أن المطلوب في المقام إثبات حرمة الغناء بمعناه الظاهر المتعارف الذي هو عبارة عن كيفية الصوت الذي يكون بها مطرباً، وما

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣ و ٣٠٥ و ٣٠٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٨ و ٩ و ٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣١٠، الحديث ٦ و ١١ و ١٦ و ٢٠ و ٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٣ و ٥.

منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ففي صحيحة زيد الشحام ومرسلة ابن أبي عمير وموثقة أبي بصير المرويات عن الكافي، ورواية عبد الأعلى المحكية عن معاني الأخبار وحسنة هشام المحكية عن تفسير القمي عليه السلام: تفسير قول الزور بالغناء.

ومنها: ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث، كما في صحيحة ابن مسلم ورواية مهرا بن محمد ورواية الوشاء ورواية الحسن ابن هارون ورواية عبد الأعلى السابقة.

ورد في تفسير «قَوْلَ الزُّورِ» لا يدل على حرمة ذلك، حيث إن تطبيق «قَوْلَ الزُّورِ». على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام الباطل، لا الكيفية في الصوت مطلقاً. ويؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل، صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذي يغني: أحسنت»^(١)، فإن قوله: أحسنت، باعتبار تضمّنه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، اللهم إلا أن يقال: إن «قَوْلَ الزُّورِ» في قوله سبحانه عام يعم الباطل في معناه أو في جهة قراءته ولعله لذلك عدّه تأييداً.

نعم، في مرسلة الصدوق، قال: «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»^(٢)، فإن التعبير - عن الكلام الصحيح والفضائل الحقّة بعدم الغناء - دليل على كون المراد بالغناء ولو في بعض استعماله هو الكلام الباطل. وكذا ناقش عليه السلام في ما ورد في تفسير لهو الحديث، بناءً على كون إضافة

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

ومنها: ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام تارة بلا واسطة وأخرى بواسطة أبي الصباح الكناني، وقد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل الثانية في أن الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به. ويؤيده ما في بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذي يغني: أحسنت ويشهد له قول علي بن الحسين عليه السلام في مرسله الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. ولو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضاً. وكذا لهو الحديث بناءً على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية ولو لم يكن في كلام باطل.

اللهو إلى الحديث من إضافة الصفة إلى موصوفها، حيث إن كون الحديث لهواً عبارة أخرى عن بطلان معناه. نعم، لو كانت إضافته إليه من إضافة المظروف إلى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى (في) فيعم الغناء في الكلام الصحيح، بل أجرى عليه السلام المناقشة فيما ورد في تفسير الزور في قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، وذكر أن المدح فيه لمن لا يحضر مجالس التغني، يعني الأباطيل من الكلام.

أقول: لم يظهر وجه صحيح للخدشة فيما ورد في تفسير الزور، فإنه لا قرينة في البين على أن تطبيق الإمام عليه السلام عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام، كما كانت في الوارد في تفسير الآية الأولى، بل الثانية أيضاً.

وبعبارة أخرى: صحيحة أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١) دالة على كون

(١) المصدر السابق: ٣٠٤، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

ومنه تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة، حيث إنَّ مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدهما، هي مجالس التغمي بالباطيل من الكلام.

فالإيضاح: أنها لا تدلُّ على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار لهُوَ الْحَدِيثِ بكون اللهُوَ على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى، وكذا الزور بمعنى الباطل، وإن تحقَّقا في كيفة الكلام، لا في نفسه، كما إذا تغمي في كلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثية.

وبالجملته، فكلُّ صوت يُعَدُّ في نفسه - مع قطع النظر عن الكلام المتصوِّت به - لهوًّا وباطلاً فهو حرام. ومما يدلُّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهوًّا وباطلاً ولغوًّا: رواية عبد الأعلى - وفيها ابن فضال [١] - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء،

الغناء بنفسه زوراً وباطلاً، وظاهر الغناء هي الكيفية في الكلام الحقَّ أو الباطل.

وما ذكر عليه السلام أيضاً من دلالة المرسلة على استعمال الغناء في الكلام الباطل ضعيف؛ لاحتمال أن يكون قوله فيها «التي ليست بغناء» راجعة إلى القراءة لا قيدياً للفضائل.

نعم، مجرد المدح على الحضور في مجلس اللهُوَ والباطل المستفاد من قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» لا يكفي في الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

[١] كأن مراده أنَّ وجود بني فضال في سند الرواية كاف في اعتبارها للأمر بالأخذ برواياتهم، وقد روى محمد بن الحسن في كتاب «الغيبة» عن أبي الحسين التمام عن عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، أنه سئل عن كتب بني فضال؟ فقال: «خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، الباب ١١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

وقلت: إنهم يزعمون: أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال: جنناكم جنناكم، حيونا حيونا نحيككم، فقال: كذبوا، إن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾. ثم قال: ويل لفلان مما

وفيه: أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن رواية عبد الأعلى مروية عن كتب بني فضال، بل على تقديره أيضاً لا تكون الرواية معتبرة، فإن الأمر بالعمل برواياتهم إرشاد إلى أن مجرد فساد اعتقادهم لا يوجب طرح رواياتهم بأن لا يصح الاعتماد على رواية يكون أحد منهم في سندها، لأن وجودهم في سند رواية يكون تمام الموضوع لاعتبارها، بحيث لا تضرب جهالة باقي روايتها حتى مع كون بعضهم كذاباً وجعلاً. ولذا لا يصح عند معارضة رواية صحيحة مع رواية أخرى في سندها منهم طرح الصحيحة والأخذ بالرواية بدعوى أنه مقتضى الأمر بالأخذ بكتبهم، هذا مع أن الأمر بالأخذ غير ثابت، ومنشؤه الرواية التي نقلناها كما لا يخفى.

نعم، دلالة الرواية - وظهورها في كون الغناء المحرم عبارة عن الكيفية في الصوت - واضحة، فإن الكلام الذي يزعم فيه ترخيص رسول الله ﷺ ليس من الباطل من جهة المعنى، ولعل وجه الاستشهاد بالآية كون المحكي عن رسول الله ﷺ هو تجويزه القول المزبور مطلقاً بأن يقال عنده ﷺ أيضاً، وهذا نوع من اتخاذه ﷺ اللهو. أو أن حكاية تجويز القول المزبور عنه ﷺ كانت افتراءً عليه ﷺ، نظير افتراء الكفار على الله سبحانه من أخذه تعالى مريم وابنها صاحبة وولداً، فيعم الحاكين لترخيصه ما ذكر في حق هؤلاء الكفار من الويل.

ثم إن الظاهر كون الرواية موثقة؛ لأن عبد الأعلى هو ابن أعين وقد وثقه المفيد في رسالته الإعدادية، كما يعمه التوثيق العام من علي بن إبراهيم، حيث روى في

يصف [١] - رجل لم يحضر المجلس - الخبر، فإن الكلام المذكور - المرخص فيه بزعمهم - ليس بالباطل واللّهو اللذين يكذب الإمام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه فليس الانكار الشديد المذكور وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللّهو والباطل إلا من جهة التغمّي به.

ورواية يونس [٢] قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء، وقلت: إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا، قلت له: سألتني عن الغناء، فقلت له: إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له: إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟، قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت».

تفسيره عنه. ووجه كونه في هذه الرواية هو ابن أعين رواية يونس بن يعقوب الذي روى بعض الروايات الأخر عنه بعنوان ابن أعين، فلاحظ.

[١] يعني: ممّا يذكر ويحكى، وقوله: - رجل بدل عن فلان ولم يحضر المجلس - وصف للرجل، أي ويل للذي لم يحضر مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يسمع ترخيصه من حكايته عنه صلى الله عليه وآله.

[٢] لا يخفى أنه ليس في الرواية تعيين المراد من الغناء وقد طبّق عليه فيها عنوان الباطل، نظير الرواية الواردة في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾^(١)، وعلى المصنف عليه السلام بعد إشكاله في دلالة ما ورد في تفسيره واستظهاره أن المراد به الكلام الباطل، بيان الفرق بينها وبين رواية يونس، ووجه قبوله دلالة هذه على حرمة الكيفية للصوت، سواء كانت في كلام باطل أو صحيح.

وعلى كلّ فالرواية لا بأس بالاعتماد عليها، فإنّها مروية في «قرب الإسناد» عن

(١) سورة الفرقان: الآية ٧٢.

ورواية محمد بن أبي عباد [١] - وكان مستهتراً مشتهراً بالسَّماع ويشرب النَبِيذ - قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السَّماع، قال لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللهو. أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾. والغناء من السَّماع كما نص عليه في الصحاح، وقال أيضاً: جارية مُسمعة أي مغنية.

وفي رواية الأعمش - [٢] الواردة في تعداد الكبائر - قوله: «والملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار». وقوله عليه السلام - وقد سئل عن الجارية [٣]

الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام، بل وهذه هي العمدة في الحكم بحرمة الغناء، وإلا فما ذكره المصنّف رحمته الله - من إشعار الروايات المتقدمة بأن المحرم هو عنوان اللهو والباطل، وإن كان ذلك في كيفية الصوت - لا يمكن المساعدة عليه، فإن الاعتبار بالظهور لا بالإشعار.

مع أن لازم ما ذكر كون مطلق اللهو والباطل محرماً حتى ما لم يكن في البين غناء، كما إذا قرأ الأشعار الراجعة إلى العشق ونحوها بلا ترجيع صوت أصلاً.

[١] ولكن مضافاً إلى ضعف سندها لا دلالة لها على الحرمة، لما تقدم من أن المدح لفعل لا يكشف عن كونه واجباً.

[٢] وباعتبار ضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها.

[٣] وفي رواية الحسن بن علي الوشاء، قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية؟ قال: «قد يكون للرجل الجارية تُلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب، وثمر الكلب سحت»^(١)، وفي صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد: «ثمر الكلب والمغنية سحت»^(٢).

ومثل هذا كاشف عن حرمة الغناء، فإنه لا يكون بطلان المعاملة على

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٢٣، الحديث ٤.

المغنية - «قد يكون للرجل جارية تلهيه، وما ثمنها إلا كثمن الكلب». وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل، فالغناء - وهي من مقولة الكيفية للأصوات، كما سيجيء -، إن كان مساوياً للصوت اللهوي والباطل - كما هو الأقوى، وسيجيء - فهو، وإن كان أعمّ وجب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنه لو كان أخصّ وجب التعديّ عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو. وبالجملة، فالمحرّم هو ما كان من لحن أهل الفسوق والمعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان مساوياً للغناء أو أعمّ أو أخصّ، مع أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلا هو وإن اختلفت فيه عبارات الفقهاء واللغويين.

الجارية بما أنها مغنية إلا مع حرمة، وإلا فكونها مغنية ككونها خياطة أو كاتبة من الأوصاف التي توجب زيادة ماليتها.

لا يقال: نعم، ولكن لا يكون مثلهما كاشفاً عن حرمة الغناء مطلقاً حتى فيما إذا كان في الكلام الصحيح.

فإنه يقال: بطلان بيعها كاشف عن حرمة الغناء حتى فيما إذا كان في الكلام المزبور، وإلا فكونها مغنية ككونها كاتبة من الأوصاف التي تكون منشأ للحلال والحرام، ولا يوجب مثلها بطلان البيع فتدبّر.

ونظيرها ما ورد في حرمة الاستماع إلى الغناء، فإنه كاشف عن حرمة نفس الغناء، حيث لا يحتمل حرمة الاستماع والجلوس إلى الحلال. وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه، قال: «لا»^(١).

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢.

فمن المصباح: أَنَّ الغناء الصَّوتُ وعن آخر: أَنَّهُ مَدَّ الصَّوتَ [١] وعن النِّهاية عن الشَّافعي: أَنَّهُ تحسِين الصَّوت وترقيقه. وعنها أيضاً: أَنَّ كَلَّ من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناء وكلَّ هذه المفاهيم ممَّا يعلم عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها، فكلَّها إشارة إلى المفهوم المعين عرفاً. والأحسن من الكلِّ ما تقدّم من الصَّحاح ويقرب منه المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أَنَّهُ مَدَّ الصَّوت المشتمل على التبرجيع المطرب. والطَّرَب - على ما في الصَّحاح -: خَفَّةٌ تعترى الإنسان لشدة حزن أو سرور. وعن الأساس للزمخشري: خَفَّةٌ لسرور أو همٍّ. وهذا

فقد ظهر ممَّا ذكرنا أَنَّ الغناء وإن كان بإطلاقه محرماً إلا أَنَّهُ لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر، إلا فيما إذا كان في ضمن كلام باطل، كالكذب وما يوجب إضلال النَّاس عن الدِّين الحقِّ وإفساد عقيدتهم. وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الغناء ممَّا وعد الله عليه النَّار»^(١) وتلاهذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾^(٢)... إلخ، فإنَّ الآية ناظرة إلى شراء لهو الحديث الموجب لإضلال النَّاس. وما في رواية الأعمش أيضاً لا يدلُّ على أَنَّهُ بإطلاقه من الكبائر، حيث إنَّ المذكور فيها الملاهي التي تصدَّ عن ذكر الله، والملاهي جمع ملهى بمعنى اللهُو، بقرينة التمثيل بالفعل، ومدلولها كون الغناء الموجب لنسيان الله كبيرة، فلا تعمُّ ما يكون في ضمن الأشعار المتضمنة للوعظ والإرشاد ونحوهما.

[١] لا ينبغي التأمُّل في كون الغناء عرفاً هي الكيفيَّة للصَّوت، ولا دخل في صدقه لبطلان معنى الكلام وعدمه؛ ولذا من سمع من بعيد صوتاً يكون فيه التبرجيع

(١) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٦.

(٢) سورة لقمان: الآية ٦.

القيد هو المدخل للصوت في أفراد اللّهُو، وهو الَّذِي أرادهُ الشّاعِر بقوله: أَطْرِباً وَأَنْتَ فَنَسْرِي أَي شَيْخٍ كَبِيرٍ، وَإِلَّا فَمَجْرَدُ السَّرُورِ أَوْ الحِزْنِ لَا يَبْعَدُ عَنِ الشَّيْخِ الكَبِيرِ.

وبالجملة، فمَجْرَدُ مَدَّ الصَّوْتِ لَامَعَ التَّرْجِيعِ المَطْرَبِ، أَوْ وَلَوْ مَعَ التَّرْجِيعِ لَا يَوجِبُ كَوْنَهُ لهُوًّا. وَمَنْ اكْتَفَى بِذِكْرِ التَّرْجِيعِ كَالقَوَاعِدِ - أَرَادَ بِهِ المَقْتَضِي لِلإِطْرَابِ. قَالَ فِي جَامِعِ المَقَاصِدِ - فِي الشَّرْحِ -: لَيْسَ مَجْرَدُ مَدَّ الصَّوْتِ مُحَرَّمًا - وَإِنْ مَالَتْ إِلَيْهِ النَّفُوسُ - مَا لَمْ يَتَّهَ إِلَى حَدِّ يَكُونُ مَطْرِبًا بِالتَّرْجِيعِ المَقْتَضِي لِلإِطْرَابِ، انْتَهَى.

الخاصّ المناسب للرقص وضرب الأوتار يحكم بأنه غناء، وإن لم يتميّز عنده مواد الكلام، ولعلّ هذا هو المراد من قولهم بأنه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطلوب، بأن يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاصّ، أي تطويله بترجييعه وترديده في الحلق، بنحو يقتضي الطرب، أي يناسبه. والطرب حالة تعرض النفس من شدّة الفرح أو الحزن، وحقيقته خروج النفس عن اعتدالها؛ ولذا ربّما يفعل الإنسان في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره.

وعلى كلّ فإن أحرز في مورد كون الكيفيّة غناء فهو، وإلا فمقتضى الأصل الإباحة، ويكون الشك في المقام من الشبهة المفهوميّة، حيث يكون المفهوم مجهولاً من حيث سعة دائرته وضيقة كما لا يخفى. ويشهد على ما ذكرنا - من كون الغناء هي كيفيّة الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه - موثقة عبدالأعلى المتقدّمة، حيث إنّ الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلاً من جهة المعنى.

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغني أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب ومقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره، وأما لو اعتبر الإطراب فعلاً - خصوصاً بالنسبة إلى كل أحد، وخصوصاً بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن - فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفاً عنه. وكأن هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة والمسالك - بعد تعريف المشهور - قوله: أو ما يسمى في العرف غناء وتبعه في مجمع الفائدة وغيره. ولعل هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أن الإطراب في تعريف الغناء غير الطرب - المفسر في الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن - وإن توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا. واستشهد على ذلك بما في الصحاح من أن التطريب في الصوت: مدّه وتحسينه. وما عن المصباح من أن طرب في صوته: مدّه ورجّعه. وفي القاموس: الغناء - ككساء - من الصوت ما طرب به، وأن التطريب: الإطراب، كالتطرب والتغني. قال الله: فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب والإطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور - كما توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا - فكأنه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مدّ وحسن ورجّع، فانطبق على المشهور، إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس، فكان لازماً للإطراب والتطريب، انتهى كلامه الله.

وفيه: أن الطرب إذا كان معناه - على ما تقدّم من الجوهري والزّمخشري - هو ما يحصل للإنسان من الخفة، لا جرم يكون المراد بالإطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة، وإلا لزم الاشتراك اللفظي، مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشق منه لفظ التطريب والإطراب. مضافاً إلى أن ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح والمصباح إنما هو للفعل القائم بذی الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، وهو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون

معنى تطريب الشَّخص في صوته: إيجاد سبب الطَّرب -بمعنى الخفَّة- بمدَّ الصَّوت وتحسينه وترجييعه، كما أنَّ تفرّيح الشَّخص: إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطَّرب. وكذا ما في القاموس من قوله: ما طُرَّب به يعني ما أُوجد به الطَّرب. مع أنّه لا مجال لتوهم كون التطريب -بمادّته- بمعنى التَّحسين والتَّرجيع، إذ لم يتوهم أحد كون الطَّرب بمعنى الحسن والرَّجوع، أو كون التطريب هو نفس المدّ، فليست هذه الأمور إلَّا أسباباً للطرب يراد إيجادها من فعل هذه الأسباب.

هذا كله، مضافاً إلى عدم إمكان إرادة ما ذكر من المدّ والتَّحسين والتَّرجيع من المطرب في قول الأكثر: إنَّ الغناء مدَّ الصَّوت المشتمل على التَّرجيع المطرب كما لا يخفى. مع أنَّ مجرد المدّ والتَّرجيع والتَّحسين لا يوجب الحرمة قطعاً، لما مرَّ وسيجيء.

فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنَّ المتعيّن حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطَّرب بمعنى الخفَّة، وتوجيه كلامهم: بإرادة ما يقتضي الطَّرب ويعرض له بحسب وضع نوع ذلك التَّرجيع، وإن لم يطرب شخصه لمانع، من غلظة الصَّوت ومجّ الأسماع له. ولقد أجاد في الصَّحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، وهو المعروف عند أهل العرف، وقد تقدّم في رواية محمد بن أبي عباد -المستتهر بالسماع-.

وكيف كان: فالمحصّل من الأدلّة المتقدّمة حرمة الصَّوت المُرجَّع فيه على سبيل اللّهو، فإنَّ اللّهو كما يكون بآلة من غير صوت -كضرب الأوتار ونحوه- وبالصَّوت في الآلة -كالمزمار والقصب ونحوهما- فقد يكون بالصَّوت المجرّد. فكلّ صوت يكون لهواً بكيفيّته ومعدوداً من ألعان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنّه ليس بغناء. وكلّ ما لا يعدّ لهواً فليس بحرام، وإن فرض صدق الغناء عليه، فرضاً غير محقّق، لعدم الدليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلاً ولهواً. ولغواً وزوراً، ثمَّ إنَّ اللّهو يتحقّق بأمرين:

أحدهما: قصد التَّلَهِّي وإن لم يكن لهوًا.

والثاني: كونه لهوًا في نفسه عند المستمعين وإن لم يقصد به التلهي.

ثم إنَّ المرجع في اللُّهُو إلى العرف، والحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصَّوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللُّهُو وللرقص ولحضور ما تستلذه القوى الشَّهوية، من كون المغني جارية أو أمرداً ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء، فقد يحسَّ بعض التَّرجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه. وظهر ممَّا ذكرنا أنَّه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حقٍّ أو باطل، فقراءة القرآن والدَّعاء والمراثي بصوت يُرَجَّع فيه على سبيل اللُّهُو لا إشكال في حرمتها ولا في تضاعف عقابها، لكونها معصية في مقام الطَّاعة، واستخفافاً بالمقروِّ والمدعوِّ والمراثي.

ومن أوضح تسويلات الشَّيْطَان: أَنَّ الرَّجُلَ المَسْتَرَّ [١] قد تدعوه نفسه - لأجل التَّفَرُّج والتَّنَزُّه والتلذُّذ - إلى ما يوجب نشاطه ورفع الكسالة عنه من الزَّمزمة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشَّعر المنظوم في الحِكم والمراثي ونحوها، فيتغني به، أو يحضر عند من يفعل ذلك. وربما يُعَدُّ مجلساً لأجل إحصار أصحاب الأَلْحَان ويسمِّيه مجلس المراثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النَّشاط والانبساط، وربما يبكي في خلال ذلك [٢] لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره، من فقد ما تستحضره القوى الشَّهوية، ويتخيَّل أنَّه بكى في المراثية وفاز بالمرتبة العالية، وقد أشرف على التَّزول إلى دركات الهاوية، فلاملجاً إلَّا إلى الله من شرِّ الشَّيْطَان والنَّفْسِ الغاوية.

[١] أي الرجل الجالس مكان الخلوة.

[٢] ويظهر ذلك بملاحظة مثل الأب الذي مات ولده المحبوب له الشاب، فإنَّه

وربما يجزئ على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه المسألة، تارة من حيث أصل الحكم، وأخرى من حيث الموضوع، وثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الأول: فلاّنه حكى عن المحدث الكاشاني [١] أنه خصّ الحرام منه بما

يقرأ عنده تعزية سيد الشهداء وولده الأكبر سلام الله عليهما، ويبكي أشدّ البكاء، مع أنه لم يكن يبكي من قبل بمثل هذه التعزية، فإنّ بكاءه حقيقة لموت ولده.

ثم إنّ الوجه في هلاك الرجل المتستّر المفروض ما أشرنا إليه، من أنّ الجهل بحرمة هذا النحو من كيفية القراءة في التعزية أو غيرها شبهة حكمية منشؤها الجهل بعموم مفهوم الغناء وشموله لها، والجهل في تلك الشبهة لا يكون عذراً إلا بعد الفحص وعدم الظفر بما يكون دليلاً على حرمة تلك الكيفية كما لا يخفى.

[١] المنسوب إلى المحدث الكاشاني وصاحب «الكفاية» جواز الغناء، وأنّ الحرام ما يقترن به من المزمار ودخول الرجال على النساء ونحوهما، وأنّ الأخبار الناهية عن الغناء ناظرة إلى المتعارف في ذلك الزمان، وهو الغناء المقترن بالأباطيل والمحرمات، ولعلّه يشير إلى ذلك قوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(١).

ويمكن دعوى ظهور الجواز من بعض الروايات الأخرى، كخبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّ وجل»^(٢)، وخبر علي بن جعفر عن «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن الغناء، هل يصلح

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٢٠، الحديث الأول.

اشتمل على محرّم من خارج - مثل اللَّبب بآلات اللّهُو ودخول الرّجال، والكلام بالباطل - وإلا فهو في نفسه غير محرّم. والمحكي من كلامه في الوافي أنّه - بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها - قال: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به - من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء، كلّها بما كان على النّحو المتعارف في زمن الخلفاء، من دخول الرّجال عليهنّ وتكلمهنّ بالباطل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما،

في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به^(١). ورواه علي بن جعفر في كتابه إلا أنّه قال: «ما لم يزمربه»، وفي بعض النسخ «ما لم يؤمر به»، والصحيح هو الأول. وظاهر هذه جواز الغناء في نفسه، حيث لا يحتمل جوازه في الأعياد والأفراح كلّها وحرّمته في غير ذلك.

أقول: ما ذكر من نظر الأخبار النّاهية إلى الغناء المتعارف في ذلك الزمان وكان مقارناً بالأباطيل والمحرمات الأخر فاسد، فإنّه - مضافاً إلى أنّ النهي عن عنوان ظاهره كونه المنهية عنه، لا كونه إشارة إلى عنوان آخر يكون مقارناً له، أو متحدّاً معه بعضاً أو غالباً - أنّ إنكار الترخيص راجع في موثقة عبدالأعلى إلى نفس القول والغناء، لا إلى استعمال الملاهي أو غيره من المحرّمات.

وأما صحيحة أبي بصير فلا بدّ من حمل قوله عليه السلام: «بالتّي يدخل عليها الرّجال» على العنوان المشير، يعني إلى التّي تغني في غير الزفاف، ولعلّ دخول الرّجال عليها كان متعارفاً في غنائها في غير الزفاف. ويحتمل أن يكون قوله: «وليست... إلخ» حالاً، أي التّي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها حال عدم دخول الأجنب عليها، وعدم

(١) المصدر السابق: ١٢٢، الحديث ٥.

دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله ﷺ: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» - إلى أن قال -: وعلى هذا فلا بأس بالتغني بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبار، وذكر العبادات، والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات، ونحو ذلك، كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله: «فذكرت الجنة» وذلك لأن هذا كله ذكر الله، «تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ».

دخولهم من باب المثال، والمراد عدم ارتكاب محرّم آخر. ولا بأس بالالتزام بجواز الغناء في الأعراس ما لم يقترن بمحرّم آخر، حيث إن حلّ الكسب بعمل يلازم جواز ذلك العمل.

ويدلّ عليه روايتان لأبي بصير أيضاً، وفي إحداهما - ولا يبعد كونها معتبرة، فإنه ليس في سندها غير حكم الخياط، والظاهر أنه ثقة باعتبار كونه من مشايخ ابن أبي عمير - قال أبو عبد الله ﷺ: «المغنية التي تزف العرائس لابأس بكسبها»^(١). والوجه في اعتبار عدم الاقتران بحرام آخر، مضافاً إلى ما استظهرناه من صحبته المتقدمة، إطلاق أدلة حرمة استعمال الملاهي ونحوه، فإنها تعم الزفاف وغيره. وظاهر الرواية المجوّزة تجويز الغناء دون المحرّم الآخر.

ودعوى أنّ المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً باستعمال الملاهي لم تثبت، بل هذه نظير دعوى أنّ المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً بشرب الخمر كما لا يخفى.

وأما ما رواه في «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر فلضعف سنده ساقط عن

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

وبالجملة: فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء عن باطله، وأنّ أكثر ما يتغنّى به الصّوفية في محافلهم من قبيل الباطل، انتهى. أقول: لولا استشهاده بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرّجال» أمكن - بلا تكلف - تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أنّ المحرّم هو الصوت اللّهوي الذي يناسبه اللّعب بالملاهي والتكلم بالأباطيل ودخول الرّجال على النّساء، لحظّ السّمع والبصر من شهوة الرّنا، دون مجرد الصّوت الحسن الذي يذكر أمور الآخرة وينسي شهوات الدّنيا، إلّا أنّ استشهاده بالرّواية: «ليست بالتي يدخل عليها الرّجال» ظاهر في التّفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، فإنّ صوت المغنّي التي تزفّ العرائس على سبيل اللّهو لامحالة، ولذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كنا قد خصّصناه بالدّليل. ونسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية - أيضاً -، والموجود فيها - بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره - : أنّ الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما

الاعتبار، فإنّ في سنده عبدالله بن الحسن ولم يثبت له توثيق. نعم، روايته عن كتابه معتبرة، ولكن دلالة على جواز الغناء الذي لا يزم به قابل للخدشة، فإنّه يحتمل أن يكون المراد بالغناء مطلق مدّ الصوت، وقيد «ما لم يزم به» إشارة إلى عدم البلوغ إلى حد الغناء المعروف. وهذا الاحتمال وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا بأس به في مقام الجمع.

ولو فرض عدم تمامية ما ذكرنا في هذه الصحيحة وصحيحة أبي بصير المتقدّمة ووقعت المعارضة بين هذه الطائفة الموافقة للعامة والطائفة المانعة المخالفة لهم، فالمتعيّن الأخذ بالمانعة، باعتبار أنّ مخالفة العامة هو المرجّح الثاني في باب

يدلّ على ذمّ الثغنيّ بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللّهُو، كما يصنعه الفسّاق في غنائهم ويؤيّدُهُ رواية عبد الله بن سنان المذكورة: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر وسيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء».

وثانيهما: أن يقال - وحاصل ما قال - : حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزّمان، قال: والشائع في ذلك الزّمان الغناء على سبيل اللّهُو من الجوّاري وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور والمعمل بالملاهي والتكلمّ بالباطل وإسماعهنّ الرّجال، فحمل المفرد المعرّف - يعني لفظ الغناء - على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزّمان غير بعيد.

ثمّ ذكر رواية علي بن جعفر الآتية ورواية «اقرأوا القرآن» المتقدّمة، وقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرّجال» مؤيّد لهذا الحمل.

المعارضة، فتدبر.

ثمّ إنّهُ لا يسعنا الحكم بحرمة الباطل واللّهُو ما لم يدخل في عنوان الغناء أو غيره من المحرّمات، ولكن نسب التحريم إلى بعض الأصحاب. ويستدلّ عليه تارة بمثل قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾^(١)، وفيه ما تقدّم من أنّ المدح بفعل لا يدلّ على وجوب ذلك الفعل.

وأخرى بروايات واردة في وجوب التمام في سفر الصيد تنزّهاً، وفي موثقة ابن بكير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلاثة، أيقصر الصلاة؟ قال: «لا، إلا أن يشيع الرجل أخاه في الدين، فإنّ الصيد مسير باطل لا تقصر

(١) سورة المؤمنون: الآية ٣.

قال: إن فيه إشعاراً بأن منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به كالاتهاء وغيره - إلى أن قال -: إن في عدة من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه لهواً باطلاً، وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار - المقروءة بالأصوات الطيبة المذكرة المهيجة للأشواق إلى العالم الأعلى - محل تأمل، على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والأدعية والأذكار مع عمومها لغة، وكثرتها، وموافقتها للأصل، والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه، فإذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالماهي ونحوهما.

ثم إن ثبت إجماع في غيره، وإلا بقي حكمه على الإباحة، وطريق الاحتياط واضح، انتهى.

أقول: لا يخفى أن الغناء - على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة - هو من الماهي، نظير ضرب الأوتار والتنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدم التصريح بذلك في رواية الأعمش - الواردة في الكبائر - فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرّمات الأخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

الصلاة فيه»^(١)، وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة، هل يقصر من صلاته أم لا؟ قال: «إنما خرج في لهو لا يقصر»^(٢). ولكن لا يخفى عدم دلالتهما على حرمة اللهو والباطل بالسفر فضلاً عن غيره أيضاً. بل مدلولهما عدم تشريع القصر في ذلك السفر

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٧٨، الحديث الأول.

نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التطريب - توجّه ما ذكرناه، بل لا أظنّ أحداً يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن. والأخبار بمدح الصوت الحسن وأنه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنه حلية القرآن، واتصاف الأنبياء والأئمة عليهم السلام به في غاية الكثرة. وقد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر: أنّ غير واحد من الأخبار يدلّ على جواز الغناء في القرآن، بل استحبابه، بناءً على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتّحزين والترجيع به، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا، انتهى.

وقد صرح في شرح قوله عليه السلام: «اقرأوا القرآن بألحان العرب» أنّ اللحن هو الغناء.

المقصود به اللهو والتنزّه والباطل، والمراد بالباطل عدم غرض مطلوب فيه، كالتكسّب وتشجيع الأخ، وغاية الأمر الالتزام بالتمام في السفر كذلك، مع عدم كونه من أفراد السفر للمعصية، ويناسب ذلك عطف سفر الصيد تنزّهاً في كلام الأصحاب على السفر للمعصية، فلاحظ.

وأما موثقة عبد الأعلى فقد تقدّم أنّ مدلولها عدم اتّخاذ الله تعالى أو رسوله لنفسه اللهو، وأما أنّ اللهو بإطلاقه محرّم على الإنسان المكلف فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، بل ذكرنا احتمال أن يكون الاستشهاد بالآية باعتبار ما في ذيلها من الويل للمفتري.

وفي صحيحة الريان بن الصلت، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الغناء، وأنّ العباسي ذكر عنك أنّك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال: إذا ميّز الله

وبالجملة، فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه، بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً ذلك، لأنه في مقام نفي التحريم عن الصّوت الحسن المذكّر لأُمور الآخرة المُنسي لشهوات الدُّنيا.

نعم، بعض كلمتهما ظاهرة في ما نسب إليهما من التفصيل في الصّوت اللّهوي الذي ليس هو عند التأمل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وأنه لا حرمة فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرّمات، فهو - على تقدير صدق نسبه إليهما - في غاية الضّعف لاشاهد له يقيد الإطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها، إلا بعض الرّوايات التي ذكرها:

منها: ما عن الحميري - بسند لم يُعَدّ في الكفاية إلحاقه بالصّحاح - عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يُعص به» والمراد به - ظاهراً - ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية ولا مقدّمة للمعاصي المقارنة له. وفي كتاب علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزمر به».

بين الحقّ والباطل، فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: حكمت^(١)، فإن صدرها ظاهر في نفي الترخيص في الغناء لأنه حرام، وقول أبي جعفر عليه السلام لا يدلّ على خصوص الحرمة، كما لا يدلّ على الجواز بنحو الكراهة، حيث إنّ الباطل جامع بينهما ويناسب كليهما. وبهذا الاعتبار ذكر سلام الله عليه كذب الزنديق.

وبهذا يظهر الحال في موثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه «سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الأمير، وعن لعبة الثلث، فقال: رأيتك إذا ميز الله

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

والظاهر أن المراد بقوله: «ما لم يُزمر به» أي لم يلعب معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني. ورواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول الله عز وجل: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ».

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال عليه السلام: أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال». فإن ظاهر الثانية وصریح الأولى: أن حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم، وإلا فلا.

وقوله عليه السلام في الرواية: «وهو قول الله» إشارة إلى ما ذكره من التفصيل، ويظهر منه أن كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي والإخراج عن سبيل الحق وطريق الطاعة، دون الآخر.

وأنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور يعتد به في دلالتها، فإن الرواية الأولى لعملي بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، وهو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، وقد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يعصى به.

الحق والباطل مع أيهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه»^(١)، حيث إن نفي الخير لا يدل على الحرمة، بل يناسب الكراهة أيضاً، وإن كان المراد منه بالإضافة إلى بعض مورد السؤال أو كله الحرمة، ولكنها بقرينة خارجية. ولو كنا وهذه الرواية لما

(١) المصدر السابق: ٣١٩، الباب ١٠٢، الحديث ٥.

ومنه يظهر توجيه الرواية الثانية لعلي بن جعفر، فإن معنى قوله: «لم يزم به» لم يرجع فيه ترجيع المزار، أو لم يقصد منه قصد المزار، أو أن المراد من الزم التغمي على سبيل اللهو.

وأما رواية أبي بصير - مع ضعفها سنداً بعلي بن أبي حمزة البطائني - فلا تدل إلا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلًا في لهو الحديث في الآية، وعدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيه، وهذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أن المغني يغني بأشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

وبالجمله، فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغمي، إما في المجالس المختصة بالنساء - كما في الأعراس -، وإما للتغمي في مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السلام: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب»، فتأمل.

وبالجمله، فضعف هذا القول - بعد ملاحظة النصوص - أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار. وما أبعد بين هذا وبين ما سيحيى من فخر الدين من عدم تجويز الغناء

أمكن الحكم بالحرمة حتى في مورد السؤال، وكيف كان فلا دلالة في الروايتين على حرمة الباطل أصلاً.

بالأعراس، لأنّ الرّوايتين وإن كانتا نصّين في الجواز، إلا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعة، لتواترها. وأمّا ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التّكلم في التّفصيل.

وأما الثاني - وهو الاشتباه في الموضوع -: فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا بتقليد لمن سبقه من أعياننا - من منع صدق الغناء في المراثي، وهو عجيب! فإنّه إن أراد أنّ الغناء ممّا يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف واللّغة. أمّا اللّغة فقد عرفت، وأمّا العرف فلأنّه لا ريب أنّ من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضي للرّقص أو ضرب آلات اللّهُو لا يتأمّل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ. وإن أراد أنّ الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحسّ.

وأما الثالث - وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع -: فقد حكى في جامع المقاصد قولاً - لم يسمّ قائله - باستثناء الغناء في المراثي نظير استثنائه في الأعراس ولم يذكر وجهه، وربّما وجهه بعض من متأخري المتأخّرين بعمومات أدلّة الإيكاء والرّثاء، وقد أخذ ذلك ممّا تقدّم من صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلّة قراءة القرآن.

وفيه: أنّ أدلّة المستحبات لا تقاوم أدلّة المحرّمات، خصوصاً التي تكون من مقدماتها، فإنّ مرجع أدلّة الاستحباب [١] إلى استحباب إيجاد الشّيء بسببه المباح،

[١] وحاصله: أنّ المحرّم قد يكون له وجود آخر ويحسب مقدّمة للمستحب أو المكروه أو المباح، وقد يكون متّحداً مع العنوان المستحب أو المكروه أو المباح في الوجود، ولا بدّ في كلا القسمين من تقديم خطاب التحريم ولو مع كون النسبة بين الخطابين العموم من وجه، فإنّ هذا التقديم مقتضى الجمع العرفي بين الخطابين،

لابسببه المحرّم، ألا ترى أنّه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرّمات، كالزّنا واللواط والغناء. والسرّ في ذلك أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل لو خلي وطبعه خالياً عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرؤ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه - كما إذا صار مقدّمة لواجب، أو صادفه عنوان محرّم - فإجابة المؤمن، وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقّق في ضمن الزّنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنّه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

حيث إنّ المستفاد عرفاً من خطاب استحباب الشيء مع ملاحظة كون بعض سببه محرّماً استحباب إيجاده بسبب مباح. كما أنّ المستفاد من خطابه مع ملاحظة خطاب النهي في مورد اتّحاد العنوانين كون الاستحباب اقتضائياً بالإضافة إلى العنوان المحرّم، بمعنى أنّه يثبت الاستحباب لو لم يكن في البين ذلك العنوان الحرام. وكذا الحال في مورد اتّحاد العنوان المحكوم بالإباحة مع العنوان المحرّم، ولذا لا يستفاد من خطاب حلّ أكل لحم مثل الغنم حلّه حتّى فيما إذا كان الغنم مغضوباً أو موطوءاً، ولعلّ الوجه في هذا الجمع العرفي هي القرينة العامة، وهي ملاحظة الفاعل الجهة الأهمّ والملاك الملزم في مورد مزاحمته بغيره.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن دعوى المعارضة بين خطاب النهي عن الغناء وبين خطاب استحباب قراءة القرآن أو المرآثي، فيما إذا كانت القراءة أو المرثية بنحو الغناء؛ ليرجع بعد تساقط الإطلاق من الجانبين إلى أصالة الحليّة، أو تقديم جانب الاستحباب ببعض الروايات القاصرة في دلالتها أو في سندها أيضاً عن إثبات

والحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثة - أعني الإباحة والاستحباب والكراهة - لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات الثلاث. ويشهد بما ذكرنا - من عدم تأدي المستحبات في ضمن المحرمات - قوله ﷺ: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر، وسيجيء بعدي أقوام يرجعون ترجيع الغناء والنوح والزهبانية، لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم». قال في الصحاح: اللحن واحد الألحان واللحون، ومنه الحديث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب»، وقد لحن في قراءته: إذا طرب بها وغرد، وهو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء، انتهى. وصاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغّة، أي بلغة العرب وكأنه أراد باللغّة اللهجة، وتخيّل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخير في جواز الغناء في القرآن.

وفيه: ما تقدّم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء، وقوله ﷺ: «وإياكم ولحون أهل الفسق» نهي عن الغناء في القرآن. ثم إن في قوله: لا يجوز تراقبهم إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبّر معاني القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب. وظهر ممّا ذكرنا أنه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن وما ورد من قوله ﷺ: «ورجع بالقرآن صوتك، فإن الله يحب

استحباب الغناء في القرآن، نظير قوله: «اقرأوا القرآن بألحان العرب»^(١)، وكقوله: «لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن»^(٢)، وغيرهما من المرويات في أبواب قراءة القرآن.

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

الصَّوت الحسن» فإنَّ المراد بالترجيع ترديد الصَّوت في الحلق، ومن المعلوم أنَّ مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللُّهُو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة، لكن مجرد التَّرجيع لا يكون غناء، ولذا جمعه نوعاً منه في قوله ﷺ: «يرجعون القرآن ترجيع الغناء». وفي محكي شمس العلوم: أنَّ التَّرجيع ترديد الصَّوت مثل ترجيع أهل الألحان والقراءة والغناء، انتهى. وبالجملة، فلا تنافي بين الخبرين، ولا بينهما وبين ما دلَّ على حرمة الغناء حتَّى في القرآن، كما تقدَّم زعمه من صاحب الكفاية تبعاً - في بعض ما ذكره من عدم اللُّهُو في قراءة القرآن وغيره - لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله، حيث إنَّه - بعدما وجَّه استثناء المراثي وغيرها من الغناء، بأنَّه ما ثبت الإجماع إلَّا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التَّحريم مطلقاً - أيد استثناء المراثي بأنَّ البكاء والتفجُّع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك، وأنَّه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير كبير. ثمَّ أيدَه بجواز النِّياحة وجواز أخذ الأجر عليها، والظاهر أنَّها لا تكون إلَّا معه، وبأنَّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب، بل ليس إلَّا الحزن، انتهى.

وأنت خبير بأنَّ شيئاً ممَّا ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه. أما كون الغناء معيناً على البكاء والتفجُّع، فهو ممنوع، بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو الصَّوت اللُّهُوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من التَّرجيع المطرب، لأنَّ الطَّرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجُّع، لا معين، وإن كان حزناً فهو على ما هو المركوز في النَّفس الحيوانية من فقد المشتهيَّات النَّفسانية، لا على ما أصاب سادات الزَّمان، مع أنَّه على تقدير الإعانة لا ينفع في جواز الشَّيء كونه مقدِّمة لمستحب أو مباح، بل لا بدَّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كان فهو،

وإلا فيحكم بإباحته، للأصل. وعلى أي حال، فلا يجوز التمسك في الإباحة بكونه مقدّمة لغير حرام، لما عرفت.

ثم إنّه يظهر من هذا ومما ذكر أخيراً - من أنّ المراثي ليس فيها طرب - أنّ نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لا يقصدونها إلا للتفجع، وكأته لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللّهو والمترفون من الرجال والنساء عن حضور مجالس اللّهو وضرب العود والأوتار والتغني بالقصب والمزمار، كما هو الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبي ﷺ بنظيره في قوله: «يتخذون القرآن مزامير» كما أنّ زيارة سيدنا ومولانا أبي عبد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللّهو والتزّهة لكثير من المترفين، وقد أخبر النبي ﷺ بنظيره في سفر الحج، وأنه «يحبّ أغنياء أمتي للتزّهة، والأوساط للتجارة، والفقراء للسّعة» وكان كلامه ﷺ كالكتاب العزيز - وارد في موردٍ وجارٍ في نظيره. والذي أظنّ أنّ ما ذكرنا في معنى الغناء المحرّم - من أنّه الصّوت اللّهوي - أنّ هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه، وأمّا ما لم يكن على جهة اللّهو المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له، لأنّ مطلقات الغناء منزلة على ما دلّ على إناطة الحكم فيه باللّهو والباطل من الأخبار المتقدّمة، خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنيّة - إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناء المشهور من الغناء، وهو أمران:
أحدهما: الحُداء - بالضم - كدعاء [١] صوت يرجع فيه للسير بالإبل.

[١] قيل بجواز الغناء للسير بالإبل، ويستدلّ عليه: بما روي عن النبي ﷺ أنّه قال لعبدالله بن رواحة: «حرّك بالنوق، فاندفع يرتجز، وكان عبدالله جيّد الحُداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة مع النساء فلمّا سمعه تبعه، فقال ﷺ لأنجشة: رويداً

وفي الكفاية: أن المشهور استثنائه وقد صرح بذلك في شهادات الشرائع والقواعد، وفي الدروس. وعلى تقدير كونه من الأصوات اللهوية - كما يشهد به استثنائهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه - فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا رواية نبوية - ذكرها في المسالك - من تقرير النبي ﷺ لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل، وكان حسن الصوت. وفي دلالة وسنده ما لا يخفى.

الثاني: غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتنف بها محرّم آخر - من التكلم بالأباطيل، واللعب بالآلات الملاهي المحرّمة، ودخول الرجال على النساء - والمشهور استثنائه، للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنية التي تزف العرائس، ونحوهما ثالث عنه أيضاً، وإياحة الأجر لازمة لإياحة الفعل.

رفقاً بالقوارير»^(١).

وفيه: أن الحديث نبويّ مجهول السند وقاصر الدلالة، حيث إنَّ الرجز لا يلازم الغناء، كما أنه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، مع أنه ﷺ لم يأمر رواحة بالحداء حتى يستظهر منه أنه تجويز للغناء للسير بالإبل.

وبرواية السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ: «زاد المسافر الحداء، والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء»^(٢)، وفي بعض النسخ «ليس فيه خناء» وهذه الرواية ضعيفة سنداً ودلالة.

أما دلالة فلما تقدّم أنه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، بل من المحتمل قريباً أنه مطلق مدّ الصوت وترجييعه فيقيّد بما لم يصل إلى حد الغناء، كما هو مقتضى

(١) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٧.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٤١٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

ودعوى: أَنَّ الأجر لمجرد الزفّ للغناء عنده، مخالفة للظاهر. لكن في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح، والشهرة على وجه توجب الانجبار غير ثابتة، لأنّ المحكي عن المفيد عليه السلام والقاضي وظاهر الحلبيّ وصریح الحلبيّ والتذكرة والإيضاح، بل كلّ من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم: المنع.

لكن الإنباف، أنّ سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلا أنّه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها - تبعاً للأكثر - غير بعيد، وإن كان الأحوط - كما في الدروس - التّرك. والله العالم.

الجمع بينها وبين روايات حرمة الغناء على ما مر.

وأما سنداً، فإنّ في سندها الحسين بن يزيد النوفلي، فيه كلام أشرنا إليه آنفاً. وما يقال من أنّه موثّق، فإنّ الشيخ عليه السلام وثّقه في «العدة»، حيث فيها: «ولأجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامة...»^(١)، ووجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي هو أنّ الراوي عن السكوني هو النوفليّ غالباً، فعمل الأصحاب بروايات السكوني يكون عملاً برواية النوفلي.

لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر الكلام المزبور هو توثيق السكوني، وأنّ كونه عامياً لا يضّرّ باعتبار روايته عند الأصحاب. وأمّا سائر شرائط العمل بالخبر الواحد فليس ذلك الكلام ناظراً إليها؛ ولذا لا يمكن دعوى اعتبار كلّ رواية يكون في سندها أحد هؤلاء الجماعة.

هذا، مع أنّ رواية غير النوفليّ عن السكوني غير عزيز، فلاحظ الروايات الكثيرة المتفرّقة في أبواب الفقه وفي أسانيد السكوني أو إسماعيل بن مسلم.

(١) العدة: ١: ١٤٩. طبعة مؤسسة البعثة.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَ: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ فجعل المؤمن أخاً [١] وعرضه كلحمه والتفكّه به أكلاً، وعدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته،

[١] أي أنه سبحانه وتعالى شبه عرض المؤمن بلحم الأخ، وجعل التعرّض لعرضه وإظهار سونه أكلاً للحم الأخ، وشبه عدم حضوره عند التعرّض لعرضه بموته، وقال عزّ من قائل: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (١).

وأورد على ذلك الإيرواني رحمته الله (٢) بأنّه لا يناسب العرض مع اللحم والتعرّض له مع الأكل، وعدم الحضور مع الموت، وأي مناسبة تقتضي التشبيه المزبور، وفيه اشتمزاز الطباع.

وبعبارة أخرى: لا يكون في البين شبيهه في ناحية الأجزاء المفروضة في قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾، بل التشبيه ناظر إلى الوزر، وأنّ وزر الغيبة كوزر أكل لحم الميت، وهذا الوزر إمّا من قبيل العقاب على العمل، حيث يكلف المغتاب بالكسر - في الآخرة بأكل لحم الموتى، أو من باب تجسّم الأعمال، حيث تكون الغيبة في الدار الآخرة أكل لحم الميت. وقد ورد في رواية نوف البكالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اجتنب الغيبة فإنّها إدام كلاب النار» (٣).

أقول: لم يظهر اشتمزاز الطباع بالإضافة إلى التشبيه في الأجزاء، كيف وقد عبّر في بعض الروايات المعتبرة عن الغيبة بأكل لحوم الناس، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢) حاشية كتاب المكاسب للمحقّق الإيرواني ١: ١٩١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٣، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٦.

وقوله تعالى: «وَيَلِّ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لُحْمَةً» [١] وقوله تعالى: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ» [٢] فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». ويدلُّ عليه من الأخبار ما لا يحصى:

فمنها: ما روي عن النبي ﷺ بعدة طرق: «أَنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزَّانَا، وَأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَأَنَّ صَاحِبَ الْغَيْبَةِ لَا يَغْفِرُ لَهُ حَتَّى يَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ».

لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١)، فإن إطلاق أكل اللحم على الغيبة في قوله: «وأكل لحمه معصية» بالنظر إلى الدنيا، حيث إنها دار المعصية ووعاء العصيان، ورواية نوف البكالي -مضافاً إلى ضعف سندها- لا دلالة لها على تعيين غذاء المغتابين -بالكسر- يوم القيامة، ولعل كلاب النار غيرهم.

[١] لا يخفى أنَّ الهمز أو اللمز ذكر العيب وتنقيص الآخر في حضوره أو غيابه، والغيبة -على ما سيأتي- إظهار عيب أخيه المستور عليه، فتكون النسبة بينها وبين المراد من الهمز أو اللمز العموم من وجه، فإنه ربّما يكون التنقيص بذكر عيبه الظاهر فلا تكون غيبة، وربّما يكون إظهار عيبه المستور عليه بداعٍ آخر غير هتكه وتنقيصه فلا يكون همزاً ولمزاً، وقد يجتمعان ولا يصحّ جعل الدليل على حرمة أحد العنوانين كذلك دليلاً على حرمة الآخر.

[٢] لا يخفى أنَّ إضافة الشيع إلى شيء قابل للكثرة والتكرار ظاهرها كثرته وجوداً لا بيانه وإظهاره، فالآية المباركة ظاهرها حرمة دعوة المؤمنين وتحريضهم إلى الفواحش في مقابل نهيهم عن المنكرات.

نعم، في صحيحة محمد بن حمران دلالة على عموم الآية للغيبة أيضاً، حيث قال

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

وعنه عليه السلام: «أنه خطب يوماً فذكر الرِّبَا وعظَّم شأنه، فقال: «إِنَّ الدرهم يصيبه الرَّجُل من الرِّبَا أعظم من سِنَّةٍ وثلاثين زِنِيَّةٍ، وَإِنَّ أربى الرِّبَا عرض الرَّجُل المسلم».

وعنه عليه السلام: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلواته ولا صيامه أربعين صباحاً، إلا أن يغفر له صاحبه».

وعنه عليه السلام: «من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالداً في النَّار وبئس المصير».

وعنه عليه السلام: «كذب من زعم أنه وُلِدَ من حلال وهو يأكل لحوم النَّاسِ بالغيبة، فاجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النَّار».

وعنه عليه السلام: «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم».

وروي: «أنَّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة، وإن لم يتب فهو أول من يدخل النَّار».

وعنه عليه السلام: «أنَّ الغيبة حرام على كلِّ مسلم... وأنَّ الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النَّار الحطب». وأكل الحسنات إمَّا أن يكون على وجه الإحباط، أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لأنَّها تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما في غير واحد من الأخبار.

ومنها النبوي عليه السلام: «يؤتى بأحدٍ يوم القيامة فيوقف بين يدي الربِّ عزَّ وجلَّ،

فيها أبو عبد الله عليه السلام: من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعت أذناه، فهو من الذين قال الله عزَّ وجلَّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ

ويُدفع إليه كتابه، فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي لا أرى فيه حسناتي! فيقال له: إِنَّ رَبَّكَ لَا يَضِلُّ وَلَا يَنْسَى، ذهب عملك باغتيال الناس، ثُمَّ يُوْتَى بآخر وَيُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَرَى فِيهِ طَاعَاتٍ كَثِيرَةً، فيقول: إلهي ما هذا كتابي فَأَيُّ مَا عَمَلْتُ هَذِهِ الطَّاعَاتِ! فيقال له: إِنَّ فَلَانًا اغْتَابَكَ فَدَفَعْتُ حَسَنَاتِهِ إِلَيْكَ... الخبر.

ومنها: ما ذكره كاشف الريبة عليه السلام من رواية عبد الله بن سليمان التوفلي - الطويلة - عن الصادق عليه السلام، وفيها: عن النبي صلى الله عليه وآله: «أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لا خلاق لهم»، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه: «من قال في مؤمن ما رآته عيناه أو سمعت أذناه مما يشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر - كما ذكره جماعة - بل أشد من بعضها [١].

وعُدَّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها فأَيُّ خِيَانَةٍ أَعْظَمَ مِنَ التَّفَكُّهِ بِلَحْمِ الْأَخِ عَلَى غَفْلَةٍ مِنْهُ، وعدم شعور؟

أَلِيمٌ»^(١)، ولكن الاعتماد عليها خارج عن الاستدلال بالآية.

[١] لا يخفى كون الغيبة أشد من الكبيرة في الوزر، وإن كان مقتضاه أنها أيضاً من الكبائر، إلا أن كونها أشد من الكبيرة في التخلص عن وزرها لا يقتضي ذلك، كما إذا كانت الغيبة من حقوق الناس وحرمة شرب الخمر من حقوق الله، فالتخلص عن وزر شرب الخمر يكون بمجرد التوبة، بخلاف وزر الغيبة. فمثل هذه الأشدية لا تقتضي أن تكون الغيبة من الكبائر، والمروي - عن النبي صلى الله عليه وآله بعدة طرق قال: «الغيبة أشد من

(١) المصدر السابق: ٢٨٠، الحديث ٦.

وكيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدها من الكبائر أظنها في غير المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن،

الزنا^(١) - ناظر إلى مرحلة التخلص عن الوزر، كما هو مفاد ذيله من قوله: «إن الرجل يزني فيتوب...».

نعم، روي أن الغيبة أشد من ستة وثلاثين زنية^(٢)، وذكر العدد ظاهره النظر إلى العقاب، وإلا لكان الأنسب أن يقول: «الغيبة أشد من الزنا»، ولكنه نبوي مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثاً صحيحاً لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه؛ للجزم بأن الغيبة لا تكون أشد حرمة ووزراً من زنية واحدة، فضلاً عن الثلاثين. ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثاني، وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم»^(٣).

نعم، يستفاد كون الغيبة كبيرة من صحيحة محمد بن حمران المتقدمة، حيث إن ظاهرها شمول ما أوعده الله عليه العذاب للغيبة أيضاً.

وذكر المصنف رحمته الله وجهاً آخر لكونها كبيرة، وهو اندراجها في الخيانة. وفيه: أن كون الغيبة من الخيانة ممنوع، كيف؟ ولو لم يكن في البين دليل على حرمتها بعنوان الغيبة، فباعتبار دخولها في الخبر الصدق كانت جائزة، بل على تقدير كونها خيانة لما أمكن الحكم بكونها من الكبائر، حيث لا دليل على كون الخيانة بمعناها العام من الكبائر.

والعجب منه رحمته الله، حيث أغمض في الاستدلال على كونها كبيرة عن آية: «وَيْسَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ»^(٤)، وعن قوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ»^(٥)، مع

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٤، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٨.

(٢) تنبيه الخواطر: ١٢٤، ومستدرک الوسائل ٩: ١١٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٥.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١١٧، الباب الأول من أبواب الربا، الحديث الأول.

(٤) سورة الهمزة: الآية ١.

(٥) سورة النور: الآية ١٩.

فيجوز اغتياب المخالف [١]، كما يجوز لعنه. وتوهم عموم الآية - كبعض الروايات - لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم [٢] إلا قليلاً مما يتوقف استقامة نظم معاش

استدلاله بهما على حرمتها، مع أن الويل والوعيد بالعذاب على عمل في الكتاب المجيد ملاك كون ذلك العمل من الكبائر.

[١] لا ينبغي التأمل والريب في جواز اغتياب المخالف وسائر فرق الشيعة فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحق بنحو التقصير، ولو بتركهم الفحص عن الحق، فإنهم في هذه الصورة من أظهر أفراد الفساق والمتجاهرين بفسقهم؛ إذ التجاهر بترك الولاية الحقّة لا يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات وارتكاب المحرّمات، الموجب لجواز الاغتياب على ما سيأتي، كيف؟ وأن الولاية من عماد الدين، وأهم ما بني عليه الإسلام، على ما في الروايات المعتبرة، وبعضها مروية في الباب الأول من أبواب مقدّمات العبادات، بل لا يبعد اندراج المخالفين وسائر الفرق في أهل البدع والريب، مع تقصيرهم أو مطلقاً، حيث ينسبون إلى الشريعة والرسول الأكرم ما يبرأ منه الرسول ﷺ. فيعمّمهم مثل صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سيئهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»، الحديث^(١).

[٢] أي أنه لا يترتب على المخالفين إلا قليل من أحكام الإسلام، وترتب هذا القليل لأجل توقف نظام معاش المؤمنين عليه، ومن ذلك حكم الشارع بعدم انفعال ما

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأول.

المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، وحل ذبائحهم ومناكحتهم وحرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، ونسائهم؛ لأن لكل قوم نكاحاً ونحو ذلك. مع أن التمثيل المذكور في الآية مختص بمن ثبت أخوته، فلا يعم من وجب التبري عنه. وكيف كان فلا إشكال في المسألة، بعد ملاحظة الروايات الواردة في الغيبة، وفي حكمة حرمتها، وفي حال غير المؤمن في نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبي المميز [١] المتأثر بالغيبة لو سمعها، لعموم بعض الروايات المتقدمة وغيرها الدالة على حرمة اغتياب الناس وأكل لحومهم مع صدق الأخ عليه، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية وإن كان الخطاب للمكلفين، بناءً على عد أطفالهم منهم تغليباً،

يلاقيهم بالرطوبة، وحل ذبائحهم، وحل مناكحتهم، وحكمه باحترام دمائهم. وهذا الاحترام لأجل أن لا يوقعوا المؤمنين في الفتنة، وكحكمه بحرمة نسائهم، باعتبار أن الشارع أمضى لكل قوم النكاح المرسوم عندهم.

أقول: كل حكم ترتب في لسان الأدلة على الإسلام أو عنوان المسلم يترتب عليهم، كما يترتب على المؤمنين، وهذا ليس بقليل، فيثبت التوارث بينهم وبين المؤمنين، ويجب علينا تجهيز موتاهم... وهكذا. نعم، الخلود إلى الراحة بعد الموت والدخول في الجنة في الدار الآخرة، وغير ذلك من آثار الإطاعة والإيمان لا يثبت في حقهم؛ لبطان أعمالهم باعتبار عدم التزامهم بالولاية التي شرط صحة الأعمال على الأظهر، وهذا أمر آخر.

[١] لا يبعد شمول المراد من البعض في قوله سبحانه: ﴿لَا يَغْتَب بَغْضِكُمْ بَعْضاً﴾^(١) الصبي المميز أيضاً، غاية الأمر أن ما دل على رفع القلم عن الصبي حتى

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

وإمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً أو في الجملة. ولعلّه لما ذكرنا صرح في كشف الرّيبة بعدم الفرق بين الصّغير والكبير، وظاهره الشّمول لغير المميّز أيضاً. ومنه يظهر حكم المجنون، إلّا أنّه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له ولا تمييز، معللاً بالشكّ في دخوله تحت أدلّة الحرمة. ولعلّه من جهة أنّ الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع، وسيتضح ذلك زيادة على ذلك.

بقي الكلام في أمور:

الأول: الغيبة اسم مصدر [١] لـ«اغتاب» أو مصدر لـ«غاب».

ففي المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ، والاسم: الغيبة.

وعن القاموس: غابه، أي عابه وذكره بما فيه من السّوء.

يحتلم يقتضي خروجه عن المراد بالبعض الأول، وليس في البين ما يدلّ على تساوي البعضين في المراد، بل يكون في البين ما يقتضي عدمه، حيث إنّ المتجاهر بالفسق خارج عن المراد من البعض الثاني، وداخل في المراد من الأول كما لا يخفى. نعم، في شمول الآيات والروايات للمجنون، بل الصبي غير المميّز تأمل، ولا يبعد انصرافهما عنهما.

[١] بقي في المقام أمور:

الأول: أنّ الغيبة اسم مصدر لاغتاب، أو مصدر لغاب، والمستفاد ممّا ذكر في «المصباح» أنّها: ذكر الإنسان بما يكرهه من العيب الموجود فيه^(١)، كما أنّ المستفاد من «القاموس» أنّها: ذكر العيب للإنسان مع كونه فيه^(٢).

(١) المصباح المنير: ٤٥٨.

(٢) القاموس المحيط ١: ١١٦.

وعن النهاية: أن يُذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه. والظاهر من الكل - خصوصاً القاموس المفسر لها أولاً بالعيب - أن المراد ذكره في مقام الانتقاص، والمراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه.

والظاهر من الكراهة في عبارة المصباح كراهة وجوده، ولكنه غير مقصود قطعاً. فالمراد إما كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده - كالميل إلى القبائح - وإما كراهة ذكره بذلك العيب.

وعلى هذا التعريف دلّت جملة من الأخبار، مثل قوله ﷺ - وقد سأله أبوذر عن الغيبة -: «إنها ذكرك أخاك بما يكرهه». وفي نبويٍّ آخر، قال ﷺ: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره». ولذا قال في جامع المقاصد: أن حقيقة الغيبة - على ما في الأخبار - أن تقول في أخيك ما يكرهه مما هو فيه. والمراد بما يكرهه - كما تقدّم في عبارة المصباح - ما يكره ظهوره، سواء كره وجوده كالبرص والجذام، أم لا، كالميل إلى القبائح. ويحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به، ويكون كراهته إما لكونه إظهاراً

وذكر المصنّف ﷺ أن ظاهر تعريفهما - خصوصاً تعريف «القاموس»، حيث عدّ غابه مرادفاً لعباه - هو كون ذكر العيب لغاية الانتقاص، أي نسبة النقص إلى المغتاب - بالفتح -. وقد صرح باعتبار هذا القصد الشهيد الثاني ﷺ في «كشف الريبة»، حيث قال: «إن الغيبة ذكر الإنسان في غيابه بما يكره نسبتاً إليه، مما يعد نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذم»^(١)، وعلى ذلك فلا يكون من الغيبة ذكر العيوب في غير مقام الانتقاص، كما إذا ذكرها في مقام المعاملة على الجارية، أو ذكرها في المعرف للشخص.

(١) كشف الريبة: ٥١.

للعيب، وإما لكونه صادراً على جهة المذمة والاستخفاف والاستهزاء وإن لم يكن العيب مما يكره إظهاره، لكونه ظاهراً بنفسه، وإما لكونه مشعراً بالذم وإن لم يقصد المتكلم الذم به، كالألقاب المشعرة بالذم.

قال في الصحاح: الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه. وظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه. بل في كلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع والأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان ينقص في نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو في ما يتعلق به من الأشياء وظاهره أيضاً إرادة الكلام المكروه.

لا يقال: يكون قصد الانتقاص بمجرد ذكر النقائص، فيحصل قصد الانتقاص في المثاليين أيضاً، فلا يكون المثالان خارجين عن عنوان الغيبة حتى على تعريف الشهيد رحمته الله.

فإنه يقال: لو كان قصد الانتقاص حاصلًا بمجرد ذكر العيب والنقص لكان اعتبار قيد قصد الانتقاص في تعريفه لغوًا. والحاصل: أنه لا يلزم أن تكون الغاية في ذكر النقائص هو الانتقاص.

أقول: على ذلك لم يتضح وجه استظهار قصد الانتقاص من كلام «المصباح» أو «القاموس» بعد إمكان كون الغاية في ذكر العيب والنقص أمراً آخر غير الانتقاص، وأما ما في «المصباح» من اعتبار كون العيب مما يكرهه المغتاب - بالفتح - فالمراد كراهة ظهوره أو كراهة ذكره. والأول، كما في العيب المخفي، حيث إن المغتاب - بالفتح - كثيراً ما يكره ظهوره. والثاني، كما في العيب الظاهر، حيث إن الإنسان كثيراً ما يكره ذكره بذلك العيب تعبيراً له أو في مقام ذمه.

والوجه في كون المراد ذلك هو أن الإنسان يجد في الغالب ما يرتكبه من القبائح

وقال الشهيد الثاني في كشف الرّيبة: إنّ الغيبة ذكر الإنسان في حال غيبته بما يكره نسبه إليه ممّا يُعدّ نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذمّ. ويخرج على هذا التعريف ما إذا ذُكر الشّخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنّه داخل في التعريف عند الشهيد عليه السلام أيضاً، حيث عدّ من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش والأعور، ونحوهما. وكذلك ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع، وغير ذلك ممّا ذكره هو وغيره من المستثنيات.

ودعوى أنّ قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله: ممّا يُعدّ نقصاً.

والأولى بملاحظة ما تقدّم من الأخبار وكلمات الأصحاب -بناءً على إرجاع الكراهة إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف- ما تقدّم من أنّ الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إمّا بإظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتقاصه، وإمّا بانتقاصه بعبء غير مستور، إمّا بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا اتّصف الشّخص بالألقاب المشعرة بالذمّ. نعم، لو أرجعت الكراهة إلى الوصف الذي يُسند إلى الإنسان تعيّن إرادة كراهة ظهورها، فيختصّ بالقسم الأوّل، وهو ما كان إظهاراً لأمر مستور.

موافقاً لقواه الشهوية فلا يكرهها، وإنّما يكره ظهورها للناس أو ذكرها كما ذكرنا. وهذا كلّه فيما إذا كان المراد بما الموصولة هو العيب، وأمّا لو كان المراد به هو الكلام لكان معنى ما في «المصباح» اغتابه: إذا ذكره بكلام يكره ذلك الكلام، وكراهة الكلام أيضاً إمّا لكونه إظهاراً لعيبه المستور عليه، أو لكونه متضمناً للذمّ والتعيير.

وكيف كان، فهذا التعريف موافق لما رواه في «المجالس» والأخبار من قوله عليه السلام

ويؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله ﷺ في ما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان: «الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه». ورواية داود ابن سرحان - المروية في الكافي - قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد». ورواية أبان عن رجل - لا يعلمه إلا يحيى الأزرق - قال: قال لي أبو الحسن ﷺ: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته» وحسنه عبد الرحمن بن سيابة - بابن هاشم - قال، قال: «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول:

لأبي ذر - بعد سؤاله بقوله: «يا رسول الله ﷺ، وما الغيبة؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره»^(١). ونحوه نبوي آخر^(٢)، ولكن النبوي الأول كالثاني ضعيف سنداً لا يمكن الاعتماد عليهما، مع أن في النسخة الموجودة عندي: «ذكرك أخاك بما يكره» أي ما يكون مكروهاً، وهذه عبارة أخرى عن العيب، غاية الأمر يقيد بما إذا كان مستوراً كما سيأتي.

وبعبارة أخرى: لا دخل لكراهة المغتاب - بالفتح - وعدم كراهته في صدق الغيبة على إظهار عيبه ولا في حرمتها، فإنه إذا فرض إنسان له عيب مستور عليه، ولكن لا يكره ظهوره للناس بالاغتياب؛ لاعتقاده أن الاغتياب يوجب انتقال حسنات المغتاب - بالكسر - إليه، وانتقال سيئاته إليه؛ ولذا يرضى بفعل ذلك المغتاب، فلا إشكال في كون الفعل المزبور اغتياًباً.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٢) تنبيه الخواطر: ١٢٦، وكشف الرية: ٥٢.

الغيبية أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وأما الأمر الظاهر - مثل الحدة والعجلة - فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» وهذه الأخبار - كما ترى - صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف. ويؤيد ذلك ما في الصحاح من أن الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه، فإن كان صدقاً سُمي غيبة، وإن كان كذباً سُمي بهتاناً. فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار، وإن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة والمخالفة.

وعلى كل، فإن ما ورد في تفسير الغيبة - ومنها حسنة عبدالرحمن بن سيابة كاف في إثبات المراد بها، وأنها عبارة عن كشف عيب مستور على المؤمن، ويستفاد من الآية المباركة أيضاً ذلك، وأنه لا يجوز إظهار ما فيه نقص عرض المؤمن وسقوطه عن أعين الناس. ولا يفرق في ذلك بين إظهار عيبه في حضوره أو في غيابه، حتى ولو فرض أن الغيبة بمعناها الظاهر لا تشمل الأول، فإن العبرة بالملاك لكون حرمتها للحفاظ على كرامة المؤمن وعرضه، وعدم سقوطه عن أعين الناس.

وفي موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١)، فإن دلالتها على حرمة أكل لحم المؤمن وتنقيص عرضه واضحة. وفي رواية أخرى لعبدالرحمن بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٢).

وربما يستظهر منها عدم انحصار الغيبة بإظهار عيب مستور على مؤمن، حيث إن ظاهر لفظة (من) هو التبعض، ولكن لا يخفى أن المراد في الرواية التبعض

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

والمملخص من مجموع ما ورد في المقام: أَنَّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً، فلا يكون ذكر الشخص حينئذٍ غيبة، وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد وليس ممن يكون ذلك نقصاً في حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر.

وإن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب فإن كان مخفياً للسامع بحيث يستكف عن ظهوره للناس، وأراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقن من أفراد الغيبة. وإن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة، لكونه كشفاً لعورة المؤمن، وقد تقدم الخبر: «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته».

وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعني سفليته؟ قال: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سرّه».

وفي رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام: «ولا تذيعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروته، فتكون من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾». ولا يقيد إطلاق النهي بصورة قصد الشين والهدم من جهة الاستشهاد بآية حب شياع الفاحشة، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها، مع أنه لافائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في عموم الآيات، وإنما يحسن التنبيه على أن قاصد السب قاصد للمسبب وإن لم يقصده بعنوانه.

بحسب المصداق، بمعنى أن قولك المزبور مصداق، وقول الآخر ذلك القول أيضاً مصداق آخر... وهكذا. والشاهد لكون التبعض بحسب المصداق قوله بعد ذلك: «وإن من البهتان»، حيث إن من الظاهر عدم تعدد نوع البهتان، وفي رواية داود بن سرحان،

وكيف كان، فلا إشكال من حيث الثقل والعقل في حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن وسقوطه عن أعين الناس في الجملة، وإنما الكلام في أنها غيبة أم لا؟ مقتضى الأخبار المتقدمة بأسرها ذلك، خصوصاً المستفيضة الأخيرة: فإن التفصيل فيها بين الظاهر والخفي إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمة والانتقاص، وأما مع قصده فلا فرق بينهما في الحرمة. والمنفي في تلك الأخبار وإن كان تحقق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة، إلا أن ظاهر سياقها نفي الحرمة فيما عداها، أيضاً.

لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الزبية عدمه، لأنه اعتبر قصد الانتقاص والذم. إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا يقع إلا على وجه واحد، فإن قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له. وإن كان المقول نقصاً ظاهراً للسامع، فإن لم يقصد القائل الذم ولم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم - نظير الألقاب المشعرة به -، فالظاهر أنه خارج عن الغيبة، لعدم حصول كراهة للمقول فيه، لا من حيث الإظهار، ولا من حيث ذم المتكلم، ولا من حيث الإشعار. وإن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعمير والمذمة

قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد»^(١).

وربما يقال: مقتضى ظهورها اختصاص الغيبة المحرمة بإظهار ما يكون في ارتكابها حد.

ويجاب عن ذلك كما عن السيد الخوئي^(٢)، بأنه يرفع اليد عن القيد ببركة حسنة

(١) المصدر السابق: الحديث الأول.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٣٨٤.

بوجوده، فلا إشكال في حرمة الثاني، بل وكذا الأول، لعموم ما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن وإهاتته وحرمة التنايز بالألقاب وحرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه، فضلاً عن غيرها، ففي عدّة من الأخبار: «من عيّر مؤمناً على معصية لم يمت حتّى يرتكبه». وإتّما الكلام في كونهما من الغيبة، فإنّ ظاهر المستفيضة المتقدّمة - عدم كونهما منها.

وظاهر ما عداها من الأخبار المتقدّمة، بناءً على إرجاع الكراهة فيها إلى كراهة الكلام الذي يُذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللّغة - عدا الصّحاح على بعض احتمالاته -: كونهما غيبة. والعمل بالمستفيضة لا يخلو عن قوّة، وإن كان ظاهر الأكثر خلافه، فيكون ذكر الشّخص بالعيوب الظّاهرة - الذي لا يفيد السّامع اطلاعاً لم يعلمه، ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر - ليس غيبة، فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمّة والتّعير، أو من جهة كون نفس الاتّصاف بتلك الصّفة ممّا يستنكفه المغتاب - ولو باعتبار بعض التعبيرات - فيحرم من جهة الإيذاء والاستخفاف والذّم والتّعير.

عبدالرحمن بن سيّابة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(١).

وفيه: أن مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن إطلاق الثانية بالقيد الوارد في الرواية الأولى. هذا، ولكنّ الصحيح أنه لا دلالة في الرواية الأولى على التقييد، فإنّ عدم قيام الحدّ بمفاد ليس التامة يصدق على ما إذا لم يكن في ارتكابه حدّ، ولعلّ ذكر ذلك باعتبار أنّ مع قيام الحدّ يكون الارتكاب ظاهراً عند الناس، فلا يكون في البين غيبة

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

وكشف عيب مستور. هذا مع ضعف سندها بمعلّى بن محمد، فلا تصلح لرفع اليد بها عن إطلاق الحسنة.

لا يقال: كيف تكون رواية عبدالرحمن حسنة، مع عدم التوثيق له. فإنه يقال: يعمّه التوثيق العامّ الذي ذكره الشيخ عليه السلام في «العدة»^(١)، فإنه من مشايخ ابن أبي عمير.

ثم إن الظاهر صدق الستر وكون العيب ممّا ستره الله حتى لو علمه واحد أو اثنان أو ثلاثة، وإنما لا يصدق فيما إذا علمه جلّ معاشره أو جماعة، بحيث يصحّ أن يقال: إنّه ممّا عرفه الناس، وفي رواية يحيى الأرزق، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته»^(٢).

ولو كان عيب إنسان مستوراً عند طائفة وظاهراً عند الأخرى، فهل يجوز إظهار ذلك العيب عند الطائفة الأولى؟ قد يقال بعدم جواز الإظهار، باعتبار أنّه وإن لم يكن إظهاره عندهم اغتياباً، وأنّه عيب لم يستره الله على ذلك الإنسان، إلّا أنّه يعمّه ما في موثقة أبي بصير المتقدمة من قوله عليه السلام: «وأكل لحمه معصية لله» فإنّ الإظهار المزبور أكل للحمة وإسقاط له عن أعين الطائفة الأولى بلا كلام. ولكن الأظهر جوازه، فإنه لا ينبغي التأمّل في جواز إظهار ذلك العيب عند الجاهل به من الطائفة الثانية، كما هو ظاهر الروايات الواردة في تحديد الغيبة وتفسيرها، وإذا جاز إظهار عيبه عنده، مع أنّه إسقاط لعرضه عنده، جاز عند الطائفة الأولى أيضاً، باعتبار عدم احتمال الفرق. وبعبارة

(١) العدة ١: ١٥٤، طبعة مؤسسة البعثة.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

ثمّ الظاهر المصرّح به في بعض الروايات [١] عدم الفرق في ذلك - على ما صرّح به غير واحد - بين ما كان نقصاناً في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتّى في ثوبه أو داره أو دابّته، أو غير ذلك.

وقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه».

قيل: أمّا البدن، فكذكرك فيه العمش، والحول، والعور، والقرع، والقصر والطول، والسواد والصُّفرة، وجميع ما يتصوّر أن يوصف به ممّا يكرهه. والنسب، بأن يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك، أو نحو ذلك ممّا يكره.

وأما الخلق، فبأن يقول: إنّه سيّئ الخلق، بخيل، مرّاء متكبّر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، ونحو ذلك.

وأما في أفعاله المتعلقة بالدين، فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، لا يحسن الرّكوع والسّجود، ولا يجتنب من النّجاسات، ليس بارّاً بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبة والتّعرض لأعراض النّاس.

وأما أفعاله المتعلقة بالدنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالنّاس، لا يرى لأحد عليه حقّاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم يجلس في غير موضعه. وأما في ثوبه، فكقولك: إنّه واسع الكُمّ، طويل الذّيل، وسخ الثياب، ونحو ذلك.

أخرى: عدم احتمال الفرق موجب لرفع اليد في المورد عن إطلاق الموثّقة المزبورة كما لا يخفى.

[١] قد تقدّم أنّ حدّ الغيبة كشف ما ستره الله على المؤمن من عيبه، فلا يكون اغتياّب في إظهار ما لا يكون من العيب، كما إذا قال: إنّه ليس بمجتهد، أو ليس بأعلم،

ثم إن ظاهر النص وإن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكن المراد به حقيقة الذكر، فهو مقابل الإغفال، فكل ما يوجب التذكّر للشخص - من القول والفعل والإشارة وغيرها - فهو ذكر له. ومن ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنّفين، بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنّف، فإنّ قولك: إن هذا المطلب بديهيّ البطلان، تعريض لصاحبه بأنّه لا يعرف البديهيّات، بخلاف ما إذا قيل: إنّه مستلزم لما هو بديهيّ البطلان، لأنّ فيه تعريضاً بأنّ صاحبه لم يتنقل إلى الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهيّ البطلان، ولعلّ الملازمة نظرية. وقد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لا بدّ له من الحمل والتوجيه، أعود بالله من الغرور، وإعجاب المرء بنفسه، وحسده على غيره، والاستيكال بالعلم.

ثم إنّ دواعي الغيبة كثيرة، روي عن مولانا الصادق عليه السلام التنبه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: «أصل الغيبة تتنوع بعشرة أنواع: شفاء غيظ، ومساعدة قوم، وتصديق خبر بلا كشف، وتهمة، وسوء ظنّ، وحسد، وسخرية، وتعجب وتبرّم، وتزيّن... الخبر».

فإنّ نفي الكمال لا يعدّ من إثبات العيب، حتّى فيما إذا كان المنفيّ عنه مدّعياً لذلك الكمال، كما لا يكون اغتيال في العيوب الظاهرة، أي في العيوب التي شأنها الظهور كالعور والحوّل والقصر وسوء الخلق ونحوها، أو كان من الممكن ستره ولكن الله لم يستره على صاحبه، كما إذا علم الناس به.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ما تقدّم ما في حسنة عبد الرحمن بن سيّابة المتقدّمة من قوله عليه السلام: «وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا»، وعلى ذلك فلا بأس بإظهار العيوب الظاهرة لمن لا يعلم بها.

نعم، يجب أن لا يكون بعنوان الإهانة وقصد هتكه، بل بداعٍ آخر، ولو كان ذلك

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبية، وقد يخفى على النفس لحب أو بغض، فيرى أنه لم يعتب وقد وقع في أعظمها! ومن ذلك: أن الإنسان قد يغمم بسبب ما يتلى به أخوه في الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه، فيذكره المغمم في مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاعتماد على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه ويوقعه في ذكر الاسم.

بقي الكلام في أنه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفي ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض المعاصرين.

نعم، ربما يستثنى من حكمها - عند من استثنى - ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر. وأما على ما قويناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلّت عليه المستفيضة المتقدمة من كونها هتك ستر مستور، فلا يدخل ذلك في الغيبة.

مجرد اطلاع الطرف عليه، فإنه سيأتي عدم جواز إهانة المؤمن غير المتجاهر بفسقه. ثم إنه ليس المراد بالعيب في المقام خصوص الفسق، بل كل ما يكون مستوراً على الإنسان وفي إظهاره مهانة لكرامته وأكل للحمه، فإظهاره اغتياب له، كما إذا قال: إنه حال صباه فعل كذا، أو كان أبوه كذا. نعم، في رواية داود بن سرحان: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبت عليه»^(١)، إلا أنها مع ضعف سندها يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

ومنه يظهر أيضاً أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب مردداً بين أشخاص غير محصورة، كما إذا قال: جاءني اليوم رجل بخيل دنيء ذميم، فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله، وإن خرج عن الحكم، بناءً على اعتبار التأثير عند السامع، وظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول.

نعم، لو قصد المذمة والتعير حرم من هذه الجهة، فيجب على السامع نهْي المتكلم عنه، إلا إذا احتتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق، فيحمل فعل المتكلم على الصحة، كما سيجيء في مسألة الاستماع.

والظاهر أن الذم والتعير لمجهول العين لا يجب الردع عنه، مع كون الذم والتعير في موقعهما، بأن كان مستحقاً لهما، وإن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم. هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق، أما لو كان مردداً بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: جاءني عجمي أو عربي كذا وكذا، إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعاً إلى العنوان، كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب. وإن كان بحيث يكره كلهم [١] ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول:

[١] لا يخفى أنه مع عدم تعيين المغتاب بالفتح - وإن لا يكون كشف لعيبه المستور عليه، فلا يصدق على الإظهار المزبور عنوان الغيبة، إلا أن ملاك حرمتها وهو إيراد النقص على مؤمن، وإسقاطه عن أعين الناس، بل عنوان أكل لحمه الوارد في موثقة أبي بصير المتقدمة موجود بالإضافة إلى كل منهما، فإنه بذلك يكون كل منهما معرضاً للتهمة.

وأما كراهة كل منهما وعدمه، فقد تقدم أنه لا دخل لكراهة الطرف في تحقق عنوان الغيبة، بل ولا في حرمة الإظهار وعدمها، ومن ذلك يظهر حال ما إذا قال: أهل

أحد ابني زيد، أو أحد أخويه كذا وكذا ففي كونه اغتياباً لكل منهما، لذكرهما بما يكرهانه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب، وعدمه، لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتياباً للمعيوب الواقعي منهما، وإساءة بالنسبة إلى غيره، لأنه تهتك بالنسبة إليه، لأنه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريباً، وأما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه، حيث عرض له احتمال العيب، وجوه: قال في جامع المقاصد: ويوجد في كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصوراً، وإلا فلا تعد غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة، لم يحتسب غيبة، انتهى.

أقول: إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبة وإن قصد انتقاص كل منهم، كما لو قال: أهل هذه القرية وهذه البلدة كلهم كذا وكذا، فلا إشكال في كونه غيبة محرمة، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها. وإن أراد أن ذم المردد بين غير المحصور لا يعد غيبة، فلا بأس - كما ذكرنا - ولذا ذكر بعض - تبعاً لبعض الأساطين - في مستثنيات الغيبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجميع، كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة وبعض القرى، انتهى.

ولو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياباً لكل منهما وعدمه، ما تقدم في المحصور. وبالجملة، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، وبينهما عموم من وجه.

هذه القرية أو البلدة كذا، وكان عليه غالبهم، حيث إنه إن أراد الكل كان بهتاناً، وإن أراد

الثاني: في كَفَّارة الغيبة الماحية لها. ومقتضى كونها من حقوق النَّاس [١] توقَّف رفعها على إسقاط صاحبها. أمَّا كونها من حقوق النَّاس: فلأنَّه ظلم على المغتاب، وللأخبار في أنَّ «من حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه» وأنَّ «حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله». وأمَّا توقَّف رفعها على إبراء ذي الحقِّ، فللمستفيضة المعتمدة بالأصل:

منها: ما تقدّم من أنَّ الغيبة لا تُغفَر حتَّى يَغفِر صاحبها، وأنها ناقلة للحسنات والسيئات.

الغالب وكان الموجود ما ستره الله عليهم فهو اغتياب حكماً، وإلا فلا بأس بذلك القول.

[١] بعض الروايات المتقدمة دالة على وجوب الاستحلال، ومقتضى إطلاقها كون وجوبه تعيينياً، كما أنَّ رواية حفص بن عمر^(١)، المعبّر عنها في كلام المصنّف ﷺ برواية السكوني، دالة على لزوم الاستغفار ومقتضى إطلاقها أيضاً تعيينه، فقيل برفع اليد عن كلا الإطلاقين بحمل الوجوب فيهما على التخييري، كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بفعل في خطاب والأمر بالفعل الآخر في خطاب آخر.

وفيه: أنَّ هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن؛ لما ورد من كون الغيبة أشدَّ من الزنا في التخلُّص عن وزرها، ومع التخيير بين الاستحلال والاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلُّص من وزرها أشدَّ.

مع أنَّ الجمع بحمل الفعل في كلِّ من الخطابين على التخييري يختصُّ بما إذا علم بعدم وجوب كلا الفعلين معاً، كما في مسألة دلالة إحدى الروايتين على وجوب صلاة الجمعة، والأخرى على وجوب صلاة الظهر، حيث يعلم بعدم وجوب كلتا

(١) المصدر السابق: ٢٩٠، الباب ١٥٥، الحديث الأول.

ومنها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل إلى علي ابن الحسين، عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بأدائها، أو العفو - إلى أن قال -: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له عليه». والنبي المحكي في السرائر وكشف الرية: «من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيترايد على سيئاته».

وفي نبي آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة، إلا أن يغفر له صاحبه».

الصلاتين معاً، وأما فيما احتمل وجوب كل منهما تعييناً، فيؤخذ بإطلاق الوجوب في كل منهما.

لا يقال: ظاهر كل من الروايتين عدم وجوب الفعل الآخر، فإن مقتضى رواية حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب - بالفتح - كافياً في تكفير ذنب الاغتيا ب فلا حاجة معه إلى الاستحلال، كما أن ظاهر النبي كون الاستحلال كافياً ولا حاجة معه إلى الاستغفار له.

فإنه يقال: نعم، هذا الظهور إطلاقي ومن باب السكوت في مقام بيان كفارة الاغتيا ب، فينتفي هذا الإطلاق عن كل من الطائفتين بقرينة الأخرى، فإن مدلول رواية حفص عدم الحاجة إلى غير الاستغفار من سائر الأفعال، ومنها الاستحلال، فيرفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى الاستحلال. وكذا الحال في ناحية النبي، حيث إن مدلوله أيضاً عدم الحاجة إلى غير الاستحلال من سائر الأفعال، ومنها الاستغفار للمغتاب،

وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصَّحيفة السَّجَّادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدلُّ على هذا المعنى أيضاً. ولا فرق في مقتضى الأصل والأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه وتعدُّره، لأنَّ تعدُّر البراءة لا يوجب سقوط الحقِّ، كما في غير هذا المقام. لكن روى السَّكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتك كلما ذكرته» ولو صحَّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدِّمة به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءة، مع احتمال العدم أيضاً، لأنَّ كون الاستغفار كفارة لا يدلُّ على البراءة، فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى، نظير كفارة قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل، إلا أن يدعى ظهور السِّياق في البراءة. قال في كشف الرِّيبة - بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين -: ويمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الاقتصار على الدعاء والاستغفار، لأنَّ في محالته إثارة للفتنة وحبلاً للضغائن، وفي حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبة، وحمل المحالة على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبة.

فيرفع اليد بالإضافة إلى الاستغفار.

والحاصل: أنَّ مقتضى الجمع العرفي بين الروایتين هو الالتزام بوجود كلا الأمرين، وهذا يناسب أيضاً كون الغيبة أشدَّ من الزنا كما لا يخفى. نعم، يبقى في البين أنَّ هذا الجمع فرع اعتبار كلِّ من الطائفتين، ومع ضعف سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما حتى يجمع بينهما بما ذكر، وربما يجمع بينهما بحمل لزوم الاستحلال على صورة التمكن وعدم الفتنة في الاستحلال، والاستغفار على صورة عدم التمكن أو احتمال وقوع الفتنة. ويقال: إنَّ رواية السَّكوني شاهدة لذلك، قال أبو عبد الله عليه السلام على ما في الرواية: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً وفاته

أقول: إن صحَّ النبويَّ الأخير سنداً فلا مانع عن العمل به، بجعله طريقاً إلى البراءة مطلقاً في مقابل الاستبراء، وإلاَّ تعيَّن طرحه والرَّجوع إلى الأصل وإطلاق الأخبار المتقدِّمة، وتعدُّر الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرئٍ آخر.

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام: «أنتك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلَّ منه، وإن لم يبلغه فاستغفر الله له».

وفي رواية السكوني - المروية في الكافي في باب الظلم - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من ظلم أحداً ففاته، فليستغفر الله له، فإنه كفارة له».

والإنصاف أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيّة السند، وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار، وأصالة بقاء الحقّ الثابت

فليستغفر الله فإنه كفارة له^(١).

وفيه: أولاً: أن الرواية ضعيفة بالنوفلي، كما تقدّم بيان ذلك سابقاً.

وثانياً: أنه لا دلالة فيها على الاستغفار للمظلوم.

وثالثاً: كون الغيبة ظلماً على المغتاب - بالفتح - أول الكلام، ولذا لو لم يكن في البين أدلة تحريم الغيبة وأكل لحم المؤمن لما كانت أدلة تحريم الظلم كافية لإثباتها، مع أنه ليس الظلم مطلقاً من حقوق الناس كما في الزنا، فإنه لا يجب على الزاني - مثلاً - في توبته الاستحلال من أب البنت أو زوج المرأة ممن يكون عرضه مع ظهور الزنا مورد المناقشة بين الناس، ومن هنا يظهر عدم الدلالة في الدعاء المنقول عن السجاد عليه السلام على كون الغيبة من الظلّامة التي يجب الاستحلال منها.

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٥٣، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٥.

للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة، لكن المثبت لكون الغيبة حقاً - بمعنى وجوب البراءة منه - ليس إلا الأخبار غير النقية السند، مع أن السند لو كان نقياً كانت الدلالة ضعيفة، لذكر حقوق آخر في الروايات، لا قائل بوجود البراءة منها. ومعنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها، كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة في رواية الكراچكي. فالقول بعدم كونه حقاً للناس بمعنى وجوب البراءة، نظير الحقوق المالية، لا يخلو عن قوة، وإن كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو عن قرب، من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها. والأحوط الاستحلال إن تيسر، وإلا فالاستغفار. غفر الله لمن اغتناه ولمن اغتابنا بحق محمد وآله الطاهرين - صلوات الله عليهم أجمعين -.

الثالث: فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعم.

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة [١] وغيرها أن حرمة الغيبة لأجل

والأظهر أنه بعد ملاحظة ضعف الأخبار الدالة على كونها من حقوق الناس، وأنه يتوقف التخلص عنها على الاستحلال أو الاستغفار، أو بعد تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضة كما مر، يرجع إلى إطلاق ما دل على كون التوبة مكفرة للسيئات، وأن النائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، وأنه كفى في التوبة الندم، فراجع. ولا تصل التوبة مع هذا الإطلاق إلى الأصل العملي، ليقال: إن مقتضى حكم العقل في مثل المقام هو الجمع بين الأمور التي يحتمل دخلها في التخلص عن الوزر الثابت على المكلف، ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

[١] وحاصله أنه يستفاد من الأخبار أن ملاك حرمة الغيبة حصول انتقاص

انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب - بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث - دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كلّ معصية من حقوق الله وحقوق الناس، وقد تبّه عليه غير واحد. قال في جامع المقاصد - بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة -: إن ضابط الغيبة المحرّمة: كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه، وأمّا ما كان لفرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، والتظلمّ وسماعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادعى نسباً ليس له، والقدرح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين، انتهى.

وفي كشف الرّيبة: اعلم أنّ المرخّص في ذكر مساءة الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل إليه إلاّ به، انتهى. وعلى هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد.

المؤمن بها، وسقوطه عن أعين الناس؛ ولأنّه يتأذّى بها، وإذا فرض أنّ مصلحة رعايتها راجحة على رعاية ملاك الغيبة كانت جائزة، ولا فرق بين كون تلك المصلحة راجعة إلى المغتاب - بالفتح - كما إذا كانت غيبته مانعة له عن المنكر، أو إلى المغتاب - بالكسر - كما إذا كانت غيبته تظلمّاً وموجباً لاسترداد حقّه، أو إلى شخص ثالث، كما في نصح المستشير، حيث إنّ المصلحة ترجع إلى ذلك المستشير.

والمراد بالجواز معناه الأعمّ، فلا ينافي كونها واجبة، كما في الموارد التي تكون المصلحة المترتبة عليها لازمة الرعاية. وهذا، أي رعاية المصلحة الراجحة، لا يختصّ بالمقام، بل يجري في كلّ مورد ثبت فيه ملاكان، سواء كان ذلك المورد من حقوق الله فقط، أو حقوق الناس أيضاً، ويشير إلى ذلك ما في «جامع المقاصد» من أنّ ضابط الغيبة

نعم، الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة:

المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه. وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير والتظلم وسماع التظلم والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقدح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين.

أقول: إنّ كون الملاك في حرمة الغيبة سقوط المغتاب - بالفتح - عن أعين الناس صحيح، ولكن لا يكون تأذيه ملاكاً، فإنّه ربّما لا يكون في البين تأذً، كما إذا لم يسمع المغتاب ما قيل في غيابه أو في وجهه، ويكون تأذيه ناشئاً عن بلوغ ما قيل في غيابه إليه. وهذا الإبلاغ الذي يحصل معه تأذيه فعل شخص آخر غير المغتاب - بالكسر - ولذا ربّما يقول المغتاب - بالفتح - لمن أبلغها إليه: لم أخبرني بها، فإنّ إخبارك إيذاء لي.

ثم إنّ ما ذكر من رعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، وأين لنا ذلك، بل هذه الرعاية من وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام، فإنّه إذا كانت مع المفسدة في الفعل جهة أخرى مقتضية لخلاف حرمة، ففي مثل ذلك يكون الجعل تابعاً لأقوى الملاكين، أو يثبت حكم ترخيصي مع عدم تمامية الملاك الإلزامي. هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإذا طرأ على غيبة المؤمن عنوان يحتمل معه تبدل فسادها، ولم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر أو الترخيص في شيء من الخطابات الشرعية، فيؤخذ بإطلاق دليل حرمة الغيبة، ومع تعلق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان في خطاب، تلاحظ النسبة بينه وبين خطاب النهي عن الغيبة، على تفصيل مذكور في بحث التعارض.

نعم، إذا كان التزاحم بين حرمة الغيبة وتكليف آخر من قبيل التزاحم بين التكليفين، بأن لم يتمكّن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبة وموافقة

التكليف الآخر المتعلق بفعل آخر، فيلاحظ الأهمّ منهما أو محتمله.

وما ذكره في «جامع المقاصد» - من أنّ ضابط حرمة الغيبة قصد هتك المؤمن وإضحاك الناس منه^(١)، فلا يكون في غير ذلك حرمة - لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ القصد المزبور لا دخل له في صدق الغيبة، ولا في ملاك حرمتها، ومقتضى الإطلاق هو الحكم بها بأيّ قصد تحققت، إلا إذا كان في البين انصراف أو دليل مقيد لحرمتها. ولا بأس بالتعرض للموارد التي ذكرها في «جامع المقاصد»، فنقول: لا ريب في جواز الغيبة فيما إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين، ودعوة الناس إلى الضلالة. وقد تقدّم استفادة جواز الغيبة في مثل هذا الفرض من صحيحة داود بن سرحان^(٢)، بل البدعة كذلك تجاهر بالفسق فلا يكون لصاحبها حرمة.

وأما التعديل والجرح، فإنّ الأول لا بأس به، فإنّه إظهار جلال الشخص وكماله، وكذا لا بأس بالثاني فيما إذا كان المغتاب كذاباً جفّالاً أو متجاهراً بفسقه، كما إذا كان فطحياً أو واقفياً أو عامياً، حيث إنّ الراوي الكذاب يدخل في المبدع في الدين حتّى فيما إذا كان متسترّاً بكذبه، بل ولا يبعد أن يقال بانصراف أدلّة حرمة الغيبة عن الأخبار بالفسق في مقام الشهادة، كما كان على ذلك سيرة المسلمين، حيث كانوا يشهدون بفسق الناس عند دعوتهم إليها.

هذا، مع أنّه قد يمكن للرجاليّ - فيما إذا علم فسق الراوي - أن يترك توثيقه، فإنّ هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار، ولا يلزم التعرّض لفسقه المستور، فتأمل. وكذا الحال في مدّعي النسب، فإنّه يمكن ردّ دعواه بنحو لا يكون ظاهراً في كون دعواه

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

(٢) وسائل الشريعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأول.

أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق [١] فإنَّ من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق.

نعم، لو كان في مقام ذمِّه كرهه من حيث المذمَّة، لكن المذمَّة على الفسق المتجاهر به لا تحرم، كما لا يحرم لعنه.

وقد تقدَّم عن الصَّحاح أخذ المستور في المغتاب. وقد ورد في الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر:

منها: قوله عليه السلام - في رواية هارون بن الجهم -: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة».

من قبيل التعمد إلى الكذب، كما إذا قال: إنك على خطأ وليس لك هذا النسب. وأما الغيبة في مقام النصح، ففي جوازها تأمل، حيث إنَّ النسبة -بين ما دلَّ على استحباب نصح المؤمن وما دلَّ على حرمة الغيبة - العموم من وجه، ولا بدَّ في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَغْتَابَ﴾، كما هو الحال في كلِّ مورد تعارض الخير والآية بالعموم من وجه، مع أنَّ دلالة الآية على العموم وضعي، فيقدَّم على الإطلاقي حتَّى فيما إذا كان الإطلاقي في الآية أيضاً، وتفصيل ذلك في الأصول. وعلى كلِّ فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتياب، كما إذا قال لأخيه المؤمن: إنِّي لأرى صلاحاً في تزويج ابنتك من فلان، ولا يلزم أن يظهر أنه شارب الخمر مثلاً.

[١] ويستدلُّ على جواز اغتياب المتجاهر بفسقه بأمر:

الأول: رواية هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»^(١)، وفي سندها أحمد بن هارون ولم يوثق. نعم، روى

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب العشرة، الحديث ٤.

وقوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له». ورواية أبي البخترى: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفساق المعلن بفسقه». ومفهوم قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحَدَّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو مَمَّن كملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته، وحرمت غيبته». وفي صحيحة ابن أبي يعفور -الواردة في بيان العدالة، بعد تعريف العدالة -: «أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِعُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ تَفْتِيشَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ». دَلَّ عَلَى تَرْتَبِ حَرْمَةِ التَّفْتِيشِ عَلَى كَوْنِ الرَّجُلِ سَاتِرًا، فَتَنْتَفِي عِنْدَ انْتِفَائِهِ.

الصدوق عليه السلام عنه مترضياً عليه^(١)، ولعل ذلك لا يخلو عن الإشعار إلى حسن حاله، ولكن لا اعتبار بالإشعار.

الثاني: مرسله المفيد عليه السلام في الاختصاص عن الرضا عليه السلام، قال: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له»، على ما رواها في «المستدرک»^(٢).

الثالث: ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمد، عن أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفساق المعلن بالفسق»^(٣)، والرواية ضعيفة بأبي البخترى، فإنه وهب بن وهب، وقال الفضل بن شاذان في حقه: إنه أكذب البرية^(٤).

الرابع: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم،

(١) علل الشرائع ١: ٢٤٦، وفيه: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ الْفَارِسِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَتَكَزَّرَتْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ مِنْهُ فِي عِدَّةٍ مِنْ كُتُبِهِ.

(٢) مستدرک الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٤) رجال الكشي: ٣٧٥، ذيل الحديث ٥٥٨.

ومفهوم قوله ﷺ في رواية علقمة - المحكية عن المحاسن - : «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى، داخل في ولاية الشيطان... الخبر». دلّ على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة - على طريق اللّف والنشر - أو على اشتراط الكلّ بكون الرّجل غير مرئيّ منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر. وكون قوله: «من اغتابه... الخ» جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء، خلاف الظاهر. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به، ولو مع عدم قصد غرض صحيح، ولم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، وهو ارتداعه عن المنكر.

وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروّته وظهر عدله ووجبت أخوّته»^(١)، فإنّ مفهومها انتفاء حرمة الغيبة مع انتفاء الشرط. ولكنّ المفهوم جواز غيبة الفاسق المحرز فسقه، سواء كان متجاهراً أو متسترّاً، حيث إنّ المذكورات في الشرط بمجموعها طريق إلى عدالة الشخص، فيكون إحرازها إحرازاً لعدالته وخلافها إحرازاً لفسقه، وترتّب حرمة الاغتياب على صورة ثبوت الطريق إلى عدالته مقتضاه عدم الحرمة في الصورة الثانية، كان متجاهراً بفسقه أم لا. والمفهوم المزبور أخصّ ممّا دلّ على حرمة اغتياب المؤمن، فيرفع اليد عن إطلاقه بالمفهوم، فيختصّ ما دلّ على حرمة الاغتياب بما إذا لم يظهر فسق المغتاب، ولا فرق في جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً أو لا.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣١٥-٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

نعم، تقدّم عن الشَّهيد الثَّاني احتمال اعتبار قصد التَّهْي عن المنكر في جواز سبِّ المتجاهر، مع اعترافه بأنَّ ظاهر النَّص والفتوى عدمه.

ولكن الصحيح أنه يرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالتقييد الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور التي هي الأمر الخامس في المقام، قال أبو عبد الله عليه السلام فيها - بعد السؤال عن العدالة في الرجل -: «تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان [إلى أن قال:] والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه»^(١)، فإنَّ ظاهرها اعتبار الستر في حرمة الفحص عن عيوبه فيجوز مع عدم الستر، ولا يحتمل الفرق في الجواز وعدمه بين التفتيش عن سائر عيوبه وبين إظهارها بعد العلم بها. وهذه الصحيحة مع رواية هارون بن الجهم تكون قرينة على رفع اليد عن إطلاق المفهوم في الموثقة.

السادس: رواية علقمة المحكيّة عن «المحاسن»^(٢): «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى ذكره داخل في ولاية الشيطان»، وظاهرها أن حرمة الاغتياب متفرّعة على كون الشخص من أهل الستر، وقبول شهادته على كونه من أهل العدالة. ومقتضى هذا التفرّيع جواز اغتيابه عند عدم كونه من أهل الستر، ودعوى - أن قوله عليه السلام: «ومن اغتابه بما فيه» جملة مستأنفة مستقلة وغير متفرّعة على كونه من أهل الستر، فتكون دلالتها على جواز اغتيابه غيره ممن لا يكون ساتراً لعيوبه من قبيل مفهوم اللقب - يدفعها أنّها خلاف ظاهرها.

نعم، يمكن أن يقال بدلالاتها على عدم جواز الاغتياب مع عدم إحراز فسق

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث الأول.

(٢) كذا، والظاهر أنه مصحّف «المجالس»، أنظر أمالي الصدوق: ٩١، المجلس ٢٢، الحديث ٣، وقد رواها عنه في وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠.

الشخص، كما إذا لم تره منه ولم تقم عليه شهادة، وعلى جوازه مع علمه به أو قيام الشهادة عليه، بلافرق بين المتجاهر وغيره، نظير الإطلاق المتقدم في الموثقة، وما رفعنا به اليد عن الإطلاق المزبور نرفع اليد به عن إطلاق هذه الرواية أيضاً.

وقد يقال: إن مفهوم رواية علقمة سالبة بانتفاء الموضوع، فإن مفهومها من ترى بعينك عصيانه أو قام عليه شهادة فليس من أهل العدالة والستر، فلا تكون شهادته مقبولة وغييبته محرمة. والمراد أنه لا يكون ذكره عندك غيبة، فإنها كشف أمر مستور، ومع العلم به لا يكون كشف للمستور.

وفيه ما لا يخفى، فإنه لم يفرض في الرواية ذكر ذلك الذنب حتى يقال: لا يكون ذكره عند العالم به اغتياً، بل المراد نفي الحرمة عن ذكر سائر عيوبه التي لا يعلم بها الشخص، ويكون ذكرها من الغيبة، فلا بد من حملها على المتجاهر كما تقدم.

ثم إنني لأظن أن يتوهم دلالة الموثقة على وجوب الوفاء بالوعد، وذلك لما ذكرنا من أن المذكور فيها طريق إلى عدالة الشخص، ويمكن جعل الالتزام بالمستحب الواحد طريقاً إلى عدالة الشخص، فضلاً عن جعل عدة أمور يكون الالتزام به أحدها. نعم، ربما يقال بأن مدلول الموثقة ترتب مجموع الأحكام المذكورة في الجزء على الشرط المذكور، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء الشرط، وهذا لا ينافي ثبوت بعض تلك الأحكام، أي حرمة الغيبة في فرض انتفاء الشرط، ويدفعه ظهور القضية في ترتب كل واحد من الأحكام المزبورة على الشرط.

ثم إن مفاد رواية علقمة كون الأصل في المؤمن العدالة، فيكفي في ترتيب آثارها عدم إحراز الفسق، هذا هو المنسوب إلى الصدوق عليه السلام، ولكن الاعتماد - في ذلك على هذه الرواية، مع ضعفها سنداً ومعارضتها لما دل على اعتبار إحراز العدالة في ترتيب

وهل يجوز اغتياح المتجاهر في غير ما تجاهر به؟ [١] صرح الشهيد الثاني وغيره بعدم الجواز، وحكي عن الشهيد أيضاً. وظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر وغير السّاتر هو الجواز، واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام وصرح به بعض الأساطين. وينبغي إلحاق ما يتسّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط والعباذ بالله - جاز اغتياحه بالتعرض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتياحه بالسرقه، ومن تجاهر بكونه جلد السلطان يقتل الناس وينكلهم جاز اغتياحه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتياحه بكلّ قبيح، ولعلّ هذا هو المراد بـ «من ألقى جلباب الحياء»، لا من تجاهر بمعصية خاصّة وعُدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها، كبعض عمال الظلمة.

ثمّ المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنّه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلاّ القليل - كما إذا كان من عمال الظلمة وادّعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع، أو غير مسموع منه -، لم يُعدّ متجاهراً.

نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر. ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلّته مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ ففيه إشكال، من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة في من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهر في بلد، متسّر في بلاد الغربة أو في طريق الحجّ والزّيارة، لئلا يقع عن عيون الناس.

آثارها، كصحيحة عبدالله بن أبي يعفور - غير ممكن.

[١] الأظهر جواز ذلك، كما عليه جماعة، وتقتضيه صحيحة ابن أبي يعفور، حيث إنّ ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر، فيجوز أيضاً إظهار تلك العيوب

وبالجملة، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب
الاقتصار على ما يتقن خروجه. فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه
لو سمعه ولا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمّه بذلك دون ظهوره [١]

بعد العلم بها، على ما تقدّم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين.

ويدلّ عليه أيضاً رواية هارون بن الجهم المتقدمة، حيث إنّ ظاهرها عدم
الاحترام للمتجاهر حتى يتحفّظ عليه بترك غيبته وعدم إظهار عيوبه المستورة عليه، بل
المراد من نفي الغيبة له تجويز إظهار تلك العيوب خاصة، وإلا فبالإضافة إلى عيبه
المتجاهر به لا تتحقّق الغيبة أصلاً.

والحاصل: أنّ هذه الرواية - وما بعدها باعتبار ضعف أسنادها - مؤيدة، والعمدة
في المقام الصحيحة والموثقة، ومما ذكر يظهر الحال فيما إذا كان متجاهراً في بلد دون
آخر، فإنّه يجوز بيان عيوبه حتّى في البلد الآخر؛ لعين ما ذكر.

نعم، إذا كان ساتراً لعيوبه ومعتذراً عن عيبه المتجاهر به بارتكابه للاضطراب أو
الإكراه أو التزاحم بينه وبين التكليف الآخر، أو بدعوى أنّه يرى جوازه تقليداً أو
اجتهاداً، فإن كان بطلان اعتذاره واضحاً عند الناس فلا يعدّ الاعتذار سترًا، وإن احتمل
العدر ولو كان معلوم البطلان عند البعض الآخر، فلا يكون بارتكابه جاهراً بفسقه.

ثمّ إنّ ظاهر الأدلّة كون الحكم مادام كونه جاهراً، نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تصلّ خلف
الفاسق» فلا يجوز الاغتياب بعد ما صار الشخص ساتراً لعيوبه حتّى ي أظهر عيبه الذي
كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى.

[١] يعني: لو تأذى بالذمّ لا بظهور عيبه، بأن لا يكون مجرد ظهوره مكروهاً له،
فلا بأس باغتيابه بإظهار ذلك العيب، وفي فرض كراهته له يجوز سبه بما لا يكون كذباً
ولكن لا يجوز اغتيابه، حيث إن مناط السبّ المذمّة والتنقيص فيجوز، ومناطق الغيبة

لم يقدح في الجواز، ولذا جاز سبه بما لا يكون كذباً. وهذا هو الفارق بين السبِّ والغيبة، حيث إن مناط الأول المذمة والتفويض فيجوز، ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة.

الثاني: تظلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم [١] وإن كان متسترأ به - كما إذا ضربه في الليل الماضي وشمته، أو أخذ ماله - جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ اِنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسَّوِّءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ فمن تفسير القمي: «أي لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم إلا من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم».

وعن تفسير العياشي، عن الصادق: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه». وهذه الرواية وإن وجب توجيهها، إما بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم أو بغير ذلك، إلا أنها دالة على عموم «مَنْ ظَلِمَ» في الآية الشريفة، وأن كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم.

إظهار عيبه فلا يجوز إلا مع الرخصة أو عدم الكراهة.

أقول: هذا الكلام عجيب منه ﷺ، حيث تعرض سابقاً لسب المتجاهر بفسقه واستظهر جوازه من دليل جواز اغتيابه، وهنا فصل بين غيبة المتجاهر وذكر عدم جوازها فيما إذا كان ظهور عيبه مكروهاً، وبين سبه وذكر جوازه بما لا يكون كذباً حتى مع تأذية.

[١] يستدل على جواز تظلم المظلوم عن ظالمه بقوله سبحانه: ﴿وَلَمَنْ اِنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(١)، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن ظاهرها جواز انتقام

(١) -سورة الشورى: الآية ٤١.

ونحوها في وجوب التوجيه رواية أخرى في هذا المعنى محكية عن المجمع: «أَنَّ الضَّيْفَ يَنْزِلُ بِالرَّجُلِ فَلَا يَحْسُنُ ضِيَاغَتَهُ، فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِ فِي أَنْ يَذْكُرَهُ بِسُوءِ مَا فَعَلَهُ». ويؤيد الحكم فيما نحن فيه أن في منع المظلوم من هذا -الذي هو نوع من التشفي- حرجاً عظيماً، ولأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعة للمصالح.

ويؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر، بناءً على أن عدم احترامه من جهة جوره، لا من جهة تجاهره، وإلا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق. وفي النبوي: لصاحب الحق مقال.

المظلوم من ظالمه، كما يؤيده ملاحظة ما قبلها من قوله عز وجل: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»^(١)، وأما جواز اغتياح ظالمه بإظهار ظلمه أو حتى سائر عيوبه المستورة عليه، فلا دلالة لها عليه، بل مقتضى قوله تعالى: «فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^(٢) المماثلة في الانتقام.

نعم، لو كان ظلمه هو الاغتياح والتنقيص المسقط للمغتاب -بالفتح- عن عين الناس، فيجوز للمغتاب الانتقام من ظالمه بإظهار عيوبه. وقوله سبحانه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ أَنْ يُجَهَرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^(٣)، فإنه في نفسه دال على جواز إظهار المظلوم مساوي ظالمه، بلا حاجة إلى الرواية أو قول بعض المفسرين؛ لأن قوله سبحانه: «وَمِنَ الْقَوْلِ»، كما مر سابقاً بيان للجهر بالسوء وإظهاره.

(١) سورة الشورى: الآية ٤٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٨.

والظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، وقوّاه بعض الأساطين، خلافاً لكاشف الرّيبة وجمع ممّن تأخّر عنه فقيدوه، اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة، لعدم عموم في الآية

والحاصل: أنّ ظاهر الآية حرمة إظهار الإنسان المساوي والقبايح التي ارتكبتها هو أو غيره، إلا إذا كان الجاهر بها مظلوماً يجهر بمساوي ظالمه، ومناسبة الحكم والموضوع مقتضاها دخل الظلم في جواز الاغتياب، بحيث لولا ظلمه لما جاز اغتيابه. وأمّا اختصاص الجواز بخصوص ظلمه بحيث لا يجوز إظهار سائر عيوبه، فلا تقتضيه المناسبة، بل مقتضاها بيان جميعها حتى يحصل للناس إمكان التصديق بظلمه.

ثم إنّ المصنّف رحمته الله أيّد جواز التظلم بأنّ في منع المظلوم عنه حرجاً عليه، حيث إنّ التظلم نوع من التشفّي.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه ليس في البين الحرج الرافع للتكليف، خصوصاً فيما إذا كان للمظلوم حجّة على ظالمه تمكنه من طرح دعواه في المحاكم للأخذ بحقّه. وبأنّ في جواز التظلم وتشريع الجواز مظنة ردع للظالم. وفيه: أنّ هذا على تقدير تماميته لا يختصّ بالمظلوم، لعدم اختصاص منع الغير عن المنكر بشخص دون شخص.

وبهذا يظهر الحال فيما استظهره ممّا ورد في اغتياب الإمام الجائر، حيث إنّ جواز اغتيابه لا يختصّ بخصوص المظلوم، بل يعمّ كلّ شخص، فيجوز لهم ذكر عيوبه. نعم، في النبوي: «لصاحب الحقّ مقال»^(١) وظاهره جواز إظهار المظلوم حقّه وبيان ما أصابه من الظلم ولو كان البيان إظهاراً لعباب الآخر.

وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّية، مع أنّ المروري عن الباقر عليه السلام في تفسيرها [١] - المحكي عن مجمع البيان -: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الشُّمَّ فِي الْإِنْتِصَارِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»، فلا بأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدّين» قال في الكتاب المذكور: ونظيره «وَأَنْتَصِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمْتُمْ». وما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثّابت بالأدلة العقلية والنقلية، ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم تكن فائدة في هتك الظالم. وكذا لو لم يكن ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض

والحاصل: أنّ قوله سبحانه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ» بنفسه كاف في إثبات جواز بيان المظلوم عيوب ظالمه، وبلا فرق بين أن يكون في إظهارها مظنة إزالة الظلم عنه، كما إذا أظهرها عند من يمكن له إزالته، أو لم يكن في إظهارها إلا بيان عيوبه وإسقاطه عن أعين الناس، كما هو مقتضى إطلاق الاستثناء وعدم تقييده بمقام مظنة دفع الظلم.

وما في كلام المصنّف عليه السلام من عدم العموم في الآية، فإن أراد نفي الإطلاق فقد ذكرنا ثبوته، كما هو مقتضى أصالة ورودها في مقام البيان من جهتي المستثنى والمستثنى منه، وإن أراد عدم العموم الوضعي فإثبات عموم الجواز لا يحتاج إليه كما مر.

[١] لا يخفى أنّ قوله سبحانه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ» بنفسه ظاهر في أنّه يجوز للمظلوم اغتيال ظالمه، ويكون الانتصار باغتيابه ممّا يجوز الانتظار به في الدين، فالرواية لا تنافي الآية، بل الآية حاکمة على مفادها، مع أنّه لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها بمثل تلك المرسلة.

الأخبار جواز الاشتكاء لذلك [١]: فعن الكافي والتّهذيب بسندهما عن حمّاد ابن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا إليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكّو عليه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي، فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً، فقال: كأنك إذا استقضيت حقك لم تسيء! أرايت قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ أترى أنّهم خافوا الله عزّ وجلّ أن يجور عليهم؟ لا والله! ما خافوا إلا الاستقضاء، فسماه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء».

ومرسلة ثعلبة بن ميمون - المروية عن الكافي -، قال: «كان عنده قوم يحدّثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وأتى لك بأخيك كلّ، وأبي الرجال المهذب! فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذب».

ومع ذلك كلّ، فالأحوط عدّه هذه الصّورة من الصّور العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لفرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب. كما أنّ الأحوط جعل الصّورة السّابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبه إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرّض لصور الاستثناء منها. فيبقى من موارد الرّخصة لمزاحمة الفرض الأهمّ صوراً تعرّضوا لها:

[١] وهي رواية حماد بن عثمان^(١) وفي سندها ضعف بمعلّى بن محمد، وعلى رواية الشيخ عليه السلام بمحمد بن يحيى الصيرفي - ومرسلة ثعلبة بن ميمون^(٢) ولا دلالة لهما أيضاً على جواز الاغتيا بترك الأولى، فإنّ الشكوى لا يكون من الاغتيا دائماً،

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٨، الباب ١٦ من أبواب الدين، الحديث الأول.
(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

منها: نصح المستشير، فإن النصيحة واجبة للمستشير، فإن خيانتة قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب. وكذلك النصح من غير استشارة، فإن من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم بقبائحتها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد، فلا ريب أن التنبه على بعضها - وإن أوجب الوقعة فيها - أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدة من الأخبار في وجوبه.

ومنها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان في حقّي، فكيف طريقي في الخلاص؟ هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، وإلا فلا يجوز.

ويمكن الاستدلال عليه [١]. بحكاية هند - زوجة أبي سفيان - واشتكائها إلى رسول الله ﷺ وقولها: «إنه رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي»، فلم يرد ﷺ عليها غيبة أبي سفيان. ولو نوقش في هذا الاستدلال - بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محلّ الكلام - أمكن الاستدلال بصحيفة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال ﷺ: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال ﷺ:

ولعل الشكوى المفروضة في الروايتين لم تكن اغتياًباً.

[١] أي على جواز الاغتيايب في مقام الاستفتاء مع توقفه عليه.

لا يقال: كما يمكن الاستفتاء بإظهار السائل عيب أمته وسوئها، كذلك يمكن بطرح السؤال بنحو الفرض والتقدير، بأن يقول: لو ارتكبت أم أحد الفعل الفلاني فما وظيفة ابنها؟ وطرح السؤال في الرواية (١) بنحو الاغتيايب وعدم ردع النبي ﷺ دليل على

(١) وسائل الشريعة ٢٨: ١٥٠، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول.

فقيدها، فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز وجل...
الخبر، واحتمال كونها متجاهرة، مدفوع بالأصل [١].

ومنها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقه، مضافاً إلى عموم أدلة النهي عن المنكر [٢].
ومنها: قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس، كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس. ويدل عليه مضافاً إلى أن مصلحة دفع فتنة عن الناس أولى من ستر المغتاب -: ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الزيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذّرهم الناس، ولا يتعلموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات.»

جواز الاستفتاء بنحو الاغتياب حتى مع عدم توقّفه على ذكر الفاعل بالخصوص.
فإنه يقال: لا إطلاق في الرواية، فإنها ناظرة إلى قضية شخصيّة، ولعلّ السائل كان غافلاً عن طرح السؤال فيها بالنحو الآخر.

والحاصل: أن المتيقّن هو الجواز في صورة توقّف الاستفتاء كما لا يخفى.
[١] الرجوع في المقام إلى الأصل من الغرائب، فإن أمّ السائل جاهرة بفسقها ولا يكون له أثر شرعي بالإضافة إلينا حتى نرجع إلى الأصل، بل ظاهر الرواية أنه لم يردع رسول الله صلى الله عليه وآله الولد عن اغتياب أمه أو قذفها، وعدم ردعه صلى الله عليه وآله يكون كاشفاً عن جواز فعل الولد؛ إما لكونها مشهورة بالزنا، أو لكون ذكرها للغفلة أو لغيرها، وليس في البين ما يعين شيئاً من ذلك.

.. [٢] ولكن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقّف النهي على الاغتياب أو على محرّم

ومنها: جرح الشهود، فإن الإجماع دلّ على جوازه، ولأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من السّتر على الفاسق. ومثله - بل أولى بالجواز - جرح الزّواة، فإنّ مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته. ويلحق بذلك: الشّهادة بالزّنا وغيره لإقامة الحدود.

ومنها: دفع الضّرر عن المغتاب، وعليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث. وقد بيّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله - في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه -: «اقرأ منّي على والدك السّلام، فقل له: إنّما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ النّاس يسارعون إلى كلّ من قرّبناه ومجّدناه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقرّبه، ويذمّونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عيّنناه نحن، وإنّما أعييك، لأنك رجل اشتهرت بنا بميلك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند النّاس غير محمود الأمر، لمودّتك لنا وميلك إلينا، فأحببت أن أعييك، ليحمدوا أمرك في الدين بعبيك ونفصك ويكون ذلك منّا دافع شرهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: «أما السّفينة فكانت لمساكين يعمّلون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصبا». هذا التّزليل من عند الله، لا والله! ما عابها إلّا لكي تسلّم من الملك ولا تغصب على يديه، ولقد كانت صالحة ليس للعب فيها مساع، والحمد لله، فافهم المثل (رحمك الله)! فإنك أحبّ النّاس إليّ وأحبّ أصحاب أبي إليّ حيّاً وميتاً، وإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الرّآخر،

آخر لا يوجب تقديم النهي عن المنكر، بل وجوبه مع حرمة الاغتيال أو محرّم آخر من المتزاحمين يراعى جانب الأهمّ أو محتمله، ولا يبعد أن تستفاد الأهميّة في جانب التكليف بالردع في مورد تزاحمه مع حرمة الغيبة، أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتضمّنة لأمر الولد بحبس أمّه لردعها عن محارم الله.

وإن وراءك لملكاً ظلوماً غصبواً، يرقب عبور كل سفينةٍ سالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، فرحمة الله عليك حياً ورحمة الله عليك ميتاً... الخ». ويلحق بذلك الغيبة للتقيّة على نفس المتكلّم أو ماله أو عرضه، أو عن ثالث، فإنّ الضّرورات تبيح المحظورات.

ومنها: ذكر الشّخص بعيه الذي صار بمنزلة الصّفة المميّزة التي لا يعرف إلاّ بها - كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول، ونحوها - .

وفي الحديث: «جاءت زينب العظّارة الحولاء إلى نساء رسول الله ﷺ». ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصّفة في اشتهاار يوصف الشّخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، وعليه يحمل ما صدر عن الإمام عليّ وغيره من العلماء الأعلام. لكن كون هذا استثناءً مبنيّ على كون مجرد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبية، وقد معنا ذلك سابقاً، إذ لا وجه لكراهة المغتاب، لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر، والمفروض عدم قصد الذّم أيضاً. اللهم إلا أن يقال: إنّ الصّفات المشعرة بالذّم كالألقاب المشعرة به، يكره الإنسان الاتّصاف بها ولو من دون قصد الذّم، فإنّ إشعارها بالذّم كافٍ في الكراهة.

والحاصل: أنّه لا ينبغي التأمّل في جواز الاغتيااب فيما إذا توقّف عليه الأمر بالمعروف أو الردع عن المنكر، فإنّه على تقدير عدم استفادة تعيّن رعايتهما عن الصّحيحة فلا ريب في استفادة جوازهما، فإنّ غاية الأمر أن وجوب الردع مع حرمة الاغتيااب في مورد التوقّف من المتزاحمين، وتكون الأهميّة في كلّ منهما محتملة، والحكم مع احتمالها في كلّ من المتزاحمين هو التخيير، اللهم إلا أن يقال بأنّ الأمر بالمعروف والردع عن المنكر لا يجبان مع انحصار مقدّمتهما بالمحرّم.

.. ثم إنّ التزاحم إنّما يكون في فرض توقّف النهي عن المنكر على الاغتيااب بأن

ومنها: ما حكاه في كشف الزّيبة عن بعض: من أنّه إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز، لأنّه لا يؤثّر عند السّامع شيئاً، وإن كان الأولى تنزيه النّفس واللّسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصّحيحة، خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك، أو خوف اشتهاها عنهما، انتهى.

أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعمير والمذمّة وليس هنا هتك ستر أيضاً، فلا وجه للتّحريم ولا لكونها غيبة، إلّا على ظاهر بعض التعاريف المتقدّمة.

ومنها: ردّ من ادّعى نسباً ليس له، فإنّ مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب.

توقّف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتيا ب أوّلاً، ثمّ نهيه عنه حتى يؤثّر في الارتداع.

وأما إذا كان الاغتيا ب بنفسه كافياً في ارتداعه كان خطاب وجوب نهّي الغير وردعه عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهي عن الاغتيا ب من المتعارضين يجتمعان في الفرض، وبما أنّ الكتاب المجيد دالّ على كلا الحكمين يسقط الإطلاق من الخطابين، فيحكم في الفرض بجواز الاغتيا ب بأصالة البراءة عن حرمة كما لا يخفى. لا يقال: دلالة النهي عن الاغتيا ب في الكتاب المجيد بالعموم، كما هو مقتضى وقوع الجنس في حيّز النهي أو النفي، ودلالة الكتاب على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإطلاق، ومع وقوع المعارضة بالعموم من وجه يقدّم العموم على الإطلاق، كما هو المقرّر في محله.

فإنّه يقال: نعم، ولكن يستفاد جواز الاغتيا ب في الفرض من صحيحة عبدالله بن

ومنها: القدح في مقالة باطلة وإن دلَّ على نقصان قائلها، إذا توقَّف حفظ الحقِّ وإضاعة الباطل عليه. وأما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدَّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام!

ثمَّ إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدّمنا أنَّ الضَّابط في الرِّخصة وجود مصلحة غالبية على مفسدة هتكَ احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتكَ المؤمن، فإنَّها مستدرّجة في القوَّة والضعف، فربَّ مؤمن لا يساوي عِرضه شيءٌ، فالواجب التحرّي في التّرجيح بين المصلحة والمفسدة.

سنان، وذلك فإنَّ قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾^(١) دلّته على حرمة إيذائها بحبسها أو ضربها بالعموم، ودلالة الكتاب على أمرها بالمعروف ونهيتها عن المنكر بالإطلاق، ومع ذلك ذكر عنه فيها أن منعها عن المنكر بما ذكر من أفضل الصدقة، ولا يحتمل الفرق بين جواز ضربها وحبسها وبين اغتياها.

وبالجملة: ما ذكر في محلّه من تقديم العموم على الإطلاق فيما لم تكن قرينة أخرى على الجمع، والصحيحة في المقام قرينة عليه، ولكن لا يخفى أنه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر، بل غاية مدلولها جواز المنع أو استحبابه في مورد توقّف المنع على مثل الضرب والحبس، أو اتّحاده معهما وعدم إمكان المنع بغيرهما كما لا يخفى.

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

الرابع: يحرم استماع الغيبة [١] بلا خلاف.

فقد ورد: «أَنَّ السَّامِعَ لِلغَيْبَةِ أَحَدَ المَغْتَابِينَ». والأخبار في حرمة كثيرة إلا أَنَّ ما يدلُّ على كونه من الكبائر - كالرَّوَايَةُ المذكورة ونحوها - ضعيفة السَّنَد. ثمَّ المحرَّم سماع الغيبة المحرَّمة، دون ما علم حليتها. ولو كان متجاهراً عند المغتاب، مستوراً عند المستمع وقلنا بجواز الغيبة حينئذٍ للمتكلِّم، فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً، لامع العلم بعدمه. قال في كشف الريبة: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقاً للغيبة ولا عدمه، قيل: لا يجب نهى القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصَّحَّة ما لم يعلم فساده، ولأنَّ ردعه يستلزم انتهاك حرمة، وهو أحد المحرَّمين.

ثمَّ قال: والأولى التنزُّه عن ذلك حتَّى يتحقَّق المخرج منه، لعموم الأدلَّة وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل، ولأنَّ ذلك لو تمَّ لتمشَّى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السَّامِع مع احتمال إطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة التَّهْي عن الغيبة، انتهى.

[١] وحاصله: أَنَّ الاستماع والإصغاء إلى الاغتياب محرَّم بلا خلاف، ويدلُّ عليه، بل على كونه من الكبائر، ما ورد من: «أَنَّ السَّامِعَ لِلغَيْبَةِ أَحَدَ المَغْتَابِينَ»^(١) فإنه إن كان لفظ المغتابين بصيغة التثنية يكون ظاهراً في أَنَّ السَّامِعَ لِلغَيْبَةِ كصاحبه الذي أظهر سوء الآخر وعيبه. فإن كان المغتاب - بالكسر - عاصياً بإظهاره كان السَّامِعَ أيضاً كذلك، وإن لم يكن عاصياً، كما إذا كان المغتاب - بالفتح - متجاهراً بالفسق، لم يكن عاصياً للسَّامِع أيضاً، وإذا لم يعلم السَّامِعَ جواز فعل المتكلِّم، كما إذا احتمل كون المغتاب - بالفتح -

(١) كشف الريبة: ٦٤.

أقول: والمحكي بقوله: قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنما يدل على عدم وجوب النهي عنه. ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابين، فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا إذا علم التجاهر المُسَوِّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر، وأما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المُسَوِّغ، بل مع احتمالها في حقه وإن اعتقد الناهي عدم التجاهر.

نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب رده. هذا، ولكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه، للأصل. والرواية - على تقدير صحتها - تدل على أن السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

مستوراً، فالاستماع إليه - على ما قيل - جائز؛ لحمل فعل المتكلم على الصحة. قال في «كشف الريبة»: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم أن المغتاب - بالفتح - يستحق الغيبة أولاً، قيل: لا يجب نهى القائل؛ لإمكان استحقاق المغتاب - بالفتح - فيحمل فعل القائل على الصحة مادام لم يعلم فساد قوله وحرمته، وأيضاً منع القائل ونهيه عن قوله يستلزم انتهاك حرمة القائل، ويجب على السامع التحفظ على حرمة القائل، كما يجب عليه التحفظ على حرمة المغتاب - بالفتح - بترك اغتيابه. ثم قال: الأولى التنزه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه؛ لعموم الأدلة، أي أدلة وجوب رد الغيبة وانتصار المؤمن وعدم الاستفصال فيها عن إحراز كون القائل ممن لا يجوز له الاغتياب، فيجب معه رد الغيبة ونهيه عنها، وعن احتمال جوازه له فلا يجب ردها ونهيه عنها؛ ولأنه لو لم يجب رد الغيبة في فرض احتمال جواز الاغتياب للقائل لم يجب ردها فيما إذا أحرز أن المغتاب - بالفتح - إنسان مستور لا يجوز اغتيابه، فإنه في

نعم، لو استظهر منها أَنَّ السَّامِعَ للغيبة كَأَنَّهُ متكَلِّمٌ بها، فإن جاز للسَّامِعِ التَّكَلُّمَ بغيبة جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، كانت الزَّوَايَا - على تقدير صحتها - دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنَّه خلاف الظَّاهِرِ من الزَّوَايَا على تقدير قراءة المغتابين بالثنية، وإن كان هو الظَّاهِرُ على تقدير قراءته بالجمع، لكن هذا التَّقْدِيرُ خلاف الظَّاهِرِ، وقد تقدَّم في مسألة التشبيب أَنَّهُ إذا كان شكُّ السَّامِعِ في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه، فراجع. ثمَّ إِنَّهُ يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردِّ الغيبة: فمن المجالس بإسناده عن أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: «من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره، خذله الله في الدنيا والآخرة». ونحوها عن الصَّدُوقِ بإسناده عن الصَّادِقِ عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: «من ردَّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس ردَّ الله عنه ألف باب من الشرِّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردَّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتابه».

الفرض أيضاً يحتمل أن يكون عند القائل مجوِّزٌ لاغتيابه لم نعثر عليه، والالتزام بالجواز في ذلك هدم لقاعدة النهي عن الغيبة^(١)، انتهى.

ولا يخفى أنَّ عدم وجوب ردِّ القائل، كما في كلام «كشف الريبية» غير جواز الاستماع، ويمكن أن يقال بعدم وجوب الردِّ على القائل في مورد احتمال جواز اغتيابه، ولكن لا يجوز الاستماع إليه، وهذا ظاهر قوله عليه السلام: «السَّامِعُ للغيبة أحد المغتابين» على تقدير قراءته بصيغة الجمع، حيث إنَّ مقتضى قراءته بصيغة الجمع أن يكون السَّامِعُ للغيبة كالمتكلِّم بها. وكما لا يجوز الاغتياب وإظهار سوء الغير مع عدم

(١) كشف الريبية: ٨١، بتصرف.

وعن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام - في حديث المناهي - عن النبي صلى الله عليه وآله: «من تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فيه، في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنّيا والآخرة، فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرّة... الخبر». ولعلّ وجه زيادة عقابه أنّه إذا لم يردّه تجرّأ المغتاب على الغيبة، فيصرّ على هذه الغيبة وغيرها.

إحراز كون فاعل المنكر متجاهراً، كذلك لا يجوز السماع مع عدم هذا الإحراز، ولكن يظهر التسالم أو عدم الخلاف في حرمة استماع الغيبة بما هو استماع إليها وليس في البين رواية على تحريمه غير مثل ما عن تفسير أبي الفتوح من «أنّ السامع للغيبة أحد المغتابين»^(١) ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم بحرمة استماعها، فضلاً عن الحكم بكون الاستماع من الكبائر.

نعم، ردّ الغيبة واجب على سامعها كما هو ظاهر غير واحد من الروايات، كمؤثقة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلاّ خذله الله في الدنيا والآخرة^(٢)، والمراد بالخذلان ترك النصره بقرينة المقابلة. وقريب منها، بل أظهر منها غيرها، فراجع، ومقتضاها عدم الفرق في وجوب الردّ بين علم السامع بأنّ المغتاب - بالفتح - ممّن لا يجوز اغتيابه أو احتمال جوازه.

نعم، في الفرض الثاني لا يجوز الردّ بنحو يكون هتكاً للمغتاب - بالكسر - ومنافياً لحمل فعله على الصحيح، بمعنى عدم صدور المعصية منه، فيجب عليه الردّ بنحو يحفظ فيه كرامة المغتاب - بالفتح - والحمل على الصحة.

(١) تفسير روض الجنان ٥: ١٢٥، في تفسير قوله: «وَلَا يَسْتَنْبِ بِغَيْبِكُمْ بَعْضًا» الآية ١٢ من سورة الحجرات.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ٢٦٧، الباب ١٤٦ من أبواب العشرة، الحديث ٩.

والظاهر أن الرّد غير التّهي عن الغيبة، والمراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دنيوياً انتصر له بأنّ العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً دنيوياً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التّوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يتلى بالمعصية، فينبغي أن تستغفر له وتهتمّ له، لا أن تعير عليه، وأنّ تعيرك إيّاه لعلة أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك.

والمتحصل أن هنا أموراً ثلاثة:

الأول: نهى القائل عن الاغتياب باعتبار أنّ نهيه عنه داخل في عنوان النهي عن المنكر فيجب، ويختصّ بما إذا أحرز صدور الحرام عن القائل، وكون اغتيابه معصية الله سبحانه.

وأما إذا احتمل صدوره حلالاً، فمقتضى أصالة حمل فعله على الصحة عدم وجوب نهيه، بل لا يجب النهي حتّى مع الإغماض عن أصالة الصحة، حيث إنّ التمسك بدليل وجوب النهي عن المنكر مع عدم إحراز المنكر من التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقة.

الثاني: الاستماع إلى الاغتياب، فهذا جائز عندنا على الإطلاق ولكن المنسوب إلى المشهور، بل ادّعي - كما عن المصنّف - عدم الخلاف في حرمة، والاستماع عندهم جائز فيما إذا أحرز جواز الاغتياب، وأما إذا احتمل جوازه فيمكن لهم القول بالجواز، حيث إنّ مفاد الروايات كون حكم المستمع في الوزر وعدمه حكم المغتاب - بالكسر - ومع جريان أصالة الصحة في فعل المغتاب - بالكسر - يحرز عدم الوزر له.

لا يقال: حمل فعل القائل على الصحة ينافي أصالة عدم كون المغتاب - بالفتح - متجاهراً حتى يجوز اغتيابه، بل الأصل أنّه لم يرتكب حراماً أصلاً.

فإنه يقال: أصالة الصحة في فعل القائل لا ينافي تلك الأصول، فإن أصالة الصحة معناها عدم اسناد المعصية إلى القائل، كما هو مفاد قوله سبحانه: ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، ويمكن أن يكون القائل معذوراً لم يعص الله في اغتيابه، بأن كان معتقداً بصدور الحرام من الغير، وكون ذلك الغير متجاهراً مع خطئه في اعتقاده. ولا يكون ذلك الغير أيضاً عاصياً في الواقع، كما هو مفاد أصالة عدم كونه متجاهراً، بل ولا مرتكباً للحرام، ولكن الصحيح - كما ذكرنا - عدم تمام الدليل على حرمة الاستماع، حتى في فرض إحراز أن القائل يعصي الله باغتيابه، وذلك فإن الروايات الواردة في المقام كلها ضعيفة سنداً، غير قابلة للاعتماد عليها.

لا يقال: لا يمكن احتمال كذب تمام تلك الروايات وعدم صدور شيء منها عن الإمام عليه السلام، بل دعوى الوثوق بصدور بعضها عنهم عليهم السلام قريبة جداً.

فإنه يقال: على تقدير تسليم ذلك، فيمكن أن يكون الصادر عنهم عليهم السلام مقترناً بقيد لم ينقل إلينا ذلك القيد، وهو الاستماع إلى الاغتياب مع السكوت عليه وعدم رده، ولا يعتبر السند في شيء من تلك الروايات، ليقال: مقتضى اعتبار خير الثقة أو العدل هو الإطلاق، وعدم صدور القيد عنه عليه السلام.

لا يقال: كيف لا يكون الاستماع محرماً وقد ورد في غير واحد من الروايات «أن عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(١) وفسرت بإذاعة سره، وأيضاً قد تقدم أن الغيبة معناها كشف ستر المؤمن، والكشف والإذاعة - كما يكون بفعل القائل - كذلك يكون بفعل السامع، حيث إنه مع استماعه إلى الغيبة يحصل الكشف والإذاعة؟

(١) وسائل الشيعة ٢: ٣٧، الباب ٨ من أبواب آداب الحمام.

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب [١] إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره، وهذا وإن كان في نفسه مباحاً إلا أنه إذا انضم مع ذمّه في غيبته سُمي صاحبه ذو اللسانين وتأكد حرمة، ولذا ورد في المستفيضة: «أنه يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار» فإن لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من نار، إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم في الغياب صار كذلك. وعن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما».

فإنه يقال: ربّما يكون حصول فعل من أحد موقوفاً على فعل الآخر، كما في ضرب زيد عمراً، فإنّ وقوف عمرو وعدم فراره من يد زيد دخيل في تحقّق الضرب، وحصول عنوانه، إلا أنّ الضرب يستند صدوراً إلى زيد لا إلى عمرو، فلو فرض دليل على حرمة ضرب أحد مؤمناً، فهذا الدليل يشمل فعل زيد لا عمرو. وهنا أيضاً استماع السامع دخيل في حصول كشف سرّ المؤمن وإذاعة عيبه، إلا أنّ الكشف والإذاعة يستند إلى القائل، أي إلى المغتاب - بالكسر - لا إلى السامع كما لا يخفى.

والأمر الثالث: ردّ الغيبة وانتصار أخيه المؤمن، أي المغتاب - بالفتح - وهذا الانتصار - كما تقدّم - واجب إلا فيما إذا لم يكن للمغتاب - بالفتح - احترام، كما إذا كان متجاهراً بالفسق، وهذا الردّ غير النهي عن المنكر، فيمكن الجمع بين حمل فعل القائل على الصحة، بمعنى عدم إسناد الحرام إليه، وبين التحقّظ على كرامة المغتاب - بالفتح - بردّ غيبته، والله سبحانه هو العالم.

[١] كما تشهد له موثقة عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن أبيه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «يجيء يوم القيامة ذو الوجهين دالماً لسانه في قفاه، وآخر من

وعن الباقر عليه السلام: «بشس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري أخاه شاهداً ويأكله غائباً، إن أعطي حسده، وإن ابتلي خذله».

واعلم أنه قد يطلق الاعتياب على البهتان وهو أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريماً من الغيبة، ووجهه ظاهر، لأنه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة، ويمكن القول بتعدد العقاب [١] من جهة كل من العنواين والمركب.

وفي رواية علقمة، عن الصادق عليه السلام: «حدّثني أبي، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالداً في النار وبشس المصير».

خاتمة: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه. ففي صحيحة مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن».

وروي في الوسائل [٢] وكشف الرتبة، عن كتز الفوائد - للشيخ الكراجكي -، عن الحسين بن محمد بن علي الصّيرفي، عن محمد بن علي الجماعي، عن القاسم

قدّامه، يلتهبان ناراً حتى يلهما جسده، ثمّ يقال: كان في الدنيا ذا وجهين ولسانين، يعرف بذلك يوم القيامة^(١)، ونحوه غيرها.

[١] هذا، إذا كانت الغيبة بمعنى ذكر ما يكرهه الإنسان، وإلا فهي بالمعنى الذي ذكرناه وهو كشف العيب المستور على المؤمن لا تجتمع مع البهتان أصلاً.
[٢] الرواية سندها ضعيف^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٨، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢١٢، الباب ١٢٢، الحديث ٢٤.

ابن محمد بن جعفر العلوي، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً، لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته، ويرحم عبرته [١] ويستر عورته ويقبل عثرته [٢] ويقبل معذرتة، ويرد غيبته، ويديم نصيحتة، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته [٣]. ويعود مرضه، ويشهد ميته، ويجيب دعوتة، ويقبل هديته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته، ويحفظ حليلته، ويقضي حاجته، ويستنجح مسألته [٤]. ويسمّ عطسته، ويرشد ضالته، ويردّ سلامه، ويطيب كلامه، ويبرّ إنعامه [٥]. ويصدق أقسامه [٦]. ويوالي وليه، ولا يعاديه، وينصره ظالماً ومظلوماً - فأمّا نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، وأمّا نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه -، ولا يسلمه [٧]. ولا يخذله، ويحبّ له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشرّ ما يكره لنفسه، ثمّ قال عليه السلام: سمعت

[١] أي يترحمّ لدمعته وحزنه، ويتلطّف عليه.

[٢] الإقالة بمعنى الفكّ، ومنه قوله: يا مقييل العثرات، كأنّ المراد فكّه عن الزلّة

وخلصه عن خطئه.

[٣] أي يرعى العهد إليه بأن لا ينقضه.

[٤] أي يسعى في تحقيق حاجته إليه.

[٥] أي يقبله ولا يردّه.

[٦] أي يحسبها صادقة على ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة، بمعنى

عدم صدور الحرام منه.

[٧] من باب الإفعال، أي لا يخذله، فيكون عطف لا يخذله عليه من التفسير.

ثمّ إنّه ذكر المصنّف عليه السلام ظهور الرواية في ثبوت الحقوق لكلّ مؤمن على أخيه

المؤمن، إلاّ أنه لا بدّ من حملها على المؤمن العارف بحقوق الآخرين، والراعي لها

رسول الله ﷺ يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه». والأخبار في حقوق المؤمن كثيرة. والظاهر إرادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أداؤها، ومعنى القضاء لذيها على من هي عليه: المعاملة معه معاملة من أهلها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الأخوة.

بحسب إمكانه، وذكر في وجه الحمل أموراً:

الأول: المقاصّة فيها باعتبار وقوع التهاثر في الحقوق كوقوعه في الأموال، فإن من لا يراعي حقك عليه لا يلزم عليك أداء ذلك الحق إليه، حيث إن التهاثر كذلك أمر ارتكازي عند العقلاء في الأموال وغيرها، وبدل عليه ما عن الصدوق في «الخصال» وكتاب «الإخوان» والكليني بسندهما عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال أخيراً عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان؛ إخوان الثقة وإخوان المكاشرة، فأما إخوان الثقة، فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك وصاف من صافاه وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعيبه واظهر منه الحسن. واعلم أيها السائل، أنهم أعز من الكبريت الأحمر. وأما إخوان المكاشرة، فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم، ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان»^(١). فإن المراد بكونه على ثقة من أخيه، الثقة من رعاية الحقوق، ومقتضاها أن من لا يراعي تلك الحقوق ولا يبذل لك غير طلاقة الوجه عند الملاقاة، كما هو ظاهر المكاشرة، فليس عليك إلا مثل ما بذله دون الحقوق، والسند على رواية الكليني معتبر.

أقول: ليس مقتضى هذه الرواية أن لا يجب مثل رد الغيبة على الشخص فيما إذا

(١) وسائل الشيعية ١٢: ١٣، الباب ٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

ثم إن ظاهرها وإن كان عاماً، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيّع لها فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة، لتحقق المقاصة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق، كما يقع في الأموال. وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان، بل لجميعهم إلا القليل:

فمن الصّدوق عليه السلام - في الخصال، وكتاب الإخوان - والكليني بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان، إخوان الثقة وإخوان المكاشرة. فأما إخوان الثقة فهم كالكفّ والجنّاح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك، وصاف من صافاه، وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعيبه، وأظهر منه الحسّن، واعلم أيّها السائل أنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر. وأما إخوان المكاشرة

لم يراع المغتاب ردها في حقّه، لما تقدّم من أن ردها واجب على السامع، وليس في البين ما يدلّ على كونه من الحقوق الساقطة بالتهاتر.

الثاني: ما دلّ على نفي الصداقة عمّن لا يراعي حقوقها، وإذا لم يكن الشخص صديقاً لك لا يكون أحاً. وفيه: الصداقة أخصّ من الأخوة، فلا يكون نفيها نفيّاً للأخوة حتى تنتفي الحقوق الثابتة لها.

الثالث: ما دلّ على نفي الأخوة عمّن لا يواسي أخاه المؤمن. وفيه: أنّ المراد نفي الأخوة الكاملة لا الأخوة في مجرّد الإيمان، وإلا لجاز اغتيابه بمجرد تركه المواساة، والحقوق في الرواية ثابتة للأخوة في الإيمان، فلاحظ.

ولا يخفى أنّ المذكور في الرواية من الحقوق كسائر المستحبّات التي لا يوجب

فإنك تصيب منهم لذتك، فلا تقطن ذلك منهم، ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، وابدل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان». وفي رواية عبيد الله الحلبي - المروية في الكافي - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تكون الصداقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فانسبه إلى الصداقة، ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه إلى شيء من الصداقة:

فأولها: أن تكون سريره وعلانيته لك واحدة.

والثانية: أن يرى زينك زينه وشينك شينه.

والثالثة: أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال.

والرابعة: أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته.

والخامسة - وهي تجمع هذه الخصال -: أن لا يسلمك عند النكبات.

ولا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقة لم تكن الأخوة، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة إليه.

وفي نهج البلاغة: «لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث: في

نكبته، وفي غيبته، وفي وفاته».

وفي كتاب الإخوان، بسنده عن الوصافي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي:

أرأيت من كان قبلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء وعند بعض إخوانه رداء

عدم التمكّن من رعايتها بالإضافة إلى جميع المؤمنين إلا وقوع التزاحم بينها لا سقوط استحبابها، فلا يقال بأن عدم التمكّن على جميعها باعتبار عدم سعة وقت الإنسان لأدائها قرينة على عدم استحبابها.

وبعبارة أخرى: عدم التمكّن من الجمع بينها في الأداء لكل مؤمن يوجب كونها

كسائر المستحبات المتزاحمة لا سقوط استحبابها.

يطرحه عليه؟ قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضله إزاره حتى يجد له إزاراً؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على فخذه! وقال: ما هؤلاء بإخوة... الخ». دلّ على أنّ من لا يواسي المؤمن ليس بأخ له، فلا يكون له حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق. ونحوه رواية ابن أبي عمير عن خلد -رفعه- قال: «أبطأ على رسول الله ﷺ رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العُرَي يا رسول الله! فقال ﷺ: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قال ﷺ: ما هذا لك بأخ».

وفي رواية يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم، وإلا، فاعزّب ثم اعزّب: المحافظة على الصلوات في موافقتها، والبرّ بالإخوان في اليسر والعسر».

المسألة الخامسة عشر: القمار حرام إجماعاً، ويدلّ عليه الكتاب والسنة المتواترة. وهو - بكسر القاف - كما عن بعض أهل اللغة: الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة. وحكي عن جماعة أنّه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً ولو من دون رهن، وبه صرح في جامع المقاصد. وعن بعض أنّ أصل المقامرة المغالبة.

وكيف كان، فهنا مسائل أربع [١] لأنّ اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن، وقد يكون بدونه، والمغالبة بغير آلات القمار قد تكون مع العوض، وقد تكون بدونه.

[١] الأولى: اللعب بالآلات مع العوض، ولا ينبغي الرهب في حرمة وحرمة العوض، ويكفي في إثبات حرمة اللعب قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ (١) حتى إذا

فالأولى: اللَّعِبُ بِآلَاتِ الْقِمَارِ مَعَ الرَّهْنِ. وَلَا إِشْكَالَ فِي حَرَمَتِهِ وَحَرَمَةِ الْعَوْضِ، وَالْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ مُحَقَّقٌ، وَالْأَخْبَارُ بِهِ مُتَوَاتِرَةٌ.

قلنا بأنَّ المراد بالميسر هو الآلات لانفس المقامرة، حيث إنَّ تحريم تلك الآلات معناه المنع عن اللعب بها بالعوض أو مطلقاً كما لا يخفى. كما يكفي في حرمة العوض وعدم صيرورته ملكاً للغالب قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم مِّنْ بَيْنِكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(١)، حيث إنَّ ظاهر الأكل - كما تقدّم - التملُّك ووضع اليد، ومقتضى النهي عنه - كالنهي عن سائر المعاملات - هو الفساد. والحاصل: أنَّ اللعب بآلات القمار بداعي تملُّك العوض أمر محرّم، ويكون أخذ العوض بإزاء غلبته في اللعب أكلاً له بالباطل.

الثانية: اللعب بآلات القمار بلا عوض، والأظهر في هذه الصورة حرمة اللعب، كما هو مقتضى ظاهر صحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٢)، قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»^(٣)، ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اللعب بالشطرنج والنرد»^(٤)، ونحوهما غيرهما.

ودعوى انصراف مثلهما إلى ما إذا كان في اللعب عوض لا يمكن المساعدة عليها، حيث إنَّ اللعب بهما من غير عوض ليس بأمر نادر لتكون ندرته منشأ له. نعم، لا يمكن الاستدلال على حرمة هذا اللعب بما ورد في حرمة القمار، لامن جهة الانصراف الذي ذكره المصنّف رحمته الله فإنّه قابل للمنع، بل لعدم إحراز صدق القمار على اللعب بها من دون تعيين عوض للغالب.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتب به، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٠، الحديث ٩.

الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن. وفي صدق القمار عليه نظر، لما عرفت، ومجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال، لقوة انصرافها إلى الغالب من وجود الزهن في اللعب بها. ومنه تظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات، بناءً على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الزهن.

نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي: «عن الشطرنج والنرد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لا خير فيه، لا تقربه». والأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول من أن ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات.

ثم إنه عليه السلام فرق بين رواية السكوني وبين رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن الشطرنج والنرد، فقال: لا تقربوهما»^(١)، وذكر أن دعوى الانصراف في الأولى قريبة وفي هذه بعيدة.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه إذا كانت كثرة الأفراد موجبة للانصراف في الطبيعي لكانت كثرة أفراد القرب إلى الآلات المزبورة أيضاً موجبة للانصراف في لفظ معنى القرب المضاف إلى تلك الآلات.

وذكر عليه السلام بعد ذلك أن الأولى الاستدلال على حرمة اللعب في هذه الصورة برواية «تحف العقول» من قوله: «ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات»، وبما في «تفسير القمي» عن أبي الجارود في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، قال:

(١) المصدر السابق: الحديث ١٠.

وفي تفسير القمي، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام - في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» - قال: «أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى أن قال -: وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر - إلى أن قال -: وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم». وليس المراد بالقمار هنا - المعنى المصدرى، حتى يرد ما تقدّم من انصرافه إلى اللّعب مع الرّهن، بل المراد الآلات بقرينة قوله: «بيعه وشراؤه»، وقوله: «وأما الميسر فهو النرد... الخ».

أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى أن قال -: أما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر. وأما الأنصاب فالأوثان التي كان يعبدها المشركون. وأما الأزلام فالأقداح - إلى أن قال -: كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله، وهو رجس من عمل الشيطان»^(١).

لا يقال: القمار في هذه الرواية منصرف إلى ما إذا كان في اللّعب رهن.

فإنه يقال: ليس المراد معناه المصدرى لتتم دعوى الانصراف، بل المراد آلاته، بقرينة قوله: «وكل هذا بيعه وشراؤه»، وبقرينة قوله قبل ذلك: «أما الميسر فهو النرد»، حيث إن النرد اسم للآلة، كما أن البيع والشراء يتعلّق بالآلات لا باللّعب.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإن رواية «تحف العقول» - كما ذكرنا مراراً - لا تصلح للاعتماد عليها، مع أن كون الآلات مما يجيء منها الفساد المحض أول الكلام، فإنه إذا جاز اللّعب بها بلاعوض ورهن لا يكون فيها الفساد المحض.

وأما رواية القمي فمع الإغماض عن ضعف سندها بالقطع، فيأتي فيها ما ذكره في

(١) تفسير القمي ١: ١٨٠ - ١٨١. ووسائل الشيعة ١٧: ٣٢١، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

ويؤيد الحكم [١] ما عن مجالس المفيد الثاني رحمته الله - ولد شيخنا الطوسي رحمته الله - بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الميسر من أن «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر». ورواية الفضيل، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من الترد والشطرنج... حتى انتهيت إلى السدر، قال: إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل، قال: وما لك والباطل؟!». وفي موثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب - التي يقال لها: لعبة الأمير - وعن لعبة الثلاث؟ فقال: رأيتك إذا ميز الله بين الحق والباطل مع أيهما تكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه». وفي رواية عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: «إن المؤمن لمشغول عن اللعب». فإن مقتضى إناطة الحكم بالباطل واللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء، ولا يجري دعوى الانصراف هنا.

الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار [٢]، كالمراهنة على

الروايات السابقة من دعوى الانصراف، لا في قوله: «وكل قمار ميسر» حتى يقال: إن القمار فيه ليس بمعناه المصدرى، بل الانصراف في قوله: «والانتفاع بشيء من هذا حرام»، حيث إن الانتفاع بها ينصرف إلى فرده الشايح وهو اللعب مع العوض.

[١] لا يخفى أن الرهن والعوض وإن لم يكن دخيلاً في كون اللعب بالآلات لهواً وباطلاً؛ إلا أنه لا دلالة لتلك الروايات على الحرمة؛ لأن مطلق الباطل والاشتغال عن ذكر الله لا يكون محرماً؛ ولذا جعلها رحمته الله مؤيدة للحكم.

[٢] الثالثة: ما إذا كان اللعب بغير الآلات المعدة ولكن مع الرهن على اللعب، ويظهر من كلمات جماعة في باب السبق والرماية عدم الخلاف في حرمة هذا اللعب تكليفاً كما يكون فاسداً، حيث قالوا: إنه لا خلاف في حرمة السبق بغير المنصوص إذا

حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعة وعلى الطيور وعلى الطفرة، ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من أفراد غير ما نص على جوازه. والظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة والفساد، بل صريح بعض أنه قمار. وصرح العلامة الطباطبائي رحمته - في مصابحه - بعدم الخلاف في الحرمة والفساد، وهو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض وجعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض، فإن ظاهر ذلك أن محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، ومن المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفية، دون خصوص الفساد. وبدل عليه أيضاً قول الصادق عليه السلام: أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الملائكة لتحضر الرهان في الخفّ والحافر والرّيش، وما سوى ذلك قمار حرام».

كان في البين عوض، وأما إذا لم يكن عوض ففي حرمة السبق خلاف. وظاهر ذلك أن مورد الخلاف هنا - أي فيما إذا لم يكن في البين عوض، وهي الحرمة تكليفاً - مورد الوفاق هناك، أي فيما إذا كان في البين عوض، فإنّ الفساد، يعني الحكم الوضعي، لا يمكن كونه مورد الخلاف مع فرض عدم العوض في البين. وكيف كان، فيلتزم في المقام - كما عن المصنّف رحمته وغيره - بحرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً، أي عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب، ويقال في وجهه أمور:

الأول: أن اللعب مع الرهن قمار، كما يفصح عن ذلك رواية العلاء بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والرّيش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام»^(١).

وفيه: أن الرواية لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها. والأخذ بإطلاق القمار في بعض الروايات يحتاج إلى إثبات عدم دخل الآلات في صدقه.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.

وفي رواية العلاء بن سيّابة، عن الصادق عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنّ الملائكة تنترف عند الزّهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخفّ والرّيش والنّصل». والمحكي عن تفسير العياشي، عن ياسر الخادم، عن الرّضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل من كلّ شيء، قال: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدّراهم وغيرها».

وفي مصحّحة معمر بن خلّاد: «كلّ ما قورم عليه فهو ميسر».

وفي رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما الميسر؟ قال: كلّ ما يقامر به حتّى الكماب والجوز». والظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرّهن. ومع هذه الروايات الظّاهرة بل الصّريحة في التّحريم -المعتضدة بدعوى

الثاني: مرسلة الصدوق عليه السلام قال: «قال الصادق عليه السلام: إنّ الملائكة لتنترف عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والرّيش والنّصل»^(١).

الثالث: بما في «تفسير العياشي» عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل من كلّ شيء، قال: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم»^(٢)، ولا يخفى أنّ مفاده حرمة العوض في كلّ رهان لا حرمة نفس الرهان واللعب تكليفاً، أضف إلى ذلك ضعفه سنداً وعدم كونه صالحاً للاعتماد عليه.

الرابع: صحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما تقوم عليه فهو ميسر»^(٣)، ولا يخفى أنّ العموم فيها أيضاً باعتبار العوض في القمار.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥١، الباب الأول، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٥، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩. عن تفسير العياشي ١: ٣٤١، الحديث ١٨٧.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٣، الباب ١٠٤، الحديث الأول.

عدم الخلاف في الحكم ممن تقدم - فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار [١]، وأمّا مطلق الرهان على المغالبة بغيرها فليس فيه إلا فساد المعاملة وعدم تملك الرهن، فيحرم التصرف فيه، لأنه أكل مال بالباطل، ولا معصية من جهة العمل كما في القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذي هو نذر لا كفارة له مع طيب النفس من الباذل

الخامس: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قيل يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به حتى الكعاب والجوز»^(١).

لا يقال: ضعف السند في بعض هذه الروايات منجبر بالشهرة ونفي الخلاف على ما تقدم.

فإنه يقال: لم يعلم استناد المشهور في التزامهم بالحرمة والفساد إلى هذه الروايات، بل لعلمهم استفادوا الحكم مما ورد في حرمة الميسر والقمار تكليفاً ووضعا، أو استفاد بعضهم مما ورد من نفي السبق في غير الثلاثة بدعوى أن المستفاد من النفي المزبور في غيرها حرمة.

[١] الأظهر في المقام حرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعا، بمعنى عدم دخول العوض في ملك الغالب في اللعب، ويشهد لذلك ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن العلاء بن سيابة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق، قلت: فإن من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله، أمّا علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخف والریش والنصل، فإنها تحضره الملائكة...»^(٢). وسند

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

- لا بعنوان أنّ المقامرة المذكورة أوجبته وألزمته - أمكن القول بجوازه. وقد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه، وكونه موجباً للعن الملائكة وتنفرهم، وأنه من الميسر المقرون بالخمر. وأما ما ذكره أخيراً من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء

الصدوق إلى العلاء بن سيابة - كما ذكر في مشيخة «الفيح»^(١) - صحيح، والعلاء أيضاً لا بأس به، فإنه من مشايخ ابن أبي عمير، وذكر الشيخ عليه السلام في عدته أنهم ثقات^(٢).

وأما دلالتها على حرمة اللعب مع العوض فلأنها مقتضى لعن الملائكة صاحب الرهان، فإنّ اللعن وإن أمكن أن يراد منه معنى يناسب كراهة الفعل أيضاً، كما في لعن رسول الله عليه السلام: «أكل زاده وحده، والراكب في الفلاة وحده والنائم في بيته وحده»^(٣) إلا أنّ ظاهره - مع عدم القرينة على الخلاف - حرمة الفعل، وإذا كان نفس اللعب مع الرهن محرماً كان أخذ الغالب العوض فاسداً، حيث إنّه من أخذ العوض على اللعب المحرّم.

هذا، مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور، حيث إنّ إسناد الآلات إلى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال، كآلات القتل والفتح والقرض... إلى غير ذلك. وكما أنه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال كذلك لم تؤخذ الآلة في مفهوم القمار.

ويؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين وما تقدّم، مثل رواية جابر الدالة على أنّ الميسر كلّ ما تقوم به حتى الكعاب والجوز، حيث لا يعدّ الكعاب والجوز من آلات القمار.

(١) مشيخة «من لا يحضره الفقيه» ٤: ١٣١.

(٢) العدة ١: ١٥٤.

(٣) وسائل الشريعة ٥: ٣٣٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٩.

بالعهد، فلم أفهم معناه، لأنَّ العهد الذي تضمَّنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به [١]، إذ لا يستحبُّ ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك، إلا أن يراد صورة الوفاء، بأن يملكه تملكاً جديداً بعد الغلبة في اللعب. لكن حلَّ الأكل على هذا الوجه جارٍ في القمار المحرَّم أيضاً، غاية الأمر الفرق بينهما بأنَّ الوفاء لا يستحبُّ في المحرَّم، لكنَّ الكلام في تصرف المبدول له بعد التملك الجديد، لا في فعل الباذل وأنه يستحبُّ له أو لا.

وكيف كان، فلاظنَّ الحكم بحرمة الفعل مضافاً إلى الفساد - محلَّ إشكال، بل ولا محلَّ خلاف، كما يظهر من كتاب السُّبُق والرِّمَاية، وكتاب الشَّهادَات، وتقدَّم دعواه صريحاً من بعض الأعلام.

نعم، لا بدَّ في صدق القمار من كون الفعل الَّذي عين العوض على الغالب فيه لعباً، فلا يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الأفعال التي لا تعدُّ من اللعب، حتَّى فيما إذا عيِّن للغالب فيها عوض، كالمسابقة على النجارة أو البنائة أو الكتابة ونحوها من الصناعات، ولكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمة الرهان فيها أيضاً، على ما استظهرناه من رواية العلاء بن سيَّابة.

[١] أي إذا كانت المعاملة فاسدة، فالعهد الَّذي قطعه العاقد على نفسه لا يستحبُّ الوفاء به، فإنَّ استحبابه ينافي فسادها، فإنَّ الوفاء في المقام عبارة عن تسليم العوض المفروض في المراهنة إلى الغالب بعنوان أنه ماله، ومع الفساد لا يكون ماله. نعم، لو أريد صورة الوفاء بأن يملكه المال بتمليك جديد مجاناً، ومع الإغماض عن تلك المعاملة فلا فرق في جوازه بين القمار المحرَّم واللعب الفاسد، غاية الأمر يكون التملك الجديد مستحبّاً مع فساد اللعب ولا يستحبُّ في القمار المحرَّم. .. أقول: لا فرق في الوفاء الصوري بين الصورتين، والفرق باستحباب التملك

نعم عن الكافي والتهديب بسندهما عن محمد بن قيس [١] عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه 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 المؤكلة من الطعام ما قل منه أو كثر، ومنع غرامة فيه». وظهرها - من حيث عدم ردع الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا - أنه ليس بحرام، إلا أنه لا يترتب عليه الأثر. لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً، فتأمل.

الجديد في اللعب الفاسد وعدم استحبابه في القمار بلا وجه.

[١] سندها صحيح^(١)، وكلمة (أكل) في قوله: «رجل أكل» من باب النفاعلة، بمعنى المعاهدة على الأكل، وربما يقال بظهورها في جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً من جهة سكوت الإمام عليه السلام وعدم ردعه، ومن الظاهر أن المعاهدة على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات، كالمراهنة على رفع الحجر الثقيل والمصارعة والطفرة.

نعم، دلالتها على فساده تامّة، كما هو مقتضى منع الغرامة المفروضة في صورة عدم أكل الشاة بتمامها، ولكن لا يخفى أن دلالتها على الجواز بالإطلاق والسكوت في مقام البيان، ومع ورود النهي في سائر الروايات لا يتم الإطلاق.

وأجاب المصنّف عليه السلام عن الإطلاق بأن الإشكال في الرواية بعدم ردع الإمام عليه السلام وارد، حتى على تقدير جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً، وذلك فإن أكل الشاة بالمعاهدة الفاسدة كتصرف الطرف في مال صاحبه في سائر المعاملات الفاسدة محرّم، مع أنه لم

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ١٩٢، الباب ٥ من أبواب الجمالة، الحديث الأول.

ثم إن حكم العوض - من حيث الفساد - [١] حكم سائر المأخوذ بالمعاملات

يذكر في الرواية ردعه عليه السلام عن أكلها. ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل، ولعلّه لأجل الفرق بين المقام وسائر المعاملات الفاسدة، فإن التصرف في مثل المقام من قبيل إذن المالك في ماله، فإن أكل الشاة المفروضة باعتبار إباحة المالك وإذنه فيه حلال، حتى مع فساد المؤاكلة، حيث إن معنى فساده عدم ترتب الضمان المزبور، وهذا بخلاف سائر المعاملات التي يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكا وليس يملك مع فساده حتى يجوز له التصرف.

وأما الضمان فالظاهر أن أكل الشاة بتمامها شرط في إذن مالكها في أكلها مجاناً، ولو بنحو الشرط المتأخر، فيكون أكلها ناقصاً موجباً لضمانها بالقيمة كسائر القيميات، وعلى ذلك فالمراد في الرواية من نفي الغرامة هي الغرامة المعيّنة في المؤاكلة، كما هو معنى فساده.

[١] ويجب ردّ عين العوض مع بقائه وبدله مع تلفه، كما في جميع المعاملات الفاسدة المفروضة فيها ضمان المال، وأما ما ورد من قيء الإمام عليه السلام البيض عندما قيل له: إن الغلام قام به، فهو لا ينافي ما ذكرنا من ضمان البدل مع التلف، فإن القيء لأجل أن لا يصير البيض المزبور جزءاً من بدنه الشريف، لا من جهة رده إلى مالكه. وهذه الرواية في سندها عبدالحميد بن سعيد وهو من مشايخ صفوان بن يحيى، وقد وثقهم الشيخ عليه السلام في عدته، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إن فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقاءه»^(١).

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

الفاصلة، يجب ردّه على مالكة مع بقائه، ومع التلف فالبدل مثلاً أو قيمة. وما ورد من قية الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه، لا للردّ على المالك. لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلاً، بناءً على عدم إقدامه على المحرّمات الواقعية غير المتبدّلة

وفيها إشكال من جهة ارتكاب المعصوم عليه السلام ما هو حرام واقعاً لكنّه ضعيف، فإن الإمام عليه السلام لا يمكن غفلته أو جهله بالأحكام المجعولة في الشريعة، حيث إن ذلك ينافي كونه هادياً ودليلاً على الحقّ ومبيناً لأحكام الشرع، وأمّا الموضوعات الخارجية فعلمه عليه السلام بجميعها مطلقاً أو عند إرادته الاطلاع عليها، فلا سبيل لنا إلى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الإشكال في مثل الرواية.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله (١) أن الإشكال على أكله عليه السلام البيض المفروض يتمّ بتسليم أمرين:

أحدهما: عدم إمكان جهله عليه السلام بالموضوعات أصلاً.

ثانيهما: كونه عليه السلام مكلفاً بالعمل حتى يعلمه الحاصل له بالإمامة. وأمّا إذا قيل بكونه مكلفاً بالعمل بالحجّة المتعارفة عند الناس من قاعدة اليد وأصالة الصحة وأصالة الحلّ وغيرها، فلا بأس بالأكل المزبور أخذاً بالحجّة الشرعية.

ثمّ إنّه إذا علم عليه السلام الحال بالطريق المتعارف، يعني إخبار مولى له بكون البيض من الحرام، تقيّاً تنزهاً؛ لئلا يصير الحرام الواقعيّ جزءاً من بدنه الشريف، مع عدم كون هذا حكماً إلزامياً.

وفيه: أنه لا يمكن إجراؤه عليه السلام أصالة الصحة أو غيرها في عمله مع علمه بالواقع،

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٣٧.

بالعلم لاجهلاً ولا غفلة، لأنَّ ما دلَّ على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دلَّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك. اللهمَّ إلا أن يقال: بأنَّ مجرد التصرف من المحرّمات العِلْمِيَّة [١] والتأثير الواقعي غير المتبدّل بالجهل إنما هو في بقائه وصيرورته بدلاً عمّا يتحلّل من بدنه ﷺ، والفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعدة ولم يستمرَّ جهله. هذا كلّه لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم.

الرابعة: المغالبة بغير عوض [٢] في غير ما نصَّ على جواز المسابقة فيه.

فإنَّ المقوم لموضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع والمفروض انتفاؤه في حقّه ﷺ، فدعوى كونه ﷺ مكلفاً بمقتضى الحجج الظاهرية الثابتة للجاهل بالواقع، مع علمه ﷺ بالواقع كما ترى، فإنّه من قبيل ثبوت الحكم بدون موضوعه.

[١] كيف لا تثبت الحرمة للأكل مع الجهل، مع أن الموضوع لها مال الغير من تجارة أو من غير رضاه.

وبعبارة أخرى: مفسدة أكل الحرام وترتبها عليه حتّى حال الجهل به يوجب إنشاء الحرمة حتّى مع الجهل، غاية الأمر الجهل بكونه مال الغير عذر في مخالفة الحرمة الواقعية، كما في جميع المحرمات الواقعية، فإنّه تثبت عند الجهل بها أحكام ظاهرية بخلافها، حيث إنَّ الحكم الظاهري لا ينافي الحرمة الواقعية حتّى يوجب تقييداً في إطلاق خطاب تلك الحرمة.

والحاصل: أنّه لو كانت العصمة منافية لارتكاب الحرام الواقعي ولو مع عدم تنجزه، لما كان ما ذكره المصنّف ﷺ صالحاً لدفع المنافاة.

[٢] الصورة الرابعة: المغالبة بغير الآلات بلا عوض، ولا ينبغي التأمّل في جوازها، فإنّه مقتضى الأصل، بعد عدم شمول ما دلَّ على حرمة القمار والرهان

والأكثر - على ما في الرِّياض - على التحريم، بل حكى فيها عن جماعة دعوى الإجماع عليه، وهو الظاهر من بعض العبارات المحكيّة عن التذكرة.

فمن موضع منها: أنه لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض ولا بغير عوض عند علمائنا أجمع، لعموم التّهيّ إلا في الثلاثة: الخفّ، والحافر، والتّصل. وظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو التّهيّ، وهو جارٍ في غير المصارعة أيضاً.

وعن موضع آخر: لا تجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد والمِقْلَاعِ والمَنْجَنِيْقِ، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا. وعنه أيضاً: لا يجوز المسابقة على المَرَاكِبِ والسُّفُنِ والطَّيَّارَاتِ عند علمائنا.

وقال أيضاً: لا يجوز المسابقة على مُنَاطِحَةِ الغنم ومُهَارِشَةِ الدَّيْكِ، بعوض ولا بغير عوض. قال: وكذلك لا يجوز المسابقة على ما لا ينتفع به في الحرب. وعدّ في ما مثل به اللّعب بالخاتم والصّولجان، ورمي البنادق والجَلاهِقِ، والوقوف على رجلٍ واحدة، ومعرفة ما في اليد من الزوج والفرد، وسائر الملاعب، وكذلك اللبث في الماء، قال: وجوّزه بعض الشّافعيّة، وليس بجيّد، انتهى.

للفرض، حيث إنّ المأخوذ في معناهما بحسب المتفاهم العرفيّ العوض، ويطلق عليهما المراهنة بهذا الاعتبار، كما أنه لم يقدّم دليل على حرمة مطلق اللّهُو والباطل، حتّى تدخل فيه المغالبة في هذه الصورة. ولا يمكن أيضاً استظهار الحرمة من حسنة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا سبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل»^(١)، أي النصال، حيث إنّ من المحتمل كون السبق - بفتح الباء - كما نسبه في «المسالك» إلى المشهور،

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق، الحديث الأول.

وظاهر المسالك الميل إلى الجواز، واستجوده في الكفاية، وتبعه بعض من تأخر عنه، للأصل، وعدم ثبوت الإجماع، وعدم النصّ عدا ما تقدّم من التذكرة من عموم النهي، وهو غير دالّ، لأنّ السّبِق في الرّواية يحتمل التّحريك، بل في المسالك: أنّه المشهور في الرّواية، وعليه فلا تدلّ إلا على تحريم المراهنة، بل هي غير ظاهرة في التّحريم أيضاً، لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر، لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد. وعلى تقدير السّكون، فكما يحتمل نفي الجواز التّكليفي يحتمل نفي الصّحة، لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقة على العوض.

وقد يستدلّ للتّحريم أيضاً بأدلة القمار، بناءً على أنّه مطلق المغالبة ولو بدون العوض، كما يدلّ عليه ما تقدّم من إطلاق الرّواية بكون اللّعب بالتّزّد والشّطرنج بدون العوض قماراً [١].

بمعنى العوض، ونفيه في غير الثلاثة عبارة أخرى عن عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب في المسابقة، بل على تقدير كونه بسكون الباء، فيحتمل أن يكون المراد نفي استحباب المسابقة في غير الثلاثة.

نعم، ما ذكره المصنّف رحمته الله من انصراف السبق - بسكون الباء - إلى صورة الرهن، ويكون ظاهر نفيه فساد، كما هو مقتضى النهي عن المعاملة، لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا وجه للانصراف بعد كونه بمعناه المصدريّ عاماً يشمل المسابقة مع الرهن وبدونه، والمسابقة بلا رهن كثيرة لا نادرة حتى يتوهّم أن ندرتها موجبة له.

[١] ذكر في بعض الروايات أنّ الشطرنج والنرد ميسر وقمار، وظاهره كون اللّعب بهما ميسراً، حتّى فيما لم يكن في البين عوض؛ لأنّ كونهما مع العوض قماراً لا يحتاج إلى البيان، إلا أنّ هذا الحكم تعبدّي، والغرض بيان حرمة اللّعب بهما ولو

ودعوى أنه يشترط في صدق القمار أحد الأمرين: إما كون المغالبة بالآلات المعدّة للقمار وإن لم يكن عوض، وإما المغالبة مع العوض وإن لم يكن بالآلات المعدّة للقمار - على ما يشهد به إطلاقه في رواية الزهان في الخفّ والحافر - في غاية البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبة. ويشهد له أن إطلاق آلة القمار [١] موقوف

بلا عوض. وأما لأن القمار بمعناه العرفي يصدق عليهما بدون العوض فلما عيّن له، ولا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات عدم دخالة العوض؛ لأنه لا اعتبار بها مع العلم بالمراد كما لا يخفى.

[١] قد ذكرنا سابقاً أن لفظ القمار بمعناه المصدرى لا يزيد على سائر الألفاظ الدالة على المعاني الحديثة في أن الآلة لا تكون مقومةً وداخلة في مفاهيمها، بخلاف العوض، فإنه داخل في مفهومها، والشاهد لذلك الاستعمالات العرفية.

وأما ما ذكره المصنّف رحمته الله - من أن إطلاق آلة القمار عليها موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار، أو ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله ^(١) من أن لازم دخول الآلة في معنى القمار عدم صدقه على المراهنة بالآلات المخترعة جديداً ولزوم الدور - فلا يمكن المساعدة على شيء من ذلك، فإنه يمكن أن لا يكون المأخوذ في معنى القمار خصوص الآلات في ذلك الزمان، بل الأعمّ منها بحيث يعم الآلة المخترعة فعلاً. وأخذ الآلة كذلك في اللعب بحيث يكون نفس الآلة خارجاً عن دائرة المعنى والتقييد بها داخلاً لا يوجب أي محذور، لا الدور ولا غيره، فإنه على ذلك يكون معنى لفظ القمار الحصّة من المراهنة لا مطلقاً، وإضافة تلك الآلات إلى القمار تكون بمعنى (في)؛ كما في قولنا: العوض والرهن في القمار.

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٣٤.

على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار، كما في سائر الآلات المضافة إلى الأعمال، والآلة غير مأخوذة في المفهوم، وقد عرفت أن العوض أيضاً غير مأخوذ فيه، فتأمل.

ويمكن أن يستدل على التحريم أيضاً بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج والترد، معللة بكونهما من الباطل واللعب، وأن «كل ما ألهى عن ذكر الله عز وجل فهو الميسر». وقوله عنه في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر: «لا تستحب شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي». والمراد رهان الفرس، ولا شك في صدق اللهو واللعب في ما نحن فيه، ضرورة أن العوض لا دخل له في ذلك. ويؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة، وعد منها إجراء الخيل، وملاعبة الرجل امرأته ولعله لذلك كله استدل في الرياض تبعاً للمهذب في مسألتنا بما دل على حرمة اللهو. لكن قد يشكل الاستدلال في ما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرج عن صدق اللهو عرفاً، فيمكن إناطة الحكم باللهو ويحكم في غير مصاديقه بالإباحة، إلا أن يكون قولاً بالفصل، وهو غير معلوم. وسيجيء بعض الكلام في ذلك عند التعرض لحكم اللهو وموضوعه إن شاء الله.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن حكم المباراة المتعارفة المسماة بكرة القدم والطائرة أو السلة وغيرها التي يعين فيها الجائزة من الحكومات أو الأندية للفائزين، ولا يكون اللعب فيها بآلات القمار، والأظهر جوازها تكليفاً ووضعاً، فتكون الجائزة للفائز كأساً كانت أو غيره، وذلك فإن المحكوم عليه بالحرمة هو القمار والمراهنة واللعب بالآلات المعدة للقمار. والمفروض عدم كون المباراة لعباً بآلات القمار، كما أن عنوان القمار أو المراهنة

لا ينطبق عليها، حيث إنَّ المعترف فيهما كون المال من المغلوب، ولا يعمَّان ما إذا كانت هبة من شخص ثالث للفائز، كما صرَّح بذلك بعض أهل اللغة، ويظهر أيضاً بمراجعة الاستعمالات العرفية، وإن لم يكن هذا جزمياً فلا أقل من احتمالها. وهذا يمنع عن الرجوع إلى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، وإذا جاز اللعب صح تملك الجائزة أخذاً بإطلاق دليل الهبة أو الجمالة أو غيرها.

الثاني: في حكم شراء الأوراق المرسومة في عصرنا المسماة بأوراق اليانصيب (بليط بخت آزمانى)، ولا ينبغي الريب في بطلان بيعها وشرائها، حيث إنَّ الأوراق لا تكون بنفسها أموالاً، نظير الأوراق النقدية والطوابع المالية والبريدية، ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحلية تكليفاً ووضعاً، بل يكون إعطاء المال وبذله باعتبار الرقم الموجود في كل ورقة؛ لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، ولذا لو تلفت الورقة بأن احترقت عند من يحتجزها، وثبت ذلك عند المؤسسة، فإنها ربما تعطي الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم.

والحاصل: أنَّ المبادلة واقعاً بين المال وتلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم والورقة سند لها، وهذا لا يكون بيعاً صحيحاً، فإنَّ المعترف فيه وجود المبيع والعلم به، فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فإنه لا يصح تملك العوض بإزاء الصيد المحتمل، بل هذا أشبه بالقمار. ويكون نظير القطعات من الخشب أو غيرها التي يكون في كل منها رقم، ويعين لبعض تلك الأرقام بعض الأموال وتطرح في الكيس، ويعطى إنسان درهماً أو أكثر ويخرج منها قطعة بداعي وقوع المال على الرقم فيها.

والحاصل: أنَّ شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً
المسألة السادسة عشر: القيادة حرام [١]. وهي السعي بين الشخصين

لجمعهما على الوطاء المحرّم، وهي من الكبائر، وقد تقدّم تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك في مسألة تدليس الماشطة. وفي صحيحة ابن سنان: أنه «يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني، خمسة وسبعين سوّطاً، ويُنفى من المصر الذي هو فيه».

لمشتري الورقة، ولو أخذها وجب المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالئها. نعم، مجرد شراء تلك الأوراق لا يكون محرّماً تكليفاً لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، ومعه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه. هذا إذا لم يكن بذل المال لو كلاء المؤسسة بداعي التعاون في بناء المستشفيات والجسور وغير ذلك من المصالح العامة، وإلا فلا إشكال في جواز الإعطاء تكليفاً، والله سبحانه هو العالم.

[١] لا ريب في حرمة الوساطة والسعي بين الشخصين؛ لجمعهما على الوطاء المحرّم، ويكون أخذ المال بذلك أكله بالباطل، كما لا ينبغي الرب في كونها من الكبائر في الجملة؛ لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا...﴾^(١)، وأنّ للحاكم تعزيز الساعي بما يراه مصلحة لنظام البلاد ومناسياً لتأديبه. وأما ثبوت الحدّ الشرعي - ونفيه عن المصر الذي هو فيه، فضلاً عن حلق رأسه وإشهاره - فلم يثبت.

نعم، ذكر الحد والنفي في رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن سليمان عن عبدالله بن سنان، إلا أنّ الرواية - لضعفها سنداً - لا يمكن الاعتماد عليها، وإن وصفها المصنّف رحمته بالصحيحة، فإنّ الراوي عن عبدالله بن سنان لو لم يكن محمد بن سليمان الديلمي الضعيف، فلا أقلّ من كونه محتملاً.

(١) سورة النور: الآية ١٩.

[المسألة] السابعة عشر: القيافة حرام في الجملة، نسبه في الحدائق إلى الأصحاب، وفي الكفاية: لا أعرف خلافاً وعن المنتهى: الإجماع. والقائف - كما عن الصحاح والقاموس والمصباح -: هو الذي يعرف الآثار [١].

ثم إنّه على تقدير اعتبار الرواية فلا يختصّ المذكور فيها بالرجل، بل يعمّ المرأة أيضاً؛ لظهورها في كون المراد بالقوّد فيها الجنس الشامل لها، وقد ذكرنا نظير ذلك في بعض ما ورد في محظورات الإحرام، وقلنا: إنّ المحرم في الروايات باعتبار ظهوره في الجنس يعمّ المرأة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن القوّد ما حدّه؟ قال: لا حدّ على القوّد، أليس إنّما يعطى الأجر على أن يقود؟ قلت: جعلت فداك، إنّما يجمع بين الذكر والأنثى حراماً، قال: ذلك المؤلّف بين الذكر والأنثى حراماً، فقلت: هو ذاك، قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذي هو فيه»^(١).

[١] يعني: القائف من يعرف آثار الإنسان وعلاماته، كما إذا نظر إلى آثار القدم الباقية على الأرض بعد المشي فيعرف أنّها منسوبة إلى أيّ شخص، وزاد في «مجمع البحرين» وأنّه يعرف شبه الإنسان بأخيه وأبيه^(٢)... إلى غير ذلك. واقتصر في «الإيضاح» و«الميسية»^(٣) على الثاني، وذكر أنّها عبارة عن إلحاق بعض الناس ببعض. وكيف كان، فيقيّد حرمتها بما إذا رتب عليها الأثر الحرام، وإلا فلا حرمة بالظنّ بنسب شخص أو العلم به، ولذا نهى في الأخبار عن الإتيان والأخذ بقول القائف. وظاهر الأخذ هو ترتيب الأثر، كما أنّ ظاهر الإتيان ذلك كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٧١، الباب ٥ من أبواب حد السحق والقيادة، الحديث الأول.

(٢) العبارة في النهاية ٤: ١٢١. وانظر مجمع البحرين ٥: ١١٠ (قوف).

(٣) حكاة عنهما في مفتاح الكرامة ٤: ٨٢.

وعن النهاية ومجمع البحرين زيادة: أنه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. وفي جامع المقاصد والمسالك - كما عن إيضاح النافع والميسية -: أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض. وقيد في الدروس وجامع المقاصد - كما عن التنقيح - حرمتها بما إذا ترتب عليها محرّم، والظاهر أنه مراد الكل، وإلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمي أو الظني بنسب شخص لا دليل على تحريمه، ولذا نهى في بعض الأخبار عن إتيان القائف والأخذ بقوله. ففي المحكي عن الخصال «ما أحب أن تأتيهم» [١].

أقول: نذكر في التعليقة الآتية فساد هذا الاستشهاد، وأنّ تعلق النهي بالإتيان والأخذ باعتبار كون النهي طريقيًا لا حكمًا نفسيًا، ومع الإغماض فغاية ما يستفاد هو اعتبار ترتيب الأثر لا ترتيب الأثر المحرّم كما هو المدعى.

[١] ما ذكره عليه السلام في وجه حرمتها من رواية «الخصال»^(١) لا يمكن الاعتماد عليه، فإنّه رواها عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام. وعلي بن أبي حمزة البطاني ضعيف، ومع ذلك لا دلالة لها على الحرمة، فإنّ عدم الحبّ لا يلازمها ما لم يكن في البين قرينة عليها من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وكذا ما ذكره عن «مجمع البحرين»^(٢) مع أنّه لا يزيد على الرواية المرسلة. نعم، في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا تأخذ بقول عراف ولا قائف ولا لئص، ولا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه»^(٣)، ولكنّ النهي في أمثال ذلك ظاهر في الطريقي المقتضي لعدم اعتبار قول القائف، فلا يكون مما يحرز به نسب الشخص

(١) الخصال: باب الواحد، الحديث ٦٨.

(٢) قوله: وفي الحديث: «لا تأخذ بقول قائف» مجمع البحرين ٥: ١١٠.

(٣) وسائل الشريعة ١١: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

وعن مجمع البحرين: أن في الحديث: «لا أخذ بقول قائف». وقد افترى بعض العامة على رسول الله ﷺ في أنه قضى بقول القافة. وقد أنكر ذلك عليهم في الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافي عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصري قال: «سمعت علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين، فقال: والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام. فقال الحسن: إي والله جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته. فقال علي بن جعفر: إي والله! ونحن عمومته بغينا عليه. فقال له الحسن: جعلت فداك! كيف صنعتم، فإني لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته - ونحن أيضاً - ما كان فينا إمام قطّ حائل اللون! فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني. فقالوا: إن رسول الله ﷺ قضى بالقافة، فبيننا وبينك القافة. فقال: ابعثوا أنتم إليهم، وأما أنا فلا،

شرعاً، ولا يكون موجباً لرفع اليد عن مثل قاعدة: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(١)، أو غير ذلك.

وأما فعل القيافة بإخبار القائف، فإن كان اعتقاده جزمياً فلا يكون الإخبار موجباً لفسقه على فرض عدم حصول حرام آخر كالقذف، وإن كان اعتقاده ظنيّاً كان إخباره الجزمي عن نسبه كذباً وقولاً بغير علم، وهذا الحرام لا يوجب حرمة القيافة أيضاً بأن يكون اعتقاده الظني حراماً آخر.

ثم إن المصنّف رحمه الله حكى عن العامة افتراءهم على رسول الله بأخذه بقول القافة، وذكر أن ذلك قد أنكر عليهم في الأخبار بشهادة ما عن «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفي قال: «سمعت علي بن جعفر...»، وزكريا بن يحيى مجهول، ومع ذلك لا دلالة فيها على نفي

(١) الكافي ٥: ٤٩١، الحديث ٢.

ولا تُعلموهم لما دعوتموهم إليه، وليكونوا في بيوتكم. فلما جاءوا وقعدنا في البستان واصطف عمومه وإخوته وأخواته وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبّة من صوف وقلنسوة ووضعوا على عنقه مسحاة، وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه. ثم جاءوا بأبي جعفر عليه السلام وقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب، ولكن هذا عمّ أبيه، وهذا عمّه، وهذه عمته، وإن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه وقدميه واحدة. فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه. فقال علي بن جعفر: فممت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام وقلت: أشهد أنك إمامي». الخبر نقلناه بطوله تيمناً.

رجوع النبي صلى الله عليه وآله إلى قول القائف.

أضف إليه أنّ الرواية لا تخلو عن شيء، وهو ردّ مثل علي بن جعفر على إمامه عليه السلام في نفي ولده، حتّى على تقدير عدم كون النفي من القذف، وكذا اشتغال الرواية لكشف أخوات الإمام عليه السلام وجوههن للقافة، ولأظنّ تصديق أحد بمناسبة ذلك لمنزلتهن.

الفهرس

- ٧..... الفرق بين المكاسب والمتاجر.....
- ٨..... المراد من أكل المال بالباطل.....
- ١٠..... رواية تحف العقول.....
- ١٩..... حديث فقه الرضا عليه السلام ودعائم الإسلام.....
- ٢٠..... حديث النبوي المشهور.....
- ٢٢..... بيع الأبوال.....
- ٢٧..... جواز بيع بول الإبل.....
- ٣٠..... بيع العذرة النجسة.....
- ٣٤..... حرمة المعاوضة على الدم.....
- ٣٥..... حرمة بيع المنى.....
- ٣٦..... بيع الميتة.....

- ٤٤ بيع المشتبه بالميتة
- ٤٩ بيع الكلب والخنزير
- ٥٢ بيع الخمر
- ٥٦ حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة
- ٥٨ بيع العبد الكافر
- ٦١ المراد بالمحارب وبيعه
- ٦٢ بيع كلب الصيد
- ٦٦ بيع كلب الزرع والماشية والحائط
- ٧٥ المعاوضة على العصير العنبي
- ٧٧ لو غصب عصيراً فأغلاه
- ٧٨ بيع العصير بعد غليانه
- ٨٤ العصير الزبيبي
- ٨٦ بيع الدهن المتنجس
- ٩٣ وجوب الإعلام بنجاسة الدهن
- ٩٧ التسبب إلى الحرام
- ١٠١ بيع الدهن للاستصباح
- ١٠٣ جواز الانتفاع بالمتنجس
- ١٢٧ النوع الثاني مما يحرم الاكتساب به
- ١٢٨ بيع الصنم والصليب

- ١٣١ بيع الصنم بعنوان مادته
- ١٣٥ بيع مواد آلات القمار
- ١٣٨ الدراهم أو الدينانير المغشوشة
- ١٤١ بيع ما يقصد منه الحرام
- ١٥٠ المعاوضة على الجارية المغنّية
- ١٥٣ بيع العنب ممّن يعمله خمراً
- ١٥٩ إعانة الغير على المحرّم
- ١٧٢ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ١٨٠ النهي عن المعاملة لا يوجب فسادها
- ١٨٢ بيع ما يقصد منه الحرام
- ١٨٤ بيع السلاح من الكفّار
- ١٨٩ اعتبار المائيّة في المبيع
- ١٩٧ حكم عمل الماشطة
- ١٩٩ تدليس الماشطة
- ٢٠٨ حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال
- ٢١١ التشبيب بالمرأة
- ٢١٥ التشبيب بالغلام
- ٢١٥ تصوير ذوات الأرواح وغيرها
- ٢٢٦ حكيم اقتناء الصور

- ٢٣٧ في حرمة التطفيف
- ٢٤١ في التنجيم
- ٢٦٤ في حفظ كتب الضلال
- ٢٧٠ في حلق اللحية
- ٢٧٦ في حرمة الرشوة
- ٢٧٨ أخذ الأجرة على القضاء
- ٢٨٦ في الهدية
- ٢٨٧ صور الرشا في غير الحكم
- ٢٩٠ المعاملة المشتملة على المحاباة
- ٢٩٢ ضمان المال المأخوذ حراماً
- ٢٩٣ صور اختلاف الدافع والقابض
- ٢٩٥ حرمة سبّ المؤمن
- ٣٠١ السحر وحكمه
- ٣١٥ حرمة الشعبة
- ٣١٦ حرمة الغش
- ٣٢٦ هل تفسد المعاملة بالغش
- ٣٢٨ حرمة الغناء
- ٣٥٥ الحداء
- ٣٥٨ حرمة الغيبة

- ٣٦٣ في اغتياى المتجاهر بفسقه.
- ٣٦٤ المراد بالغية.
- ٣٦٥ تعريف الغية لغة واصطلاحاً.
- ٣٨١ كفارة الاغتياى.
- ٣٨٤ موارد جواز الغية.
- ٤٠٦ حكم الاستماع إلى الغية.
- ٤١٣ حقوق المؤمن على إخوانه.
- ٤١٨ في القمار.
- ٤٢٢ المراهنة بغير آلات القمار.
- ٤٢٩ حكم العوض في المعاملة الفاسدة.
- ٤٣١ المغالبة بلا عوض.
- ٤٣٥ المباراة المتعارفة في عصرنا.
- ٤٣٧ حرمة القيادة.
- ٤٣٨ حرمة القيافة.
- ٤٤٣ الفهرس.