



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

مكتبة دار الحديث - الرياض

الفتاوى الكبرى

في شرح الكافي

صاحب الكافي

عنه

الشيخ

عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب
الشيخ الكبير

صاحب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارشاد الطالب فى شرح المكاسب [مرتضى الانصارى]

كاتب:

آيت الله شيخ جواد تبريزى

نشرت فى الطباعة:

دارالصديقه الشهيد سلام الله عليها

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	ارشاد الطالب فى شرح المكاسب [مرتضى الانصارى] المجلد ١
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٦	الفرق بين المكاسب و المتاجر
١٧	المراد من اكل المال بالباطل
٢٨	حديث فقه الرضا عليه السلام و دعائم الاسلام
٢٩	حديث النبوى المشهور
٣١	بيع الابوال
٣٦	جواز بيع بول الابل
٣٩	بيع العذره النجسه
٤٣	حرمه المعاوضه على الدم
٤٤	حرمه بيع المنى
٤٥	بيع الميته
٥٣	بيع المشتبه بالميته
٥٩	بيع الكلب و الخنزير
٦١	بيع الخمر
٦٥	حرمه المعاوضه على الاعيان النجسه
٦٧	بيع العبد الكافر
٧٠	المراد بالمحراب و بيعه
٧١	بيع كلب الصيد
٧٥	بيع كلب الزرع و الماشيه و الحافظ
٨٤	المعاوضه على العصير العنبى
٨٦	لو غضب عصيرا فاغلاه

٨٧	بيع العصور بعد غليانه
٩٣	العصور الزببى
٩٥	بيع الدهن المتنّس
١٠٢	وجوب الإعلام بنجاسه الدهن
١٠٦	التسبب إلى الحرام
١١٠	بيع الدهن للاستصباح
١١٢	جواز الانتفاع بالمتنّس
١٣٦	النوع الثانى مما يحرم الاكتساب به
١٣٧	بيع الصنم والصليب
١٤٠	بيع الصنم بعنوان مادته
١٤٤	بيع مواد آلات القمار
١٤٧	الدرهم أو الدنانير المغشوشه
١٥٠	بيع ما يقصد منه الحرام
١٥٩	المعاوضه على الجارىه المغتبه
١٦٢	بيع العنب متن يعمله خمراً
١٦٨	إعانه الغير على المحرم
١٨١	وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
١٨٩	النهى عن المعامله لا يوجب فسادها
١٩١	بيع ما يقصد منه الحرام
١٩٣	بيع السلاح من الكفار
١٩٨	اعتبار المالىه فى المبيع
٢٠٦	حكم عمل الماشطه
٢٠٨	تدليس الماشطه
٢١٧	حرمه لبس الحرير والذهب على الرجال
٢٢٠	التشبيب بالمرأه
٢٢٤	تصوير ذوات الأرواح وغيرها

٢٣٥	حکم اقتناء الصور
٢٤٤	فی حرمه التطفیف
٢٥٠	فی التنجیم
٢٧٣	فی حفظ کتب الضلال
٢٧٩	فی حلق اللحیه
٢٨٥	فی حرمه الرشوه
٢٨٧	أخذ الأجره على القضاء
٢٩٥	فی الهدیه
٢٩٤	صور الرشا فی غیر حکم
٢٩٩	المعامله المشتمله على المحابه
٣٠١	ضمان المال المأخوذ حراماً
٣٠٢	صور اختلاف الدافع والقابض
٣٠٤	حرمه سب المؤمن
٣١٠	السحر وحكمه
٣٢٤	حرمه الشعبذه
٣٢٥	حرمه الغش
٣٣٥	هل تفسد المعامله بالغش
٣٣٧	حرمه الغناء
٣٤٤	الحداء
٣٤٧	حرمه الغيبه
٣٧٢	فی اغتياہ المتجاهر بفسقه
٣٧٣	المراد بالغيبه
٣٧٤	تعريف الغيبه لغه واصطلاحاً
٣٩٠	كفاره الاغتياہ
٣٩٣	موارد جواز الغيبه
٤١٥	حکم الاستماع إلى الغيبه

٤٢٢ ----- حقوق المؤمن على إخوانه -

٤٢٤ ----- فى القمار -

٤٣٠ ----- الفهرس -

٤٣٧ ----- تعريف مركز -

ارشاد الطالب في شرح المكاسب [مرتضى الانصاري] المجلد ١

اشاره

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : المكاسب. شرح

عنوان و نام پدیدآور : ارشاد الطالب في شرح المكاسب [مرتضى الانصاري] / جواد التبریزی.

مشخصات نشر : قم : دارالصدیقه الشهیده (س)، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸ -

مشخصات ظاهری : ۷ج.

شابك : دوره ۹۶۴-۹۷۸-۸۴۳۸-۷۵-۸ : ج. ۱. ۹۶۴-۹۷۸-۸۴۳۸-۷۱-۰ : ج. ۲. ۹۶۴-۹۷۸-۸۴۳۸-۷۲-۷ : ج. ۳. ۹۶۴-۹۷۸-۸۴۳۸-۷۳-۴ :

وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ قبلی تحت عنوان " ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب " منتشر شده است .

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ ششم: ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹).

مندرجات : ج. ۱. كتاب المكاسب المحرمه. - ج. ۲. كتاب المكاسب الحرمه و البيع. - ج. ۳. كتاب البيع

موضوع : انصاری، مرتضى بن محمد امين، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. . المكاسب -- نقد و تفسیر

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : انصاری، مرتضى بن محمد امين، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. . المكاسب . شرح

رده بندی کنگره : ۱/۱۹۰/۱BP الف م ۲۱۲۸ ۷۰۲۱۲۸ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۴۷۵۶۵

ص: ۱

اشاره

الموسوعه الفقيه للميرزا التبريزي قدس سره

ارشاد الطالب في شرح المكاسب

كتاب المكاسب المحرمه

ص: ٢

الموسوعه الفقيه للميرزا التبريزي قدس سره

ارشاد الطالب في شرح المكاسب

كتاب المكاسب المحرمه

الجزء الاول

ص: ٤

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

وبعد فيقول المعترف بقصور باعه الراجى رحمه ربه جواد بن على التبريزى إن من نعم الله سبحانه على أن فقهنى فى الدين واجتمع إلى أبحاثى الفقيهيه فريق من أرباب الفضل ورواد العلم الذين أخذوا على عاتقهم حفظ معالم الدين ونشر أحكامه. وقد أبدوا رغبتهم إلى ضبط محاضراتى التى كان محورها كتاب «المكاسب» تأليف المحقق البارع وحيد عصره وفريد دهره سماحه آيه الله العظمى وحجته الكبرى الشيخ مرتضى الأنصارى تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبوحه جنّته الذى نزلت عند نظره أنظار الفحول وأعظم العلماء الأبرار ذوى الحظّ الوافر فى حفظ آثار المتقدمين وحاز قصب السبق فى إحياء علوم الدين وإرشاد المؤمنين إلى ما فيه خير الدارين.

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

والله تبارك وتعالى أسأل وإياه أرجو أن يجعله ذخراً ليوم فاقتى يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون وأن يتقبله بقبوله الحسن إنه قريب مجيب وبالإجابة جدير وإياه استعين فإنه نعم المولى ونعم النصير.

ص: ٦

الفرق بين المكاسب و المتاجر

قوله رحمه الله : في المكاسب [١]

الشرح:

[١] عنوان الكتاب بالمكاسب أولى من عنوانه بالمتاجر؛ وذلك فإنَّ التجاره مصدر ثان ل«تجر» أو اسم مصدر، ومعناها البيع والشراء بغرض الربح، فيطلق التاجر على من تكون حرفته البيع والشراء وتحصيل الربح بهما، وكيف كان فلا تعمّ التجاره 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، فإنّه جمع «مكسب» بمعنى ما يطلب به المال، فيعمّ مثل تلك الأعمال.

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

ص: ٧

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

الشرح:

فإنه يقال: قد ذكرنا أنّ عنوان الكتاب بالمكاسب أولى لا أنه متعين، مع أنّ 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 المحلّله منها سواء كان الكسب بالأعيان أو المنافع والأعمال، حيث إنّ 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 الآيه بمعنى وضع اليد والتملّك، لا الأكل الخارجى، حيث إنّ إضافته إلى الأموال موجب لهذا الظهور، سواء كانت الإضافه إلى عنوان المال أو إلى مثل الدار والثوب من مصاديقه، فإذا قيل أكل زيد دار فلان أو ماله فظاهره وضع يده عليهما وتملكهما.

والحاصل: أنّ النهى عن الأكل في الآيه من قبيل النهى عن المعامله، وظهوره فيها هو الإرشاد إلى فسادها، كما أنّ ظهور النهى المتعلّق بالأفعال الخارجيه هو تحريمها تكليفاً، وليس المراد أنّه لا يمكن النهى عن المعامله تكليفاً، سواء كانت المعامله بمعناها المصدرى أو الاسم المصدرى، فإنّ إمكان النهى عنها كذلك، بل وقوعه في الشرع كحرمه البيع وقت النداء أو حرمه بيع الخمر بمعنى كون بيعها مبغوضاً للشارع من الواضحات، كيف وقد وقع الكلام في أنّ النهى عن معاملة تكليفاً

ص: ٨

الضابطه للمكاسب، من حيث الحَلِّ والحرمه.

الشرح:

هل يقتضى فسادها أم لا؟

بل المراد أن حمل النهى عن معامله على التكليف يحتاج إلى قرينه، ومع عدم القرينه ظاهره الإرشاد إلى فسادها أى عدم إمضاء الشارع، فمثلاً ملاك النهى عن البيع يوم الجمعة وهو إدراك صلاحاتها وعدم تفويتها قرينه على الحكم التكليفي واللّعن الوارد على بايع الخمر ومشتريها قرينه عليه، كما أنّ قوله عليه السلام: «ثمن الخمر سحت»^(١) دليل على فساد المعامله عليها، حيث إنّ مع صحّتها لا يكون الثمن سحتاً.

وبالجملة: فتاره تكون المعامله محرّمه تكليفاً فقط كالبيع وقت النداء، وأخرى تكون محرّمه وضعاً فقط كبيع الميتة على ما سيأتى، وثالثه تكون محرّمه وضعاً وتكليفاً كبيع الخمر، والآيه المباركه دالّه على أنّ أكل أموال الناس وتملّكها بالباطل فاسد، والمراد بالتملّك بالباطل المحكوم بفساده هو التملّك بالباطل ولو ببناء العقلاء.

والحاصل: أنّ وضع اليد على مال الغير بالنحو الباطل ولو فى اعتبار العقلاء فاسد عند الشارع أيضاً، وليس المتعلّق للنهى هو خصوص التملّك بالباطل فى اعتبار الشرع، حيث لا معنى للنهى عنه؛ لأنّه من اللغو الواضح، وأيضاً خطاب النهى عن وضع اليد على مال الغير وتملّكه بالباطل كسائر الخطابات من قبيل القضيّه الحقيقيه، والموضوع فيه مطلق التملّك بالباطل لا خصوص بعض أنواع التملّك، كالقهر على المالك، أو القمار، فمفاد الآيه أنّه لا يكون وضع اليد على مال الغير مع انطباق عنوان الأكل بالباطل عليه موجباً للملك شرعاً، سواء كان سنخ ذلك الوضع فى زمان صدور

ص: ٩

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

فنقول مستعيناً بالله تعالى : روى في الوسائل والحدائق [١]. عن الحسن بن

الشرح:

الآيه أم لم يكن.

وما عن السيد الخوئي رحمه الله (١) من كون الآيه ناظره إلى ما كان مرسوماً في ذلك الزمان من أنحاء التملك والحكم عليها بأن كلاً باطله إلا التجاره 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 التجاره 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 التجاره، كيف وموجبات التملك كثيره كالإجاره والصلح والمزارعه والمساقاه والمضاربه والوكاله والقرض . . . إلى غير ذلك، والالتزام بالتخصيص ورفع اليد عن الحصر في هذه الموارد الكثيره بعيد جداً.

[١] لا يخفى أن الأخبار العامه المذكوره في الكتاب كلاً ضعيفه سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

نعم لا بأس بها لتأييد الحكم بعد استفادته من غيرها.

أمّا روي «تحف العقول» وإن قيل بأن الكتاب من الكتب المعتمده وأن مؤلفه شيخ صدوق كما عن صاحب «الوسائل» رحمه الله فلا ريب في أنها باعتبار إرسالها ضعيفه، فإن غايه الأمر أن يكون كتاب «تحف العقول» مثل «بحار» المجلسي أو «وسائل» الحرّ العاملي، ومؤلفه كمؤلفيهما.

ص: ١٠

علّي بن شعبه 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 الشرح:

ومن الظاهر أنّ مجرد اعتبار كتاب لا يقتضى قبول كلّ ما فيه، كما أنّ جلاله المؤلّف لا تقتضى قبول كلّ رواياته والغمض عن روايتها الواقعة في إسناد تلك الروايات إلى الإمام عليه السلام.

والحاصل: أنّه لا يكفي في العمل بالرواية العدالة أو الوثاقه 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 للإيهام 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 المؤلّف صدورها عن الإمام عليه السلام لأمر غير تامّ عندنا، لا حذفها لكون روايتها ثقافتاً أو عدولاً.

فالمحصل أنّ حذف المؤلّف 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 اليزدي رحمه الله، ولعلّ الصحيح هو العكس، كما هو مقتضى اضطراب متنها، واشتباه المراد وعدم كون العمل معهوداً لبعض ظاهرها، كما سنشير إليه.

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

جهه: فأول هذه الجهات الأربع الولايه [١] ثم التجاره، ثم الصناعات، ثم الإجارات. والفرض من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال، والعمل بذلك، واجتناب جهات الحرام منها. فأحدى الجهتين من الولايه: ولايه ولاه العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس. والجهه الأخرى: ولايه ولاه الجور. فوجه الحلال من الولايه، ولايه الوالى العادل، وولايه ولائه بوجه ما أمر به الوالى العادل بلا زياده ونقصه، فالولايه له، والعمل معه، ومعونته، وتقويته، حلال محلل.

وأما وجه الحرام من الولايه: فولايه الوالى الجائر، وولايه ولائه، فالعمل لهم، والكسب لهم بوجه الولايه معهم حرام محرّم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأنّ كلّ شىء من جهه المعونه له، معصيه كبيره من الكبائر.

الشرح:

على حياته، وكان منها المال المكتسب الذى يصرفه فى حوائجه، ويكون قوله: «مّيا يكون لهم فيه المكاسب» بياناً للمعايش بمعنى أنّ المعايش التى يكون فيها كسب المال أربع جهات. ويمكن كونه بياناً للمعامله، أى المعاملات التى يراد بها المال أربعه أقسام.

[١] لم يعلم وجه كون الولايه هو الأول والأخير هى الإجارات، كما لم يعلم الوجه فى أفراد الإجارات والسكوت عن مثل المزارعه والمساقاه والمضاربه والوكاله وغيرها، اللهم إلا أن يكون التعبير بالأول كلفظه «ثم» لمجرد العطف والترتيب فى الذكر، ولكن يبقى فى البين وجه السكوت عن غير الإجاره.

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

فإنه يقال: التجاره معناها البيع والشراء بقصد الربح كما مرّ، فلا يدخل فيها مطلق البيع والشراء فضلاً عن غيرهما، ولو دخلت المزارعه وغيرها فى الصناعات

وذلك أنّ في ولايته الوالى الجائر دروس الحقّ كلّ، و إحياء الباطل كله، وإظهار الظلم والجور والفساد، و إبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنّه الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم، والكسب معهم إلاّ بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم والميته.

وأما تفسير التجارات فى جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له [١] وكذلك المشتري الذى يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز، فكلّ مأمور به [٢] ممّا هو غذاء للعباد وقوامهم به فى امورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون، ويشربون، ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها، وكلّ شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه، وشراؤه، و إمساكه، واستعماله، وهبته، وعاريتة.

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

لكانت الإجاره أيضاً داخله فيها، فإنّه لا فرق بين تسليم الأرض للعامل فيها بالمزارعه وبين إجارتها كما لا يخفى.

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

[٢] ظاهر الروايه أنّ الموجب لحليّته البيع أحد أمرين: الأول: أن تكون فى المبيع مصلحة ضروريه للعباد، الثانى: ما يكون فيه جهه صلاح مقصوده لهم، حيث إنّ الأوّل ظاهر قوله: «فكلّ مأمور به» إلخ، والثانى ظاهر قوله: «وكلّ شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات».

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

منهَى عنه من جهه أكله، وشربه، أو كسبه، أو نكاحه، أو ملكه، أو إمساكه، أو هبته، أو عاريتة، أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا، أو بيع الميته، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شىء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرّم، لأنّ ذلك كلّهُ منهَى عن أكله، وشربه، ولبسه، وملكه، وإمساكه، والتقلب فيه، فجميع تقلّبه فى ذلك حرام.

الشرح:

يكون فيه وجه من وجوه الفساد» إلّا- أن يقال: الفرق هو أنّ المفروض فى الأوّل كلّ أمر يكون فيه الفساد المحض، وفى الثانى كلّ شىء يكون فيه جهه الفساد ولو مع الصلاح أيضاً، وهذا الفرق مقتضى عطف الثانى على الأوّل بلفظه (أو).

وفيه: أنّ مجرد اشتغال شىء على جهه فساد لا يوجب بطلان المعاوضه فيما إذا كانت معها جهه الصلاح أيضاً، وقد مرّ فى بيان ضابط صحه البيع وحليّته أنّ الاشتغال على جهه صلاح كاف فى حلّ بيع الشىء وشرائه.

نعم، لا بدّ من كون جهه الصلاح من المنفعه المقصوده للعقلاء؛ لظهور الصلاح فى الشىء فى ذلك، وإلّا فلا يوجد شىء خال عن مصلحه ما إلّا نادراً.

والحاصل: أنّ الملاك الثانى لفساد البيع غير صحيح، فإنّه يصح بيع ما فيه الفساد فيما إذا كانت فيه جهه صلاح مقصوده أيضاً، ومع عدم جهه صلاح مقصوده محلّله يدخل الشىء فيما فيه الفساد المحض، بل الموجب لبطلان البيع على ما يأتى خلوّ الشىء عن الجهه المقصوده للعقلاء المحلّله شرعاً، سواء كانت فيه مفسده أم لم تكن، وهذا الضابط لبطلان البيع لا- يستفاد لا- من المعطوف ولا- من المعطوف عليه، ولا- من الأمثله الوارده فى الحديث، بل فى بعضها لا- يكون فساد إلّا- فى نفس البيع لا فى العوضين، كما فى البيع الربوى فإنّ المتجانسين لا فساد فيهما أصلاً، بل

ص: ١٤

وكذلك كل مبيعٍ ملهوّ به، وكل منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّ وجلّ، أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه، وإسأكه، وملكه، وهبته، وعاريتة، وجميع التقلّب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات: فإجاره الإنسان نفسه، أو ما يملك، أو يلي أمره [١] من قرابته أو دابّته، 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، وأجيرته من غير أن يكون [٣] وكيلاً للوالى، أو والياً للوالى، فلا بأس الشرح:

الفساد في نفس البيع بالزيادة، والفساد أو الحرمة في هذا القسم تابع للدليل الدالّ على ثبوت المنع، بخلاف ما إذا لم يكن في الشىء المنفعة المحلّله المقصوده، أو كانت فيه المفسده الخالصه، فإنّ الحكم بالفساد فيهما لا يحتاج إلى دليل آخر، كما يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد ذكر في الحديث أنّ في جلود السباع جهه الفساد فلا يصح بيعها، ولعلّ هذا لا عامل به، وبهذا يظهر حال ما تقدّم من أنّ ضعف الحديث منجبر بعمل الأصحاب، ومثله المنع عن بيع ما لا يجوز نكاحه، فلاحظ.

[١] معطوف على (يملك)، أى إجارته ما يملكه أو يلي أمره؛ الأول كما فى إجارته عبده، الثانى إجارته من يكون له عليه ولايه، ودابته وثوبه معطوفان على (نفسه) فى قوله: «فإجاره الإنسان نفسه».

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

[٣] يعتبر أن لا يكون فى إجاره نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره فى جهه 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 بولاه الوالى نظير الحمّال [٣] الذى يحمل شيئاً معلوماً بشىء معلوم، فيحمل ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته، أو يؤجر نفسه فى عمل، يعمل ذلك العمل [بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات] حلال لمن كان من الناس مَلِكاً أو سُوقَه أو كافرأ أو مؤمناً فحلال إجارته، وحلال كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره: نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤجر نفسه فى صنعه ذلك الشىء أو حفظه، أو يؤجر نفسه فى هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميته [٤] والدم أو شىء من وجوه الفساد الشرح:

المنافع المحلّله داخلاً فى عنوان الظلمه بأن يعدّ من أعوان الجائر وعماله، وإلا فلا تجوز.

[١] لا ولايه له على غير ولده من أقربائه، فيكون عطف القرابه على ولده بلا وجه، إلا أن يحمل على صوره الوصايه أو الوكاله، ولكنهما لا تختصان بالقرب.

[٢] عطف على (نفسه)، يعنى لا- بأس بأن يؤجر نفسه أو وكيله فى إجارته، والمراد بالوكيل الوكيل فى العمل، والمراد بضمير الجمع فى قوله: «لأنهم وكلاء الأجير»، العاملون الذين يكونون وكلاء فى العمل عن الذى يؤجرهم من نفسه لا من عند السلطان حتى يكون هو وهم داخلين تحت عنوان الظلمه.

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

[٤] ولعلّ الخنازير والميته معطوفتان على (هدم المساجد) فيكون إجاره نفسه

الذى كان محرماً عليه من غير جهة الإجاره فيه، وكل أمرٍ منهى عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الانسان اجاره نفسه فيه، أو له أو شيء منه [١] أو له، إلا لمنفعه من استأجرته [٢] كالذى يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحّيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك إلى أن قال: وكل من آجر نفسه أو ما يملك، أو يلى أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقه على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجاره فيه فحلال محلّ فعله وكسبه.

وأما تفسير الصناعات: فكل ما يتعلّم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابه والحساب والتجاره والصياغه والبناء والحياكه والسراجه والقصاره والخياطه وصنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، وأنواع الشرح:

في الخنازير والميته باعتبار العمل المناسب لهما.

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

[٢] ظاهره الاستثناء من قوله: «كل أمر منهى عنه»، ولا يبعد أن يكون الصحيح استأجره بدل استأجرته و(التاء) زائده، يعنى كالذى يستأجر الأجير ليحمل الميتة وينحّيها عن أذاه وأذى غيره.

صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه [١] لنفسه أو لغيره. وإن كانت تلك الصِّناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي، وتكون معونه على الحقِّ والباطل، فلا بأس بصناعته وتعليمه نظير الكتابه التي هي على وجه من وجوه الفساد تقويه ومعونه لولاه الجور.

وكذلك السكين والسيف والرّمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح وجهات الفساد، وتكون آله ومعونه عليهما فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، ومحرمّ عليهم تصريفه إلى جهات الفساد والمضارّ، فليس على العالم ولا المتعلّم، إثم ولا وزر، لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرّف فيه في جهات الفساد والحرام، وذلك إنّما حرّم الله الصناعه التي هي حرام كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به والصُّلبان والأصنام، وما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام. وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها إلاّ أن تكون صناعه قد تصرف إلى جهه المنافع، وإن كان قد يتصرّف فيها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعله ما فيه من الصلاح حلّ تعلمه وتعليمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقِّ والصلاح.

الشرح:

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

ص: ١٨

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

وحكاه غير واحد عن رساله المحكم والمتشابه للسيد قدس سره.

وفي الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا عليه السلام [١] «اعلم رحمك الله أنّ 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 وعاريتة، وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهه أكله، وشربه، ولبسه، ونكاحه، وامسأكه، بوجه الفساد، مثل: الميتة والدم ولحم الخنزير والرّبا 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

الشرح:

[١] لم يرد في الروايه 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 الثقه المحدث القاضي أمير حسين رحمه الله أنّه اطمأنّ من القرائن بذلك بعد ما أخذه من القميين الذين جاءوا به إلى مکه لا يكون طريقاً معتبراً لنا، خصوصاً مع قوّه احتمال أنّ الكتاب المزبور كان لوالد الصدوق رحمه الله ووقع الوهم باعتبار التعبير في الكتاب عن المؤلّف رحمه الله بعلی بن موسى، ويؤيد ذلك توافق عباراته غالباً مع عبارات رسالته إلى ولده، ولتفصيل الكلام محلّ آخر.

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

[٣] الأمر في الروايه المزبوره 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] «إنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه».

إذا عرفت ماتلوناه وجعلته في بالك متدبراً لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم، ومكروه، ومباح، مُهملين للمستحبّ

الشرح:

«دعائم الإسلام» على تقدير اعتبار مؤلفه روايه مرسله، حيث إنَّ المؤلف وهو نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر المالكي أولاً كان في أيام الدوله الإسماعيليه، فلا يمكن روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطه، والواسطه مجهوله لنا.

نعم ذكر في الكتاب أنه حذف الأسانيد للاختصار، ولكن قد تقدّم عدم نفع مثل هذه الدعوى، ولا تدخل الروايه معها في موضوع دليل الاعتبار، حتى فيما إذا صرح المؤلف بأن الروايه كانت صحيحه، وذلك فإنَّ الصحه 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 المقصوده منها، فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل، حيث مع التحريم المزبور لا منفعه محلله لها، وهذا بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة بفعل خاص من العين مع بقاء سائر الأفعال المقصوده منها على الحلّ، كما إذا ورد في الخطاب حرمة أكل التراب فإنه مع بقاء سائر منافعه على الحلّ لا بأس بالمعاوضه 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 والرعى، مما ندب إليه الشرع، وللواجب بالصناعة الواجبه كفايه، خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل.

ومعنى حرمه الاكتساب حرمه النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرّم [٢]

وأما حرمه أكل المال في مقابلها، فهو متفرّع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعيّ، وإن قلنا بعدم التحريم لأنّ ظاهر أدلّه تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمه، أما لو قصد الأثر المحلل فلا الشرح:

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

وربّما يقال: المستحبّ كالاكتساب للتوسعه على العيال ورفع حوائج الناس، والواجب كالاكتساب الذى توقّف عليه الإنفاق الواجب.

وفيه: أنّ الكلام في المقام ليس في الكسب بمعناه المصدريّ، بل في الأعيان أو الأعمال التي يكون كسب المال بها، وأنّ كسبه بأى منهما حرام أو حلال، وفي المذكور نفس الاكتساب مستحبّ أو واجب من غير ملاحظه عين خاصّه أو عمل خاصّ كما لا يخفى.

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

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

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسه، عدا ما استثنى.

وفيه مسائل ثمان:

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

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

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

[٢] استدلل على بطلان بيع الأبول النجسه بوجوه ثلاثه:

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

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

والثالث: عدم الغرض المحلل للعقلاء فى الأبول النجسه حتى يكون لها المائيه المعبر عنها بالقيمه.

أقول: الصحيح فى عدم جواز بيعها هو هذا الوجه، وبهذا يظهر عدم الفرق بينها وبين الأبول الطاهره؛ لانتفاء المائيه فيهما فعلاً.

ظاهر لحرمة ونجاسته، وعدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده، فيما عدا بعض الشرح:

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

وذكر السيد الخوئي رحمه الله أنه لا- دليل على حرمة بيع الأوبال النجسه وضعاً، فضلاً عن حرمة تكليفاً، وذلك فإن الآيه المباركه ناظره إلى أسباب تملك مال الغير التي كانت متعارفه زمان جاهليته، من بيع الحصاه والقمار ونحوهما، وأن تلك الأسباب كلها باطله إلا- التجاره عن تراض، وأما أنه يعتبر في التجاره عن تراض المائيه في المبيع فليست الآيه في مقام بيان مثل تلك الجهه، بل يكفي في صحه 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 السفهيه.

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 القضييه الحقيقيه، فإن حمل الخطاب على ثبوت الحكم لعنوان بنحو القضييه الخارجيه أو على أخذ العنوان مشيراً إلى عنوان آخر يكون هو الموضوع في الحقيقيه يحتاج إلى قرينه.

والحاصل: أن ظاهر الآيه 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 الأوبال النجسه كبول الكلب، لا يحتاج إلى تأمل، ومعه لا يحصل فيه عنوان البيع حتى يحكم بحله، فضلاً عن عنوان التجاره عن تراض.

الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختياراً، كما عليه جماعه من القدماء والمتأخرين، بل عن المرتضى دعوى الاجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها [٢]

وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعه أخرى لاستنباثها ففى جواز بيعها قولان: من عدم المنفعه المحلله المقصوده فيها، والمنفعه النادره لو جوّزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كلّ شىء، والتداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدويه والعقاقير، لأنه يوجب قياس كلّ شىء عليها، للانتفاع به فى بعض الأوقات، ومن أنّ المنفعه الظاهره ولو عند الضروره المسوّغه للشرب الشرح:

[١] الاستثناء راجع إلى عدم النفع المحلل، ولكنه غير صحيح، وذلك فإنّ بول الإبل الجلاله أو الموطوءه بناءً على نجاسته كما هو الصحيح، يجرى فيه ما جرى فى سائر الأبوال النجسه حتى الوجه الثالث، حيث إنّ تصوير جواز التداوى بالبول المزبور فى مورد الانحصار به وعدم التمكن من بول الإبل الآخر لا يوجب كونه من المنفعه المحلله التى توجب المائيه.

ثم إنّ ظاهر كلام المصنف رحمه الله أيضاً نجاسه البول المزبور، كما هو مقتضى التعرض له فى بيع الأبوال النجسه، نعم زعم عدم جريان الوجه الثالث فيه.

[٢] قد ذكرنا أنّ مجرد جواز شرب شىء أو أكله لا يوجب جواز بيعه وأخذ المال بعوضه، كما أنّ مجرد عدم جواز أكل شىء أو شربه لا يوجب بطلان بيعه، بل لابدّ من كون الشرب أو الأكل منفعه مقصوده للعقلاء بحيث يبذلون العوض له بلحاظهما، ولا يعتبر فى المنفعه المقصوده عدم اختصاصهما بحال وعمومهما لجميع الأحوال،

كافيه فى جواز البيع، والفرق بينها وبين ذى المنفعه الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا- منفعه فيه، وسيجىء الكلام فى ضابطه المنفعه المسوّغه للبيع، نعم، يمكن أن يقال: إن قوله صلى الله عليه وآله: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، وكذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدلّ على أنّ ضابطه المنع تحريم الشىء اختياراً، وإلاّ- فلا- حرام إلاّ- وهو محلّ عند الضروره، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جدّاً، فلا ينتقض بالطين المحرّم أكله، فإنّ المنافع الأخر للطين أهمّ وأعمّ من منفعه الأكل المحرّم، بل لا يُعدّ الأكل من منافع الطين. فالنّبوىّ دالّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً بقولٍ مطلق بأن قال: يحرم الشىء الفلانى حرّم بيعه، لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منفعه، أو إلى تحريم أهمّ منفعه الذى يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

الشرح:

فلاحظ الأثر الظاهر للثوب السميكة المنسوج من الصوف والوبر، حيث إنّ ذلك الأثر مقصود فى حال البرد لا مطلقاً، ومن ذلك القبيل الأدوية والعقاقير المتعارفه؛ لأنّ المنفعه المقصوده منها مختصه بحال المرض لا مطلقاً، ولو فرض عدم جواز استعمالها فى غير حال المرض، فهذا النحو من تحريم الأكل والشرب لا يوجب بطلان بيعها وشرائها، بل الموجب له هو ما إذا كان التحريم راجعاً إلى المنفعه المقصوده كما ذكرنا.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو كانت المنفعه المقصوده من الشىء منحصره بالانتفاع به فى خصوص حاله الاضطراب الراجع للتكليف كفت فى جواز بيعه وشرائه، كما فى المظله التى يستعملها الطيار عند الاضطراب إلى الهبوط؛ لاحتراق الطائره ونحوه، ومن هذا القبيل الأدوية أو العقاقير المصنوعه لاستعمالها حاله الاضطراب إليها، مع كونها نجسه أو فيها ما لا يجوز أكله حتى طباً فى غير تلك الحاله. وعلى ذلك فلو

ص: ٢٥

وعلى التقديرين، يدخل الشيء لأجل ذلك، في ما لا ينتفع به منفعه محلله مقصوده، والطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصوده منه وهو الأكل بخلاف الأبول فإنها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها، وغيره من المنافع في حكم العدم.

وبالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضروره [١] منفعه محرّمه في حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه.

ولا ينتقض أيضاً بالأدويه المحرّمه في غير حال المرض لأجل الإضرار، لأنّ حليّه هذه في حال المرض ليست لأجل الضروره، بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع. ومما ذكرنا يظهر أنّ قوله عليه السلام في روايه تحف العقول المتقدمه: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهه من الجهات» يراد به جهه الصّلاح الثابته حال الاختيار دون الضروره.

الشرح:

كانت هناك روايه داله على أنّ حرمة أكل شيء أو شربه حال الاختيار موجه لفساد بيعه، فلا بدّ من رفع اليد عن عمومها في مثل العقاقير والأدويه، فإنّه لا يمكن الالتزام ببطلان المعاملات الجاريه عليها ويكون كسائر الموارد التي يرفع فيها اليد عن العمومات بالسيره الجاريه على خلافها في بعض أفرادها.

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

وممّا ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها، فإنّ الأوّل من قبيل الأبوال، والثاني من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعها المقصوده منها. ولا ينافيه النبويّ: «لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»، لأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحرّيم شحوم غير مأكول اللحم [١] علينا.

هذا ولكن الموجود من النبويّ في باب الأتعمه من الخلاف «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه»، والجواب عنه مع ضعفه [٢] وعدم الجابر له سنداً ودلاله لقصورها بلزوم تخصيص الأكثر.

الثاني: بول الإبل يجوز بيعه اجماعاً على ما في جامع المقاصد، وعن إيضاح النافع. إمّا لجواز شربه اختياراً [٣] كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في روايه الجعفرى،

الشرح:

الماليه لها قياس الأبوال الطاهره عليها حتّى فيما إذا استعملت للتداوى.

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

[٢] الجواب عنه مبتدأ وخبره لزوم تخصيص الأ-كثر، بمعنى أنّ الأخذ بظاهر النبويّ المذكور يلزم تخصيص الأ-كثر، مع أنّه ضعيف سنداً ودلاله، وقوله: لقصورها، تعليل لضعفه في جهه دلالته، ولكن تعليل ضعف دلالته به من قبيل أخذ المدعى دليلاً عليه كما لا يخفى.

[٣] تقدّم أنّ صحه البيع في شيء لا تدور مدار جواز شربه، بل اللزم كون شربه من المنفعه المقصوده منه بحيث يخرج أخذ المال بإزائه من أكله بالباطل، والظاهر أنّ الشرب حتّى في بول الإبل ليس كذلك، وأما حكم الشرب اختياراً وبلا حاجه إليه

الشرح:

فمقتضى موثقه عمار عدم الجواز فى بول الإبل وغيره، قال: «سئل أبو عبدالله 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 نفى البأس فى مثل روايه أبى البخترى عن جعفر عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وآله قال: «لا بأس ببول ما أكل لحمه»^(٢). نعم فى روايه الجعفرى قال: «سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء فى ألبانها»^(٣)، ومقتضى الحكم بكون أبوالها خيراً من ألبانها هو جواز شربه حتى اختياراً وبلا ضروره، وبعد وقوع المعارضه بينها وبين المفهوم يرجع إلى أصاله الحليّه، ودعوى أن الروايه ناظره إلى بيان حكم طبي لا شرعى يدفعها أن حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبي خلاف الظاهر. والعمده فى عدم إمكان رفع اليد بها عن المفهوم ضعفها سنداً، فإن فى سندها بكر بن صالح وهو ضعيف، بل ولا يبعد مع فرض المعارضه الرجوع إلى عموم حرمة الخبائث، فإن الأبوال منها حتى من المأكول لحمه.

اللهم إلا- أن يقال: لم يعلم شمول الخبائث للأبوال الطاهره، حيث من المحتمل كون معناها الرجس المعبر عنه بالفارسيه (بليد) فتختص بالنجسه منها، أضف إلى ذلك أنه يمكن القول بعدم المفهوم للشرط الوارد فى الموثقه، فإن اختصاص حرمة فعل بصوره عدم الحاجة إليه وحله معها غير معهود فى الشرع، والشرط فيها باعتبار

ص: ٢٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥: ١١٣، الباب ٥٩ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث الأول.

٢- (٢) المصدر السابق: ١١٤، الحديث ٢.

٣- (٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

أبوال الإبل خير من ألبانها وإمّا لأجل الاجماع المنقول لو قلنا: بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء كما يدلّ عليه روايه سماعه [١] قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم، لا بأس».

وموثقه عمّار عن بول البقر يشربه الرّجل، قال: «إن كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلا بأس، وكذلك بول الإبل والغنم».

لكنّ الانصاف أنّه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجماعياً كما يظهر من مخالفه العلامه فى النّهايّه، وإبن سعيد فى النّزهه، قال: فى النّهايّه، وكذلك البول يعنى يحرم بيعه و إن كان طاهراً للاستخبات، كأبوال البقر والإبل، وإن انتفع به فى شربه للدواء لأنّه منفعه جزئيه نادره فلا يعتدّ به، انتهى.

أقول: بل لأنّ المنفعه المحلّله للاضطرار وإن كانت كليه لا تسوّغ البيع كما عرفت.

الشرح:

أنّه لا يكون للإنسان داع إلى شرب مثل البول من غير حاجه إليه كالتداوى به، ثمّ إنّ جواز شرب البول مطلقاً أو مع الحاجه إلى التداوى به يختصّ بأبوال ما يؤكل لحمه، وأمّا الأبوال النجسه فلا يجوز شربها إلاّ مع الاضطرار الرافع للتكليف ولا يحوز بمجرد الحاجه.

وعلى الجملة الأمر فيها كما فى سائر المحرّمات.

[١] لا دلالة لروايه سماعه (١) على عدم جواز الشرب مع عدم الحاجه، حيث إنّ الراوى فرض فى سؤاله شربه عند الحاجه، لا أنّه عليه السلام أخذّه فى الجواب قيلاً للجواز كما لا يخفى.

ص: ٢٩

المسأله الثانيه: يحرم بيع العذرة النجسه [١] من كل حيوان على المشهور، بل في التذكرة كما عن الخلاف: الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس ويدل عليه مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار رواه يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت».

نعم، في روايه محمد بن المضارب: «لا بأس ببيع العذره». وجمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذره الإنسان، والثاني على عذره البهائم. ولعله لأن الأول نص في عذره الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر.

الشرح:

[١] المنسوب إلى الشهره عدم جواز بيع العذره مما لا يؤكل لحمه، ويستدل عليه بروايه يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمن العذره من السحت» (١)، وفي سندها على بن مسكين؛ ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، مع أنها معارضه بروايه محمد بن مضارب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس ببيع العذره» (٢).

وقد جمع الطوسي قدس سره بينهما بحمل الأولى على عذره الإنسان، والثانيه على عذره البهائم. وذكر المصنف رحمه الله في تقريب الجمع المزبور أن الروايه الأولى نص في عذره الإنسان وظاهره في غيرها، بعكس الثانيه، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الأخرى، وأيد التقريب بموثقه سماعه قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إنني رجل أبيع العذره فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمرتها، وقال: لا بأس ببيع العذره» (٣)، باعتبار أن الجمع بين الحكم بعدم الجواز والجواز في كلام واحد

ص: ٣٠

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

٢- (٢) المصدر السابق: ١٧٥، الحديث ٣.

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

ويقرّب هذا الجمع روايه سماعه، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذره، فقال: إننى رجل أبيع العذره، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمانها، وقال: لا بأس ببيع العذره». فإنّ الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أنّ تعارض الأوّلين ليس إلّا- من حيث الدّلاله، فلا- يرجع فيه إلى المرجّحات السنديّه أو الخارجيه. وبه يدفع ما يقال: من أنّ العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلىّ هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجيه، ثمّ التخيير أو التوقّف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما، ولهذا طعن على من جمع بين الأمر والنهى بحمل الأمر على الإباحه والنهى على الكراهه.

الشرح:

للمخاطب الواحد دليل على أنّ الموضوع لعدم الجواز غير الموضوع للجواز، فتكون هذه الموثّقه قرينه على أنّ تعارض الروايتين الأوّلتين ليس باعتبار العلم بعدم ثبوت الحكمين معاً، بل باعتبار دلالتهما، فلا يصحّ فيهما الرجوع إلى المرجّحات السنديّه أو الخارجيه، كما لا يصحّ القول بأنّ الحكم بعد فقد الترجيح هو التخيير بين المتعارضين أو التساقت، لا طرح ظهور كلّ منهما كما عليه جمع الطوسى قدس سره .

أقول: لا- يصحّ جعل الموثّقه قرينه على ما ذكر، إذ يحتمل كونها من قبيل الجمع فى الروايه، بأن سمع الراوى الحكمين فى مجلسين وجمع بينهما فى النقل، بل يمكن أيضاً كون المخاطب فى أحدهما غير المخاطب فى الآخر، فتكون الموثّقه من الروايتين المتعارضتين، ويؤيد ذلك تكرار (قال) وعطفه على الأوّل والإتيان بالاسم الظاهر بدل الضمير، حيث إنّه لو كان كلاماً واحداً لكان الأنسب أن يقول: (لا- بأس ببيعها)، نعم كونها من الجمع فى المروى محتمل أيضاً، ولكن اختلاف صدرها وذيلها يوجب إجمالها، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ المتيقّن فى الإراده من الخارج لا يوجب أن يكون أحد الدليلين نصّاً

واحتمل السبزواری حمل خیر المنع علی الکراهه وفیه ما لا ینخفی من البعد. وأبعد منه ما عن المجلسی من احتمال حمل خیر المنع علی بلاد لا ینتفع به، والجواز علی غیرها. ونحوه حمل خیر المنع علی التقیه [۱] لکونه مذهب أكثر العامه.

والأظهر ما ذکره الشیخ قدس سره لو ارید التبرع بالحمل لکونه أولى من الطرح، وإلا فروایه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفی.

ثم إن لفظ «العذر» فی الروایات، إن قلنا: إنه ظاهر فی «عذره الإنسان» كما حکى التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم فی غیرها بالأخبار العامه المتقدمه، وبالإجماع المتقدم علی السیرجین النجس. واستشكل فی الکفایه فی الحكم تبعاً للمقدس الأردبیلی رحمه الله إن لم یثبت الإجماع، وهو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه.

الشرح:

فی ذلك المتیقن وظاهراً فی غیره لیجمع بینهما بالأخذ بذلك المتیقن وطرح الظاهر، كما إذا ورد مثلاً الأمر بإکرام العلماء فی خطاب والنهی عنه فی خطاب آخر، فإن حمل الأول علی العادل، والثانی علی الفاسق، بدعوى كون ذلك متیقناً بالإرادته منهنما لا یوجب كون الحمل من الجمع العرفی.

ومثل الجمع المزبور حمل حرمة البیع والتمن علی الفساد، وحمل نفی البأس علی الجواز تکلیفياً، وذلك فإنه لیس بأولى من حمل حرمة البیع وتحصیل الثمن علی التکلیف فقط، والأخذ بظاهر نفی البأس وهو الإرشاد إلى صحه البیع.

[۱] لا- ینخفی أن الحكم بجواز بیع العذره لا- ینحتاج إلى الروایه، فإن وجود المنفعه المقصوده للعقلاء فی شیء بحيث ینزلون بإزائه المال كاف فی نفوذ بیعه والمعامله علیه، وقد تقدم أيضاً أن مجرد نجاسه شیء لا یوجب فساد بیعه؛ ولذا یتعین القول

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

فرع:

الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره التي ينتفع بها منفعه محلله مقصوده، وعن الخلاف: نفي الخلاف فيه، وحكى أيضاً عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه، وعن المفيد: حرمة بيع العذره والأبوال كلها إلا بول الإبل، وحكى عن سلالر أيضاً ولا أعرف مستنداً لذلك إلا دعوى أنّ تحريم الخبائث فى قوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» يشمل تحريم بيعها، وقوله عليه السلام: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، وما تقدّم من روايه دعائم الإسلام، وغيرها.

ويرد على الأول: أنّ المراد بقرينه مقابله لقوله تعالى: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ الْأَكْلَ»، لا مطلق الانتفاع، وفى النبوى وغيره ما عرفت من أنّ الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشىء، بحيث يدلّ على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه، ومنفعه الروث ليست هى الأكل المحرّم فهو كالطين المحرّم، كما عرفت سابقاً.

الشرح:

بالجواز، مع أنّ الترجيح للخبر الدالّ عليه؛ لأنّ معظم العامه على المنع. وما ذكره المصنف رحمه الله من أنّ روايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا- يمكن المساعده عليه، فإنّ مراده بالوجوه يمكن أن يكون ضعف الروايه سنداً بمحمد بن مضارب، ومخالفتها لفتوى المشهور بالمنع، وكذا مخالفتها للروايات العامه، حيث ذكر فى بعضها عدم جواز بيع وجوه النجس. ولكنّ ضعف السند مشترك بين الروايه الدالّه على الجواز والدالّه على المنع، ولم يعلم أنّ فتوى المشهور بالمنع هل كان لخلل فى روايه الجواز غير المعارضه المزبوره، وغير ضعف سندها وخلافها للاحتياط؟ كما أنّ الروايات

ص: ٣٣

المسألة الثالثة: يحرم المعاوضه على الدم [١] بلا خلاف، بل عن النهايه وشرح الإرشاد لفخر الدين والتنقيح: الإجماع عليه، ويدلّ عليه الأخبار السابقه.

فرع:

وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعه محلّله كالصبيغ لو قلنا بجوازه ففي جواز بيعه وجهان، أقواهما الجواز، لأنها عين طاهره ينتفع بها منفعه محلّله. وأما

الشرح:

العامة لا تصلح للاعتماد عليها كما مرّ.

وبالجملة: لا فرق بين الأرواث الطاهره والنجسه في أنّ المنفعه المحلّله المقصوده كالتسميد بها واستعمالها وقوداً كافيه في الحكم بجواز الاكتساب بها.

[١] الأظهر جواز المعاوضه عليه فيما إذا فرضت له منفعه محلّله، كما في يومنا هذا بالإضافة إلى دم الإنسان، فإنه يستعمل في المعالجه بتزريقه لإنسان آخر يحتاج إليه. والإجماع التعبدى في المقام غير حاصل؛ لاحتمال أنّ المدرك على تقدير الاتفاق بعض الروايات المتقدمه التي علم حالها، ونقل الإجماع لا يزيد على محصّيله، وكذا الحال في غير دم الإنسان من الدماء النجسه المستعمله للتسميد في المزارع والبساتين. وأما مرفوعه أبي يحيى الواسطى (١) الدالّ على عدم جواز بيع الدم، فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، قال: «مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهامهم عن بيع سبعة أشياء من الشاه، نهامهم عن بيع: الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال . . .».

وما ذكره المصنّف رحمه الله وتبعه السيد الخوئى رحمه الله (٢) من كون الروايه ناظره إلى بيع الدم للأكل، وحرمة البيع في هذا الفرض لا- تحتاج إلى دليل خاصّ، فإنّها على القاعده لا يمكن المساعدة عليه؛ لإطلاق النهى في الروايه أولاً، وثانياً أنّ قصد المشتري وعلم

ص: ٣٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٤ : ١٧١، الباب ٣١ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ٢.

٢- (٢) محاضرات في الفقه الجعفرى ١ : ٤٥.

مرفوعه الواسطى المتضمنه لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين ونهيه عن بيع سبعة: بيع الدم، والغدد، وآذان الفؤاد، والطحال... إلى آخرها، فالظاهر إرادته حرمه البيع للأكل، ولا شك في تحريمه، لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمه البيع، بل بطلانه. وصرح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر، لاستخباته، ولعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

المسألة الرابعة: لا إشكال في حرمه 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] بتبعيه الأم متفرع على عدم تملك المنى، وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع، فالمتعين التعليل بالنجاسة، لكن قد منع

الشرح:

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

[١] أى 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 قدره على التسليم أيضاً، كما في المنى الموجود في صلب الفحل المعبر عنه بالعسيب في مقابل الملاقيح المراد بها الواقع في الرحم، والمراد بالجهالة عدم العلم

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

المسألة الخامسة: تحرم المعاوضة على الميتة [١] وأجزائها التي تحلّها الحياه الشرح:

بتكوّن الولد منه، ويؤيد المنع في العسيب النبوي: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، نهى عن خصال تسعه: 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 جهه نموه وعدمه قابل للبيع، ويكون تسليمه بإرساله للضرب، والرواية المزبوره ضعيفه سنداً، بل ودلاله، فإنّ ظاهر كسب الفحل إجارته للضرب، وبما أنّ إجارته لذلك جائزه كما هو مدلول بعض الروايات المعتبره فلا بدّ من حمل النهي على الكراهه. وفي صحيحه معاويه بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: أجر 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 رحمه الله في وجه عدم جواز بيع الميتة وجوهاً:

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

ص: ٣٤

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

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

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

ويدل عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار ما دلّ على أنّ الميتة لا ينتفع بها منضمّاً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلا يدخل في عموم النهى عن أكل المال بالباطل، وخصوص عدّ ثمن الميتة من السّحت في روايه السكونى.

الشرح:

الثانى: أنّه لا يجوز الانتفاع بالميتة مطلقاً، سواء كان الانتفاع بما هو مشروط بالطهاره كالأكل أو الشرب أو اللبس فى الصلاه، أو كان من غيره من سائر الانتفاعات، كما يظهر ذلك من الأخبار التى ذكر فيها أنّ الميتة لا ينتفع بها، وإذا كان الانتفاع ممنوعاً فتدخل فيما لا نفع فيه، فيكون أخذ الثمن فى مقابلها من أكله بالباطل.

الثالث: روايه السكونى، حيث عدّ فيها من السّحت ثمن الميتة. ولكن يظهر من بعض الروايات جواز بيع الميتة، كروايه الصيقل قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام : جعلنا الله فداك، إنّنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشه ولا تجاره غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنّما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهليه لا يجوز فى أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسيّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلّى فى ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك فى هذه المسأله يا سيّدنا لضرورتنا؟ فكتب عليه السلام : اجعل ثوباً للصلاه...» (١).

وناقش رحمه الله فى دلالتها على جواز بيع الميتة بما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن يقال: إنّ مورد السؤال...»، وحاصله أنّه لم يفرض فى الروايه تعلق البيع بجلود الميتة أو غلاف السيوف مستقلاً أو فى ضمن بيع السيوف حتى يكون نفى البأس المستفاد من

ص: ٣٧

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

نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل روايه الصيقل، قال: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إننا نعمل السيوف، وليست لنا معيشه ولا- تجاره غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهليه، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسيها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلى في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسأله يا سيدينا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوباً للصلاه . . .» ونحوها روايه أخرى بهذا المضمون، ولذا قال في الكفايه والحدائق: إن الحكم لا يخلو عن إشكال. ويمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشرائها، لا خصوص الغلاف مستقلاً، ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، الشرح:

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

أقول: مورد السؤال في الروايه شراء الجلود وبيعها ومسّ تلك الجلود بأيديهم وثيابهم، حيث إن الصيقل أو ولده لم يكن شغلهم شراء السيوف وبيعها، بل عملها وبيعها، كما أنه لا معنى للسؤال عن مسّ السيوف بأيديهم وثيابهم وترك السؤال عن مسّ الجلود كما لا يخفى.

وناقش رحمه الله ثانياً بأنّ دلالة الروايه على جواز بيع الميتة وشرائها بالتقرير ولا اعتبار به، فإنّه غير ظاهر في الرضا، خصوصاً في المكاتبات المحتمله للتقيه.

وفيه: أنّ مورد السؤال كما ذكرنا استعمال الجلود وبيعها وشرائها ومسّها بالأيدى والثياب والصلاه في تلك الثياب، ونهى الامام عليه السلام في الجواب عن الصلاه فيها والسكوت عن الباقي ظاهر في جواز غيرها، وهذا إطلاق مقامى لا ترك للتعرض لما يكون في ذهن السامع وإقراره على اعتقاده، كما هو المراد بالتقرير.

فغايه ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف، وهو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال، ولذا جَوَز جماعه، منهم الفاضلان في النافع والإرشاد على ما حكى عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصّلاه والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه. مع أنّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز، إلاّ من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضى، خصوصاً في المكاتبات المحتمل له للتقيّه هذا.

الشرح:

وربّما نوقش في الروايه بوجه ثالث، وهو أنّ المفروض فيها الاضطرار إلى الاستعمال، والكلام في المقام في الاختيار. وفيه: أنّ الاضطرار المفروض فيها بمعنى الحاجه، لا الاضطرار الراجع للتكليف، مع أنّ الاضطرار إلى المعامله الفاسده لا يصحّحها. وبعباره أخرى: عدم جواز بيع الميتة وضعيّ لا تكليفيّ، والاضطرار أو الإكراه يكون رافعاً للتكليف لا موجباً لصحّه المعامله.

والصحيح في الجواب أنّ الروايه في سندها ضعف؛ لجهاله الصيقل وولده، فلا يمكن الاعتماد عليها.

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

فإنه يقال: نعم راوى المكاتبه محمد بن عيسى، إلاّ أن نقل القضيّه الراجعه إلى الغير ومنها المكاتبه تارةً يكون بشهود الناقل وحضوره تلك الوقعه، وفي مثل ذلك لا يضر جهاله ذلك الغير باعتبار الروايه، وأخرى يكون نقلها بحسب حكايه نفس ذلك الغير، وفي مثل ذلك تكون جهاله ذلك الغير موجبه لسقوط النقل عن الاعتبار. وروايه محمد بن عيسى من قبيل الثانى، كما هو مقتضى كلمه (عن) الداخلة على أبى القاسم الصيقل وولده في سندها، وإلاّ لكان المتعيّن أن ينقل الطوسى رحمه الله الروايه

ولكنّ الإنصاف أنّه إذا قلنا بجواز الانتفاع [١] بجلد الميتة منفعه مقصوده كالاستقاء بها للبسّاتين والزّرع إذا فرض عدّه مالاً عرفاً فمجرّد النجاسه لا- تصلح علّه لمنع البيع، لولا- الإجماع على حرمه بيع الميتة بقول مطلق، لأنّ المانع حرمه الانتفاع في المنافع المقصوده، لا مجرّد النجاسه. وإن قلنا: إنّ مقتضى الأدلّه حرمه الانتفاع بكلّ نجس، فإنّ هذا كلام آخر سيّجىء بما فيه بعد ذكر حكم النجاسات. لكنّنا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشيء من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه، لأنّ ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النصّ والإجماع ظاهر في كون المانع حرمه الانتفاع، فإنّ روايه تحف العقول المتقدّمه قد علّلت فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيّاً عن أكله وشربه . . . إلى آخر ما ذكر فيها. ومقتضى روايه دعائم الإسلام المتقدّمه أيضاً إناطه جواز البيع وعدمه بجواز الانتفاع وعدمه. وأدخل ابن زهره في الغنيه النجاسات في ما لا يجوز بيعه من جهه عدم حلّ الانتفاع بها. واستدلّ أيضاً على جواز بيع الزيت النجس: بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أذن في الاستصباح به تحت السّماء قال: وهذا يدلّ على جواز بيعه لذلك، انتهى.

الشرح:

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

[١] ثمّ ذكر رحمه الله أنّه لا- بأس ببيع الميتة على تقدير الالتزام بجواز الانتفاع بها، كما هو الحال في الانتفاع بجلودها في غير ما هو مشروط بالطهاره، فإنّ حديث «تحف العقول» لا ينافى جواز البيع في الفرض؛ لأنّ النهى عن بيع أقسام النجس معلّل فيه بعدم جواز الانتفاع، فلا يشمل النجس الذي يجوز الانتفاع به، وكذا الحال في روايه «دعائم الإسلام»، حيث إنّها 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 الغنيه من الاستدلال، كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع حيث ذكر النبوي الدالّ على إذن النبيّ صلى الله عليه وآله في الاستصباح، ثمّ قال: وهذا يدلّ على جواز بيعه، انتهى.

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

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

ويؤيّدونه أنّهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصّيد، وعلّله في التّذكرة 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.

ومما ذكرناه من قوّه جواز بيع جلد الميتة [١] لولا الاجماع، إذا جوّزنا الانتفاع الشّرح:

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

أقول: لم يذكر رحمه الله وجه رفع يده عن ظاهر روايه السكوني الدالّ 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 فلاّ المنع وإن كان ظاهر بعض الروايات، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها بحملها على كراهه الانتفاع، بقريته ورود الترخيص في البعض الآخر من الروايات،

به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه بأن يجعل تمام الأجره أو بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضه عليه.

الشرح:

وفي صحيحه على بن أبي المغيره قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا . . .» (١). وموثقه سماعه، قال: «سألته، عن جلود السباع، أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا» (٢). وصحيحه الكاهلي، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده، عن قطع إليات الغنم؟ فقال: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال: إن في كتاب عليّ عليه السلام أنّ ما قطع منها ميت لا ينتفع به» (٣). . . . إلى غير ذلك. وربّما يحمل النهي فيها على الكراهه، بشهاده روايه ابن إدريس عن «جامع البنظي» صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها» (٤)، ورواها أيضاً في «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام .

ولكن مثل هذه الروايه لا- تصلح لرفع اليد بها عن ظاهر ما تقدّم، فإنّ طريق ابن إدريس إلى جامع البنظي غير معلوم لنا، وفي سند «قرب الإسناد» عبدالله بن الحسن العلويّ ولم يثبت حاله، كما لا تصلح لذلك روايه الصيقل المتقدّمه؛ لضعفها على ما تقدّم، وإن كانت دلالتها على جواز الانتفاع، بل على جواز البيع تامّه. كما لا تصلح لرفع اليد عن ظهور ما تقدّم روايه أبي بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن

ص: ٤٢

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٤ : ١٨٤، الباب ٣٤ من أبواب الأطمه المحرمه، الحديث الأول.
 - ٢- (٢) المصدر السابق: ١٨٥، الحديث ٤.
 - ٣- (٣) المصدر السابق: ٧١، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث الأول.
 - ٤- (٤) المصدر السابق: ٧٢، الحديث ٤.

الشرح:

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

والوجه فى عدم صلاحها ضعف سندها أوّلاً، وعدم ظهور جهه إلقاء الفرو المزبور ثانياً، فإنّ الفرو المفروض باعتبار أخذه من بلد الإسلام محكوم بالتذكية، والاحتياط لا- يجرى فى أمثال المقام ممّا يعلم صحّه العمل حتّى مع النجاسه الواقعيّه 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 الإمامه أنّ الفرو المزبور من الميتة، بل العمده فى الحمل على الكراهه صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الماشيه تكون لرجل، فيموت بعضها، أيصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال: لا، وإنّ لبسها فلا يصلّى فيها»^(٢)، فإنّها ظاهره فى جواز لبسها فى غير الصلاه، وأنّ قوله عليه السلام «وإنّ لبسها» استثناء عن النهى، وإلّا لكان التعبير هكذا: ولا يلبسها ولا يصلّى فيها؛ ليستفاد منه حرمة اللبس والمانعيه للصلاه معاً.

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

ص: ٤٣

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

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٤: ١٨٦، الباب ٣٤ من أبواب الأطمه المحرمه، الحديث ٦.

٣- (٣) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

فرعان:

الأول: أنه كما لا يجوز بيع الميته منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمّة إلى مذكّي، ولو باعهما فإن كان المذكّي ممتازاً صحّ البيع فيه وبطل في الميته، كما سيجيء في محلّه، وإن كان مشتبهاً بالميته لم يجز بيعه أيضاً [١] لأنه لا ينتفع به الشّرح: باللبس ونحوه، لا ما يعمّ البيع بقريته النهى عن بيع الميته في الصحيحه المتقدّمه.

ويؤيد جواز الانتفاع الروايات المتقدمه التي كان في سندها ضعف، وأمّا المنع عن بيع الميته فمضافاً إلى صحيحه على بن جعفر المتقدّمه يقتضيه ما ورد في كون ثمن الميته سحتاً (١)، ولكنّ في السند ضعفاً؛ لأنّ السكّوني وإن كان لا بأس به على ما ذكره الشيخ في «العدّه» من أنّ الأصحاب قد عملوا برواياته، إلّا أن الراوى عنه وهو النوفلى فيه كلام، ولكن ليس هو على نقل الصدوق في «الخصال» راوياً عن السكّوني، إلّا أنّ في السند موسى بن عمرو، وليس عندي توثيق له.

والحاصل: أنّ الروايه مؤيده والعمده في المنع الصحيحه، وهي لا تشمل الأجزاء التي لا تحلّها الحياه، ولا الميته من الحيوان الذي لا يكون له دم، بل لو تمّ الإطلاق لما تحلّه الحياه لرفع اليد عنه بمثل حسنه حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم: اللبن واللّبء والبيضة والشعر والصوف والقرن والنباب والحافر وكلّ شيء يفصل من الشاه والدابه فهو ذكّي، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه» (٢). حيث إنّ ظاهرها أنّ مثل المذكورات محكوم به بالذكاه، فيجوز أكلها أو لبسها في الصلاه، إلى غير ذلك من أحكام التذكيه التي منها جواز البيع.

[١] بل الأظهر جواز بيع المذكّي المشتبه من غير حاجه إلى دليل خاصّ عليه،

ص: ٤٤

- ١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٤ : ١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحديث ٣.

منفعه محلله، بناءً على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل، كما أن أكل كل من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

ومن هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره. لكن في صحيحه الحلبي وحسنه: «إذا اختلط المذكي بالميتة بيع ممن يستحل الميتة»، وحكى نحوه عن كتاب علي بن جعفر.

واستوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية، وهو مشكل، مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام [١] أنه يرمى بها.

الشرح:

والوجه في ذلك أن الانتفاع من الميتة بسائر الانتفاعات غير المشروطه بالطهاره والتذكيه جائز كما تقدم، سواء كانت الميتة مشتبهه أو ممتازه، كما أنه لا بأس بمثل هذه الانتفاعات من المذكي المشتبه بالميتة قطعاً، وهذه المنفعة المحلله توجب المائيه، غايه الأمر أنه يرفع اليد عن ذلك في الميتة بقيام الدليل على المنع عن بيعها، وأما في ناحيه المذكي المشتبه فلم يقيم دليل على المنع، فيحكم بصحة بيعه أخذاً بالإطلاق في مثل: أحل الله البيع، وعلى ذلك فيقع البيع في الفرع المفروض على المذكي، ويسلم البائع كلا المشتبهين إلى المشتري ليقبض ما يصح بيعه من غير فرق بين إسلام المشتري وكفره. ولعل ذكر المستحل في الصحيحتين باعتبار أن المسلم لا يقدم غالباً على شراء المذكي بداعي الانتفاع بمثل تلك الانتفاعات، وهذا بخلاف المستحل فإنه يشتريه، وعلم البائع بأن المشتري المستحل يستعمله في الأكل لا يضر بجواز البيع، كما يأتي في مسأله بيع العنب ممن يعلم أنه 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 علي عليه السلام أنه سئل عن شاه

وجوّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي.

وفيه: أنّ القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكي لأجل الاشتباه.

نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره وجواز ارتكاب أحدهما، جاز البيع بالقصد المذكور، لكن لا ينبغي القول به في المقام، لأنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين عدم التذكيه، غايه الأمر العلم الإجمالي بتذكيه أحدهما، وهو غير قادح في العمل بالأصلين. وإنّما يصحّ القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كلّ منهما الحِلُّ وعلّم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكّالاً على أصاله الحِلُّ، وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، وإن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً. لكنّ القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه، لما ذكرنا، فافهم [١]

الشرح:

مسلوخه وأخرى مذبوحة عمى على الراعى أو على صاحبها، فلا يدري الذكيه من الميتة، قال: يرمى بها جميعاً إلى الكلاب» (١). وظاهرها عدم جواز الانتفاع بالميتة أصلاً، فتكون من الروايات المحمولة على الكراهه.

[١] لعلّه إشاره إلى أنّ التفصيل بين المشتبهات وإن كان خلاف ما ذكره رحمه الله في الأصول من أنّها لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت موافقه لمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف كما في المقام أو مخالفه له، باعتبار أنّ شمولها لأطرافه يوجب التناقض في مدلول دليلها، إلا أنّ القائل بجواز ارتكاب بعض أطراف العلم تخييراً يلتزم بالتفصيل المزبور، فالإشكال عليه بجريان استصحاب عدم التذكيه في

ص: ٤٦

وعن العلامه حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه.

وفيه: أنّ المستحلّ قد يكون ممّن لا يجوز الاستنقاذ منه إلاّ بالأسباب الشرعيّه كالذمّي.

ويمكن حملهما على صورته قصد البائع [١] المسلم أجزاءها التي لا تحلّها الحياه، من الصوف والشعر والعظم ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحلّ، لأنّ الدّاعي له على الاثراء اللحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

وفى مستطرفات السرائر [٢] عن جامع البنظي صاحب الرضا عليه السلام قال: الشرح:

كلّ منهما مبنى على ذلك المسلك.

نعم، لقائل أن يقول: إنّ موضوع عدم جواز البيع هي الميته لا غير المذكى، واستصحاب عدم التذكيه لا يثبت عنوان الميته، فلا بأس باستصحاب عدم كون المبيع ميته، بناءً على عدم تساقط الأصلين المتنافيين معاً؛ للعلم بالتكليف، بل يجرى أحدهما تخييراً. والحاصل: أنّ مقتضى الأصل جواز بيع أحدهما.

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

[١] لا يخفى عدم الموجب لذلك، فإنّه لم يفرض في قوله عليه السلام: «إذا اختلط الذكيّ بالميت» في صحيحه الحلبي اختلاط جميع أجزاء الحيوان أو اشتباه أحد الحيوانين بالآخر؛ ليقال: إنّ المراد منه قصد بيع الأجزاء التي لا تحلّها الحياه، بل الكلام المزبور يعمّ ما إذا كان هناك مقدار من اللحم أو الشحم بعضه مذكيّ وبعضه ميتة وقد اختلطا كما لا يخفى.

[٢] لم يظهر وجه ذكر الروايه في اشتباه المذكى بالميته، ولعلّ هذا الكلام كان

«سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع 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 الحلي بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار، والإجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر.

أقول: مع أنها معارضة بما دلّ [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 دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقاً، مع أن الصحيحه صريحه في المنع عن البيع، إلا أن تحمل على إرادته البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

الشرح:

بعد التعرض لرواية الصيقل وقبل قوله: «ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع»، حيث إنه ربما يقع الوهم بأن روايه البنزطي مثل روايه الصيقل منافيه للأدلة المانعه 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: فنصطح بها؟ فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام» (١)، ولا يخفى أن هذه الرواية لا تصلح لمعارضه ما دلّ على جواز الانتفاع بالميتة. ومنه روايه جامع البنزطي، وذلك فإن ظاهر قوله عليه السلام: «وهي حرام» حرمة أكل الإليات المقطوعه؛ ولذا أعاد السائل السؤال عن سائر الانتفاعات، ومقتضى قوله عليه السلام في الجواب ثانياً: «أما تعلم» كون النهي عن الانتفاعات المزبوره إرشادياً؛

ص: ٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٤ : ١٧٨، الباب ٣٢ من أبواب الأئمة المحرمه، الحديث الأول.

الثانى: أنّ الميتة من غير ذى النفس السائلة يجوز المعاوضه عليها إذا كانت ممّا ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين لوجود المقتضى وعدم المانع [١] لأنّ أدلّه عدم الانتفاع بالميتة مختصّه بالنجسه، وصرّح بما ذكرنا جماعه والظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه.

المسألة السادسة: يحرم التكتسب بالكلب الهراش والخنزير البرّيين [٢] الشرح:

لثلاث- يتلى الشخص المستعمل تلك الإليات بنجاسه البدن والثوب، وإلاّ فلا تكون إصابه اليد أو مسّ الميتة ولو عمداً حراماً تكليفاً، بل على تقدير كون المنع عن الانتفاع تكليفاً، يحمل على الكراهه جمعاً كما تقدّم، وكون المراد بالحرام هى الكراهه ككون المراد بالوجوب الاستحباب، غير عزيز فى الروايات.

[١] لا يخفى أنّ المانع ما عدّ فيه ثمن الميتة من السحت، ولا عذر لمثل المصنّف رحمه الله الذى لا يلاحظ سند الروايات فى الإغماض عنها، فإنّ الإطلاق فيه يعمّ ميتة ما لا نفس له، إلاّ أن يعتذر بعدم عمل المشهور بهذا الإطلاق.

[٢] يشهد لذلك مثل صحيحه محمد بن مسلم، وعبدالرحمن بن أبى عبدالله معاً عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (١)، فإنّ الروايه لو لم تكن ظاهره فى خصوص الكلب الهراش فلا ريب فى أنّها تعمّه، بل فى ثبوت المائيه لكلب الهراش الموجه لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الأكل بالباطل تأمّل.

نعم، لا- ريب فى جواز التكتسب به بمثل من يكون خبرته فى جمع تلك الكلاب وقتلها تحصيلاً لراحه الناس، والتكتسب بهذا النحو خارج عن مدلول الروايه، وليس لدينا إجماع تعبدى يمنع عن ذلك. وأمّا الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحه

ص: ٤٩

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

الشرح:

على 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، وإنّما سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض البيع حال الكفر.

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

نعم، في حسنه 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 للمقتضى فحلال، وأمّا للبائع فحرام»^(٣)، ولكن لا بدّ من حملها على بيع الكافر من مثله، بقريته ذكر الخمر المحكوم بيعه بالبطلان جزماً؛ فيما إذا كان بئعه مسلماً.

والحاصل: أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق الروايه حتّى تقع المعارضه بينها وبين ما تقدّم. ومثلها صحيحه زراره عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرّجل يكون لى عليه الدراهم، فيبيع بها خمراً أو خنزيراً، ثمّ يقضى منها؟ قال: لا بأس، أو قال خذها»^(٤).

ص: ٥٠

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

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

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

٤- (٤) المصدر السابق: ٢٣٣، الحديث ٣.

وبالجمله: فلا بأس بالانتفاع بمثل جلد الخنزير وشعره، كما هو مقتضى أصله الحلّ، ولكن لا يجوز بيعه، كما تقدّم نظير ذلك في الميتة، وربّما يقال: إنّ جواز الانتفاع بمثل جلده، بل جواز بيعه، مقتضى بعض الروايات: (منها): روايه سليمان الإسكاف قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي»^(١).

وروايه برد الإسكاف، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال: خذ منه فاغسله بالماء حتّى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه، ثمّ اجعله فى فخاره جديده ليله بارده، فإن جمده فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كلّ صلاه، قلت: ووضوء؟ قال: لا، اغسل يدك كما تمسّ الكلب»^(٢)، ونحوها غيرها.

ولكن لا يخفى عدم الدلاله فيها على جواز البيع أصلاً. فإنّ العمل بشعر الخنزير حتّى فيما إذا كان بنحو الصنعه يمكن وقوعه بنحو الإجاره، بأن يكون الشخص أجيراً للخزازه أو صنع الحماثل من شعر الخنزير، ولا ينحصر الكسب به بالبيع. وبما أنّ الروايات المشار إليها وارده فى 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 دلاله أيضاً. فإنّه لو جاز الانتفاع بشعر الخنزير فلا يفرق بين كون الشعر دسماً أو لا، ولا أظنّ الالتزام بالتفصيل من أحد، وربّما يقال باستفاده جواز الانتفاع من صحيحه زراره عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

ص: ٥١

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

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

المسألة السابعة: يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مائع والفقاع [١] إجماعاً الشرح:

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

[١] بلا خلاف معروف أو منقول، وقد نزل الفقاع بل كل مسكر منزله الخمر في بعض الروايات المعتبرة، ومقتضى هذا التنزيل ترتيب جميع آثار الخمر، وفي صحيحه على بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر» (٢). وفي موثقه ابن فضال، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع؟ فقال: هو الخمر وفيه حدّ شارب الخمر» (٣)، وقريب منهما غيرهما.

وكيف كان، فيستفاد من بعض الروايات حرمة المعاملة على المسكر تكليفاً ووضعاً، ففي موثقه زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها»

ص: ٥٢

- ١- (١) وسائل الشيعه ١ : ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٥ : ٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث الأول.
- ٣- (٣) المصدر السابق: ٣٦٠، الباب ٢٧، الحديث ٢.

الشرح:

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

وظاهرها جواز أخذ الخمر ومعاوضتها بالدراهم، وقد حملها المصنّف رحمه الله على أحد أمرين: الأول: إبراء المديون عمّا عليه من الدراهم، وأخذ الخمر مجاناً والانتفاع بها بعد ذلك بجعلها خلاً.

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

وذكر السيد الخوئى رحمه الله ^(٣) أنّ هذه الروايه عامّه من جهه بائع الخمر، أى أنّها بإطلاقها تشمل كونه مسلماً أو كافراً، وخاصّه من جهه المعامله، حيث إنّها بقصد التخلييل. وفى مقابل ذلك ما يدلّ على أنّه لا يجوز للمسلم بيع الخمر، سواء كان بقصد التخلييل أو غيره، وهذا خاصّ من جهه البائع وعمّ من جهه المعامله، فتقع المعارضه بينهما فى البائع المسلم فيما إذا كان يبيعه للتخلييل، وبعد تساقطهما يرجع إلى إطلاق قوله عليه السلام: «ثمن الخمر سحت». والروايه المزبوره روايه يونس فى

ص: ٥٣

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

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٥ : ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٦.

٣- (٣) محاضرات فى الفقه الجعفرى ١ : ٨٢.

الشرح:

مجوسى باع خمراً أو خنازير، إلى أن قال: «أسلم رجل وله خمر وخنزير، ثم مات وهي في ملكه إلى أن ذكر وليس له أى للمسلم أن يبيعه وهو حى ولا يمسه»^(١)، ونحوها مرسله ابن أبى عمير أو أبى نجران^(٢).

وفيه: أن روايه يونس ضعيفه سنداً، نعم مرسله ابن أبى عمير لا بأس بها على شهاده الشيخ رحمه الله فى «العدّه» من أنه لا يرسل ولا يروى إلا عن ثقته^(٣)، حيث إن هذا الكلام منه رحمه الله توثيق عامّ لمشايع ابن أبى عمير لا يرفع اليد عنه إلا فى موارد علم فيها نقله عن غير الثقه، وليس لنا علم ولو إجمالاً بإرساله عن غير الثقه حتى يمنع هذا العلم عن الأخذ بمرسلاته.

نعم بالإضافه إلى رواياته المسنده، فروايته فيها عن غير الثقه معلومه إجمالاً، ولكن هذا العلم ينحل بالظفر بأشخاص نحتمل انحصار غير الثقه من مشايخه بهم، ولكن سيأتى عدم تماميه ذلك وأنه لا اعتبار لمرسلاته.

ومع الإغماض عن السند فلا- يتم ما ذكر، لظهور صحيحه دراج فى جواز شراء الخمر مطلقاً، سواء كان بقصد التخليل أو لغايه أخرى، والأمر بجعل الخمر خلاً حكماً آخر فى الروايه، وليس قيلاً لجواز شرائها، فإنه فرق بين قوله: «خذها واجعلها خلاً» كما فى الروايه، وبين قوله: «خذها إذا جعلتها خلاً»، حيث إن الأول كظائره من الأمر بتغسيل الميت والصلاه عليه لا يوجب تقييداً فى الحكم الأول.

وعلى ذلك فظاهر الصحيحه جواز شراء الخمر وضعاً وتكليفاً، فتكون منافيه

ص: ٥٤

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

٢- (٢) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث الأول.

٣- (٣) العده فى أصول الفقه ١ : ١٥٤، تحقيق محمد رضا الأنصارى.

الشرح:

لما دلّ على حرمه بيعها وفساده، والترجيح مع الأخبار الدالّة على المنع تكليفاً ووضعاً؛ لموافقتهما للكتاب العزيز الدالّ على لزوم الاجتناب عن الخمر، باعتبار كونه رجساً، فإنّ لزوم الاجتناب يعمّ بيعها وشراءها كما لا يخفى.

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

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

ثمّ لا يخفى أنّ تقييد المسكر بالمائع في كلام المصنّف رحمه الله ليس باعتبار أنّه لا بأس ببيع المسكر الجامد، باعتبار أنّ الكلام في المقام في عدم جواز بيع النجاسات

ص: ٥٥

١- (١) حاشيه كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١ : ٤٢.

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

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

المسألة الثامنة: يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه [١] الغير القابله للطهاره إذا توقّف منافعها المحلّله المعتدّ بها على الطّهاره، لما تقدّم من النبويّ: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» ونحوه المتقدّم عن دعائم الإسلام.

الشرح:

والمسكر الجامد بالأصالة باعتبار عدم نجاسته خارج عن موضوع البحث وداخل فيما يأتى ممّا يحرم التكتسب به باعتبار حرمه الانتفاع.

تنبيه

لا- يخفى أنّ ما ورد من أنّ كلّ مسكر خمر حكماً أو موضوعاً لا- يوجب الحكم بحرمه بيع ما يعرف فى زماننا هذا بالاسبيرتو (الكل صنعى)، بل المائع المزبور محكوم بالطهاره للأصل ويجوز البيع باعتبار المنفعه المقصوده المحلّله فيه، وليس مسكراً بالفعل لتعمّه تلك الروايات، وعلاجه بالماء أو غيره ليصبح مسكراً غير محرز، وعلى تقديره فلا يضرّ؛ لظهورها فى أنّ الموضوع للنجاسه والحرمه هو ما يكون مسكراً بالفعل ومعدّاً للإسكار، فلاحظ.

[١] لو لم تكن للمتنجس منفعه محلّله مقصوده، كما إذا كانت منفعته المقصوده الأكل أو الشرب، فحرمتهما مع عدم إمكان تطهيره توجب كون أخذ المال فى مقابله من أكله بالباطل. والعجب من المصنّف رحمه الله أنّه لم يتعرض لهذا الاستدلال، بل ذكر فى وجه بطلان بيعه روايات تقدّم عدم صحّحه الاعتماد عليها، بل مع الإغماض عمّا تقدّم، فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المقام، فإنّه لم تتعلّق الحرمه فى خطاب الشرع

وَأَمَّا التَّمَسُّكُ بِعَمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَوَايِهِ تَحْفَافِ الْعُقُولِ: «أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ النِّجْسِ» فَفِيهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ وَجْهِ النِّجْسِ الْعُنَوَانَاتِ النِّجْسِيَّةِ، لِأَنَّ ظَاهِرَ «الْوَجْهِ» هُوَ الْعُنْوَانُ.

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

الشرح:

بنفس المتنجس حتى يعمه قوله: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»، أو قوله في روايه «دعائم الإسلام»: «ما كان محرّماً أصله لم يجز بيعه وشراؤه» بل حرّمه شرب المتنجس أو أكله مستفاده ممّا ورد في أبواب مختلفه، كالنهى الوارد عن شرب الماء والمضاف المتنجسين، وكالأمر الوارد بإهراق المرق المتنجس وغسل لحمه، وغير ذلك مما هو إرشاد إلى عدم جواز تناول المتنجس.

لا يقال: يكفي في تعلق النهى بنفس المتنجس مثل قوله سبحانه: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١).

فإنه يقال: لم يعلم أنّ المراد بالخبائث الأعيان ليُدعى شمولها للأعيان المتنجسه أيضاً، بل الظاهر أنّ المراد بها الأعمال القبيحة وذوات المفاسد، كما أنّ المراد بالطيبات خلافها. وهذا مقتضى وصف النبي الأمي بأنّه يحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، 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 الخبائث في قوله سبحانه: «وَنَجِّنَا مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ» (٢) والمراد به الفعل القبيح بلا شبهه.

ص: ٥٧

١- (١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

٢- (٢) سورة الأنبياء: الآية ٧٤.

ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المُسوخ من أجل نجاستها [١] ولما كان الأقوى طهارتها لم يحتج الى التكلم 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 محلّله مقصوده 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 مليئاً، بلا خلافٍ ظاهر، بل ادّعى عليه الإجماع، وليس ببعيد، كما يظهر للمتتبع في المواضع الشّرح:

وبالجملة: لم يثبت أنّ الخبيث نفس المتنجّس، بل هو أكله وشربه، هذا كلّه بالإضافة إلى ما لا يقبل التطهير، وأمّا 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 النجسه التي ذكرنا صحه بيعها مع المنفعة المقصوده المحلّله لها.

[١] قال في «المبسوط»: لا- يجوز بيع الأعيان النجسه كالكلب والخنزير وجميع المسوخ، وفي «الخلاص»: لا- يجوز بيع القرد؛ للإجماع على أنه مسخ نجس، ذكر في أضعمه الكتاب أنّ المسوخ كلّها نجسه، انتهى. ولكنّ الأظهر طهارتها، فإنّها مقتضى الأخبار المعتمده الموجهه لحمل ماورد في ترك سؤر المسوخ على التنّزه، وعليه فلو قيل بعدم جواز بيعها يكون محلّ التعرّض له القسم الثاني، ممّا لا يجوز بيعه باعتبار عدم المنفعة المحلّله المقصوده فيه.

[٢] يجوز بيع الكافر بلا- خلافٍ ظاهر، بل ادّعى الإجماع على الجواز، وليس الإجماع بعيداً، ويمكن تحصيله بالتتبع في الموارد المناسبه لمسأله جواز بيع العبد

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

وكذا الفطرى على الأقوى، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهه، وإن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلّف، لوجوب قتله. ولم نجد من تأمّل فيه من جهه نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الأساطين [١] فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامة: «ما لا يقبل التطهير من النجاسات»، عمّا يقبله ولو بالإسلام، كالمرتدّ ولو عن فطره على أصحّ القولين، فبنى جواز بيع المرتدّ على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

وأنت خير بأنّ حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجّس وأنّ اشتراطهم قبول التطهير إنّما هو فيما يتوقّف الانتفاع به على طهارته ليّتصف بالملكيه، لا مثل الشرح:

الكافر من جواز استرقاق الكفار ولو بأسرهم، حيث إنّ 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 أنّ العبد إذا أسلم على مولاه الكافر يباع عليه، فإنّه يستفاد من المذكور فى تلك المسأله أنّه يجوز للكافر بيع عبده قبل إسلامه، ويجبر على البيع بعد إسلامه، ومن جواز عتق العبد الكافر الموقوف على تملكّ العبد أوّلاً بالشراء أو غيره، ومن تجويزهم بيع المرتدّ، ومن حكمهم بخيار الفسخ للمشتري فيما إذا ظهر كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، حيث إنّ لو لم يصحّ بيع الكافر لكان البيع باطلاً لا خيارياً، إلى غير ذلك.

[١] كأنّ مراد بعض الأساطين أنّ المرتدّ الفطرى لا يسقط عنه القتل، ولكن إذا

الكلب والكافر المملوكين مع النجاسة إجماعاً.

وبالغ تلميذه في مفتاح الكرامه، فقال: أمّا المرتدّ عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً، لعدم قبول توبته فلا يقبل التّطهير، ثمّ ذكر جماعه ممّن 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 فطره ملكاً ومالاً لمالكه، ويجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل، وإنّما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل، بل واجب الإلتلاف شرعاً، فكأنّ الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهه عدم قابليته طهارته بالتوبه.

قال في الشرائع: ويصحّ رهن المرتدّ وإن كان عن فطره واستشكل في المسالك من جهه وجوب إلتلافه وكونه في معرض التلف، ثمّ اختار الجواز، لبقاء مالتيته إلى زمان القتل.

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

الشرح:

تاب يحكم بإسلامه، أي يجرى 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 اللأزمه فجوازه يوجب جواز العقد الجائز. ومن أنّ المقصود بالبيع مجرد ملك العين، وهذا يحصل في المرتدّ أيضاً، بخلاف الرهن، فإنّها الوثيقه على الدين والمرتدّ في

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

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

أمّا عن غير فطره فالوجه صحّح بيعه، لعدم تحتمّ قتله، ثمّ ذكر المحارب الذي لا تقبل توبته [١] لوقوعها بعد القدره عليه واستدلّ على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتدّ عن فطره، وجعله نظير المريض المأبوس عن برئه.

نعم، منع في التحرير والدروس عن بيع المرتدّ عن فطره، والمحارب إذا وجب قتله، للوجه المتقدّم عن التذكرة، بل في الدروس: أنّ بيع المرتدّ عن مله أيضاً مراعى بالتوبه.

وكيف كان، فالمتبع يقطع بأنّ اشتراط قابليه الطهاره إنّما هو في ما يتوقّف الانتفاع المعتدّ به على طهارته، ولذا قسّم في المبسوط المبيع إلى آدمى وغيره، ثمّ اشترط الطهاره في غير الآدمى، ثمّ استثنى الكلب الصيود.

الشرح:

معرض القتل؛ إمّا مطلقاً، كما في الفطرى، أو مع عدم توبته، كما في الملى، فلا يحصل الوثوق المعتبر في حقيقه الرهن.

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

المسألة الثانية: يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فيالجملة بلا خلافٍ ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني، ولعله كإطلاق كثيرٍ من الأخبار: «بأنّ ثمن الكلب سحتٌ» محمول على الهراش، لتواتر الأخبار واستفاضه نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثم إنّ ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها كلب الصّيد السلوقي، وهو المتيقّن من الأخبار ومعاهد الإجماعات الدالّة على الجواز.

الثاني كلب الصّيد غير السلوقي، وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه والنّهاية [١]

الشرح:

قَبْلَ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١).

ثمّ إذا كان المحارب عبداً يجوز بيعه، ولا يكون المحكم عليه بالقتل موجباً لسقوطه عن الملك والماليه رأساً، حيث إنّ له منفعه مقصوده وأقلها عتقه في كفاره ونحوها، فيكون نظير العبد المرتدّ الفطرى كما لا يخفى.

[١] أى أنّ بيع كلب الصّيد من غير السلوقيّ جائز إلا في ظاهر الكتابين، فإنّ المستفاد منهما عدم جواز بيع غير الكلب السلوقي، وهذا بإطلاقه يعمّ كلب الصّيد غير السلوقي، ثمّ إنّ الإطلاقات الدالّة على بطلان بيع الكلب وكون ثمنه سحتاً تامه، ولا بدّ في رفع اليد عنها من ثبوت الحجّج على تقييدها. والصحيح ثبوتها بالإضافة إلى كلب الصّيد، سلوقياً كان أو غيره، كصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله ومحمد بن مسلم معاً عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (٢).

فإنّ مقتضى التقييد بالذى لا يصيد جواز بيع كلب الصّيد، وبمثلها يرفع اليد عن

ص: ٦٢

١- (١) سورة المائدة: الآية ٣٤.

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

ويدلّ عليه قبل الإجماع المحكّي عن الخلاف والمنتهى والإيضاح وغيرها الأخبار المستفيضة:

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

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

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

ومنها: ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بثمر كلب الصّيد».

الشرح:

إطلاق مثل صحيحه إبراهيم بن أبى البلاد، قال: «قلت لأبى الحسن الأوّل عليه السلام: جعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك عنده جوارٍ مغنّيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: لا حاجة لى فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّيه سحت» (1)، ونحوها غيرها.

لا يقال: إنّ ما دلّ على جواز بيع كلب الصّيد منصرف إلى السلوقى.

فإنّه يقال: لا موجب لتوهم الانصراف إلّا غلبه الاصطیاد به خارجاً، والغلبه ممنوعه أوّلاً، ولا توجب الانصراف ثانياً، بل الموجب له كثره الاستعمال وغلبته، بحيث توجب أنس الأذهان من المطلق به.

وذكر المصنّف رحمه الله أنّه على تقدير الانصراف بغلبه الوجود، فلا تتمّ دعوى الانصراف فى مثل قوله عليه السلام فى الصحيحه: «ثمن الكلب الذى لا يصيد، أو ليس بكلب

ص: ٦٣

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

ومنها: مفهوم روايه أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ثمن الخمر ومهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت».

ومنها: مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهره».

ومرسله الصدوق، وفيها: «ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت».

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاهد الإجماعات المتقدمه إلى السلوقى ضعيفه بمنع الانصراف، لعدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله: «ثمن الكلب الذى لا يصيد» أو «ليس بكلب الصيد»، لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح عنه سلب صفه الاصطيداد. وكيف كان، فلا مجال لدعوى الانصراف. بل يمكن أن يكون مراد المقنعه والنهائيه من السلوقى مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً.

الشرح:

الصيد» مما يكون الموضوع للفساد هو الكلب الذى يصح سلب مبدأ الاصطيداد عنه، فإنه لا يصح سلب المبدأ عن كلب الصيد ولو كان من غير السلوقى. وهذا بخلاف ما يكون فيه الموضوع لصحه بيعه هو الكلب الموصوف بالاصطيداد به أو المضاف إلى عنوان الصيد، فإن توهم الانصراف فيهما باعتبار غلبه الوجود ممكن.

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

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

ويؤيد بما عن المنتهى [١] حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسُّلوقي عن الشيخين قال: «وعنى بالسُّلوقي كلب الصَّيد، لأنَّ سلوق قرية باليمن، أكثر كلابها معلّمه فنسب الكلب إليها» وإن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصَّيد من الكلاب السُّلوقيه، وأن المراد بالسُّلوقي خصوص الصَّيود، لا كلَّ سلوقي، لكنَّ الوجه الأوّل أظهر، فتدبر.

الثالث: كلب الماشيه والحائط وهو البستان والزّرع والأشهر بين القدماء على ما قيل: المنع. ولعلّه استظهر ذلك من الأخبار الحاصره لما يجوز بيعه في الصَّيود المشتهره بين المحدثين كالكليني والصَّيدوقين ومن تقدّمهم بل وأهل الفتوى كالمفيد والقاضى وابن زهره وابن سعيد والمحقّق بل ظاهر الخلاف والغنيه الإجماع عليه.

الشرح:

[١] ذكر فى «المنتهى» ما حاصله أنّ الموجود فى كلام المفيد والشيخ رحمهما الله جواز بيع الكلب السُّلوقي، ومرادهما بالسُّلوقي مطلق كلب الصَّيد، وذلك فإنَّ غالب كلاب السُّلوق وهى قرية فى اليمن صيود، وبهذا الاعتبار ينسب كلب الصَّيد إلى تلك القرية ويطلق على كلب الصَّيد أنّه سلوقى. ويحتمل أن يكون مراد «المنتهى» أنّ المذكور فى كلام المفيد والشيخ وإن كان مطلق السُّلوقي، إلّا أنّ مرادهما الصَّيود منه لا مطلق كلاب تلك القرية، وأطلق فى العبارة ولم يقيّد السُّلوقي بالصَّيود باعتبار التغليب، حيث إنّ أكثر كلاب تلك القرية معلّمه، وهذا الاحتمال فى عبارته «المنتهى» ضعيف؛ ولذا ذكر المصنّف رحمه الله أنّ الأوّل هو الأوّل. والوجه فى ضعفه أنّ الأنسب على ذلك الاحتمال أن يكون التفرّيع على التعليل هكذا، فأطلق المنسوب إليها ولم يقيّد بالصَّيود، مع أنّ التفرّيع الموجود هكذا، فنسب الكلب إليها، أى نسب كلب الصَّيد إليها.

ص: ٦٥

نعم، المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه الجواز، وفاقاً للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره ، حيث قال: «لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشيه والزرع»، ثم قال: «لا خير في الكلب فيما عدا الصيود والحارس». وظاهر فقره الأخيره [١] لو لم يحمل على الأولى : جواز بيع الكلاب الثلاثه وغيرها، كحارس الدور والخيام.

وحكى الجواز أيضاً عن الشيخ والقاضى فى كتاب الإجاره وعن سألار وأبى الصلاح وابن حمزه وابن إدريس وأكثر المتأخرين كالعلامة وولده السيد الشهيد والمحقق الثانى وابن القطان فى المعالم والصيمرى وابن فهد وغيرهم من متأخرى المتأخرين، عدا قليل وافق المحقق كالسبزوارى والتقى المجلسى وصاحب الحدائق والعلامة الطباطبائى فى مصابيحهم وفقه عصره فى شرح القواعد. وهو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانع، إذ لم نجد مخصصاً لها

الشرح:

وبعبارة أخرى: عبّر عن مطلق كلب الصيد بالكلب السلوقى.

ثم إن مقتضى الإطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التى لا تصلح فعلاً للصيد وتصلح له بعد كبرها وتعليمها، والوجه فى ذلك ظهور الوصف فى الروايات المقتضيه فى الصالح للصيد فعلاً وأما الصالح بالإمكان ومعلقاً على الكبر والتعليم فباق فى الإطلاقات المانع والقاضيه بأن ثمن الكلب سحت.

[١] المراد بالفقره الأولى قوله: «لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشيه والزرع»، كما أن المراد بالفقره الأخيره قوله: «لا خير فى الكلب فيما عدا الصيود والحارس»، فإن كان مراد ابن الجنيد من الحارس فى هذه الفقره الأخيره عين ما ذكره فى الفقره الأولى فلازم ذلك اختصاص جواز البيع بالحارس للماشيه والزرع وعدم شموله الحارس لغيرهما، وإن كان مراده معناه المطلق فيعم الجواز جميع أقسام الحارس.

سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك، يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه والحائط، المنجبر قصور سنده ودلالته لكون المنقول مضمون الروايه [١] لا- معناها، ولا- ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين بل ظهور الاتفاق [٢] [المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجاره: إنَّ أحدًا لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب و إجارته بعد ملاحظه الاتفاق على صحّه إجارته، ومن قوله فى التذكره: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، ومن المحكّي عن الشّهيد فى الحواشى: أنَّ أحدًا لم يفرّق بين الكلاب الأربه.

الشرح:

[١] يريد بيان قصور دلاله المرسله، وتقريره أنّ المروى على تقدير كونه منقولاً باللفظ أو بما يرادفه أو ترجمته ولو بلغه أخرى يكون النقل مع ثقّه الناقل حجّه؛ لأنّ احتمال الاشتباه فى الترجمة أو الإتيان بغير المرادف مدفوع بسيره العقلاء الجاربه فى الاعتناء بأخبار الثقات حتّى فى مثل هذه الموارد، بخلاف ما إذا كان المنقول مضمون الكلام وحاصله، فإنّه لا يخلو من إظهار الرأى فى كلام الغير؛ ولذا لو كان المخبر بالمضمون ثقّه كمال الثقّه لم يكن اعتبار قوله إلّا من باب حجّيه الرأى.

ونقل الشيخ رحمه الله فى المقام من هذا القبيل، فإنّ قوله رحمه الله: «إنّه روى ذلك» لا يحتمل كونه متن الروايه، وعلى ذلك يكون فتوى المشهور بالجواز جائزه؛ لقصور المرسله فى جهه دلالته أيضاً، حيث ظهر من إفتائهم أنّ تلك الروايه كانت ظاهره فى الجواز، وهذا بعد إحراز أنّ مستند حكمهم تلك الروايه بعينها.

[٢] يعنى: قصور سند المرسله ودلالته منجبر بالإجماع الظاهر من قول الشيخ رحمه الله فى كتاب الإجاره، وهو أنّ أحدًا لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب وإجارته مع ملاحظه الاتفاق على صحّه إجارته. والظاهر من قول العلامة رحمه الله فى «التذكره» من أنه يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، والظاهر من الكلام المحكّي عن الشّهيد رحمه الله فى

الشرح:

الحواشى، حيث ذكر فيها: أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا أن مقتضى الأدلّة الإلتزام بعدم جواز بيع غير الكلب الصالح فعلاً للصّيد، وما تقدّم من مرسله الشّيخ رحمه الله لا يزيد على سائر المرسلات التى لا يمكن الاعتماد عليها.

لا- يقال: لا- يمكن التمسّك فى إثبات بطلان بيع الكلب مطلقاً بمثل صحيحه إبراهيم بن أبى البلاد؛ لعدم الإطلاق فيها باعتبار عدم ورودها فى مقام بيان حكم بيع الكلب، بل فى مقام تحقير الجارية المغنّيه وتسويه ثمنها مع ثمن الكلب، وكذا لا يمكن التمسّك بروايه الشّيخ كوفى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «السّحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البغى والرشوه فى الحكم وأجر الكاهن»^(١).

والوجه فى ذلك عدم الإطلاق لها أيضاً باعتبار أنّها لم ترد فى بيان الحكم لثمن الكلب حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل فى مقام تعداد السّحت، نظير ما ورد فى تعداد الحرام من الكذب والغيبه والتهمه والربا وغير ذلك، أو فى تعداد الواجب من أنّها الصلاه والصوم والحجّ والزكاه . . . إلى غير ذلك.

والحاصل: أنّه كما لا- دلالة فيماورد فى تعداد الحرام على كون الربا مثلاً بإطلاقه حراماً أو أنّ الحرام قسم خاصّ منه، ولا دلالة فيما ورد فى تعداد الواجب على وجوب الحجّ بإطلاقه أو أنّ له شرطاً؛ لذا لا يمكن التمسّك عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للصّلاه مثلاً- بالإطلاق المزبور فى نفى جزئيه ذلك المشكوك فيه أو شرطيته، كذلك لا- دلالة فيما ورد فى تعداد السّحت، على أنّ السّحت ثمن مطلق الكلب أو ثمن كلب خاصّ.

ص: ٦٨

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

الشرح:

وعلى ذلك فلا يصحّ الحكم ببطلان بيع كلب الزرع أو الماشيه أو الحارس أخذاً بالإطلاقات المزبوره، وأيضاً لا يمكن الحكم بفساد بيعها أخذاً بمفهوم الوصف في مثل صحيحه عبدالرحمن ومحمد بن مسلم معاً، وذلك فإنّ المراد بالذئ يصيد ليس هو خصوص الكلب المعلم للصيد حتى يكون المراد بالذئ لا يصيد غير المعلم للصيد، بل المراد به معناه اللغوي وهو الذئ يأخذ الحيوان الممتنع، سواء كان مأكول اللحم أولاً، حتى إذا كان الأخذ المزبور من الكلب بمقتضى طبعه الذي من السباع، فالكلب الذي لا يصيد هو ما يكون مهملاً وعاطلاً عن مقتضى طبعه بالمره 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، والفساد بيعه هو الكلب الهراش العاطل عن مقتضى طبعه بالمره، والساقط عن درجه كونه سباعاً.

فإنّه يقال: لا بدّ من الحكم ببطلان بيع كلب الماشيه 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 المتكلم به في مقام البيان من جهة القيود المحتمل له للحكم وموضوعه، إلّا مع القرينه على الخلاف، ومن القرينه على الخلاف ما إذا تعلّق الوجوب أو الحرمة بأفعال مختلفه ثمّ ورد خطاب آخر في تعداد تلك الواجبات والمحرمات المبيته في الخطابات السابقه.

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

فتكون هذه الدعاوى قرينه على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده. كما يظهر ذلك من عبارته ابن زهره في الغنيه، حيث اعتبر أولاً في المبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعه محلله مقصوده، ثم قال: واحترزنا بقولنا: ينتفع به منفعه محلله عمّا يحرم الانتفاع به، ويدخل في ذلك النجس إلا ما خرج بالدليل، من الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس لفائده الاستصباح تحت السماء.

ومن المعلوم بالإجماع والسيرة جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها، وأن المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع فينتفى بانتفائها.

الشرح:

الرشاء في الحكم والغيبه والكذب والغناء حمل على كونه بياناً لحرمه تلك الأفعال، فيؤخذ بالإطلاق في ناحيه الحرمة ومتعلقها؛ لما تقدم من أن الأصل في الخطاب الدال على الحكم وموضوعه صدوره في مقام بيان ذلك الحكم من جهه تمام قيوده وقيود موضوعه.

ويمكن أيضاً قيام القرينه على عدم كونه في مقام البيان من جهه متعلق الحكم فيؤخذ بإطلاقه من سائر الجهات، كما إذا كان متعلق الحكم في الخطاب من الأمور التي لا يعرفها العرف كالعبادات، مثل ما ورد في بناء الإسلام على الخمس: «الصلاه والزكاه والحج والصوم والولاية»^(١). حيث إن عدم معرفه العرف بتلك العبادات قرينه على أنها ليست في مقام بيانها من جهه أجزائها وشرائطها، بل في مقام بيان أهميتها بالإضافة إلى سائر الوظائف والواجبات؛ ولذا يمكن التمسك في إثبات كون الأهم كل الفرائض اليومية بلا فرق بين صلاه وأخرى بإطلاق المتعلق من هذه الجهه كما لا يخفى.

ص: ٧٠

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

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

وعنه رحمه الله في مواضع أخر: 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 كائنه ما كانت لم تدل على التملك، لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال، كما في إتلاف الحر.

الشرح:

والحاصل: أنه لا قرينه على أن مثل روايه السيكوني الوارده في أن ثمن الميته أو الخمر أو الكلب وغيرها من السحت في مقام تعداد ما ثبت كونه سحتاً بالخطابات الأخرى؛ لاحتاج في تعيين ماهو السحت سعه وضيقاً إلى ملاحظه تلك الخطابات، بل الظاهر أن الروايه في مقام بيان أن المذكورات محكوم به بكونها سحتاً، فيؤخذ بالإطلاق في ناحيه الخمر والكلب والमितه وغيرها. كما أن صحيحه إبراهيم بن أبي البلاد ورودها في مقام الجواب عن سؤال ثمن الجاربه المغنيه 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 المهمله الساقطه عن مقتضى طبعها بالمره، لاحتاج في المنع عن بيعها في الروايات المتعدده 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 المائيه ولا على عدمها، وذلك لثبوت الدية في قتل العبد مع كونه مالاً وفي الحر مع عدم كونه ملكاً أو مالاً، نعم في المائيات

ص: ٧١

ونحوهما في الضعف: دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد (قدس الله اسرارهم)، لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنيه: من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الروايه 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 جماعه ولو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعاب بها عند وجدان الخلاف.

وأما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا- تجبر الروايه، خصوصاً مع مخالفه كثير من القدماء، ومع كثره العمومات الوارده في مقام الحاجه، وخلو كتب الروايه المشهوره عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها في جامعہ. وأما حمل كلمات القدماء على المثال، ففي غايه البعد، وأما كلام ابن زهره المتقدم فهو مختل [١] على كل الشرح:

مقتضى قاعده الإلتلاف ضمان القيمه في مورد لم تثبت فيه الديه.

هذا، مع أن في ثبوت الديه في غير السيلوقي تأملاً؛ لضعف الروايه الدالّه عليها، وأما الدالّه على أن ديه السيلوقي أربعون درهماً فروايه معتبره (١).

[١] وبيانه أن المصنّف رحمه الله قد صحّ فيما تقدّم كلام ابن زهره بحمل الكلب المعلم للصّيد فيه على المثال، ووجه التصحيح أن ابن زهره ذكر في وجه عدم جواز بيع النجس عدم جواز الانتفاع به، واستثنى عن حرمة بيعه شيئين: (أحد هما): الكلب المعلم للصّيد، و(ثانيهما): الزيت، وقال بورود الترخيص في الانتفاع بالزيت المتنجس للاستصباح. وبما أن الانتفاع بكلب الماشيه ونحوها ككلب الصّيد جائز،

ص: ٧٢

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

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

هذا، ولكنّ الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين بضميمه أمارات الملك في هذه الكلاب يوجب الظنّ بالجواز حتّى في غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدّور والخيّام.

الشرح:

فيكون مقتضى ذلك جواز بيعهما أيضاً، فيحمل الكلب المعلم للصيد في كلامه على المثال، ويذكر المصنف فعلاً أنّ التصحيح غير مفيد، وكلام ابن زهره مختلّ على كلّ حال، أى سواء حمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال أو لا، فإنّه إذا لم يحمل على المثال، فيرد عليه أنّه لا وجه لتخصيص جواز البيع بـ كلب الصيد مع جريان وجه الجواز عنده في كلب الماشيه وغيرها أيضاً. وإن حمل على المثال بما يجوز بيعه من الكلاب، فلا وجه لإهمال العبد الكافر والاقتصار في الاستثناء على كلب الصيد والزيت المنتجس.

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

أقول: يمكن أن يكون ذكر (كلب الصيد) للمثال للكلاب الأربعة، وإهماله العبد الكافر؛ لعدم قوله رحمه الله بنجاسته، فلا بدّ من ملاحظه ما ذكره في مسأله نجاسه الكافر.

والمتحصّل في المقام أنّه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذاً بالإطلاق السّابق وبمقتضى التقييد في مثل صحيحه عبدالرحمن المتقدّمه.

ص: ٧٣

الشرح:

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

بقى في المقام أمر وهو أنه ليس المراد ب(الصَّيِّود) و(الَّذِي يَصِيد) تلبس الكلب فعلاً بالصَّيِّد بأن يكون حال البيع مرسلاً إلى الصَّيِّد؛ للقطع بعدم اعتبار هذا التلبس في جواز بيعه، بل المراد هو الصالح للاستعمال في الصَّيِّد في مقابل ما لا يصيد، والمراد ب(كلب الصَّيِّد) إمَّا الكلب الذي يستعمل فعلاً في الصَّيِّد بحيث يكون شغله الفعلي هو الصَّيِّد، نظير كلب الماشيه أو الزَّرع، حيث يكون ظاهرهما ما شغله حراسه الزَّرع أو الماشيه، فيكون (الصَّيِّود) أو (الَّذِي يَصِيد) أعمّ مطلقاً من (كلب الصَّيِّد) ويكون المراد ب(كلب الصَّيِّد) عين المراد من (الصَّيِّود) وبينهما تساوي. وعلى كلِّ فموضوع عدم الجواز في صحيحه عبد الرحمن هو (الكلب الذي لا يصيد) أي لا يصلح لاستعماله في الصَّيِّد. وأمَّا الصالح له فيجوز بيعه، سواء كان مع صلاحه له حارساً للزَّرع ونحوه أيضاً أو لا، والَّذِي لا يجوز بيعه من كلب الماشيه أو الزَّرع أو الحائط ما لا يكون صالحاً فعلاً لاستعماله في الصَّيِّد، وأيضاً الكلاب القابلة للصَّيِّد بعد كبرها وتعليمها، باعتبار أنَّ عدم فعلية الصلاح فيها داخله في المطلقات القاضيه «بأنَّ ثمن الكلب سحت»^(١)، بل يصحَّ أن يقال: إنَّها لا تصيد، فيعمُّها قوله عليه السلام: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢)، واحتمال كون المراد بالصيود معنى يعمُّ ما له الاستعداد للصَّيِّد ولو لم يكن فعلاً صالحاً له، ضعيف. وعلى تقدير الإغماض يكون معنى الصيود

ص: ٧٤

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

٢- (٢) المصدر السابق: ٩٤، الحديث ٧ و ٨.

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

المسألة الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي [١] إذا غلى ولم

الشرح:

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 بنجاسه العصير العنبي بنشيشه أو غليانه، سواء كان ذلك بالنار أو بالشمس أو بنفسه، وإنما يحكم بنجاسته فيما إذا صار خمراً، والحكم بالطهاره مقتضى الأصل في الأشياء، ولكن المنسوب إلى المشهور نجاسته بنشيشه أو غليانه، وذلك لصحاحيتين:

الأولى: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسه: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنيذ من التمر» (١).

وفيه: أنه ليس مفادها أنّ عصير الكرم بإطلاقه خمر، بل إنّ الخمر المحكوم بالنجاسه وحرمة الشرب وعدم جواز بيعها تحصل منه كحصولها من الأربعة الباقية، ولذا لا يمكن الالتزام بدلالاتها 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: أنّ مفاد الروايه أنّ المأخوذ من غير الخمسه لا يكون خمراً ولا يختصّ الخمر بالمأخوذ من بعض هذه الخمسه، كما كان عليه فتاوى العامه على ما قيل.

ص: ٧٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٧٩، الباب الأول من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث الأول.

يذهب ثلثاه، وإن كان نجساً لعمومات البيع والتجاره الصّادقه عليها، بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصاله بقاء ماليته، وعدم خروجه عنها بالنجاسه، غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه، ولذا لو غصب عصيراً فاغلاه الشرح:

الثانيه: صحيحه معاويه بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفه بالحقّ يأتيني بالبختج، ويقول: قد طبخ على التلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «لا- تشربه»^(١)، حيث إنّ الحكم بكون العصور خمرًا مقتضاه ثبوت جميع أحكامها له ومنها نجاستها وعدم جواز بيعها.

وفيه: أولاً: أنّ الموجود في روايه الكليني «فقال: لا- تشربه» بلا- ذكر لفظ خمر، بل الظاهر أنّ نسخ «التّهذيب» كانت مختلفه وكانت الزيادة في بعضها؛ ولذا نقل في «الوسائل» الروايه عن «الكافي» أولاً، ثم قال: ورواه الشيخ رحمه الله بلا تعرّض منه لزياده لفظ خمر في روايه «التّهذيب».

والحاصل: أنه لم تثبت لفظه خمر في روايه الشيخ رحمه الله، بل على تقديره يكون خلوّ روايه الكافي موجباً لعدم ثبوته، لا لترجيح روايه «الكافي» وكون رواياته أضبط حتى يقال: لا دليل على الترجيح، بعد كون كلّ منهما خبر عدل يدخل في دليل اعتبار خبر العدل لولا- الآ-خر، بل باعتبار أنّ عدم اللفظ في أحد النقلين في المقام ليس من اختلافهما بالأقلّ والأكثر في النقل حتى يؤخذ بالثاني، ويقال: إنّ راوى الأقلّ لا ينفى الزائد، فإنّ الظاهر في مثل المقام ممّا يوجب وجود اللفظ في أحدهما اختلاف المضمون أنّ الراوى بلا زياده ينفى وجودها.

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

ص: ٧٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٤.

حتى حرم ونجس لم يكن في حكم التآلف بل وجب عليه ردّه، ووجب عليه غرامه الثلثين [١] وأجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح به في التذكرة معللاً لغرامه الأجره بأنه ردّه معيماً ويحتاج زوال العيب إلى خساره، والعيب من فعله، فكانت الخساره عليه.

نعم، ناقشه في جامع المقاصد في الفرق بين هذا وبين مالو غضبه عصيراً فصار خمراً، حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير، لأن المائيه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

الشرح:

الواقعي للعصير، بل الحكم الواقعي له كان معلوماً لدى السائل، وإتما سأل الامام عليه السلام عن الشبهه الموضوعيه واعتبار إخبار ذى اليد فيها.

والحاصل: أن الزوايه غير ناظره إلى بيان الحكم الواقعي للعصير بعد غليانه حتى يؤخذ بإطلاق التنزيل وكونه خمراً، بل هي ناظره إلى بيان الحكم الظاهري، وأنه عند الجهل بحال العصير لا يعتنى بإخبار ذى 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 جهه حرمه شربه فقط، فلا يمكن كون الحكم الظاهري تنزيلاً مطلقاً، فلا بد من ملاحظه 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 بالنسبه إليها ضمان المعاوضه، 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، فإنّ العصير بعد الغليان مال عرفاً وشرعاً، والتّجاسه إنّما تمنع من المائيه إذا لم يقبل التّطهير، كالخمر فإنّها لا- يزول نجاستها إلّا- بزوال موضوعها، بخلاف العصير، فإنّه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهاره ماء البئر بالترح.

وبالجمله، فالتّجاسه فيه وحرمة الشّرب عرضيه تعرضانه في حال متوسّط بين حالتي طهارته، فحكمه حكم التّجسس بالعرض القابل للتّطهير، فلا يشمل قوله عليه السلام في روايه تحف العقول: «أو شيء من وجوه التّجسس» ولا يدخل تحت قوله صلى الله عليه و آله: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»، لأنّ الظّاهر منهما العنوانات التّجسسه والمحرّمه بقول مطلق، لا ما تعرضانه في حال 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 من قيّد الأعيان التّجسسه المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتّطهير، ولم أجد مصرّحاً بالخلاف، عدا ما في مفتاح الكرامه: من أنّ الظّاهر المنع، للعمومات المتقدّمه وخصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «وإنّ غلى فلا يحلّ بيعه» [١] وروايه أبي بصير: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً الشّرح:

يوجب ضمان المثل أو قيمه، كذلك النقص في الأوصاف. وقد اعترف المصنّف رحمه الله بأنّ غليان العصير في يد الغاصب ليس من تلف العين كإقلاب الخلّ خمراً حتّى يكون ضامناً لأصل المال، وعليه يكون التالف هو وصف عدم الغليان، فيرجع إلى التفاوت بين القيمتين لا إلى غرامه الثلثين وأجره إذهابهما.

[١] كما في روايه أبي كهمس قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير، فقال:

الشرح:

لى كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله فى الدنان، وأبيعه قبل أن يغلى؟ 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 لأبى كهمس لا يمكن الاعتماد عليها، مع أن ظاهرها بقربنه ما فى ذيلها من قوله عليه السلام: «نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه تمراً» أن جهه سؤال الراوى إنما هو بيع العصير ممن يجعله خمراً. والمذكور فى الجواب التفصيل بين بيعه قبل غليانه وبيعه بعده بالجواز فى الأول، وعدم الجواز فى الثانى. ومقتضى قوله: «فلا- يحل» عدم الجواز حتى مع إعلام الحال للمشتري، ودعوى المصنّف رحمه الله أنها لا تشمل ما إذا كان البيع بقصد التطهير مع إعلام المشتري بالحال لا يمكن المساعده عليها.

وبهذا يظهر الحال فى روايه أبى بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً! قال: إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال، فلا بأس» (٢)، مع أن فى سندها قاسم بن محمد الجوهري عن على ابن أبى حمزه، والظاهر أنه البطائنى. وذكر السيد الخوئى رحمه الله (٣) أن أبا بصير فى نظير الروايه مردّد بين ابن البخترى وبين ليث المرادى وكلاهما كوفى، ولم يكن فى الكوفه فى ذلك الزمان عنب كثير حتى يباع عصيره ممن يجعله خمراً أو يطبخه دبساً، فالظاهر أن مراد السائل هو عصير التمر، ولا ريب فى جواز بيعه حتى بعد غليانه وقبل كونه خمراً، فالزوايه أجنبيه عن المقام.

ص: ٧٩

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

٢- (٢) المصدر السابق: ٢٢٩، الحديث ٢.

٣- (٣) محاضرات فى الفقه الجعفرى ١ : ١٠٢.

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

الشرح:

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

وثانياً: أنه لا علم لنا بحال الكوفه في ذلك الزمان من قله العنب أو كثرته فيها.

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

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

والحاصل: أنّ مقتضى القاعده جواز بيع العصير بعد غليانه أخذاً بمقتضى إطلاق حليه البيع ونفوذ حثي فيما إذا قيل باعتبار حديث «تحف العقول» الوارد فيه النهي عن بيع وجوه النجس، أو باعتبار النبويّ الدالّ على أنّ تحريم الشيء يلازم حرمة ثمنه وفساد بيعه، وذلك فإنّ النجاسه في العصير أو الحرمة طارئة ترتفع بذهاب الثلثين. وهذه النجاسه المعبر عنها بقبول الشيء للطهاره غير داخله في مدلول الحديث كسائر الأعيان المنتجسه القابله لها، كما أنّ مثل الحرمة المزبوره غير داخله في مدلول

ص: ٨٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٧.

وفى الجميع نظر: أمّا فى العمومات، فلما تقدّم. وأمّا الأدلّه الخاصّه، فهى مسوقه للنهى عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس والخلّ من غير اعتبار إعلام المكلف وفى الحقيقه هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، الشرح:

النبوى؛ ولذا يصحّ بيع ما يحرم فى حال خاصّ كحال الإحرام. والحاصل: أنّ ظاهر النبوى هو أنّ النهى عن شىء مطلقاً بحيث يعمّ جميع أحواله يلازم فساد بيعه.

ثمّ إنّه لا بأس بالإشاره فى المقام إلى حكم العصير العنبى والزبيبى والتمرى بعد الغليان من حيث الحلّ والحرمه، فنقول: لا ينبغى الريب فى حرمه شرب العصير العنبى بعد غليانه، سواء كان غليانه بالنّار أو بنفسه أو بغير ذلك، بل لا أعرف خلافاً فى 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 صحيحه حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لا يحرم العصير حتّى يغلى»^(١)، وفى معتبرته الأخرى عنه عليه السلام قال: «سألته عن شرب العصير، فقال: تشرب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشربه، قلت: وأى شىء الغليان؟ قال: القلب»^(٢). وفى صحيحه عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام: «كلّ عصير أصابته النّار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٣)، والمراد بإصابه النار الغليان بقريته

ص: ٨١

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٣.

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

فلا يشمل بيعه بقصد التّطهير مع إعلام المشتري، نظير بيع الماء النّجس.

الشرح:

ما سبق، وفي موثّقه ذريح، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نشّ العصير أو غلى حرم»^(١)، والمراد بالغليان فيها هو القلب بالنّار، والنشيش ما لا يكون فيه القلب عادة كالغليان بنفسه. فيكون حاصل الموثّقه أنّه إذا غلى العصير بنفسه أو كان غليانه بالنّار بنحو القلب فقد حرم، ويقتضى ذلك عطف الغليان على النشيش، مع ملاحظه أنّ ما دلّ على اعتبار القلب ظاهره المورد الذى يمكن فيه وهو الغليان بالنّار.

وما قيل من أنّ المراد بالنشيش هو الصوت الحاصل قبل الغليان غير ثابت، بل ظاهره هو الصوت الحاصل عند غليان الشىء بنفسه، ويؤيّد ذلك ما فى موثّقه عمار من قوله عليه السلام: «فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينشّ . . .»^(٢)، وذكرنا أنّه إذا ذهب ثلثا العصير بعد غليانه يصير حلالاً، سواء كان الذهاب بالنّار أو غيرها. ويقتضى ذلك قوله عليه السلام فى صحيحه عبد الله بن سنان المتقدّمه: «حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» فإنّه ليس فى البين ما يقتضى تقييد الذهاب بكونه بالنار، نعم فى صحيحته الأخرى قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(٣)، ولكن بما أنّ ذهاب الثلثين يكون بالطبخ غالباً فلا يمنع ذلك عن الأخذ بإطلاق صحيحته الأولى، كما هو الحال فى جميع القيود الغالبية التى لا توجب رفع اليد عن المطلقات.

ص: ٨٢

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

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

٣- (٣) المصدر السابق: ٢٨٨، الحديث الأول.

وبالجملة، فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته وجواز بيعه كفى.

ولم أعر على من تعرّض للمسألة صريحاً، عدا جماعه من المعاصرين.

الشرح:

ولا يخفى أنّ المراد بالعصير في هذه الروايات العصير العنبى، فلا يشمل العصير الزببى فضلاً عن التمرى، والوجه في ذلك أولاً: أنّ العصير يطلق على ما يخرج من الشىء، أى على الماء المتكوّن في داخل الشىء بعد إخراجها، فلا يشمل المخرج من الزبيب والتمر مما لا يتكوّن في داخلهما؛ ولذا ذكر في صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج في أقسام الخمر: «العصير من الكرم والنقيع من الزبيب. والتبذ من التمر»^(١).

وثانياً: أنّ حملته على العموم غير ممكن، حيث لا يصحّ لأحد الالتزام بحرمه كلّ عصير حتّى مثل عصير الجزر والبطيخ بالغليان، وحمله على خصوص الثلاثة، أى عصير العنب والزبيب والتمر بلا- قرينه، غير ممكن، بل المتيقّن منه العصير العنبى، والعموم باعتبار أفرادها كما لا يخفى.

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

ص: ٨٣

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

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

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

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

وأما روايه زيد النرسى في أصله، قال: «سئل أبو عبدالله 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 أدت الحلاوه إلى الماء فصار حلواً بمنزله العصير، ثمّ نشّ من غير أن تصيبه النّار فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النّار فأغلاه فقد فسد»(٢)، رواها في «المستدرک» فدلالتها على جريان حکم العصير العنبيّ في ماء الزبيب واضح، إلاّ أنّها لا تصلح للاعتماد عليها، حتّى ما لو قيل بأنّ زيد النرسى موثّق، باعتبار أنّ الراوى عنه هو محمد بن أبي عمير. وذكر الشيخ في عدّته أنّه لا- يروى إلاّ عن ثقه(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 النرسى معتبر، كما عن النجاشي وغيره. ووجه عدم صلوحها عدم إحراز أنّ ما نقل عنه هذه الروايه وهى النسخه الّتي كانت بيد المجلسى رحمه الله هى أصل النرسى المعتبر، بل من المحتمل أنّها كانت مجعوله مدسوسه، ومجرد اشتمالها على بعض الروايات التي ثبت أنّها

ص: ٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٢٩٠، الباب ٥ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٤.

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

٣- (٣) العده ١ : ١٥٤.

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

الشرح:

لزید لا يدلّ علی أنّها بتمامها رواياته.

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

لا يقال: قد ذكر المجلسي في «البحار» أنّه وجد في أوّل النسخة هكذا: حدّثنا الشيخ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري أيده الله، قال: حدّثنا أبو العباس أحمد بن محمد سعيد الهمداني، قال: حدّثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المحمدي، قال: حدّثنا محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي، والنسخة المزبوره كانت مصحّحه بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي، وهو نقلها من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي وكانت كتابتها سنة أربع وسبعين وثلاثمئة (1)، وعلى ذلك فالنسخة مسنده بطريق مألوف.

فإنّه يقال: لم يظهر لنا حال منصور بن الحسن الآبي حتّى يثبت بنقله النسخة وإسنادها إلى زيد، وما حكى عن منتج الدين أنّه عالم فاضل قرأ على الشيخ الطوسي

ص: ٨٥

المسألة الرابعة: يجوز معاوضه على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب، وجعل هذا من المستثنى [١] عن بيع الأعيان النجسه مبنئ 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 محلله مقصوده من النجاسات والمنتجسات.

وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصوده، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع. ويظهر من الشهيد الثاني في المسالك خلاف ذلك، وأن جواز بيع الدهن للنص، لا لجواز 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.

الشرح:

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

[١] يعنى: عدّ الدهن المتنجس فى المستثنى؛ لعدم جواز بيع الأعيان النجسه مبنئ على كون الحكم المزبور للأعيان النجسه والمنتجسه بنحو العموم، كما إذا قيل بحرمة الانتفاع بالمتنجس، فيكون بيعه فاسداً باعتبار عدم ثبوت المنفعة المحلله له، أو قيل بجواز الانتفاع بهما ولكن لا يجوز معامله عليهما، فإنّ 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 كلّ الانتفاع المقصود منهما، فإنه على ذلك لا يعمّ الحكم المذكور فى طرف المستثنى منه الدهن المتنجس، باعتبار خروجه عن موضوع ذلك الحكم من الأوّل.

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

منها: الصحيح، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: جُرِّدَ مات في سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام: أما السمن والعسل فيؤخذ الجُرِّد وما حوله، والزيت يستصبح به»، وزاد في المحكي عن التهذيب: «أنه يبيع ذلك الزيت، ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به». ولعل الفرق بين الزيت وأخويه من جهه كونه مائعاً غالباً، بخلاف السمن والعسل، وفي روايه إسماعيل الآتيه إشعار بذلك.

ومنها: الصحيح، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الفأره والدابّه 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 الفأره تقع في السمن أو الزيت فتموت فيه؟ قال: إن كان جامداً فاطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فأسرج به وأعلمهم إذا بعته».

ومنها: روايه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السمن وأنا حاضر عن السمن والزيت والعسل تقع فيه الفأره فتموت [كيف يصنع به؟] قال: أمّا الزيت فلا- تبعه إلا- لمن تبين له فيبتاع للسراج، وأمّا الأكل فلا- وأمّا السمن فإن كان ذائباً فكذلك، وإن كان جامداً والفأره في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها، ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً. إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع في مواضع:

الشرح:

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

الأول: أن صحه بيع هذا الدهن هل هي مشروطه باشتراط الاستصباح به صريحاً، أو يكفي قصدهما لذلك، أو لا. يشترط أحدهما؟ ظاهر الحلّى فى السّرائر: الأول، فإنّه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجّسه جُمع قال: ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا، وظاهر المحكى عن الخلاف: الثانى، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصيح به تحت السّماء، دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم، وقال أبو حنيفه: يجوز مطلقاً انتهى.

ونحوه مجرّداً عن دعوى الإجماع عبارته المبسوط، وزاد: أنّه لا يجوز بيعه إلاّ لذلك.

وظاهره كفايه القصد، وهو ظاهر غيره ممّن عتبر بقوله: جاز بيعه للاستصباح [١] كما فى الشرائع والقواعد وغيرهما، نعم ذكر المحقّق الثّانى ما حاصله: أنّ التعليل راجع إلى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقّق فائده الاستصباح بيعه.

الشرح:

يجرى ذلك فى الكافر أيضاً، وحتّى فى 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 النجسه المستفاد من حديث «تحف العقول» يكون بنحو الانقطاع، كما مرّ.

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

وكيف كان، فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصباح. ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح [١] إذا كانت المنفعة المحلّله منحصره فيه، وكان من منافعه النادره التي لا تلاحظ في مالتيه، كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما ووجهه: أن مالتيه الشئ إنما هي باعتبار منافعه المحلّله المقصوده منه، لا- باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظه في مالتيه، ولا- باعتبار الفوائد الملحوظه المحرّمه، فإذا فرض أن لا- فائده في الشئ محلّله ملحوظه في مالتيه فلا- يجوز بيعه، لا- على الإطلاق لأنّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه، والمفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل ولا على قصد الفائده النادره المحلّله، لأنّ قصد الفائده النادره لا يوجب كون الشئ مالاً.

الشرح:

[١] ظاهره التفصيل بين الدهن الذي يكون الاستصباح بالإضافه إليه من المنفعه النادره التي لا تكون ملاكاً للمالتيه في الأشياء، وبين الدهن الذي يكون الاستصباح به من المنفعه المتعارفه، وفي الأول يعتبر قصد الاستصباح في بيعه دون الثاني. ووجه الفرق هو أنّ الموجب للمالتيه في الأول، وهي المنفعه الشائعه باعتبار نجاسه الدهن، تكون محرّمه، وأخذ المال في مقابله بلحاظ تلك المنفعه أكلاً- له بالباطل، كما أنّ أخذه بلحاظ منفعته النادره المحلّله كذلك، حيث إنّ المنفعه النادره لا توجب المالتيه حتّى يخرج المأخوذ من عنوان الأكل بالباطل.

نعم، إذا ورد دليل على جواز أخذ المال بإزاء ذلك الدهن؛ ليصرفه في منفعته المحلّله النادره يكون هذا حاكماً على خطاب حرمة أكل المال بالباطل، حيث إنّ بعد تجويز الشارع الأخذ لا يكون بيعه بإزاء الثمن من تملك المال بالباطل، وهذا بخلاف القسم الثاني من الدهن المتنجّس، فإنّ أخذ المال بإزائه حتّى بدون قصد المنفعه المحلّله جائز، ولا يدخل في العنوان المنهى عنه، باعتبار أنّ الإسراج من المنفعه

ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه فلا بد من حمله على إرادته صورته قصد الفائدة النادرة، لأنّ أكل المال حينئذٍ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورته عدم القصد، لأنّ المال في هذه الصورة مبدول في مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرّمة، فافهم.

وحينئذٍ فلو لم يعلم المتبائعان جواز الاستصباح بهذا الدّهن وتعاملا من غير قصد [١] إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة، لأنّ المال مبدول مع الإطلاق في مقابل الشّيء باعتبار الفوائد المحرّمة. نعم، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلاً، أمكن صحتها، 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.

الشرح:

المحلّله المقصوده الغالبه على منفعه الأكل أو المساويه له يوجب المائيه للدّهن المزبور. نعم، لو اشترط استعماله للأكل يكون بيعه باطلاً، لأنّ الشرط الفاسد مفسد للمعامله حتّى يمنع عنه، بل البطلان يعمّ ما كان استعماله في المحرّم من قصد المتبايعين، فإنّه بالقصد المزبور يكون تملك الثمن بإزائه من أكله بالباطل، كما يشعر بذلك ما ورد من أنّ ثمن الجاربه المغنّيه سحت، فإنّ الجاربه مع كونها ذات منفعه محلّله مقصوده كالاستمتاع بها أو استخدامها لا وجه لفساد ثمنها، إلّا إذا كان قصد استيفاء منفعه الغناء موجباً له كما لا يخفى.

[١] وظاهر ذلك التسويه في الدّهنين، وعدم الفرق بينهما في مقام الثبوت، بل الفرق بينهما في مقام المعامله فقط، فيما إذا التفتنا إلى منافعهما، ففي الأول مع عدم قصد المنفعه النادره المحلّله ينصرف العقد إلى لحاظ منفعته المحرّمة، فيحكم بفساده، بخلاف الثاني. وأمّا مع عدم التفاتهما إلى منفعتهما المحلّله والمحرّمة، فيمكن تصحيح

وأما فيما كان الاستصباح منفعه غالبه بحيث كان مائيه الدهن باعتباره كالأدهان المعده للإسراج فلا يعتبر في صحه بيعه قصده أصلاً، لأنّ الشارح قد قرّر مائيته العرفيه بتجويز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه، بناءً على أضعف الوجهين، من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النص، وكذا إذا كان الاستصباح منفعه مقصوده مساويه لمنفعه الأكل المحرّم كالأليه والزيت وعصاره السمسم فلا يعتبر قصد المنفعه المحلله فضلاً عن اشتراطه، إذ يكفي في مائيته وجود المنفعه المقصوده المحلله. غايه الأمر كون حرمة منفعته الشرح:

المعامله في القسمين حتّى في الأوّل، باعتبار أنّ الدهن المزبور مال شرعاً وقع مورد المعامله، ولم يقصد منفعته المحرّمه حتّى يحكم بفساد بيعه استظهاراً ممّا ورد في ثمن الجاريه المغنّيه.

أقول: وفي كلامه موارد للنظر:

أولاً: أنّ المنفعه النادره التي لا توجب المائيه للشئ هي التي لا يلاحظها العقلاء حتّى مع عدم إمكان صرف ذلك الشئ في الجبهه الأخرى، مثلاً قطعات الكوز المكسور لا مائيه لها، فإنّه لا يلاحظ استعمالها في البناء نظير استعمال قطع اللبنة، حتّى مع عدم إمكان صرفها في منفعتها الغالبه، أي خزن الماء فيها.

وهذا بخلاف الدهن المنتجس، فإنّ مع عدم إمكان صرفه في الأكل مثلاً يلاحظ فيه جهه الإسراج به. وبعبارة أخرى: عدم لحاظ الإسراج به بلحاظ منفعته الأخرى الأهم والأكمل وهي الأكل، ومثل ذلك لا يوجب سلب المائيه عنه.

ثانياً: أنّه مع قيام الدليل على جواز البيع في القسم الأوّل يكون الدليل المزبور كاشفاً عن كون المنفعه النادره عندنا من الغالبه عند الشارح، كما هو مقتضى حكومته على دليل حرمة الأكل بالباطل، فيكون للدهن المزبور مائيه وباعتبارها يصح بيعه

الأخرى المقصوده نقصاً فيه يوجب الخيار للجاهل. نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرّمه بأن يقول: بعثك بشرط أن تأكله، و إلا فسد العقد بفساد الشرط.

بل يمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد، لأنّ مرجع الاشتراط فى هذا الفرض إلى تعيين المنفعة المحرّمه عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل، لأنّ حقيقه النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرّم، فافهم.

بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط فى متن العقد.

وبالجملة، فكلّ بيع قصد فيه منفعه محرّمه بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرّمه كان باطلاً، كما يؤمى إلى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجاريه المغنّيه وبيعها، وصرّح فى التذكرة بأن الجاريه المغنّيه إذا بيعت بأكثر ممّا يرغب فيها لو لا الغناء، فالوجه التحريم، انتهى.

الشرح:

كما فى القسم الثانى، من دون انصراف العقد إلى لحاظ منفعتة المحرّمه وجعل العوض بلحاظها، فإنّ انصراف العقد إلى جعل العوض بلحاظ المنفعة المحرّمه بلا قصد من المتعاقدين غير معقول.

ثالثاً: أنّ مجرد قصد المنفعة المحرّمه لا يوجب فساد البيع فيما إذا كان للشىء مائنه باعتبار منفعتة المحلّله، فإنّ الثمن فى المعامله يقع بإزاء نفس الشىء لا منافعه.

نعم ربّما يكون لحاظ بعض الأوصاف فى تسعير الشىء موجّباً لفساد بيعه، فيما إذا كان المترتب على تلك الصفه هو الحرام دائماً أو غالباً، كما فى الجاريه المغنّيه. وهذا غير داخل فى مورد الكلام، فإنّ المفروض فى المقام مجرد قصد صرف الشىء فى منفعتة المحرّمه، والدخيل فى تسعير الشىء أوصافه لا استعماله فى إحدى منفعتيه.

ص: ٩٢

ثم إنَّ الأخبار المتقدِّمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح، لأنَّ موردها ممَّا يكون الاستصباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه في ماليته العرفيه. وربَّما يتوهم من قوله عليه السلام [١] في روايه الأعرج المتقدِّمه: «فلا تبعه إلاَّ لمن تبين له فيبتاع للسراج» اعتبار القصد. ويدفعه: أنَّ الابتاع للسراج إنما جعل غايه للإعلام، بمعنى أنَّ المسلم إذا اطَّلِع على نجاسته فيشتره للإسراج، نظير قوله عليه السلام في روايه معاويه بن وهب: «بيته لمن اشتراه ليستصبح به».

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

[١] وجه الوهم أنَّ قوله عليه السلام: «فيبتاع للسراج» تفرُّع على علم المشتري بحال الدهن، وأنَّ مع تبين نجاسته له يشتره للسراج، فتكون الجملة بمنزله قوله: فلا تبعه إلاَّ لمن يبتاعه للسراج، وظاهر ذلك اعتبار قصد الإسراج في جواز شرائه، وبهذا تفرق هذه الروايه المذكور فيها حكم واحد، وهو تجويز بيعه من المشتري المزبور عن روايه معاويه بن وهب المذكور فيها حكمان: أحدهما جواز البيع، وثانيهما وجوب إعلام المشتري بنجاسه الدهن ولو بعد البيع؛ ليصرفه في الاستصباح. وهذه تكون قرينه على أنَّ الوارد في روايه الأعرج من الابتاع للسراج غايه للإعلام أيضاً، لا أنَّه دخيل في صحه البيع.

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

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

وهل وجوبه نفسى أو شرطى؟ بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحه البيع الذى ينبغى أن يقال: إنّه لا إشكال فى جوب الإعلام [١] إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقف القصد على العلم بالنجاسه. وأمّا إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمه. وفى قوله عليه السلام: «بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به» إشاره إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله، فإنّ الغايه للإعلام ليس هو تحقّق الاستصباح، إذ لا ترتّب بينهما شرعاً ولا عقلاً ولا عادةً، بل الفائده حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره، ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرّماً بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام، فكأنّه قال: أعلمه لئلا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام.

ويشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرّقه الدالّه على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرّمات، مثل ما دلّ على أنّ من أفتى [٢] الشّرح:

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

[٢] ما دلّ على ذلك أجنبى عن مسأله عدم جواز التّسبيب إلى فعل الحرام أو

ص: ٩٤

بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإنَّ إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي، وحمله على المفتي من حيث التسيب والتغريير ومثل قوله عليه السلام: «ما من إمام صَلَّى يقوم فيكون في صلاتهم تقصير، إلا كان عليه أوزارهم».

وفي روايه أُخرى: «فيكون في صلاته وصلاتهم تقصير، إلا كان إثم ذلك عليه».

وفي روايه أُخرى: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلِّي بهم جنبا» ومثل روايه أبي بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه، فإنَّ في كراهه ذلك في البهائم إشعاراً بحرمته بالنسبه إلى المكلف.

ويؤيده: أن أكل الحرام وشربه من القبيح، ولو في حقِّ الجاهل، ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشكِّ، إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، وحينئذٍ فيكون إعطاء النَّجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبيح، وهو قبيح عقلاً.

الشرح:

ترك الواجب، فإنَّ الإفتاء بغير علم حرام، حيث إنَّه من الافتراء والكذب على الله سبحانه، عمل بها أحد أو لم يعمل، وتحديد العقوبه بوزر من عمل بها على تقدير العمل لا يدلُّ على أنَّ حرمة الإفتاء بغير علم لأجل التسيب، فإنَّ مثل الخبر يعمُّ ما إذا لم يكن تسيب، كما إذا كان العامل بها عالماً بأنَّ المفتي ليست له أهليه الإفتاء ومع ذلك أخذ بفتواه بداع من الدواعي النفسانيه.

وأما ما ورد في تحمُّل الإمام مع أنَّه معارض بما يدلُّ على عدم ضمانه بشيء، وفي صحيحه زراره قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن الإمام يضمن صلاه القوم؟ قال: لا» (١)، فلا يرتبط بالمقام، فإنَّه لو فرض عدم نقص صلاه المأموم عن الصلاه الفريضة إلا- في ترك القراءه فلا- ينبغى الريب في عدم بطلان تلك الصلاه بذلك، فإنَّ مقتضى حديث: «لا تعاد» وغيره عدم بطلان الصلاه بترك القراءه فيها عن عذر، والتسيب

ص: ٩٥

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٣٥٤، الباب ٣٠ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ٤.

بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبب كما لو رأى نجساً فى يده يريد أكله وهو الذى صرح به العلامة قدس سره فى أجوبه المسائل المهناثيه، حيث سأله السيد المهنا عمّن رأى فى ثوب المصلّى نجاسه فأجاب: بأنه يجب الإعلام، الشرح:

فى مثل ذلك ممّا يكون للعلم والإحراز دخل فى حرمه الشىء تكليفاً أو عدم جوازه وضعاً لا بأس به؛ ولذا لا يجب على البائع إعلام الغير بنجاسه الثوب الذى يشتريه، بخلاف نجاسه المبيع المأكول. والفرق أنّ نجاسه الثوب لا تكون مانعه عن صحه الصلاه إلاّ مع إحرازها، بخلاف نجاسه المأكول، فإنّها موضوع لحرمه أكله، غايه الأمر ربّما يكون الجهل عذراً فى مخالفه التكليف الواقعى.

نعم لو أحرز الإمام أنّ مأمومه يأتى فى صلاته بما يكون مبطلاً لها حتّى مع العذر، كتعدد الركوع فى الركعه الواحده الذى يكون عدم فساد الصلاه به فى خصوص صلاه الجماعه فى بعض الموارد، فمع علمه بهذا لا يجوز له التصدّى للإمامه مع فقده شرائطها.

والعمده فى حرمه التسيب هو الفهم العرفى من خطابات المحرّمات وغيرها، فإنّه إذا ورد فى خطاب حرمه أكل الميته فأهل العرف لا يفهمون الفرق بين أكلها بالمباشره أو أكل الغير بتسيبه جهلاً أو إكراهاً، وهكذا ما ورد فى نهى الجنب عن دخول المسجد فإنّهم لا يفرقون بين الدخول والإدخال... إلى غير ذلك.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الكلام فى عدم جواز التسيب إلى الحرام فيما إذا كان ذلك الحرام مطلقاً بحيث يكون مع الجهل مورد الاحتياط، وأمّا مدلول روايه أبى بصير فأجنبى عن ذلك، فإنّه لا تكون كراهه لأكل البهيمه أو الطفل حتّى يكون سقيهما أو إطعامهما من التسيب إلى الكراهه، بل مدلولها حكم السقى أو الإطعام بما هو هو.

لوجوب النهى عن المنكر، لكنّ إثبات هذا مشكل. والحاصل أنّ هنا أموراً أربعه [١]

أحدها: أن يكون فعل الشخص علّه تامّه لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرّم ، ولا إشكال فى حرّمته وكون وزر الحرام عليه، بل أشدّ لظلمه.

الشرح:

[١] الفرق بين إكراه الغير على المحرّم وبين تقديم الطعام المتنجّس إلى الغير الجاهل، بأنّ الأوّل من قبيل العلّه التامّه لصدور الحرام عن الغير، والثانى من قبيل السّبب، فيه ما لا يخفى.

والصّحيح أنّ 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 التّقديم لا تكون إلّا من جهة التّسبب إلى الحرام، فإنّ العمده فى دليل حرّمته كما مرّ هو الفهم العرفى، بأنّ النهى عنه يعمّ إصدار الفعل عن الغير بالإكراه أو الإغراء، بل ولو بمثل صبّ الخمر فى حلقة.

وأما القسم الثالث، فإن كان ترغيباً للآخر إلى ارتكاب المحرّم وتحبباً إليه لينقدح فى نفسه الدّاعى إلى ارتكابه فيكفى فى إثبات حرّمته فحوى ما دلّ على وجوب نهى الغير عن المنكر، وكذا ما إذا كان موجباً للعناد كسبّ آلهه الكفّار الموجب لإلقائهم فى سبّ الحقّ. وأمّا بيع مثل العنب ممّن يعلم أنّه يعمل خمرًا فسيأتى الكلام فيه مفصلاً، وأمّا إرشاد الجاهل وإعلامه فى غير موارد التّسبب فلا يجب إلّا فى الأحكام الشرعيّه الكلّيّه، كما هو مقتضى ما دلّ على وجوب تبليغها إلى الجاهلين بها، وفى الجهل بالموضوعات فيما إذا وجب على المرشد التّحفظ فيها على الواقع، كالتحفظ على دم مؤمن أو عرضه فى مورد يريد الجاهل بإيمانه قتله أو هتكه ونحو ذلك.

وثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام كمن قدّم الى غيره محرّماً ومثله ما نحن فيه، وقد ذكرنا أنّ الأقوى فيه التّحريم لأنّ استناد الفعل إلى السّبب أقوى [١]

فنسبه فعل الحرام إليه أولى، ولذا يستقرّ الضّمان على السبب، دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنّه لاضمان ابتداءً إلاّ عليه.

الثالث أن يكون شرطاً لصدور الحرام، وهذا يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الدّاعي على المعصية، إمّا لحصول الرّغبة فيها كترغيب الشّخص على المعصية، و إمّا لحصول العناد من الشّخص حتّى يقع في المعصية، كسب آله الكفّار الموجب لإلقتائهم في سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء النّاس الموقع لهم في سبّ أبيه.

الشرح:

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

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

فالمتخصّص أن في مورد كون السبب أقوى يكون الضّمان على ذلك الأقوى ابتداءً، كما إذا وضع قاروره تحت رجل نائم فانكسرت بتحريكه رجله في النوم، فإنّ

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

وثانيهما أن يكون بإيجاد شرطٍ آخر غير الدّاعي، كبيع 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 الشّخص عن المنع من المنكر، ولا إشكال في الحرمة بشرائط النّهي عن المنكر. وأخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنّسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإنّ صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه.

فهل يجب دفع الحرام بترك السيّكوت أم لا؟ فيه إشكال، إلّا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك، لكونه فساداً قد أمر بدفعه كلّ من قدر عليه، كما لو أطلع على عدم إباحه دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إباحه عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر ماليّ 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 أدلّه النّهي عن المنكر وجوب الرّدع عن المعصية. فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية.

الشرح:

الضّمان 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 علّه تامه وتقديم الطّعام سبب.

ص: ٩٩

نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشّاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليتّم الحجّه على الجاهل ويتحقّق فيه قابليته الإطاعة والمعصية.

ثمّ إنّ بعضهم استدلّ على وجوب الإعلام بأنّ النّجاسة 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 النّجاسة عيباً ليس إلّا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً، فإنّ ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب، و إلّا لم يكن عيباً، فتأمّل.

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

الشرح:

[١] ظاهر الروايات المتقدّمة وجوب الإعلام حتّى فيما لا- يجب فيه بيان العيب، كما إذا تبرّأ 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 رحمه الله في وجوب الإعلام بنجاسة المأكول أو المشروب بين كونهما موردين للمعارضه أو للهبة، ولو كان وجوبه باعتبار أنّ إخفاء نجاسته غشّ في المعامله لا- اختصّ وجوبه بموارد المعاوضه؛ ولذا لا يجب بيان العيب للمتهب، هذا مع أنّ تناول المنتجس منكر واقعى شرعاً، فيجب إعلامه للجاهل الذي يريد تناوله حتّى لو لم نقل بوجوب إظهار عيب المبيع. ووجه وجوبه حرمة التسيب إلى الحرام وإلقاء الغير فيه، ولو اختصّ كون الشّيء منكراً بصوره العلم بنجاسته، كما في لبس الثوب النّجس في الصلاه لا- يجب الإعلام، بل لا تكون نجاسته عيباً.

ص: ١٠٠

وفى المبسوط: أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف. لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها وورودها فى مقام البيان ساكنه عن هذا القيد، ولا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ رحمه الله [١] المنجبره بالشهره الشرح:

[١] مرسله الشيخ رحمه الله هى التى ذكرها فى مبسوطه بقوله: «روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء»، وهذه المرسله مؤيده بشهره الفتوى بمضمونها، وبالإجماع المذكور فى كلام ابن ادريس، وإذا انجبر ضعفها بما ذكر يكون المقام من الموارد التى يرد فيها فى مقابل خطاب المطلق خطاب آخر يدور أمر ذلك الخطاب الآخر بين كونه مقيداً للمطلق أو محمولاً على الاستصحاب، أى أفضل الأفراد.

وفى المقام يدور أمر المرسله بين كونها مقيده للإطلاق فى الروايات التى رخص فيها فى صرف الزيت المنتجس فى الاستصبح وبين أن يكون التقييد الوارد فيها محمولاً على الاستصحاب، بأن يكون المستحب فى الاستصبح بالدهن المنتجس الاستصبح به تحت السماء، أو يكون الأمر المستفاد من الجملة الخبرية محمولاً على الإرشاد، وأن الاستصبح تحت السماء بلحاظ أن لا يتأثر السقف بالدخان المتصاعد الذى يكون نجساً على ما ذكره الشيخ الطوسى رحمه الله، باعتبار اشتماله على أجزاء دهنه متصاعده معه.

ثم إن حمل الأمر بالاستصبح تحت السماء على الإرشاد، وبأن لا يتأثر السقف، أولى من تقييد الإطلاقات الكثيره الوارده فى مقام البيان، خصوصاً أن تقييد تلك الإطلاقات واعتبار كون الاستصبح تحت السماء لا يكون إلا بالالتزام بعدم جواز تنجيس السقف أو كونه تعديداً محضاً. والأول مخالف لما عليه المشهور من طهاره دخان النجس أو المنتجس، والثانى بعيد جداً، ولعله لذلك أفتى الشيخ رحمه الله فى مبسوطه مع نقله المرسله بكراهه الإسراج تحت السقف.

المحقّقه والاتّفاق المحكّي، لكن لو سلّم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدّمه، أو حمل الجمله الخبريّة على الاستحباب أو الإرشاد، لثلاً يتأثّر السّقف بدخان النّجس الذي هو نجس بناءً على ما ذكره الشّيخ من دلاله المرسله على نجاسه دخان النّجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيّه تتصاعد بواسطه حراره.

ولا- ريب أنّ مخالفه الظاهر في المرسله خصوصاً بالحمل على الإرشاد أولى، خصوصاً مع ابتناء التّقييد: إمّا على ما ذكره الشّيخ من دلاله الروايه على نجاسه الدّخان المخالفه للمشهور و إمّا على كون الحكم تعديداً محضاً، وهو في غايه البعد، ولعلّه لذلك أفتى في المبسوط بالكراهه مع روايته للمرسله.

والإنصاف، أنّ المسأله لا تخلو عن إشكال، من حيث ظاهر الرّوايات، البعيده عن التّقييد لإبائها في أنفسها عنه وإباء المقيد عنه، ومن حيث الشّهرة المحقّقه والاتّفاق المنقول، ولو رجع إلى أصاله البراءه حينئذٍ لم يكن إلاّ بعيداً عن الاحتياط وجرأه على مخالفه المشهور.

الشّرح:

والإنصاف: أنّ الحكم في المقام لا يخلو عن إشكال؛ لورود المطلقات في مقام البيان وعدم كون المرسله صالحه لتقييدها، وفي مقابل ما ذكر من الشّهرة المحقّقه والإجماع المنقول على اعتبار كون الاستصباح تحت السّماء يكون الرجوع إلى أصاله البراءه عن اعتبار كون الاستصباح تحت السّماء بعيداً عن الاحتياط، وجرأه على مخالفه المشهور.

وعن العلامه التفصيل بين صورته العلم بتصاعد أجزاء الدهن مع الدّخان وعدمه، واعتبر كون الاستصباح تحت السّماء في الأول دون الثاني، وهذا التفصيل مبني على حرمة تنجيس السّقف، ولكن لم يظهر له دليل، نعم من ذكر في ردّه بأن الاستصباح

ثم إنَّ العلامه في المختلف فضل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، وما إذا لم يعلم، فوافق المشهور في الأوّل، وهو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف، ولم يدلّ عليه دليل، وإن كان ظاهر كلّ من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدًا، لا- لنجاسه الدخان معللاً- بطهاره دخان النجس: التسالم على حرمة التنجيس، وإلا- لكان الأولى تعليل التعيّد به، لا بطهاره الدخان، كما لا يخفى.

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح، بأن يُعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرّب أو السيفن؟ قولان مبنيان على أنّ الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب، والاستصباح تحت الظلّ، أو أنّ القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء، وبيعه ليُعمل صابوناً على روايه ضعيفه تأتي.

واللهي صرح به في مفتاح الكرامه هو الثاني، ووافقه بعض مشايخنا المعاصرين، وهو ظاهر جماعه من القدماء، كالشّرخين والسّيدين والحلي وغيرهم.

الشرح:

تحت السماء تعيّد محض لا لتنجيس السقف؛ لأنّ الدخان المتصاعد طاهر، ظاهره قبوله حرمة التنجيس وإلا لذكر في الردّ أنّ تنجيس السقف لا بأس به. انتهى تقرير كلامه في المقام.

أقول: استعمال الدهن المتنجس في الاستصباح لا- يكون حكماً مولويّاً حتّى 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 مرّ، وعلى تقدير كونه مولويّاً فهو ترخيص لا حكم إلزامي واحد ليكون المقام من موارد لزوم حمل المطلق على المقيّد.

ولا منافاه بين الترخيص في الإسراج بالدهن المتنجس مطلقاً وبين الترخيص

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

وقال فى المبسوط فى الماء المضاف: إنّّه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه، فإن وقعت فيه نجاسه لم يجوز استعماله على حال.

وقال فى حكم الماء المتغير بالنجاسة: إنّّه لا يجوز استعماله إلاّ عند الضرورة، للشرب لا غير.

وقال فى التّهايه: وإن كان ما حصل فيه الميته مائعاً لم يجوز استعماله ووجب إهراقه، انتهى. وقريب منه عبارته المقنعه.

وقال فى الخلاف فى حكم السمن والبذر والشّيرج والزيت إذا وقعت فيه فأره: إنّّه جاز الاستصباح به، ولا-يجوز أكله، ولا الانتفاع به بغير الاستصباح، وبه قال الشافعى. 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 الفأره فيه ويحلّ أكله وشربه، لأنّ الخبر ورد فى السمن فحسب، دللنا إجماع الفرقه وأخبارهم.

وفى السرائر فى حكم الدّهن المتنجس: أنّه لا يجوز الأدهان به ولا استعماله فى شىء من الأشياء، عدا الاستصباح تحت السماء.

الشرح:

فى إسراجه تحت السماء، كما إذا ورد فى خطاب الترخيص فى شرب الخلّ مطلقاً وفى خطاب آخر الترخيص فى شرب الخلّ فى المساجد، وقد ذكر فى باب المفاهيم أنّه لا مفهوم للوصف حتّى يوجب ذلك المفهوم تقييداً فى خطاب المطلق.

وَأَدْعَى فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَنَّ الْإِسْتِصْبَاحَ بِهِ تَحْتَ الظَّلَالِ مُحْظُورٌ بغيرِ خِلافٍ.

وقال ابن زهره بعد أن اشترط في المبيع أن يكون ممياً ينتفع به منفعه محلله : وشرطنا في المنفعه أن تكون مباحه، تحفظاً من المنافع المحرّمه، ويدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره، عدا ما استثني: من بيع الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، وهو إجماع الطائفه.

ثم استدللّ على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أذن في الاستصباح به تحت السماء، قال: وهذا يدلّ على جواز بيعه لذلك، انتهى.

هذا، ولكن الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخّرين جواز الانتفاع إلّا ما خرج بالدليل.

ويدلّ عليه أصاله الجواز، وقاعده حلّ الانتفاع بما في الأرض ولا- حاكم عليهما سوى ما يتخيّل من بعض الآيات والأخبار، ودعوى الجماعه المتقدمه الإجماع على المنع. والكلّ غير قابل لذلك.

أمّا الآيات: فمنها: قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ [١] وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»، دلّ بمقتضى التفرّيع على وجوب اجتناب كلّ رجس.

وفيه: أنّ الظاهر من الرّجس ما كان كذلك في ذاته، لا ما عرض له ذلك، فيختصّ بالعناوين النّجسه، وهى النّجاسات العشر.

مع أنّه لو عمّ المنتجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد، فإنّ أكثر المنتجسات لا يجب الاجتناب عنه.

الشرح:

[١] كأنّ المستدلّ بالآيه أراد أنّ الرّجس فيها ينطبق على المنتجس أيضاً، وأنّ الأمر بالاجتناب عنه يعمّه فالحكم بجواز الانتفاع به في مورد يحتاج إلى دليل خاصّ،

ص: ١٠٥

مع أنّ وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان، يعنى من مبتدعاته، فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً كالخمر أو قذراً معنوياً مثل الميسر.

ومن المعلوم: أنّ المائعات المنتجسه كالدهن والطين والصيبغ والدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان. وإن أُريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاصّ، فالمعنى: أنّ الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي: إنّها من عمل الشيطان، فلا تدلّ أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المنتجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً، وهو أوّل الكلام.

الشرح:

وذكر المصنّف رحمه الله في الجواب أنّ الرّجس ما يكون كذلك في ذاته لا ما عرضت له النجاسه، فيختصّ بالأعيان النجسه ولا يعمّ المنتجسات، وإلاّ- لزم تخصيص الأكثر باعتبار جواز الانتفاع بأكثر المنتجسات، هذا أولاً، وثانياً أنّ المذكور في الآيه كون الرّجس من عمل الشيطان، أى من صنعه، فيختصّ وجوب الاجتناب بمخترعات الشيطان ومبتدعاته، سواء كان قذراً مادياً كالخمر، أو معنوياً كالميسر.

والحاصل: أنّ مجرد كون عين نجسه فضلاً عن المنتجس لا- يوجب دخوله في صنع الشيطان ومخترعاته، وإن أُريد من عمل الشيطان هو الصيادر عن المكلف بإغوائه؛ ليكون الرّجس عنواناً لنفس تلك الأعمال، فكون الانتفاع بالمنتجسات رجساً وعملاً بإغواء الشيطان أوّل الكلام.

أقول: لفظ الرّجس بمعنى النّجس في مثل قوله سبحانه: «إلاّ- أن يكون مّيته أو دمًا مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس» (١) وإن كان ممكناً، إلاّ أنّه لا يكون في المقام،

ص: ١٠٦

وكيف كان، فالآية لا تدلّ على المطلوب.

ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهُجْرًا»، بناءً على أنّ الرُّجْز هو الرِّجْس.

وأضعف من الكلّ: الاستدلال بآية تحريم الخبائث، بناءً على أنّ كلّ منتجس خبيث، والتحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أنّ المراد هنا حرمة الأكل [١] بقرينه مقابلته بحلّيه الطيبات.

وأما الأخبار: فمنها: ما تقدّم من روايه تحف العقول، حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأنّ ذلك كلّ محرّم أكله وشربه و إمساكه وجميع التقلّب فيه، فجميع التقلّب في ذلك حرام.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة، لأنّ الوجه هو العنوان، والمدّهن ليس عنواناً للنجاسه، والملاقي للنجس وإن كان عنواناً للنجاسه، الشرح:

وذلك بقرينه حمله على الميسر، حيث إنّ فعل ولا يتصف بالنجاسه، فلا بدّ من حمله على معنى غير النجاسه المصطلحه. وصدق ذلك المعنى على مطلق المنتجس، بل النجس أيضاً ممنوع، وإنّ الأمر بالاجتناب عن الرِّجْس حتّى بمعنى يعمّ المنتجس ظاهره الاجتناب عن استعماله المتعارف ولا- يعمّ جميع الانتفاعات، ومن هنا يظهر الحال في قوله عزّ من قائل: «وَالرُّجْزَ فَاهُجْرًا» (١) بناءً على أنّه بمعنى الرِّجْس، كما قيل.

[١] لا دلالة في الآية على كون المراد بالخبائث الأعيان حتّى يقال: إنّها تعمّ المنتجس أيضاً، بل الظاهر منها ولا أقلّ من الاحتمال كما مرّ سابقاً كون المراد الأفعال المنكره، كما ورد ذلك في قضيه قوم لوط، قال عزّ من قائل: «وَنَجَّيْنَاهُ مِنْ

ص: ١٠٧

لكنه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابله غيره، ولذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسه، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر، لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس.

ومنها: ما دلّ على الأمر بإهراق المائعات الملاقيه للنجاسة وإلقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه وقد تقدّم بعضها في مسأله الدهن، وبعضها الآخر متفرّقه، 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 إجماعاً، فالمراد: إطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل.

وأما الإجماعات: ففي دلالتها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من كلام السيد المتقدّم: أنّ مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب، وأمّا حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرّعه على النجاسة، لا أنّ معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإنّ خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب، لا في أحكام النجس.

الشرح:

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

وما ذكره المصنّف رحمه الله من كون المراد من تحريم الخبائث حرمة أكلها بقريته مقابلته لحل الطيبات، ففيه ما لا يخفى، قال سبحانه في وصف النبي الذي يؤمن به المتقون: «الرَّسُولَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ

ص: ١٠٨

وأما إجماع الخلاف، فالظاهر أنّ معقده ما وقع الخلاف فيه وبين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محلّ النزاع بعد تحريره، وبين دعواه ابتداءً على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة، فإنّ الثّاني يشمل الأحكام كلّها، والأوّل لا يشمل إلاّ الحكم الواقع مورداً للخلاف، لأنّه الظاهر من قوله: دليلنا إجماع الفرقة، فافهم واغتنم.

وأما إجماع السيّد في الغنيه، فهو في أصل مسأله تحريم بيع النّجاسات واستثناء الكلب المعلم والزّيت المتنجّس، لا في ما ذكره من أنّ حرمة بيع المتنجّس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك.

وبالجملة، فلا ينكر ظهور كلام السيّد في حرمة الانتفاع بالنّجس الذاتى والعرضى، لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدّاً. وكذلك لا ينكر كون السيّد والشّيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجّس كما هو ظاهر المفيد وصريح الحلّى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف.

ثمّ على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخّرين من قصر حرمة الانتفاع على أمورٍ خاصّه.

قال في المعبر في أحكام الماء المتنجّس: وكلّ ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله إلى أن قال: ويريد بالمنع عن استعماله: الاستعمال في الطهارة وإزاله الخبث والأكل والشرب دون غيره، مثل بلّ الطين وسقى الدابّه، انتهى.

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

الشرح:

يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ (١)، وظاهرها بقريته المقام تحريم الأفعال المنكره وتحليل

ص: ١٠٩

وأما العلامه، فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس في التحرير والقواعد والإرشاد على الطهارة والأكل والشرب وجوز في المنتهى الانتفاع بالعجين 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 العجين 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، للتهى عن النجس، وللنص، انتهى.

ومراده بالتهى عن النجس: النهى عن أكله، ومراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحه كلامه في أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل والشرب خصوص الاستضاءه تحت الظل، للنص. وهو المطابق لما حكاه المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد عنه قدس سره في بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده.

وقال المحقق والشهيد الثانيان في المسالك وحاشيه الإرشاد، عند قول المحقق والعلامة رحمهما الله: تجب إزالة النجاسة عن الأواني: إن هذا إذا استعملت في ما يتوقف استعماله على الطهارة، كالأكل والشرب.

وسأتي عن المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد في مسأله الانتفاع بالأصباغ الشرح:

المستحسنه منها، ولا يناسب مدحه مجرد أنه أحل المأكولات الطاهره وحرم أكل الأشياء النجسه.

المتنجسه ما يدل على عدم توقّف جواز الانتفاع بها على الطّهاره.

وفى المسالك فى ذيل قول المحقّق قدس سره : وكلّ مائع نجس عدا الأدهان قال: لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطّهاره بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه، ولا بين الإعلام بحالها وعدمه، على ما نصّ عليه الأصحاب. وأمّا الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضيه كالزيت تقع فيه الفأره فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها و إنّما خرج هذا الفرد بالنصّ، و إلاّ فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه.

وقد ألحق بعض الأصحاب بيعها للاستصباح ببعضها لتعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرى ونحو ذلك.

ويشكل بأنّه خروج عن مورد النصّ المخالف للأصل، فإنّ جاز لتحقّق المنفعه، فينبغى مثله فى المائعات النجسه التى ينتفع بها، كالدبس يطعم النحل وغيره، انتهى.

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

والذى أظنّ وإن كان الظنّ لا يعنى لغيرى شيئاً أنّ كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخّرون، وأنّ المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء: الانتفاعات الرّاجعه إلى الأكل والشّرب، وإطعام الغير، وبيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله.

ثمّ لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخّرين فى دفع الوهن عن الأصل والقاعده السّالمين عمّا يرد عليهما.

ثمّ على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشّهد والمحقّق الثّانى رحمهما الله

قال الثاني في حاشيه الإرشاد في ذيل قول العلامة رحمه الله : إلاّ الدّهْن للاستصباح: إنّ في بعض الحواشي المنسوبه إلى شيخنا الشّهيد أنّ الفائده لا تنحصر في ذلك، إذ مع فرض فائده أُخرى للدّهْن لا تتوقّف على طهارته يمكن بيعها لها، كاتّخاذ الصّابون منه، قال: وهو مروى، ومثله طلى الدوابّ.

أقول: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، وقد ذكر أنّ به روايه، انتهى.

أقول: والزوايه إشاره إلى ما عن الرّاوندى في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، وفيه: «سئل عليه السلام عن الشّحم يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال عليه السلام : تبعه لمن يعمل صابوناً . . . الخبر».

ثمّ لو قلنا بجواز البيع في الدّهْن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه، فهل يجوز بيع غيره من المنتجّسات المنتفع بها في المنافع المقصوده المحلّله كالصّيغ والطّين ونحوهما ، أم يقتصر على المنتجّس المنصوص وهو الدّهْن غايه الأمر التعدّي من حيث غايه البيع [١] إلى غير الاستصباح؟ إشكال: من ظهور استثناء الدّهْن [٢]. في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعه محلّله وما ليست له إلى نصّ الأصحاب.

الشرح:

[١] أى لا يعتبر في صحه بيع الدهن المنتجّس قصد الاستصباح فقط، بل يجوز بيعه لغايه أُخرى من قصد طلى الأجرّب أو صنع الصابون ونحوهما.

[٢] هذا وجه؛ لعدم جواز بيع سائر المنتجّسات، والمراد الظهور الإطلاقيّ، أى عدم عطف منتجّس آخر على الدهن في كلماتهم، حيث إنّ مقتضاه عدم التزامهم بجواز البيع في سائر المنتجّسات حتّى مع تحقّق النفع لها.

ص: ١١٢

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

وهذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس وهى القاعدة المستفاده من قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول: «إنّ كلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهه من الجهات، فذلك كلّه حلال» وما تقدّم من روايه دعائم الإسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الانتفاع به.

وأما قوله تعالى: «فَأَجْتَبَيْهِ» وقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» فقد عرفت أنّهما لا يدلّان على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع.

الشرح:

[١] هذا وجه؛ لجواز بيع سائر المتنجسات التى لها منفعة محلّله كالدهن، حيث يظهر من كلماتهم فى تلك المسأله أنّ جواز البيع دائر مدار تحقّق المنفعة المحلّله، إلا أن يقوم دليل خاصّ على عدم جواز البيع حتى مع تلك المنفعة، كما فى الآليات المقطوعه من الغنم، فإنّه لا يجوز بيعها مع جواز الإسراج بها أو عملها صابوناً، وكذا لا يجوز بيع مطلق نجس العين على كلام يأتى حتى مع جواز الانتفاع بها. ويقتضى 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 المستفاده من روايه «تحف العقول» وغيرها، وهى كون المناط فى جواز بيع الشيء حصول الصلاح فيه.

ص: ١١٣

ومن ذلك يظهر عدم صحّحه الاستدلال في ما نحن فيه بالنهي في روايه تحف العقول عن بيع شيء من وجوه النجس بعد ملاحظه
تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع، ويمكن حمل كلام من أطلق المنع [١] عن بيع النجس إلا الدهن لفائده الاستصباح على إرادته
المائعات النجسه التي لا ينتفع بها في غير الأكل والشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها.

ويؤيده: تعليل استثناء الدهن بفائده الاستصباح، نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء، وإن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما
يشترط أن يكون غايه للبيع.

قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره: إلا الدهن المنتجس لتحقق فائده الاستصباح به تحت السّماء خاصه .
قال: وليس المراد ب «خاصه» بيان الشرح:

[١] هذا جواب عن الوجه المتقدم؛ لعدم جواز بيع سائر المنتجسات، وحاصله أن قولهم: لفائده الاستصباح، تعليل للاستثناء لا قيد
لبيع الدهن المنتجس بمعنى أنه يجوز لتحقق المنفعه المحلله وهي الاستصباح بيع الدهن المنتجس، نظير ما يقال: يجوز لتحقق
الاستشفاء ببول الإبل بيعه.

نعم، يحتمل أن يكون لفائده الاستصباح في كلامهم قيماً وغايه للبيع، وحيث إن الغايه تكون في القصد مقدماً وفي الحصول
مؤخراً يكون معنى كلامهم جواز بيع الدهن المنتجس لغايه الاستصباح وقصده، ولكن يؤيد أن قولهم: للاستصباح، تعليل
للاستثناء لا غايه وقيد لبيع الدهن ما ذكر في «جامع المقاصد» في شرح قول العلامة، ما حاصله أن قول العلامة: للاستصباح تحت
السّماء خاصه، تعليل للاستثناء لا قيد للبيع لتكون في كلامه دلالة على حصر جواز البيع بفائده الاستصباح، وأن قول العلامة
خاصه راجع إلى اعتبار كون الاستصباح تحت السّماء فلا يجوز تحت السقف، لا أنه لا يجوز بيع الدهن لسائر المنافع.

وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه: أنّ في روايه جواز اتّخاذ الصابون من الدّهْن المتنجّس، وصرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصوّر من فوائده كطلى الدوابّ. إن قيل: إنّ العبارة تقتضى حصر الفائدة، لأنّ الاستثناء فى سياق النفى يفيد الحصر، فإنّ المعنى فى العبارة: إلّا الدّهْن المتنجّس لهذه الفائدة. قلنا: ليس المراد ذلك، لأنّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء، أى: إلّا الدّهْن لتحقّق فائده الاستصباح، وهذا لا يستلزم الحصر، ويكفى فى صحّه ما قلنا تطرّق الاحتمال فى العبارة المقتضى لعدم الحصر، انتهى.

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

وما نسبه فى المسالك من عدم فرقهم فى المنع عن بيع المتنجّس بين ما يصلح للانتفاع به وما لا يصلح فلم يثبت صحّته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم فى كلامهم مدار الانتفاع. ولأجل ذلك استشكل المحقّق الثّانى فى حاشيه الإرشاد فى ما ذكره العلّامه بقوله: ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطّهارة حيث قال: مقتضاه أنّه لو لم يكن قابلاً للطّهارة لم يجر بيعه، وهو مشكل، إذ الأصباغ المتنجّسه لا تقبل التّطهير عند الأكثر، والظاهر جواز بيعها، لأنّ منافعها لا تتوقّف على الطّهارة، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّها تؤول إلى حاله يقبل معها التّطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو المقصود منها، فاندفع الإشكال.

الشرح:

[١] يعنى: استثنى جماعه كما مرّ الدّهْن المتنجّس لفائده الاستصباح من عدم جواز بيع النجس، والحكم بأنّ مقتضى اقتصارهم فى الاستثناء على الدّهْن هو عدم

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

ثمّ إنّ ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابله للطهاره إنّما ينفع في خصوص الأصباغ. وأمّا مثل بيع الصابون المتنجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره. وقد تقدّم منه سابقاً جواز بيع الدّهن المتنجس ليعمل صابوناً، بناءً على أنّه من فوائده المحلّله.

مع أنّ ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محلّ نظر، لأنّ المقصود الشرح:

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

ووجه التأمّل هو الملازمه بين حلّ الانتفاع المزبور وجواز البيع، وباعتبار هذه الملازمه أورد المحقق الثاني في حاشيه «الإرشاد» على كلام العلامة، أي على قوله: ولا- بأس ببيع ما عرض له التنجس مع قبوله الطهاره بمثل الأصباغ المتنجسه، فإنّها لا تقبل التطهير ومع ذلك يجوز بيعها باعتبار عدم توقّف الانتفاع بها على طهارتها. والمحقق وإن أجاب عن إirاده بأنّ الأصباغ بعد جفافها قابله للتطهير، إلّا- أنّه لو لم تكن ملازمه بين جواز الانتفاع وجواز البيع لما صحّ الإيراد والجواب، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ إيراد المحقق الثاني على العلامة مبنيّ على مختاره، وهو قبول الملازمه بين الجوازين، وليس مراده أنّ الحكم الذي ذكره العلامة مشكل حتّى عند العلامة.

من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع، وهو مفقود فى الأصباغ، لأنّ الانتفاع بها وهو الصبغ قبل الطهاره. وأمّا ما يبقى منها بعد الجفاف وهو اللون فهى نفس المنفعه لا الانتفاع[١] مع أنّه لا يقبل التطهير، وإنّما القابل هو الثوب.

بقى الكلام فى حكم نجس العين، من حيث أصله حلّ الانتفاع به فى غير ما ثبتت حرمة، أو أصله العكس.

فاعلم أنّ ظاهر الأكثر أصله حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدّين فى شرح الإرشاد والفاضل المقداد: الإجماع على ذلك، حيث استدلاً على عدم جواز بيع الأعيان النّجسه بأنّها محرّمه الانتفاع، وكلّ ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: أمّا الصغرى فإجماعيه.

ويظهر من الحدائق فى مسأله الانتفاع بالدهن المتنجّس فى غير الاستصباح نسبه ذلك إلى الأصحاب.

ويدلّ عليه ظواهر الكتاب والسّنّه: مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ»، بناءً على ما ذكره الشّيخ والعلّامه من إرادته جميع الانتفاعات وقوله تعالى: «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» الدالّ على وجوب اجتناب كلّ رجس، وهو نجس العين.

الشرح:

[١] يعنى: مراد العلّامه من المتنجّس الذى يقبل التطهير قبوله للطهاره قبل الانتفاع به ولا يقبل الصبغ الطهاره قبل الانتفاع به، حيث إنّ اللون الباقي بعد غسل الثوب منفعه لا انتفاع بها، والمنفعه اسم مصدر والانتفاع مصدر.

والحاصل: أنّ الأصباغ قابله للطهاره بعد الانتفاع بها، بل إنّها لا تقبل التطهير حتّى بعد الانتفاع، حيث إنّ القابل للطهاره هو الثوب الذى كان متنجّساً بملاقاه ذلك الصبغ لا أجزاء ذلك الصبغ.

ص: ١١٧

وقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْتَجِرْ»، بناءً على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقاً.

وتعليقه عليه السلام في روايه تحف العقول حرمه بيع وجوه النجس بحرمه الأكل والشرب والإمساك وجميع التقلبات فيه.

ويدلّ عليه أيضاً كلّ ما دلّ من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بناءً على أنّ المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمه الانتفاع به.

هذا ولكنّ التأمل يقضى بعدم جواز الاعتماد في مقابله أصاله الإباحه، على شيء مما ذكر.

أمّا آيات التحريم والاجتناب والهجر، فلظهورها في الانتفاعات المقصوده في كلّ نجس بحسبه، وهي في مثل الميتة: الأكل، وفي الخمر: الشرب، وفي الميسر: اللعب به، وفي الأنصاب والأزلام: ما يليق بحالهما. وأمّا روايه تحف العقول، فالمراد بالإمساك والتقلّب فيه ما يرجع إلى الأكل والشرب، وإلاّ فسيجيء الاتّفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد. وما دلّ من الإجماع والأخبار على حرمه بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحلّ الانتفاع المعتدّ به، أو يمنع استلزامه لحرمه الانتفاع، بناءً على أنّ نجاسه العين مانع مستقلّ عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحلّله. وأمّا توهم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة.

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

وقال العلامة في التذكرة: يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده ونحوها في القواعد وقزره على ذلك في جامع المقاصد، وزاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيرها

مالاً بحيث يقابل بالمال.

وقال في باب الأُطعمه والأشربه 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 قواعده: النَّجاسه ما حَرَّمَ استعماله في الصلاه والأغذيه، للاستتقذار، أو للتوصّل بها إلى الفرار ثم ذكر أنّ قيد الأغذيه لبيان مورد الحكم، وفيه تنبيه على الأشربه، كما أنّ في الصلاه تنبيهاً على الطّواف، انتهى. وهو كالنصّ في جواز الانتفاع بالنّجس في غير هذه الأمور.

وقال الشَّهيد الثَّاني في الروضه عند قول المصنّف في عداد ما لا يجوز بيعه من النَّجاسات: والدم، قال: وإن فرض له نفع حكّمي كالصّبغ، وأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه، وإن فرض لهما نفع.

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدمّ والأبوال والأرواث هو النفع المحلّل، وإلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النَّجاسات، ولا ذكر خصوص الصّبغ للدمّ، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ» والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: «أَوْ دَمًا مَشْفُوحًا».

وما ذكرنا هو ظاهر المحقّق الثَّاني، حيث حكى عن الشهيد، أنّه حكى عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن الميته. ثم قال: «وهو بعيد، لعموم النّهي عن الانتفاع بالميته»، فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنّجس إلى ذكر خصوص الميته يدلّ على عدم العموم في النّجس.

وكيف كان، فلا يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدّم عن شرح الإرشاد والتنقيح الجابر لروايه تحف العقول الثَّاهيه عن جميع التقلّب في

النَّجَس، مع احتمال أن يراد من جميع التقلُّب [١] جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات ويراد من «إمساكه» إمساكه للوجه المحرّم، ولعلّه للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنَّجَس كالمتنجّس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه [٢] في محلّ الكلام.

فقال: ويجوز الانتفاع بالأعيان النَّجسه والمتنجّسه في غير ما ورد النصّ بمنعه، كالميته النَّجسه التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمّى استعمالاً عرفاً، للأخبار والإجماع، وكذا الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت الظلال. وما دلّ على المنع من الانتفاع بالنَّجَس والمتنجّس مخصوص أو منزّل على الانتفاع الدالّ على عدم الاكتراث بالدّين وعدم المبالاه. وأمّا من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلّه ويبقى على حكم الأصل، انتهى.

والتقييد بما يسمّى استعمالاً في كلامه رحمه الله لعلّه لإخراج مثل الإيقاد بالميته، وسدّ ساقية الماء بها، وإطعامها لجوارح الطّير، ومراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميته عن هذه الأمور، لأنّ استعمال كلّ شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفاً، فإنّ إيقاد الباب والشرير لا يسمّى استعمالاً لهما.

لكن يشكّل بأنّ المنهَى عنه في النصوص الانتفاع بالميته الشّامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشّيء، ولذا قيّد هو قدس سره [٣] الانتفاع بما يسمّى استعمالاً.

الشرح:

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

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

[٣] أى حيث إنّ الممنوع في النصوص الانتفاع بالميته ذكر في كلامه الانتفاع

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ مثل هذه الاستعمالات لا تعدُّ انتفاعاً، تنزيلاً لها منزله المعدوم، ولذا يقال للشيء: إنَّه ممَّا لا ينتفع به، مع قابليته للأمر المذكور. فالمنهَى عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصوده التي تعدُّ غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة، وإن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور، كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور والسباع، لكنَّها أغراض شخصيَّة، كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار، والباب للإيقاد والتسخين به.

قال العلامة في النِّهاية في بيان أنَّ الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء منفعه جزئيَّة لا يعتدُّ بها قال: إذ كلُّ شيء من المحرّمات لا يخلو عن منفعه كالخمر للتخليل، والعدره للتسميد، والميتة لأكل جوارح الطير ولم يعتبرها الشارع، انتهى.

ثمَّ إنَّ الانتفاع المنفَى في الميتة [١] وإن كان مطلقاً في حيز النفي، إلّا أنّ اختصاصه بما ادّعيناه من الأغراض المقصوده من الشيء دون الفوائد المترتبه عليه من دون أن تعدّ مقاصد ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتّى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي. بل من جهة التسامح والادّعاء العرفي تنزيلاً للموجود منزله المعدوم فإنَّه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها: إنَّها ممَّا لا ينتفع به، وممَّا ذكرنا ظهر الحال في البول والعدره والمنى، فإنَّها ممَّا لا ينتفع بها، وإن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد والإحراق كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب كما يدلُّ عليه وقوع السُّؤال في بعض الزوايات عن الشرح:

أولاً، ثمَّ قيده بما يسمّى استعمالاً، وإلّا كان المناسب أن يقول: كالميتة التي لا يجوز استعمالها.

[١] أى ما ورد من أنَّ الميتة لا ينتفع بها لا يعمّ جعل الميتة وقوداً أو سدّاً لساقه

الجصّ يوقد عليه العذره وعظام الموتى ويجصّص به المسجد. فقال الإمام عليه السلام: «إنّ الماء والنّار قد طهّراه»، بل فى الرّوايه إشعار بالتّقرير [١] [فتفتن].

وأما ما ذكره من تنزيل ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالنّجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدّين وعدم المبالاه لا من استعمله ليغسله فهو تنزيل بعيد. نعم يمكن أن ينزل [٢] على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطّاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلوّث بدنه وثيابه وسائر آلات الانتفاع كالصّيبغ بالدمّ وإن بنى على غسل الجميع عند الحاجه إلى ما يشترط فيه الطّهارة، وفى بعض الرّوايات إشاره إلى ذلك.

ففى الكافى بسنده عن الوشاء، قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: جُعِلت فِدَاك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام، هى ميتة، فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟ بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلوّث البدن والثياب.

الشرح:

الماء، وليس وجه عدم العموم انصراف الانتفاع بالميتة إلى الانتفاع بها فى المنافع المقصوده منها كالأكل فى المأكول والشرب فى المشروب ونحوهما، حتى يقال: إنّ مثل النكره الواقعه فى حيّز النفى أو النهى لا- ينصرف إلى بعض أفراده، بل وجه عدم العموم عدم عدّ مثل سدّ ساقية الماء بها انتفاعاً بها، لا أنّه انتفاع ولكنه غير مقصود، كالإسراج بدهن اللوز، حيث أنّه إذا ورد فى خطاب أنّه لا ينتفع بدهن اللوز المتنجّس فلا وجه لدعوى أنّه لا يعمّ الإسراج به.

[١] أى إشعار برضا الإمام عليه السلام باستعمال العذره وعظام الموتى فى 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.

والزوايه في نجس العين، فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المنتجس، لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبعوضه للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ».

ثم إن منفعه النجس المحلل 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 جماعه مع القول بعدم جواز بيعه، لظاهر الإجماعات المحكيه، وشعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختياراً، والكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها. فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه عليها، ولا يبعد جواز هبتها، لعدم المانع مع وجود المقتضى، فتأمل.

وقد لا- تجعله مالا عرفاً، لعدم ثبوت المنفعه المقصوده منه له وإن ترتب عليه الفوائد، كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير والإيقاد بها، والعذر للتسميد، فإن الظاهر أنها لا تعدّ أموالاً عرفاً، كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول العلامة: ويجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده.

والظاهر ثبوت [١] حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ إما عن الحيازه، الشرح:

استعمالها كاستعمال الطاهر حتى مع البناء على تطهير ما أصابها من اليد والثياب للصلاه، ولا- يُعد في الالتزام بحرمه هذا الاستعمال تكليفاً في الأعيان النجسه، كما يظهر ذلك من روايه الوشاء، ويشير إليه قوله سبحانه: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»، نعم لا بأس بمثل هذا الاستعمال في المنتجات كاستعمال الدهن المنتجس بنحو يوجب تلويث الثوب والبدن.

[١] وحاصل ما ذكره رحمه الله في المقام أن من الأعيان النجسه ما ينتفع بها ولكن

و إما عن كون أصلها مالاً للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المائيه.

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

الشرح:

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 مالاً للمالك، كما في الخلّ المنقلب إلى الخمر، أو حيازه تلك الأعيان وأخذها، كما فيما إذا جمع العذره حتّى صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في المزارع والبساتين. 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 الأمكنه المشتركه، كما إذا جلس في مكان المسجد أو السوق، أو يسبق إلى غرقه في المدرسه فلآخر بذل مال له؛ ليرفع يده عن المكان أو الغرقه حتّى يسبق إليهما الباذل. وأولى من ذلك ما إذا جمع العذره في مكانه المملوك، وأخذ المال حتى يأذن للباذل بدخول ذلك المكان لأخذ العذره مجاناً.

ثم إنّه يعتبر في ثبوت حقّ الاختصاص بالحيازه 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 المدرسه الانتفاع بها بالسكنى، وفي المساجد والمشاهد الانتفاع بها للعباده ونحوها. وأمّا إذا كان قصده إشغال المكان في المسجد أو السوق أو المدرسه حتّى يأخذ من الغير مالاً ليرفع يده عنه، فلا يوجب

ص: ١٢٤

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 المحترمه، لثبوت الاختصاص فيها، وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره، انتهى.

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

الشرح:

سببه 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 عدّ ثمنه سحناً مقتضاه سقوط ذلك الشيء عن المالك شرعاً، لا سقوطه عن كونه ملكاً أيضاً، والملك أعم من المال، حيث يكون الملك من غير كونه مالاً، كما في الحبة والحبتين 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 والحبات 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 والمال، بل الظاهر ولا أقل من أن مقتضى الاستصحاب كون الموجود فعلاً هو ملك من كان له في السابق.

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

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

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

الشرح:

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

اللهم إلا أن يقال: مقتضى سقوط الشيء عن المائيه شرعاً كونه كسائر ما لا تكون له مائيه في اعتبار العقلاء، وأنّ أخذ المال ولو بعنوان المصالحة عليه أو الإعراض عنه أكل لذلك المال بالباطل، وأيضاً لا بأس بالالتزام بحدوث الملك بالحيازه في المباحات القابله للنقل أو المملوكه بعد إعراض مالكها عنها، وأنّ الأخذ في مثل ذلك يكون موجباً لدخولها في ملك آخذها. وعلى ذلك سيره العقلاء، بل ربّما يمكن أن يقال باستفاده ذلك من صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها ممّا لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها وأنفق نفقه حتّى أحيها من الكلال ومن الموت فهي له ولا- سبيل له عليها، وإنّما هي مثل الشيء المباح»^(١)، ولكن مفادها التملك بالإحياء لا بمجرد الأخذ، وهذه الروايه نظير ماورد في الأراضى الميتة من كون إحيائها مملكاً كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستيلاء على العذره 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

ص: ١٢٦

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ : ٤٥٨، الباب ١٣ من كتاب اللقطه، الحديث ٢.

النوع الثاني مما يحرم الاكتساب به

ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع، ولذا ذكروا: أنه لو علم كون حيازه الشخص للماء والكلأ لمجرد العبث، لم يحصل له حق، وحينئذ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في البساتين والزرع يُذلل له مال فأخذت منه، فإن الظاهر بل المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها، وإنما حازها لأخذ المال عليها. ومن المعلوم: أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام. وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره 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 بكفايه مجرد قصد الحيازه في الاختصاص وإن لم يقصد الانتفاع بعينه وقلنا بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل.

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

الشرح:

إليه من أن مقتضى إلغاء المالىه عنها كون أكل المال ولو بعنوان المصالحه 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 نجاسه الشيء بالأصالة أو بالعرض هل تكون موجه 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 المتنجسه. أو أن مجرد نجاسه الشيء

ص: ١٢٧

القِسْمُ الأوَّل: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلا الحرام وهي أمور:

منها: هياكل العبادة المبتدعه كالصليب والصيّم بلا خلافٍ ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه. ويدلّ عليه مواضع من روايه تحف العقول المتقدّمه ، 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».

الشرح:

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

منها أن لا- تكون المنفعة المترتبه 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 مائيه بحسب مادّته أيضاً، كما في الصنم المصنوع من الجصّ أو الطين، حيث إنّ الطين والجصّ الميّت لا- قيمه لهما فلا- إشكال في بطلان معامله وعدم جواز أخذ المال بإزائه؛ لأنّ انحصار المنفعة المقصوده منه بالمحرّم يكون موجباً لدخول أخذ المال بإزائه في عنوان أكل المال بالباطل. وإذا كانت لمادّته مائيه، كما في الصنم المصنوع من الخشب، فالمعامله عليه بما هو صنم أيضاً باطله، وذلك فإنّ الهيئه المزبوره في نظر العرف مقومه 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، فالهيئه في المقام كسائر الأوصاف المقومه للمبيع داخله في معامله، وبما أنّه ليس لها في مورد الكلام مائيه شرعاً تكون معامله محكومته بالبطلان، باعتبار أنّ تملك العوض معه داخل في عنوان الأكل بالباطل.

وقوله عليه السلام: «إنما حرم الله الصناعه التي هي حرام كلها مما يجيء منها الفساد محضاً، نظير المزامير والبرابيط، وكل ملهؤ به، والصُّلبان والأصنام... إلى أن قال: فحرام تعليمه وتعلمه، والعمل به، وأخذ الأجره عليه، وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات... الخ».

هذا كله، مضافاً إلى أن أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل. و إلى قوله صلى الله عليه وآله: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» بناءً على أن تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبه، بل الدائمه، فإن الصَّليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئه لا ينتفع به إلا في الحرام، وليس بهذه الهيئه مما ينتفع به في المحلل والمحرّم، ولو فرض ذلك كان منفعه نادره لا يقدح في تحريم العين بقول مطلق، الذي هو المناط في تحريم الثمن.

الشرح:

ثم إن المعامله المزبوره لا تكون منحلّه إلى معاملتين بالإضافه إلى المادّه والهيئه، بأن تكون المعامله عليه في نظر العرف نظير بيع شيئين بصفقه واحده حتى يحكم بفسادها بالإضافه إلى الهيئه وبصحتها بالإضافه إلى المادّه؛ ولذا لا تكون المادّه ملكاً لأحد والهيئه ملكاً لآخر. وإذا صنع خشب الغير سريراً فإن كان ذلك بإذن منه فيستحقّ عليه أجره المثل ولا يملك هيئه السرير، فإن لم يأذن فيه، بل صنعه من عنده، فلا يستحقّ عليه شيئاً ولا يملك هيئته، وهذا بخلاف موارد بيع شيئين بصفقه واحده، فإنه يمكن كون أحدهما ملكاً لشخص والآخر ملكاً لآخر. نعم، في هذه الصوره تكون المعامله عليه بعنوان المادّه بلا دخل للهيئه في أخذ العوض محكوم به بالصحه، فإنّ كون المادّه مالاً - شرعاً وعرفاً يكون موجباً لدخول المعامله عليها تحت الإطلاقات المقتضيه لنفوذها، نظير ما إذا باع مقداراً من الحطب فظهر بعضه صنماً مصنوعاً من الخشب، أو مقداراً من النحاس فظهر بعضه آله قمار مصنوعه منه... وهكذا.

ص: ١٢٩

نعم، لو فرض هيئته خاصه مشتركة بين هيكل العباده وآله أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعه نادره فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلله، كما اعترف به في المسالك، فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع والأخبار: أنه لا فرق بين قصد الجهه المحلله وغيرها، فلعله محمول على الجهه المحلله التي لا دخل للهيئه فيها، أو النادره التي ممّا للهيئه دخل فيه.

نعم، ذكر أيضاً وفاقاً لظاهر غيره، بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادّه والهيئه.

الشرح:

وذكر السيد اليزدي رحمه الله في تعليقه وجهاً آخر لبطلان المعامله في صورته وقوعها على الصنم بما هو صنم، سواء كانت لمادته ماله أولاً، وهو قوله سبحانه: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (١)، فإن بيعها ينافي الاجتناب عنها (٢). انتهى. لا يقال: ظاهر الاجتناب في الأوثان ترك عبادتها ولا- يعم ترك بيعها أو ترك إمساكها، مع أن الأمر بالاجتناب تكليف لا وضع، وغايه دلالة الآيه أنه لو باع الوثن فعل حراماً، وأما فساد البيع فلا دلالة لها عليه.

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

ص: ١٣٠

١- (١) سورة الحج: الآيه ٣٠.

٢- (٢) حاشيه كتاب المكاسب ١: ٤٦.

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

الشرح:

كما لا يخفى.

وذكر السيد الخوئي رحمه الله (١) في وجه بطلان المعامله في موارد دخل الهيئه فيها أنّ الهيئه باعتبار كون المترتب عليها هو الحرام فقط، ليست بشئء عند الشارع، فتكون المعامله عليها من بيع المعدوم.

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

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

ص: ١٣١

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

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

٣- (٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

وإن أراد بقصد المادّة كون المبيع هي المادّة، سواء تعلّق البيع بها بالخصوص كأن يقول: بعتك خشب هذا الصّينم أو في ضمن مجموع مرّكب كما لو وزن له وزنه حطب فقال: بعتك، فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطان البيع في الأوّل وفي مقدار الصّينم في الثاني مشكل، لمنع شمول الأدلّة لمثل هذا الفرد، لأنّ المتيقّن من الأدلّة المتقدّمه حرّمه المعاوضه على هذه الأمور نظير المعاوضه على غيره من الأموال العرفيّة، وهو ملاحظه مطلق ما يتقوّم به ماليه الشئ من المادّة والهيئه والأوصاف.

الشرح:

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 الإيراووني⁽¹⁾ بالصحة فيما إذا كانت لمادّة الصنم ماليه حتى مع فرض بيعها بعنوان الصنم، وذكر في وجهها أنّ المنفعة المحرّمه لا- توجب بطلان البيع فيما إذا كان في المبيع منفعه محلّله مقصوده أيضاً، ولا فرق بين أن يكون كلتا المنفعتين مترتبتين على الهيئه فقط، أو تترتب أحدهما على المادّة والأخرى على الهيئه كما في المقام، فإنّ لمثل الصنم المصنوع من الصفر أو الخشب منفعه محلّله باعتبار مادّته ومحرّمه باعتبار هيئته.

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

ص: ١٣٢

١- (١) حاشيه كتاب المكاسب ١ : ٨١.

والحاصل: أنّ الملحوظ فى البيع قد يكون ماده الشئ من غير مدخلية الشكل، ألا ترى أنّه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره، لم يكن له خيار العيب، لأنّ المبيع هى الماده. ودعوى أنّ المال هى الماده بشرط عدم الهيئه، مدفوعه بما صرح به من أنّه لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها.

وحمله على الإلتلاف [١] تدريجاً تمحل، وفى محكى التذكرة أنّه إذا كان لمكسورها قيمه وباعها صحيحه لتكسر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته، فإنّه يجوز بيعها على الأقوى. انتهى. واختار ذلك صاحب الكفايه وصاحب الحدائق وصاحب الرياض نافياً عنه الرّيب.

الشرح:

بل بإزاء مجموع الماده والهيئه، إلا أنّ عدم انحلال البيع بالإضافه إليهما يوجب بطلان البيع رأساً، نظير الثمن فى مثل الحيوان، فإنّه وإن وقع فى مقابل المجموع إلا أنّه لا يكون البيع بالإضافه إلى الأجزاء الخارجيه للحيوان انحلالياً.

ويمكن الاستدلال على البطلان فيما كان لماده الصنم بعد محو صورتها ماله بفحوى ما دلّ على بطلان بيع الجاربه المغنيه، حيث إنّ كون الجاربه مغنيه إذا أوجب بطلان بيعها باعتبار أنّ الوصف المزبور ماده ومنشأ فى الغالب للهو الذى فساده دون فساد الشرك، والوصف كما سيأتى لا يقابله الثمن، بل يكون داعياً إلى زيادته، فكيف يصحّ بيع الصنم الذى يقابل فيه الثمن الهيئه التى منشأ فساد عظيم. واستعماله بين قوم فى أمر مباح لا يخرجهم عن كونه إله المشركين ومعبودهم، فلا يجوز بيعه وشراؤه حتى فيما إذا عدّوه من الأشياء العتيقه وأدخروه فى مثل المتاحف لهذا الغرض، ولا يبعد باعتبار كونه ماده لهذا الفساد العظيم الالتزام بوجود محو صورته، كما يظهر من كلماتهم.

قوله قدس سره: [١] بأن يزيل الغاصب هيئتها أولاً ويتلف مادتها بعد ذلك، وهذا

ولعلّ التّقييد في كلام العلامه [١] بكون المشتري مّمن يوثق بديانته لئلا يدخل في باب المساعدة على المحرّم، فإنّ دفع ما يقصد منه المعصيه غالباً مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً، كما في روايه تحف العقول.

الشرح:

الحمل تمحل، أي تكلف بلا موجب.

قوله قدس سره: [١] وجه المصنّف رحمه الله تقييد جواز بيع المادّه قبل إزاله هيئتها في كلام العلامه بكون المشتري ثقّه في دينه بأنّ دفع هيكل العباده إلى المشتري مع عدم الوثوق بديانته تقويه لوجه من وجوه المعصيه، وظاهر حديث «تحف العقول» بطلان البيع معه.

ثمّ أورد على ذلك بأنّ بيع المادّه ودفع الهيكل قبل إزاله هيئته إلى المشتري لا- يزيد على الإعانه على الإثم التي بمجردّها لا تكفي فيالحكم بطلان المعامله، فإنّ انطباق العنوان المحرّم على المعامله لا- يكون موجباً لبطلانها، مع أنّ الإعانه إنّما تكون بدفعه إلى المشتري قبل إزاله الهيئه لا- ببيع مادّته ولو قبل إزاله الهيئه، ثم يكسر ويدفع إلى المشتري. ولا- بأس أيضاً بالكسر المزبور بعد البيع وبعد فرض دخوله في ملك المشتري، فإنّ المشتري لا- يملك الهيئه ولا- تكون مالاً بل لا- يبعد أن يقال بوجوب إزاله الهيئه كفايئاً حسماً لمادّه الفساد، وإذا قام به المشتري سقط عن البائع، وإلاّ يباشر بها قبل الدفع مع عدم الثقه.

لا- يقال: لعلّ التّقييد في كلام العلامه بكون المشتري موثقاً في ديانته باعتبار عدم جواز بيع المادّه قبل إزاله الهيئه تكليفاً لا وضعاً، فلا يرد عليه ما ذكره المصنّف رحمه الله .

فإنّه يقال: ظاهر قول العلامه: «يجوز بيعها من المشتري المزبور» هو صحته

ص: ١٣٤

لكن فيه مضافاً إلى التأمل في بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم : أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإنَّ الهيئته غير محترمه في هذه الأمور، كما صرّحوا به في باب الغصب.

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

وفي جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها في غير محرّم منفعه لا تقصد منها قال: ولا أثر لكون رضاؤها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل ويعدّ مالاً، لأنّ بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرّم، الذي لا يعدّ مالاً عند الشارع. نعم، لو باع رضاؤها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها وكان المشتري موثقاً به وأنّه يكسرها أمكن القول بصحّه البيع. ومثله باقى الأمور المحرّمه كأواني التّقدين والصّنم، انتهى.

ومنها: آلات القمار بأنواعه: بلا خلافٍ ظاهراً، ويدلّ عليه جميع ما تقدّم في هياكل العباده [١]

الشرح:

ونفوذ، فينتفى 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 إزاله 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 مادّه الصنم، مع العلم بأنّ المشتري لا يزيل الهيئته، ولكن سيأتى أنّ عدم جواز بيعه تكليف فقط.

[١] أقول: يأتى في آلات القمار بأنواعها فيما إذا بيعت بعنوان أنّها آله القمار

ويقوى هنا أيضاً جواز بيع المادّه قبل تغيير الهيئته.

الشرح:

ما تقدّم من كون آكل المال فى مقابلها من أكله بالباطل، فيكون بيعها فاسداً حتّى فيما إذا كانت لموادّها بعد إزاله هيئاتها ماليّه، وذلك لما تقدّم من عدم انحلال البيع بالإضافه إلى المادّه والصوره إلى بيعين يحكم بصحه أحدهما وبفساد الآخر، وأمّا سائر الوجوه المتقدّمه فلا مجرى لها فى المقام.

نعم، لا- يبعد دعوى العلم فيها أيضاً بوجوب إزاله هيئتها حسماً لمادّه الفساد، وبما أنّ وجوب الإزاله فى آلات القمار مجرد تكليف فلا- يوجب عدم إزالتها فساد البيع حتى فيما إذا علم بأنّ مشتريها لا يزيل الهيئته، ولو باع قبل إزالتها ودفعها إلى المشتري المزبور كما هي فعل حراماً، بخلاف ما إذا أزالها قبل دفعها إليه أو دفع إلى المشتري الذى يثق بأنّه يزيلها؛ لأنّ وجوب الإزاله على تقديره واجب كفائى، يكون قيام المشتري به كافياً فى سقوط التكليف.

ثمّ إنّ هذا لا- يجرى فى مثل أوانى الذهب والفضه حتّى لو قيل بحرمة صنعهما وبفساد بيعهما، وأنّه لا تختص الحرمة بالأكل والشرب فيهما، ووجه عدم الجريان عدم الدليل على وجوب إزاله هيئتهما، ولو باع أحدهما بعنوان الذهب أو الفضة ودفعه إلى المشتري قبل إزاله الهيئته، فلا بأس حتّى مع علمه بأنّ مشتريه لا يزيلها. فما فى كلام جمله من الأصحاب من تسويه حكمهما مع حكم آلات القمار، بل مع حكم الصنم والصليب فيه ما لا- يخفى، بل الأظهر جواز بيعهما بما هي آنيه ذهب أو فضه، وجواز صنعهما وأخذ الأجره عليه؛ لأنّ المحرّم استعمالهما فى الأكل والشرب والطهاره لا الاقتناء والتزيين بهما، والحاصل: أنّ لهما منفعه مقصوده محلّله وباعتبارها تكونان من الأموال، ولتمام الكلام فيهما محلّ آخر.

ص: ١٣٦

وفى المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمه وباعها صحيحه لتكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته ففى جواز بيعها وجهان، وقوى فى التذكرة الجواز مع زوال الصفه [١] وهو حسن، والأكثر أطلقوا المنع، انتهى.

أقول: إن أراد بزوال الصفه: زوال الهيئه، فلا ينبغى الإشكال فى الجواز، ولا ينبغى جعله محلاً للخلاف بين العلامه والأكثر.

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

نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعده لها حكم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكره [٢] يسمى عندنا «توپه» والصولجان.

الشرح:

[١] إن كان المراد بزوال الصفه زوالها عند البائع بأن يبيع الآلات بعد زوال هيئتها فالأمر كما يذكر المصنف رحمه الله من عدم قائل بعدم الجواز فى الفرض، ولا ينبغى جعله مورد الخلاف بين العلامه وغيره، وإن أراد زوالها عند المشتري بأن يكسرها المشتري فكسرها غير معتبر فى صحه بيعها بعنوان مكسورها كما تقدم، والظاهر مراده الكسر عند المشتري واستفاد ذلك من كلام العلامه بحمل الثقه فيه على الطريقيه.

[٢] الترهه اسم لما يعملونه شبه الكره، والصولجان هو العصا الذى يضربون به الترهه عند اللعب، وحيث لم يكن فى البين رهن لا يدخل اللعب فى القمار حتى يحكم بحرمته، فلا بأس ببيع ما كان من هذا القبيل مما يعد للعب فقط، كان هنا رهن أولاً، ولا يدخل ذلك فى المعامله على الآلات المعده للقمار كما لا يخفى.

ص: ١٣٧

ومنها: آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلا خلاف، لجميع ما تقدّم في المسأله السّابقه والكلام فى بيع المادّه كما تقدّم، وحيث إنّ المراد بآلات اللهو ما أعدّ له، توقّف على تعيين معنى اللهو وحرمة مطلق اللهو، إلا أنّ المتيقّن منه: ما كان من جنس المزامير وآلات الأغاني، ومن جنس الطبول. وسيأتى معنى اللهو و حكمه.

ومنها: أوانى الذهب والفضّه.

إذا قلنا بتحريم اقتنائها وقصد المعاوضه على مجموع الهيئه والمادّه، لا المادّه فقط.

ومنها: الدراهم الخارجه المعموله لأجل غشّ النَّاس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصّه منفعه محلّله معتدّ بها، مثل التزيّن، أو الدّفع إلى الظّالم الذى يريد مقداراً من المال كالعشّار ونحوه بناءً على جواز ذلك [١] وعدم وجوب إتلاف مثل هذه الشّرح:

[١] أى بناءً على جواز مثل التزيّن بها أو دفعها إلى الظالم، بأن يجوز إبقاؤها ولا يجب إتلافها، ولا يخفى أنّ مثل الدّفع إلى الظالم لا يكون من المنفعه المقصوده الموجهه للماليه. نعم، فائده التزيّن ونحوه من المنفعه المقصوده، كما أشرنا إلى ذلك فى أوانى الذهب والفضّه.

ثمّ إنّ يقع الكلام فى الدراهم أو الدينير المغشوشه، كان غشّها من جهه مادّتها أو سكّتها، بأن كانت السكّه فيها غير التى تكون بها المعامله فى جهتين، الأولى: اقتناؤها، والثانيه: صحه المعامله بها، على تقديرى جواز الاقتناء وعدمه.

أمّا الجهه الأولى، فقد يقال بعدم جواز الاقتناء، ويستدلّ عليه بروايه الجعفى قال: «كنت عند أبى عبدالله عليه السلام، فألقى بين يديه دراهم، فألقى إلى درهماً منها، فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: وما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضّه وطبقه من

الدراهم ولو بكسرها من باب دفع مادّة الفساد، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في روايه الجعفي مشيراً إلى درهم: «إكسر هذا، فإنّه لا يحلّ بيعه ولا إنفاقه».

وفي روايه موسى بن بكير: «قَطَّعَهُ نَصْفَيْنِ ثُمَّ قَالَ: أَلْقَهُ فِي الْبَالُوْعَةِ حَتَّى لَا يَبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ».

الشرح:

نحاس وطبقه من فضّه، فقال: اكسرها فإنّه لا يحلّ بيع هذا ولا إنفاقه^(١)، وظاهر الأمر بالكسر إزاله عنوان الدرهم أو الدينار وإسقاطه عن كونه معرضاً للبيع والانفاق، ولكنّ الروايه في نفسها ضعيفه ومعارضه بما دلّ على جواز المعامله بالمغشوش مع إعلام حاله. حيث إنّ مقتضى جواز بيع المغشوش كذلك جواز اقتنائه، ففي صحيحه محمد بن مسلم المرويّه في الباب المزبور قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعهها، قال: إذا بين (الناس) ذلك فلا بأس»^(٢)، ونحوها غيرها.

ويستدلّ على عدم جواز الاقتناء بروايه 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 البالوعه حتى لا يباع شيء فيه غشّ»^(٣)، والأمر بإلقائه في البالوعه ظاهر في وجوب إزالته، ويعمّ الوجوب كلّ ما فيه غشّ، ولو لم يكن درهماً كما هو مقتضى التعليل. هذا، ولكن لا بدّ من حملها على صوره عدم كون مادّته مالاً، وإلاّ يكون إلقاؤه في البالوعه، خصوصاً بعد كسره من تبذير المال، مع أنّها أيضاً باعتبار ضعف سندها غير قابله للاعتماد عليها في مقابل ما تقدّم من المعتبره الدالّه

ص: ١٣٩

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

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

٣- (٣) وسائل الشيعه 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 بسكّه السلطان بطل البيع [١]

وإن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان، فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت المادّه مغشوشه، وإن كان مجرد تفاوت السكّه، فهو خيار التّدليس، فتأمل.

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

على جواز المعامله بالمغشوش مع بيان حاله.

[١] ظاهر كلامه صورته وقوع المعامله على الشخص لا الكلى، وإلاّ لكان للطرف الاستبدال لا بطلانها أو ثبوت الخيار، وإذا وقعت المعامله على الشخص، فإن وقعت بعنوان الدرهم المسكوك بالسكّه الرائجه وكان الغشّ في السكّه، يحكم ببطلان المعامله، فإنّ السكّه الرائجه من الأوصاف المقومه للمال، فيكون تخلفها موجبا لبطلانها، وكذا إذا كان الغشّ في المادّه، بحيث يوجب انتفاء عنوان الدرهم عنه، وإلاّ- كان للآخر خيار العيب. وأمّا إذا وقعت عليه المعامله بعنوان الذهب أو الفضة، وكان الغشّ باعتبار السكّه، فلا- يوجب التخلف خياراً، لا- العيب ولا- التّدليس، بل خيار التّدليس غير خارج عن خيار العيب أو تخلف الوصف المشروط، فما يظهر من كلامه رحمه الله من ثبوت خيار التّدليس في الفرض، أى في صورته وقوع المعامله على المادّه وثبوت الخلاف في السكّه لا يمكن المساعده عليه.

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

بيع ما يقصد منه الحرام

بإمضائه من جهة المادّة فقط واسترداد ما قابل الهيئته من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخَلّ والخمر، لأنّ كلّ جزء من الخَلّ أو الخمر مالٌ لا بدّ أن يقابل في المعاوضه بجزء من المال، ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير.

بخلاف المادّة والهيئته، فإنّ الهيئته من قبيل القيد للمادّة جزء عقليّ لا خارجي تقابل بمال على حده، ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله المادّة حقيقه. وهذا الكلام مطّرد في كلّ قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعى وجوده.

القِسْمُ الثَّانِي: ما يقصد منه المتعاملان [١] المنفعه المحرّمه.

الشرح:

البيع بالإضافه إلى مادّته من الذهب أو الفضة، والوجه في ذلك ما ذكرناه من كونه مسكوكاً بها كالهيئته في الآلات والصنم مقوم للمبيع، وبما أنّ المبيع فيالفرض بنظر العرف شيء واحد لا تعدّد فيه، وقد بيع بثمن، فإنّما يصحّ البيع مطلقاً أو يبطل مطلقاً. وإنّما يكون الانحلال في موارد تعدّد المبيع بنظر العرف، بحيث ينحلّ البيع إلى بيع كلّ واحد من ذلك المتعدّد، كما أنّه إذا لم يكن الوصف عنواناً مقوماً للمبيع، بل كان من الأوصاف التي تكون داعيه إلى زياده قيمه، فإنّ ظهر التخلف فيها يثبت خيار الفسخ ولو كان الوصف أمراً فاسداً، فبطلان البيع مع اشتراطه مبنى على كون الشرط الفاسد مفسداً. نعم، لا كلام في البطلان في مورد قيام دليل خاصّ عليه، كما في بيع الجاربه المغنّيه على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

[١] وحاصله أنّ في المقام مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا كان توافقهما على خصوص المنفعه المحرّمه.

الثانيه: ما إذا كان الملحوظ كلتا المنفعتين المحلّله والمحرّمه، كما هو الحال في بذل الثمن للجاربه المغنّيه.

ص: ١٤١

وهو: تاره على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمه، كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا يتصرّف فيه إلا بالتخمير.

وأخرى على وجه يكون الحرام هو الدّاعى إلى المعاوضه لا- غير، كالمعاوضه على العنب مع قصدهما تخميره. والأوّل إمّا أن يكون الحرام مقصوداً لا غير، كبيع العنب على أن يعمله خمراً، ونحو ذلك.

الشرح:

الثالثه: ما إذا كانت المنفعة المحرّمه واستعمال الشىء فى الحرام داعياً لهما إلى المعامله، كما إذا اشترى العنب وكان قصدهما تخميره، ولكن بلا التزام منهما خارجاً أو اشتراطه فى المعامله.

ثمّ إنّه لا- إشكال فى فساد المعامله وحرمتها فى الأولى، حيث إنّ المعامله مع الالتزام والإلزام بالمنفعة المحرّمه تكون إعانه على الإثم، وأخذ العوض أكلاً له بالباطل، سواء ذكرنا هذا الإلزام والالتزام فى العقد بعنوان الشرط أم لا.

أقول: إثبات الحرمة للمعامله المزبوره تكليفاً ووضعاً موقوف على حرمة مجرد الإعانه على الإثم، وكون أكل الثمن فيها أكلاً له بالباطل، ولكنّ المحرّم هو التعاون على المعصيه والعدوان، بأن يجتمع اثنان أو أكثر على تحقيق الحرام وإيجاده، وصدور الحرام عن شخص وتحقيق مقدّمه من مقدّماته من شخص آخر المعبر عن تحقيق المقدّمه بالإعانه على الإثم لا يكون من التعاون على ذلك الحرام، ولو كان مجرد الإعانه 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 فى المعامله لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعه، بل إنّما يقع بإزاء نفس المبيع، وبما أنّ للمبيع منفعه محلّله وماليّه شرعاً يكون الحكم بالفساد مع اشتراط المنفعه المحرّمه مبيّناً على كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد، هذا كلّه بالإضافة إلى البيع.

ص: ١٤٢

و إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحَرَامَ مَقْصُودًا مَعَ الْحَالِلِ، بَحِيثٍ يَكُونُ بِذَلِكَ الْمَالُ يَأْزَاهُمَا، كَبَيْعِ الْجَارِيَةِ الْمَغْنِيَةِ بِشَمَنِ لَوْحَظَ فِيهِ وَقُوعُ بَعْضِهِ يَأْزَاءُ صَفْهُ التَّغْنَى فَبِهَذَا مَسْأَلَةٌ ثَلَاثٌ.

الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: بَيْعُ الْعَنْبِ عَلَى أَنْ يُعْمَلَ خَمْرًا، وَالْخَشْبِ عَلَى أَنْ يُعْمَلَ صَنْمًا، أَوْ آلَهُ لَهْوًا أَوْ قِمَارًا، وَاجَارَهُ الْمَسَاكِنَ لِبَيْعِ أَوْ يَحْرُزُ فِيهَا الْخَمْرَ، وَكَذَا اجَارَهُ الشُّفْنَ وَالْحَمُولَةَ لِحَمْلِهَا. وَلَا إِشْكَالَ فِي فِسَادِ الْمَعَامَلَةِ فَضْلًا عَنْ حَرَمَتِهِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ. وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مِضَافًا إِلَى كَوْنِهَا إِعَانَةً عَلَى الْإِثْمِ، وَإِلَى أَنَّ الْإِثْمَ وَالِاتِّزَامَ بِصَرْفِ الْمَبِيعِ فِي الْمَنْفَعَةِ الْمَحْرَمَةِ السَّاقِطَةُ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ أَكْلًا وَإِيكَالَ لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ خَبَرُ جَابِرٍ، قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْجُرُ بَيْتَهُ فِي بَيْعِ الْخَمْرِ؟ قَالَ: حَرَامٌ أَجْرَتُهُ». فَإِنَّهُ إِذَا مَقْتَدٌ بِمَا إِذَا اسْتَأْجَرَهُ لِذَلِكَ، أَوْ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْفَحْوَى، بِنَاءً عَلَى مَا سَيَجِيءُ مِنْ حَرَمِ الْعَقْدِ مَعَ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْرِفُ الْمَعْقُودَ عَلَيْهِ فِي الْحَرَامِ.

الشرح:

وَأَمَّا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْإِجَارَةِ، فَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ رَاجِعًا إِلَى تَضْيِيقِ مَوْرَدِ الْإِجَارَةِ وَتَقْيِيدِهَا بِالْمَنْفَعَةِ الْمَحْرَمَةِ تَكُونُ بَاطِلَةً، بِاعْتِبَارِ أَنَّ أَخْذَ الْأَجْرِ يَأْزَاءُ تِلْكَ الْمَنْفَعَةِ مِنْ أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ، وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا رَجَعَ الشَّرْطُ إِلَى التَّزَامِ زَائِدًا عَلَى أَصْلِ الْإِجَارَةِ بِحَيْثُ يَكُونُ التَّخَلُّفُ مِنَ الْمَسْتَأْجِرِ فِي مِثْلِ الشَّرْطِ مُوجِبًا لِثُبُوتِ خِيَارِ الْفَسْخِ لِلْمُؤْجِرِ، لَا الْمَطَالِبَةَ بِأَجْرِهِ الْمِثْلَ عَمَّا أَتْلَفَهَا عَلَيْهِ مِنَ الْمَنْفَعَةِ، فَإِنَّ مَعَ عَدَمِ تَقْيِيدِ مَوْرَدِ الْإِجَارَةِ تَكُونُ بَطْلَانُهَا بِاشْتِرَاطِ الْحَرَامِ مَبْتَنِيًّا عَلَى مَسْأَلَةِ فِسَادِ الْعَقْدِ بِفِسَادِ الشَّرْطِ. نَعَمْ، فِي رَوَايَةِ جَابِرِ (صَابِرٍ) قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْجُرُ بَيْتَهُ فِي بَيْعِ الْخَمْرِ، قَالَ: حَرَامٌ أَجْرُهُ» (١)، وَلَكِنَّهَا لَوْ حَمَلَتْ عَلَى صُورِهِ تَقْيِيدَ الْمَنْفَعَةِ فَهِيَ، وَإِلَّا

ص: ١٤٣

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

نعم، في مصححه 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 الصحيحه، فيطرح ظاهر كل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمه.

الشرح:

فلا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعفها سنداً، ومعارضتها بحسنه 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 الروايتين غير ناظرتين إلى صورته الاشتراط، وما ذكره رحمه الله في الجمع بين الروايتين، من حمل الثانيه على صورته اتفاق حمل الخمر أو الخنزير من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد لا يمكن المساعده عليه، فإن كون الحرمة متيقنه من روايه بالإضافه إلى أمر، والجواز من روايه أخرى بالإضافه إلى أمر آخر لا يوجب كون كل منهما قرينه عرفيه على التصرف في الأخرى، كما تقدم ذلك في علاج المعارضه بين ماورد من أن ثمن العذره سحت، وما ورد من عدم البأس به. ولعله إلى ذلك أشار رحمه الله في آخر كلامه بقوله: فتأمل.

والحاصل: أنه لو تم الحكم بالبطلان في المسأله الثالثه الآتيه ثبت في هذه المسأله أيضاً بالفحوى، وإلا فلا موجب للالتزام في المسأله بالفساد، بل ولا لحرمة معامله تكليفاً، نعم شراء المشتري العنب للتخمير داخل في التجزى، وإلزام البائع داخل في ترغيب الناس للحرام، وهذا لا يوجب حرمة نفس معامله كما لا يخفى.

ص: ١٤٤

وقد يستدل أيضاً في ما نحن فيه بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً أو صنماً.

مثل مكاتبه ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً؟ قال: لا».

الشرح:

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

وربما يقال في وجه بطلان معامله في مثل بيع العنب بشرط أن يصنعه خمرأ: إنّ هذا الشرط ينافي مقتضى العقد، ووجه منافاته له أنّه كما أنّ بيع الشيء مع اشتراط عدم الانتفاع به أصلاً مساوق لاشتراط عدم ملك المبيع للمشتري وعدم كونه مالاً له، كذلك اشتراط عدم الانتفاع به انتفاعاً حلالاً، حيث إنّ هذا الشرط مع انضمام منع الشارع عن التخدير مثلاً إسقاط للعنب عن كونه ملكاً ومالاً للمشتري من جهة التخدير 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، فإنّ تلك المسألة فيما إذا لم يكن الشرط موجباً لفقد شرط أو ركن من أصل معامله، وإلا كان أصل العقد باطلاً حتى مع الالتزام فيها بعدم الإفساد.

أقول: الموجب لبطلان الشرط، بل بطلان معامله معه فيما إذا كان الشرط منافياً لمقتضى العقد هو عدم قصد إنشاء معامله 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 تمليكها للمشتري، مع أنّ البيع هو تمليك العين بعوض.

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

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

الشرح:

المشترى، كما إذا قال: بعثك هذا المال على أن يخرج عن ملكك، فيدخل في مسأله كون الشرط الفاسد مفسداً أم لا، وهذا في المورد الّذى يكون الخروج عن الملك محتاجاً إلى سبب، وإلا فلا بأس بالشرط في مثل بيع العبد من ابنه الحرّ بشرط خروجه عن ملكه. واشتراط عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً لا يلزم عدم دخول العين في ملك المشتري، بل يصحّ البيع والشرط معاً فيما إذا كان في الاشتراط غرض عقلائيّ، كما إذا باعه قطعه من الذهب واشترط أن لا ينتفع بها أصلاً، وكان غرضه بقاؤها حتى تصل إلى ورثه المشتري. وأمّا إذا لم يكن فيه غرض عقلائيّ كان الشرط باطلاً، كما إذا باع العنب واشترط عدم الانتفاع به أصلاً، حيث إنّ الشرط لكونه سفهائياً والعمل به تذكيراً 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.

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

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

ص: ١٤٦

وفيه: أنّ حمل تلك الأخبار على صورته اشتراط البائع المسلم على المشتري أو تواطئهما على التزام صرف المبيع فى الصنم والصليب، بعيد فى الغايه. والفرق الشرح:

وأما إذا كان الشرط عدم الانتفاع المحلل أو الانتفاع به بالمحرّم فلا ينافى الشرط الملك، ولا كون المبيع مالاً؛ وذلك فإنّ اعتبار شيء ملكاً للمشتري ومالاً له فى اعتبار المتعاقدين لا يتوقّف على ثبوت المنفعة المحلّله له؛ ولذا يتعاملون فيما بينهم على الخمر وغيرها مما لا منفعة محلّله له. وعلى ذلك فيبيع العنب مع اشتراط تخميره بيع فى اعتبار العقلاء، وبما أنّ دليل إضاء الشرط لا يعمّ اشتراط تخميره فالشرط المزبور ملغى، وبعد إغائه لا- مانع من شمول: أحلّ الله البيع، لبيع العنب واعتبار كونه ملكاً ومالاً للمشتري؛ لأنّ المفروض أنّ العنب مال حتّى شرعاً؛ لثبوت المنفعة المحلّله له ولو كانت تلك المنفعة ملغاه عند المتعاقدين باشتراط التخمير.

وذكر السيّد الخوئى رحمه الله أنّ المعامله مع اشتراط المنفعة المحرّمه وإن كانت صحيحه، إلّا- أنّها محرّمه تكليفاً، وذكر فى وجه ذلك أنّ إزام الغير بالمحرّم كإكراهه عليه حرام، فالمعامله المشتمله على الشرط الحرام بما أنّها إزام للغير بالمحرّم تكون محرّمه، ولكن حرمتها بهذا العنوان كحرمتها بسائر العناوين الطارئه عليها لا تكون موجه لفسادها.

ولا- يخفى ما فيه، فإنّ الشرط فى مثل التخمير من الأعمال ليس بنفسه إزاماً للغير، بل هو التزام على نفسه للغير، وإذا تمّ هذا الالتزام يكون للغير حقّ إزامه، فيكون الإزام من آثار صحه الشرط لا نفس الشرط الذى لا حرمة فيه إلّا وضعاً، نعم هو قسم من التجزى.

والحاصل: أنّ الإزام فى شرط الأعمال فعل للمشروط له وخارج عن أصل المعامله وشرطها وأثر لتام الشرط فيها، فلا يترتب فيما إذا لم يتمّ الشرط، كما إذا

بين مؤاجره البيت [١] لبيع الخمر فيه، وبيع الخشب على أن يُعمل صليياً أو صنماً لا- يكاد يخفى، فإنَّ بيع الخمر في مكانٍ وصيرورته دُكاناً لذلك منفعه عرفته يقع الإجاره عليها من المسلم كثيراً كما يؤجرون البيوت لسائر المحرّمات بخلاف جعل العنب خمرأ والخشب صليياً، فإنّه لا غرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبه، فلا يحمل عليه موارد السّؤال.

نعم، لو قيل في المسأله الآتيه بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً لظاهر هذه الأخبار صحّ الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكنّ ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، كما سيّجىء.

ثمّ إنّّه يلحق بما ذكر من بيع العنب والخشب على أن يعملأ- خمرأ وصليياً بيع كلّ ذى منفعه محلّله على أن يصرف في الحرام، لأنّ حصر الانتفاع بالمبيع في الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

الشرح:

كان المشروط عملاً محرّماً.

[١] كأنّه رحمه الله يريد دفع ما يمكن أن يقال من أنّه قد ورد المنع في روايه جابر المتقدمه عن إجار البيت لبيع فيه الخمر، وقد حمل رحمه الله تلك الروايه على صوره الا-شروط، بأن يشترط في إجارها استيفاء منفعه البيت ببيع الخمر فيها، أو أن يجعل تلك المنفعه ركنأ، بأن يكون متعلّق التمليك في الإجاره خصوص قابليته البيت لبيع الخمر فيه، ولا يرضى رحمه الله أن يحمل على الا-شروط ما ورد في بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صليياً، فما الفرق بينهما؟

وأجاب بالفرق بينهما، وأنّ الا-شروط في مثل بيع الخشب بعيد عن المسلم، بخلاف إجاره البيت لبيع الخمر أو إحرازها فيه. بأن يجعل بيعها فيه أو إحرازها ركنأ في عقد الإجاره أو شرطاً فيه. فإنّ صدور هذا النحو من الإجار من المسلم غير بعيد،

ص: ١٤٨

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 المحرّمة.

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

الشرح:

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

[١] كأنه رحمه الله يريد بيان وجه بطلان المعاملة رأساً في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام، مع أنّ المفروض أنّ للمبيع منفعة محلّله مقصوده. وحاصل الوجه أنّه قد تقدّم في بيع آلات القمار ونحوها بطلان المعاملة رأساً وعدم انحلالها إلى المعاملة على الهيئته والمعاملة على المادّه، حتى تبطل الأولى وتصحّ الثانيه، مع أنّ كلّاً من الهيئته والمادّه جزء الشئ. وانحلال المعاملة على الكلّ إلى المعاملة على الأجزاء أولى مما نحن فيه، ممّا تكون المعاملة جاريه على الشرط والمشروط، والمراد بالشرط المنفعة المحرّمة وبالمشروط نفس الشئ.

وبعبارة أخرى: لا يكون مع بذل الثمن على الشئ 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 الشرط والمشروط وسيجيء أيضاً في المسأله الآتیه ما يؤيد هذا أيضاً إن شاء الله. وهذا النوع وإن كان أفراده هی جميع الأعمال المحرّمه القابله لمقابله المال بها فی الإجاره والجُعاله وغيرهما، إلاّ أنه جرت عاده الأصحاب بذكر كثيرٍ ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل ولغير ذلك ممّا لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبه والكذب ونحوهما، وكيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فی مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله تعالى فنقول:

المسأله الثانیة: يحرم المعاضه على الجاربه المغنيه [١] وكلّ عين مشتمله الشرح:

المنفعه إلاّ الخيار لا تبعض الثمن.

وعلى ذلك ففي مورد بطلان الشرط الذى فى نفسه التزام آخر غير أصل البيع لا موجب لبطلان نفس البيع، وهذا بخلاف صورته كون الهيئه مما لا يتموّل شرعاً، كآلات القمار، فإنه لا يمكن فيها تصحيح البيع بالإضافه إلى المادّه بعد بطلانه بالإضافه إلى الهيئه؛ لما تقدّم من أنّ الثمن فى بيعها يقع بإزاء الهيئه والمادّه بما هما شىء واحد، فلا يصحّ البيع بالإضافه إلى أحدهما بعد بطلانه بالإضافه إلى الآخر، فلاحظ وتدبّر.

[١] حاصل ما أفاده رحمه الله أنه إذا كانت فى العين صفه يقصد منها الحرام، ككون الجاربه مغنيه والعبد ماهراً فى القمار أو السرقة، فلبيع صور ثلاث:

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

على صفه يُقصد منها الحرام إذا قُصد منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخلياً في زياده الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو والسرقه، إذا لوحظ فيه هذه الصفه، وبُذل يازائها شيء من الثمن لا ما كان على وجه الداعي.

ويدل عليه أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظه الصفه المحرّمه أكل للمال بالباطل.

والتفكيك بين القيد والمقيد بصحّه العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً، لأنّ القيد أمرٌ معنوي لا يوزّع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظه وجوده. وغير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزّع على الشّروط، فتعتن بطلان العقد رأساً.

وقد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجاربه المغنّيه سحت» وأنّه: «قد يكون للرجل الجاربه تلهيه، وما ثمنها إلاّ كثمن الكلب».

الشرح:

الثانيه: ما إذا اشترى الجاربه المغنّيه بما هي جاربه، أي لم يشترط في بيعها كونها مغنّيه، بحيث لو فرض عدم ثبوت الوصف فيها واقعاً لم يثبت في اعتبار المتعاملين للمشتري خيار تخلف الوصف، ففي هذه الصوره يصحّ البيع حتى فيما إذا كان الوصف داعياً إلى شرائها، بل وبذل ثمن زائد عليها، حيث إنّ مع عدم اشتراط وصف كونها مغنّيه لا يكون أخذ الثمن يازائها من أكله بالباطل.

الثالثه: ما إذا جعل كونها مغنّيه شرطاً في المعامله وزيد ثمنها باعتبار الوصف، إلاّ أنّه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف، بل جعله شرطاً باعتبار أنّه وصف كمال قد يصرف في المحلل، بأن يكون منشأ للحلال، كالغناء في الأعراس، ففي هذه الصوره مع كون المنفعه المحلله المترتبه على الوصف مقصوده للعقلاء ولم تكن نادره فلا بأس بالبيع المزبور.

ص: ١٥١

نعم، لو لم تلاحظ الصِّفه أصلاً في كميّهِ الثَّمَنِ، فلا إشكال في الصِّحِّهِ. ولو لوحظت من حيث إنّها صفة كمال قد تصرف إلى المحلِّل فيزيد لأجلها الثَّمَنِ، فإن كانت المنفعة المحلَّله لتلك الصِّفه ممَّا يعتدُّ بها، فلا إشكال في الجواز.

وإن كانت نادره بالنسبه إلى المنفعة المحرّمه، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلاّ لما اشتمل على منفعة محلَّله غير نادره بالنسبه إلى المحرّمه، وعدمه لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف، ولا ضير في زياده ثمنه بملاحظه منفعة نادره وجهان: أقواهما: الثَّاني، إذ لا يُعدُّ أكلاً للمال بالباطل، والنصُّ بأنّ «ثمن المغنيّ سحت» مبنيّ على الغالب.

الشرح:

وأما إذا كانت نادره فهل يكون الوصف المشروط المترتب عليه المنفعة الغالبه المحرّمه مع المنفعة النادره المحلَّله على الفرض، كالعين التي لها منفعة غالبه محرّمه ومنفعة نادره محلَّله، بأن لا يجوز البيع بمجرد تلك المنفعة النادره أو أنّه لا بأس باشتراط الوصف المزبور، ولا يقاس الوصف بالعين؟

ذكر رحمه الله أنّ الأقوى عدم الإلحاق والحكم بصحة بيع الجاربه المغنيّ مع شرط كونها مغنيّ بلحاظ أنّها صفة كمال تصرف في الحلال ولو نادراً، وما ورد من أنّ ثمن الجاربه المغنيّ سحت منصرف إلى الغالب، يعني إلى البيع في الصورة الأولى. ووجه القوّه أنّ الجاربه لها منفعة مقصوده محلَّله كالاستمتاع بها، واشتراط كونها مغنيّ 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 إلاّ المنفعة المحلَّله النادره غير الملحوظه عند العقلاء، حيث يكون أكل الثمن بإزائها من أكله بالباطل.

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

ص: ١٥٢

المسألة الثالثة: يحرم بيع العنب ممّن يعمله خمراً [١] بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً، لأنّ فيه إعانته على الإثم والعدوان. ولا إشكال ولا خلاف في ذلك.

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

الشرح:

المعاملة بإزاء نفس العين، حتى في صورته اشتراطه في المعامله، وليس شرط الوصف قيماً للبيع، بل كما هو المقرّر في محله التزام آخر غير أصل المعامله، وحقيقه اشتراط الوصف هو جعل المشتري الخيار لنفسه في صورته تخلف ذلك الوصف، ولو فرض بطلان هذا الجعل فلا بأس بشمول: «أَحْبَلُ اللَّهُ الْبَيْعَ» لأصل المبادله، وكيف يكون أخذ الثمن بإزاء الجاريه من أكله بالباطل، مع أنّ الجاريه المفروض وقوع تمام الثمن بإزائها في نفسها من الأموال.

والحاصل: أنّ الحكم بالبطلان في المقام على خلاف القاعده؛ وللنصّ الوارد في أنّ ثمن الجاريه سحت. والنصّ المزبور يعم الصوره الثالثه أيضاً، ودعوى انصرافه إلى الصوره الأولى فقط بلا وجه. نعم، لا يعمّ الصوره الثانيه؛ لظهوره في بيع الجاريه المغنّيه بما هي مغنّيه، وفي تلك الصوره يكون بيعها بما هي جاريه كما لا يخفى. وعلى ذلك، فإنّ أمكن الاطمئنان بعدم الفرق في الحكم بين بيع الجاريه المغنّيه وبين مثل بيع العبد الماهر في القمار يتعدّى عن مورد النصّ، وإلا فيقتصر على مورد.

[١] تعرّض رحمه الله أولاً لما إذا باع مثلاً العنب ممّن يعمله خمراً ويكون داعيه إلى بيعه منه تخميره، ونفى في هذه الصوره الإشكال والخلاف في حرمه البيع، وظاهر الحرمة عند إضافتها إلى البيع، وإن كان هو الفساد، إلا أنّ تعليلها بكون البيع إعانته على الإثم قرينه على كون المراد هو التكليف.

ثمّ تعرّض لما إذا باع العنب مثلاً ممّن يعمله خمراً من غير أن يكون داعيه

منها: خبر ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كرمٌ يبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو مسكراً؟ فقال عليه السلام: إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه».

ورواه أبي كهمس، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام إلى أن قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً». إلى غير ذلك ممّا هو دونهما في الظهور.

وقد يعارض ذلك بمكاتبه ابن أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذهُ صلباناً، قال: لا».

الشرح:

إلى بيعه منه تخميره، بحيث يبيعه منه حتّى لو لم يعملهُ خمراً، وذكر أنّ الأ-كثر في هذا الفرض على الجواز؛ لبعض الأخبار، كصحيحه عمر بن أذينة: قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم، أبيع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو مسكراً؟ فقال: إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»^(١).

ورواه أبي كهمس، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن العصير، فقال: «لى كرم وأنا أعصره كلّ سنه وأجعله في الدنان، إلى أن قال عليه السلام: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»^(٢)، ونحوهما غيرهما. وفي مقابلهما صحيحه ابن أذينة ومعتبره عمرو بن حريث، وفي الأولى: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام عن رجل له خشب، فباعه ممّن يتّخذهُ صلباناً، قال: لا»^(٣). وفي ثانيهما، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التوت أبيعهُ للصليب والصنم؟ قال: لا»^(٤).

ص: ١٥٤

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

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

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

٤- (٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

وروايه عمرو بن حريث: «عن التّوت أبيعه مّمّن يصنع الصّليب أو الصّنم؟ قال: لا».

وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوّزه، بحمل المانع على صورته اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً، أو تواطؤهما عليه.

وفيه: أنّ هذا في غايه البعد، إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجه، ثمّ يجىء ويسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا في المستقبل وحرمة!

وهل يحتمل أن يريد الزّاوى بقوله: «أبيع التّوت مّمّن يصنع الصّنم والصّليب» أبيعه مشروطاً عليه وملزماً في متن العقد أو قبله أن لا يتصرّف فيه إلاّ بجعله صنماً؟!!

الشرح:

وعن بعض الجمع بين الطائفتين بحمل الناهيه على صورته اشتراط المنفعه المحرّمه على المشتري والمجوّزه على غير صورته الاشتراط. وأورد رحمه الله على ذلك بأنّه بعيد، فإنّه لا يكون للمسلم داع فيما إذا باع شيئاً إلى أن يشترط على مشتريه استعماله في الحرام ثمّ يسأل الإمام عليه السلام عن ذلك، فلا يمكن حمل صحيحه ابن أذينه ونحوها على ذلك. وذكر رحمه الله وجهين آخرين في الجمع بينهما:

الأول: حمل الناهيه على الكراهه بشهاده صحيحه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه «سئل عن بيع العصير مّمّن يصنعه خمراً؟ فقال: بعه مّمّن يطبخه أو يصنعه خللاً أحبّ إليّ، ولا أرى بالأول بأساً»^(١)، حيث إنّ التعبير عن ترك البيع بالأحَبّ ونفى البأس بعده قرينه على الكراهه.

والثاني: الالتزام بالمنع والتحريم في بيع الخشب مّمّن يصنعه صليباً أو صنماً، كما هو مفاد الطائفة الثانيه، وبالجواز في غيرهما. وقال: إنّ هذا الجمع قول فصل

ص: ١٥٥

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

فالأولى: حمل الأخبار المانعه على الكراهه، لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه كما أفتى به جماعه ويشهد له روايه الحلبي: «عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً، قال: يبيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إليّ، ولا أرى به بأساً». وغيرها. أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليياً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، والعمل في مسأله بيع العنب وشبهها على الأخبار المجوزه. وهذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل .

وكيف كان، فقد يستدل على حرمة البيع [١] ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الشرح:

لو لم يكن قولاً بالفصل، يعنى تفصيل في المسأله لولم يكن خرقاً للإجماع المركب.

أقول: المتعين هذا الوجه، وحمل الجواز على كونه بنحو الكراهه غير ممكن، وذلك فإنه قد ورد في صحيحه رفاعه 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 صحيحه عمر بن أذينة، فإنه ذكر عليه السلام فيها جواز بيع الخشب ممن يصنعه برابط ثم منع عن بيعه ممن يعمله صنماً أو صليياً.

والحاصل: أن المتعين هو الوجه الأخير، يعنى أن بيع الشيء ممن يجعله هيكل عباده صنماً أو صليياً لا- يجوز تكليفاً كما مرّ، بخلاف البيع في غير ذلك فإنه جائز بلا كراهه، نعم يستحب اختيار المشتري الذي يصرف الشيء في الحلال، كما هو مقتضى التعبير بصيغته التفضيل في صحيحه الحلبي المتقدمه التي جعلها رحمه الله شاهده الجمع بين الطائفتين.

[١] قد يقال: إن الأخبار المجوزه لا- يمكن الأخذ بها، بل لابد من إرجاع علمها إلى الأئمه عليهم السلام، فإن جواز بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمراً مخالف لحكم

ص: ١٥٦

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

الحرام بعموم النهى عن التعاون على الإثم والعدوان.

وقد يستشكل فى صدق الإعانة، بل يمنع، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان، بناءً على أنّ الإعانة هى فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً. وأول من أشار إلى هذا، المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد فى هذه المسألة، حيث إنّه بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة - قال: ويؤيده قوله تعالى: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ» ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال، فيمنع معامله أكثر الناس. والجواب عن الآية: المنع من كون محلّ النزاع معاونه، مع أنّ الأصل الإباحه، وإنّما يظهر المعاونه مع بيعه لذلك، انتهى.

الشرح:

العقل القطعيّ وللكتاب المجيد.

أمّا العقل، فإنّه يستقلّ بقبح إعانة الغير فى جرمه وتهيئه المقدمه له، وإن شئت قلت: إنّ تهيئه المقدمه للجرم الصادر عن الغير بنفسه جرم؛ ولذا يؤخذ الشخص بها فى المحاكم الدوليه وفى القوانين الدارجه عند العقلاء، حتّى فيما لو فرض عدم صدق التعاون على ذلك الجرم، ألا ترى أنّ من أعان السارق وهياً له الأسباب يحكم عليه فى تلك المحاكم بالجزاء.

وقد ورد فى الشرع أيضاً فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر ورآهما ثالث أنّ القاتل يقتل، والممسك يحبس، والناظر تسمل عيناه. والظاهر عدم الفرق بين ما كانت تهيئه المقدمات بداعى توصل الغير إلى الجرم والحرام أو غيره. مثلاً تسليم السلم إلى السارق وبيعه منه قبيح، حتّى وإن لم يكن التسليم بداعى وصول السارق إلى جرمه، نعم القبح فى صورته كون داعيه وصوله إليه أوضح.

ص: ١٥٧

وواقفه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعه من متأخري المتأخرين، كصاحب الكفايه وغيره.

هذا، وربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج، وتخيل أنه لو فعل فعلاً بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناءً على ما حرّره من حرمه الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه، وأنه لو تحقق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم ومن جهة الإعانة.

الشرح:

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

أقول: الظاهر أنه اشتبه على هذا القائل الجليل مسأله منع الغير عن المنكر الذي يريد فعله، ومسأله إعانة الغير على الحرام، يعنى فعل المكلف ما هو مقدمه للحرام الصادر عن الغير، حيث إنّ 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 الدارجه عند العقلاء، كما إذا باع السارق سلماً مع علمه بأنّ السارق يستعمله في سرقة الأموال، فلا يؤخذ على بيعه فيما إذا ثبت أنه لم يكن يترتب على ترك بيعه ترك سرقتها، كما إذا كان السارق في بلد يباع في جميع أطرافه السلم، بحيث لو لم يبع هذا السلم منه لأخذ السلم من غيره، ولو ممن لا يعرفه بأنه سارق. وفي مثل ذلك لا يؤخذ البائع ببيعته، بل يقبل اعتذاره عن البيع بما ذكر، مع ثبوته، وما ذكر من الروايه ناظر إلى هذه الجهه، وإلا لم يكن وجه لتسميل عيني الناظر، فإنه لم يكن يرتكب الجرم ولم يساعد عليه، بل إنّما لم يمنع عن القتل، ولا بعد في كون الجزاء لعدم المنع مختلفاً

ص: ١٥٨

وفيه تأمل، فإن حقيقه الإعانه 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 الإعانه 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 صلى الله عليه و آله : «من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمه جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمه الله».

وقد استدلل في التذكرة على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم.

الشرح:

بأنحاء عدم المنع.

وعلى الجملة حكم العقل والمراعى فى بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير عما يريد من الجرم، ونلتزم بذلك أيضاً ونقول بعدم جواز بيع الخشب أو العنب فيما لو لم يبعهما من المشتري المزبور؛ لما يكون فى الخارج خمراً أو آله قمار. وأما إذا أحرز أنه لو لم يبعه لا يشتري من غيره، فمثل ذلك يدخل فى مسأله إعانه الغير على الحرام. ولا دليل على قبح هذه الإعانه ولا على حرمتها إلا فى مورد الإعانه على الظلم، فإنها غير جائزه شرعاً كما سيأتى.

ويظهر أيضاً جوازها فى غير ذلك المورد من بعض الروايات، كما وثقه ابن فضال قال: «كتبت إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون شهر رمضان، وربما احتجت إليهم يحصدون لى، فإذا دعوتهم إلى الحصاد لم يجيبونى حتى أطعمهم. وهم يجدون من يطعمهم فيذهبون إليهم ويدعونى، وأنا أضيق من إطعامهم

واستدلَّ المحقِّق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجِّس ممَّن يستحلُّه بأنَّ فيه إعانه على الإثم.

وقد استدلَّ المحقِّق الأردبيلي على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا: بأنَّ فيه إعانه على الإثم.

وقد قرَّره على ذلك في الحدائق، فقال: إنَّه جيِّد في حدِّ ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز.

وفى الرِّياض بعد ذكر الأخبار السَّابِقة الدالَّة على الجواز قال: وهذه النَّصوص وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالته بل ربَّما كان بعضها صريحاً، لكن في مقابلتها للأصول والنَّصوص المعتضده بالعقول إشكال، انتهى.

الشرح:

في شهر رمضان، فكتب بخطه أعرفه: أطمعهم^(١)، وحملها على صورته الاضطراب إلى الإطعام لا تساعده قرينه، فإنَّ المذكور في الرواية احتياج المعطى إلى عملهم، والحاجة غير الاضطراب الراجع للتكليف، كما أنَّ حملها على صورته كونهم معذورين في الإفطار يدفعه إطلاق الجواب وعدم الاستفصال فيه عن ذلك.

وأما مخالفته تلك الأخبار للكتاب المجيد، فقد قيل إنَّها تخالف قوله سبحانه: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^(٢)، وهذا الوجه على تقدير تماميته لا- يقتضى إلَّا حرمة البيع المزبور تكليفاً لا فساداً وضعاً، حيث إنَّ انطباق عنوان محرِّم على المعاملة مساوق لتعلُّق النهي بها، ولكنَّ النهي عن المعاملة لا يقتضى فسادها.

وأورد على الوجه المزبور بأمور:

الأول: أنَّ النهي في الآية لا يكون تحريماً، بل يناسب التنزيه، وقد ذكر في

ص: ١٦٠

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

٢- (٢) سورة المائدة: الآية ٢.

والظاهر، أن مراده بالأصول: قاعده حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول: حكم العقل بوجوب التوضيل إلى دفع المنكر مهما أمكن.

الشرح:

مقابل الأمر بالتعاون على البر والتقوى، ولا ريب في أن البر والتقوى غير واجبين بإطلاقهما فضلاً عن التعاون عليهما.

أقول: هذا الإيراد ضعيف، غايته لما ذكرنا في الأصول من أن قيام قرينه 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 الآيه غير واجب، وباعتبار القرينه نرفع اليد عن ظهوره. وأما رفع اليد عن ظهور النهي في التحريم فهو بلا وجه.

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

نعم، لا شبهه في حرمة إعانة الظالم على ظلمه، فإن ذلك مقتضى غير واحد من الروايات، ففي صحيحه أبي حمزه عن علي بن الحسين: «إياكم وصحبه العاصين ومعونه الظالمين»^(١)، وفي روايه الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: «ألا ومن علق سوطاً بين يدي سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعباناً من النار طوله

ص: ١٦١

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ١٧٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكسب به، الحديث الأول.

ويؤيد ما ذكره من صدق الإعانه بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الأخبار: ففي النبوي المروي في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه».

وفي العلوي الوارد في الطين المروي أيضاً في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام: «فإن أكلته ومُتَّ فقد أعنت على نفسك».

الشرح:

سبعون ذراعاً»(١).

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

وناقش المصنّف رحمه الله في هذا الأمر:

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

وثانياً: بأنّه يظهر من كلام الأكثر عدم اعتبار القصد المزبور أيضاً في صدق

ص: ١٦٢

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

ويدلّ عليه غير واحد ممّا ورد في أعوان الظلمه، وسيأتي.

وحكى أنّه سئل بعض الأكابر، وقيل له: «إني رجلٌ خياطٌ أخطيتُ للسلطان ثيابه فهل تراني داخلاً بذلك في أعوان الظلمه؟ فقال له: المُعين لهم من يبيعك الإبر والخيوط، وأمّا أنت فمن الظلمه أنفسهم».

الشرح:

عنوان الإعانه على الحرام، مثلاً ذكر الشيخ رحمه الله في «المبسوط» في الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه قوله صلى الله عليه وآله: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمه جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه هذا آيس من رحمه الله»^(١)، حيث أنّ الممسك لطعامه لا يكون داعيه إلى الإمساك قتل الآخر، وأيضاً استدلالاً في «التذكرة» على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين، بأنّ في البيع إعانه على الظلم، أي على ظلمهم على أهل الدين، مع أنّ البائع لم يقصد من بيعه ذلك. واستدلّ المحقق الثاني على حرمه بيع العصير المتنجس ممن يستحلّه بأنّ بيعه منه إعانه على الإثم، مع أنّ غرض البائع من بيعه منه ليس شرب المشتري، ويظهر عدم اعتبار القصد أيضاً من بعض الأخبار، كما ورد في أكل الطين: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه»^(٢)، مع أنّ داعي الإنسان إلى أكله لا يكون موته، ومن هذا القبيل بعض الأخبار الواردة في أعوان الظلمه.

أقول: لا ينبغي الارتباب في أنّه يعتبر في صدق عنوان الإعانه على الحرام على عمل المكلف وإتيانه بالمقدمه صدور الحرام من الغير، وإلاّ فيكون الإتيان بها مع اعتقاده حصول الحرام تجزئياً، وكيف يكون إعانه للغير على الحرام مع أنّ الغير لم يفعل الحرام على الفرض، نعم في كون التجزئى موجباً لاستحقاق العقاب كالعصيان كلام

ص: ١٦٣

١- (١) المبسوط ٦ : ٢٨٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٤ : ٢٢٢، الباب ٥٨ من أبواب الأطمه المحرمه، 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 إيّاها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إيّاه، ونحو ذلك ممّا يعدّ معونه عرفاً فلا يصدق على التاجر الذي يتّجر 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.

الشرح:

آخر. وأمّا اعتبار القصد في صدق الإعانة على الحرام على فعل المقدمه، فإن أريد الإتيان بالمقدمه 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 تعمّدياً 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 تجاره التاجر فيما إذا علم بأنّ العشار سوف يأخذ منه العشور، ولا على الحاجّ فيما إذا علم أنّه يأخذ منه

ص: ١٦٤

ولقد دقق النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، ولا أطلق القول بصدقه بدونه، بل علّقه بالقصد، أو بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد.

لكن أقول: لا شك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدّمه من مقدّماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمّى إعانه، كما في تجاره التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، ومسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً. وكذلك لا إشكال 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 الإعانه على العدوان.

وإنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمه مشتركة بين المعصيه وغيرها مع العلم بصرف الغير إيّاها إلى المعصيه، كما إذا باعه العنب، فإنّ مقصود البائع تملك المشتري له وانتفاعه به، فهي إعانه له بالنسبة إلى أصل تملك العنب. ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونه هذا المشتري الخاصّ في جميع أمورهِ، أو في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً.

الشرح:

الظالم المال في الطريق ونحو ذلك. كما لا يصدق على بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً أو الخشب ممّن يصنعه آله قمار، ولذا ورد في الروايات الصحيحه جواز ذلك.

وأورد عليه المصنّف رحمه الله بأنّه لا فرق في صدق الإعانه على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً أو بيع الخشب ممّن يصنعه آله 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.

ص: ١٦٥

فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده والتمكّن منه، كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له. فكل من البيع والإعطاء بالنسبة إلى أصل تملك الشخص واستقراره في يده إعانه. إلا أن الإشكال في أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع والمعطى في الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام أم لا؟

فحاصل محلّ الكلام: هو أن الإعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانه على الحرام أم لا؟ فظهر الفرق بين بيع العنب وبين تجاره التاجر ومسير الحاج، وأن الفرق بين إعطاء السوط للظالم وبين بيع العنب لا وجه له، وأن إعطاء السوط إذا كان إعانه كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به في شرح الإرشاد. فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلاً إلى الحرام [١] كما جزم به بعض دخل ما نحن فيه الشرح:

نعم، فرق بينهما وبين مسأله تجاره التاجر أو مسير الحاج في صدق الإعانه على الأولين دون الأخيره، وذلك فإنّ داعي المكلف في الأولين إلى فعله هو تمكين الغير والإتيان بأمره، بخلاف تجاره التاجر، فإنّ داعيه إلى تجارته كسب المال لنفسه لا للعشار. نعم، يعلم بأنّه يأخذ من ذلك المال ظلماً.

وبعبارة أخرى: لا يكون في مثال التجاره أو السفر للحجّ غرض المكلف إلى الفعل وصول الغير إلى الحرام، ولا وصول الغير إلى ما هو مقدّمه لذلك الحرام، بخلاف الأولين فإنّ الداعي فيهما، أي الغايه، وصول ذلك الغير إلى مقدّمه الحرام كما لا يخفى.

[١] غرضه من هذا الكلام توجيه صدق الإعانه على الحرام على فعل البائع وبيعه المبيع ممن يصرفه في الحرام، حتّى فيما لو قيل في صدق الإعانه على بيعه باعتبار

فى الإعانه على المحرّم، فىكون بىع العنب إعانه على تملك العنب المحرّم مع قصد التوصل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانه على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

وإن شئت قلت: إن شراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنما يعين على الشراء المحرّم.

نعم، لو لم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم وإن علم أنّه سىخمر العنب بإرادته جديده منه.

وكذا الكلام فى بايع الطعام على من يرتكب المعاصى، فإنّه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصيه، حرم البىع منه.

وأما العلم بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّه على المعصيه يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا.

الشرح:

القصد، أى كون الداعى إلى بىعه وصول المشتري إلى الحرام.

وحاصل التوجيه: أنّ تملك المشتري العنب مثلاً بقصد تخميره فى نفسه حرام، كما أنّ تخميره حرام آخر، وكذا شربه، فىكون بىع البائع لغرض تملك المشتري العنب إعانه 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 بىع العنب منه إعانه على الشراء المحرّم؛ لعدم حرمة الشراء فى الفرض. ومن هذا القبيل شراء الفساق الطعام، فإنهم لا يريدون حين شرائه التقوى به على الحرام والفسق، بل يريدون الفسق والفجور بعد تملكهم أو تناولهم ذلك الطعام، فلا يكون بىعه منهم إعانه على الشراء المحرّم.

ولكن ىرد على هذا التوجيه أنّه لا يصحّ إلاّ فيما إذا دلّ دليل خاصّ على حرمة الشراء بقصد التوصل إلى الحرام، ولا بىعد قيامه فى تملك العنب بقصد تخميره، حيث

ولكنّ الحكم بحرمه الإتيان بشرط الحرام توصّياً لا إليه قد يمنع، إلّا- من حيث صدق التجزّي، والبيع ليس إعانه عليه، وإن كان إعانه على الشراء، إلّا- أنه في نفسه ليس تجزّياً، فإنّ التجزّي يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد. وتوهم أنّ الفعل مقدّمه له فيحرم الإعانه، مدفوع بأنّه لم يوجد قصد إلى التجزّي حتّى يحرم و إلّا لزم التسلسل، فافهم [١]

الشرح:

تقتضيه فحوى لعن غارس الخمر. وأما في غيره كشراء الخشب بقصد صنعه آله القمار مثلاً فليس في الشراء إلّا التجزّي، والتجزّي يكون بقصد صنع آله القمار، ومن الظاهر أنّ بيع البائع ليست إعانه للمشتري على تجزّيه، أي قصده صنع آله القمار.

لا يقال: نفس الشراء وإن لم يكن تجزّياً إلّا أنّه مقدّمه للتجزي فيكون محرّماً باعتبار كونه مقدّمه له، ويكون بيع البائع إعانه على ذلك الشراء المحرّم المفروض كونه للتجزي.

فإنّه يقال: إنّما تكون مقدّمه الحرام محرّمه فيما إذا قصد الفاعل التوصل بها إلى الحرام، وفيما نحن فيه لا يمكن للمشتري قصد التوصل بالشراء إلى تجزّيه، حيث إنّ لازم ذلك أن يكون تجزّيه، أي قصده صنع آله القمار مثلاً، ناشئاً عن قصد آخر، وهذا يستلزم التسلسل، كما هو المقرّر في محلّه.

[١] لعلّه إشاره إلى أنّه لو كان التجزّي بإرادته فرضاً لما كان نفس الشراء محرّماً أيضاً؛ لأنّ متعلّق الحرمة على الفرض هو الشراء مقيداً بقصد التوصل إلى التجزّي، لا نفس الشراء مطلقاً. والتجزّي ليس بمحرّم شرعاً حتى تكون مقدّمته محرّمه، بل غاية الأمر كونه موجباً لاستحقاق الذمّ والعقاب كما لا يخفى.

ص: ١٦٨

نعم، لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدلنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمه التملك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمه فعل المُعين، 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 حرمه الشرط من غير جهه التجزّي، وأنّ مجرد بيع العنب ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً، لا من جهه الشرط ولا من جهه المشروط. ومن ذلك يعلم ما فيما تقدّم عن حاشيه الإرشاد من أنّه لو كان بيع العنب ممّن يعمله خمراً إعانة، لزم المنع عن معامله أكثر الناس.

ثمّ إنّ محلّ الكلام في ما يعدّ شرطاً للمعصيه الصادره عن الغير، فما تقدّم من المبسوط: من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم . . . الخ» محلّ تأمل، إلا أن يريد الفحوى [١] ولذا استدلّ في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع قدره وعدم الضرر.

ثمّ إنه يمكن التفصيل [٢] في شروط الحرام المعان عليها:

الشرح:

[١] لم يظهر وجه الفحوى، فإنّ حرمه الإعانة على قتل مسلم أو الإضرار به لا يلازم وجوب إنقاذ حياته أو دفع الضرر عنه، وبذل الطعام في المثال إنقاذ للحياه، 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 مقدّمه للحرام الذي يعلم بإرادته 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 منحصره عرفاً في الخمر حتّى عند الخمّار. فيعدّ الأوّل عرفاً إعانه على المشروط المحرّم، بخلاف الثّاني. ولعلّ من جعل بيع السلاح من أعداء الدّين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرّم، وجوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً كالفاضلين في الشّرائع والتّذكّره وغيرهما نظر إلى ذلك. وكذلك المحقّق الثّاني، حيث منع من بيع العصير المتنجّس على مستحلّه، مستنداً إلى كونه من الإعانه على الإثم، ومنع من كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من الإعانه فإنّ تملك المستحلّ للعصير منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسه، بخلاف تملك العنب.

الشرح:

غرضه من بيعه تملكك المشتري الخشب أو العنب. ولكن مع علمه بأنّه سوف يعمل أو يصنع خمراً أو آله القمار، ففي مثل هذا المورد مع عدّ الفائدة المترتّبه على تلك المقدّمه الأمر المحرّم فقط، أي المحرّم الذي يريده الغير، كما في إعطاء السوط أو السيف للظالم الذي يريد ضرب الآخر أو قتله يكون الإتيان بالمقدّمه إعانه للغير على المحرّم، فلا يجوز. وأمّا إذا لم تكن الفائدة المترتّبه على تلك المقدّمه منحصره بالحرام عرفاً حتى حال الإتيان بها، فلا يكون مجرّد الإتيان بها حتّى مع العلم بأنّ الغير يستفيد منها الحرام داخلياً. في عنوان الإعانه 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 المترتّبه على المقدّمه منحصره

ص: ١٧٠

وكيف كان، فلو ثبت تميّز موارد الإعانة من العرف فهو، وإلا فالظاهر مدخلية قصد المُعين.

الشرح:

بالحرام عرفاً كان الإتيان بها محرّماً باعتبار كونها إعانة على الإثم، وكذا ما إذا كان داعي الفاعل توصلّ الغير بها إلى المحرّم، وإلا فلا موجب للحكم بحرمة المقدّمه؛ لعدم إحراز كونها إعانة على الإثم.

أقول: لعلّ هذا الكلام عين ما تقدّم عن الأردبيلي قدس سره، فلا وجه لعدّه تفصيلاً آخر كما لا يخفى. والصحيح في المقام أن يقال: إنّ إعانة الغير على عمله عباره عن تقليل الكلفه عنه في ذلك العمل بتهيئه مقدّمته، فلا يكون الإتيان بالشىء إعانه له على ذلك العمل فيما إذا لم يكن تقليل الكلفه عنه، كما في تجاره التاجر أو مسير الحاج، فإنّ هذا لا يكون تقليل كلفه الظلم الصادر من العشار أو الظالم، بل فيهما تكثير لكلفته كما لا يخفى. وكذا لا تحصل الإعانة فيما إذا كان العمل الصادر عن الغير متوقّفاً عليه عقلاً، ولكن لا يحسب ذلك الشىء مقدّمه لذلك العمل، كما في بيع الطعام ونحوه لأهل المعاصى، فإنّ المعصيه الصادره عن الفاسق تتوقّف عقلاً على قوّه جسمه وسلامه بدنه، إلا أنّ بيع الطعام منه أو إعطاءه له مجاناً لا يحسب عرفاً مقدّمه لفسقه؛ ولذا يكون الفاسق بصدد تحصيل مثل الطعام حتى فيما إذا ندم وبنى على ترك فسقه. وهذا بخلاف ما إذا عدّ الشىء عرفاً من مقدّمات العمل الصادر عن الغير بحيث يكون في تحقيقها تقليل لكلفه ذلك العمل عنه، كما في إعطاء العنب للخمّار مجاناً أو بعوض، حيث إنّ التخمير يتوقّف عرفاً على تحصيل العنب، وفي بيعه منه تقليل لكلفه طلبه، وكما إعطاء السيف أو السوط للظالم مجاناً أو بعوض، فإنّ فيه تقليلاً لكلفه تحصيلهما عنه.

ثمّ إنّ لا يكون صدق الإعانة على الإثم على فعل المقدّمه موقوفاً على كون

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

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.

الشرح:

الداعى إلى فعلها توصيل الغير بها إلى ذلك الإثم، بل لا يعتبر العلم أيضاً بتوصل الغير بها إليه، ولو احتمل توصيله فمع تحقق الحرام من الغير يحصل عنوان الإعانة بفعل المقدمه. نعم، ما دام لم يحرز هذا التوصل بوجه معتبر يكون المكلف معذوراً فى تحقيق تلك المقدمه كسائر الموارد التى لا يحرز فيها عنوان الحرام بالشبهه الخارجيه.

ومما ذكرنا ظهر أنّ بيع البائع العنب ممن يعمله خمراً أو الخشب ممن يصنعه آله القمار إعانه للتخمير أو صنعه الحرام، ولو فرض الدليل على حرمة الإعانة على الإثم والعدوان تكون دلالتة على حرمة الإعانة فيما إذا لم يكن الإثم ظلماً على الغير نفساً أو عرضاً أو مالاً- بالإطلاق، فيرفع اليد عن هذا الإطلاق بمثل الأخبار المتقدمه الظاهره فى عدم البأس بالإعانه فى مثل بيع العنب مما لم يكن الفعل الصادر عن الغير ظلماً على الغير، حيث إنّ الخطاب المزبور لا- يزيد على سائر المطلقات التى يرفع اليد عنها بالمقتيدات.

[١] حاصل الاستدلال أنّ دفع المنكر، أى 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 فى ملك الغير، والمراد بالدفع الممانعه عن أصل صدوره.

والحاصل: أنه إذا كان الصادر عن الغير عملاً محرماً يجب على الآخرين منعه بقطع استمراره أو الممانعه عن صدوره، وبما أنّ هذا التكليف كسائر التكاليف لا يتعلّق بغير المقدور، فيكون الواجب هو المنع المقدور. وعلى ذلك، فلو كان المشتري المرید

ص: ١٧٢

وإليه أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث استدلّ على حرمه بيع العنب في المسأله بعد عموم النهى عن الإعانه بأدله النهى عن المنكر.

ويشهد لهذا ما ورد من أنّه «لولا أنّ بنى أميّه وجدوا من يجبي لهم الصّدقات ويشهد جماعتهم ما سلبونا حقنا» دلّ على مذمّه الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقّق المعصيه من بنى أميّه، فدلّ على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك، لم يتحقّق المعصيه من الغير. وهذا وإن دلّ بظاهره على حرمه بيع العنب ولو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمرأ مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلاّ أنّه لم يقدّم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنّه سيهمّ بالمعصيه، وإنّما الثّابت من النقل والعقل القاضى بوجوب اللّطف وجوب ردع من همّ بها وأشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمرّ عليها.

الشرح:

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 لا- محاله، فلا- يكون ترك البائع البيع منه منعاً للمشتري عن التخمير حتى يجب.

لا يقال: إنّ 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.

فإنّه يقال: لا يجب المنع عن المنكر في الثاني، بل إنّما يجب فيما إذا كان الغير مريداً له حال المنع. وأما الذى سيهمّ بالمنكر بعد ذلك فلا دليل على وجوب تعجيزه فعلاً، حتى لا يقصد المعصيه بعد ذلك، حيث إنّ الدليل النقلى على وجوب منع الغير

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبيعه 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 بنهيه 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 لا محاله ولو من غيري، فلا ينفع تركي له.

الشرح:

عن المنكر لا يدل على أزيد من ذلك، والعقل القاضى 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 الباعه، فلا يصح في حكم العقل ارتكاب البائع المزبور الحرام وبيعه العنب منه معتذراً بأنه لو لم يبيعه لباعه الآخر.

فإنه يقال: إن هذا الكلام، أى عدم صحه الاعتذار، إنما يجرى فيما إذا كان العمل الواحد حراماً على كل واحد من المكلفين مستقلاً، والمراد بالعمل الواحد إخراج طبعي 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 ثقيل من مكان إلى آخر، وكان الحمل موقوفاً

أمّا إذا وجب على جماعه شيء واحد كحمل ثقیل مثلاً بحيث يراد منهم الاجتماع علیه، 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، فإنّ عدم تحقّق المعصيه من مشتري العنب موقوف على تحقّق ترك البيع من كلّ بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصيه، كما أنّ بيع واحد منهم على البدل شرط لتحققها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب والمفروض أنّ قيامه منفرداً لغو سقط وجوبه.

الشرح:

على اجتماع اثنين أو أكثر على رفعه، ففي هذه الصورة لا- يجب على المكلّف إلا- الرفع المقدور، والرفع المقدور له هو الرفع الضمني لا- الاستقلاليّ. وإذا فرض عدم شركه آخر في رفعه لما وجب عليه رفعه؛ لأنّ رفعه في هذا الفرض غير مقدور له، والوجوب لا- يتعلّق بغير المقدور، والأمر في المقام كذلك فإنّ التكليف وهو وجوب منع الخميّار عن المنكر يحصل باجتماع جميع باعه 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 أنّه لو لم يبعه لباعه الآخر، والوجه في الجواز عدم كون بيعه في الفرض مخالفه لوجوب المنع عن المنكر. ولو شكّ في قيام سائر المكلّفين بالمنع بتركهم البيع منه كان مرجع الشكّ إلى الشكّ كونه متمكناً فعلاً على منع ذلك المشتري عن المنكر أولاً، فإن قلنا بأنّ مورد الشكّ في قدره على الواجب كما ادّعى داخل في قاعده الاحتياط، فلا يجوز للمكلّف البيع منه.

وأما لو قلنا بأنّه من موارد الشكّ في التكليف، وأنّه تجرى فيه أدلّه البراءة «إلا مع

وأما ما تقدّم من الخبر في أتباع بنى أمية، فالذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم بالأمر المذكور في الرواية، وسيأتي تحريم كون الرّجل من أعوان الظلمه، حتّى في المباحات التي لا- دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جبايه الصّيدقات وحضور الجماعات وشبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.

الشرح:

إحراز القدره بوجه معتبر ولو كان ذلك الوجه المعتبر هو الاستصحاب» كان المورد من موارد البراءه. والظاهر من أوّل كلام المصنّف رحمه الله جعله من موارد الرجوع إلى البراءه، حيث قال: «ثم إنّ هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع أنّه 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 بدلاله الكتاب المجيد على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوه إلى فعل الخير، أي فعل المعروف وترك المنكر كفايه، 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 بعدّه من المسلمين لا- يناسب الوجوب العيني، بل ظاهره الوجوب الكفائي. ويشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوه إلى الخير صورته علم المدعوين بالحكم الشرعيّ وعدم قيامهم بالعمل، فلا- تختصّ الآيه بوجوب تبليغ الأحكام الشرعيّه إلى الجاهلين بها، بل تعمّ المسأله المعروفه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والحاصل: أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوه إلى الخير كوجوب تبليغ أحكام الشريعة إلى الجاهلين بها كفائيّ. ويكون المقدار الواجب في الأمر والنهي هو المقدار المتعارف الواجب في تبليغ الأحكام، فلا يجب الفحص عن

ص: ١٧٦

وقد تلخص مِمَّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم، لعدم كونها في العرف إعانه مطلقاً، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً. وأمّا ترك هذا الفعل، فإن كان سبباً يعني علّه تأمته 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 حتى يجب.

الشرح:

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 رحمه الله من حكمه بلزوم اللطف لا- نفهمه، فإنّه يكفي في إتمام الحجّة على العباد تبليغ الأحكام إليهم وإعلامهم بما أوعد الله به الطغاه والعصاه.

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

وفيه: أنّه لا يمكننا استفاده 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 الواجبه ولو بنحو الكفايه، كما إذا كان المنع المزبور

ص: ١٧٧

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 الصادر من الغير يقع على وجوه:

أحدها أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به إلى الحرام، وهذا لا إشكال في حرمة، لكونه إعانه.

الشرح:

موقوفاً على ترك بيع الطعام من جميع الناس أو غير ذلك، بل يمكن أن يقال بعدم وجوب المنع مطلقاً، حيث لم يظهر من أدلّه النهي عن المنكر أنّ تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتى يمكن التعدي، كما يقال بأنّه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أنّ تمام اعتباره هو الظنّ الحاصل منه حتى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون.

نعم، بعض الأمور الفاسده 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 الأدلّه الشرعيّه يكون المقام من المتزاحمين، فيجب فيهما رعايه الأهم أو محتمل الأهميه.

ثمّ إنّ على القول بوجوب النهي عن المنكر فيما إذا لم يتوقّف على ارتكاب الحرام، لا فرق في وجوبه بين من يهّم بالمعصيه حال المنع، وبين من يهّم بها بعد ذلك، حيث إنّ مقتضى الآيه المباركه وجوب النهي عن المنكر في كلتا صورتين، ويستفاد وجوب المنع عنه فيهما من فحواها.

نعم، الروايه التي أشار إليها المصنّف رحمه الله من قوله عليه السلام: «لولا أنّ بنى أميه وجدوا

الثانى: أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا لحصول ما هو مقدّمه له مثل تجاره التاجر بالنسبه إلى معصيه العاشر، فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر، وهذا لا إشكال فى 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 الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، وهذا أيضاً لا إشكال فى عدم حرمة. وقد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب، وهذا أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقّق الحرام من الغير، والأقوى هنا وجوب التّرك وحرمة الفعل.
والثانى: أن لا يكون كذلك، بل يعلم عاده 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 فى صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل.

الشرح:

لهم من يكتب ويجبى لهم الفىء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»(١) لا-دلالة فيها على ذلك، حيث إنّ كون الشخص من أعوان الظلمه فى نفسه من المحرّمات حتّى فيما إذا لم يعدّ من أعوانه فى ظلمه، بل فى سائر أموره، فهى ناظره إلى ذلك لا إلى عدم جواز العمل فيما يكون سبباً لإرادته الغير المعصيه بعد ذلك.

ص: ١٧٩

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

النهي عن المعامله لا يوجب فسادها

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسه، فالظاهر عدم فساد البيع، لتعلق النهي بما هو خارج عن المعامله [١] أعنى الإعانه على الإثم أو المسامحه في الردع عنه، ويحتمل الفساد لإشعار قوله عليه السلام في روايه التحف [٢]

الشرح:

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

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

بيان ذلك: أنّ المراد بحرمة البيع في الحديث المزبور فساد، كما هو ظاهر تحريم المعامله، والمذكور فيه من ملاك فساد كونه المبيع منهياً عنه في خطاب الشرع، كتحرير الميتة والدم ونحوهما.

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

المتقدمه بعد قوله: «وكلّ بيع ملهوّ به وكلّ منهى عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ»، «فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه الخ»، بناءً على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الزوايه كما لا يخفى. لكن في الدّلاله تأمل، ولو تمّت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصه للحرام لأنّ الفساد لا يتبعّض.

الشرح:

والحاصل: أنّ هذا الملاك لا ينطبق على العنب، حيث لم يتعلّق به النهي في خطاب، بل المنهى عنه بيعه أو شراؤه بقصد تخميره. نعم، الحديث لا يخلو عن إشعار إلى كون النهي عن الشيء موجّباً لفساد بيعه لحرمة الانتفاع معه، وهذا الأمر موجود في المقام أيضاً، حيث إنّ الانتفاع من العنب بالتخمير أو شراؤه 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.

وممّا ذكر يظهر أنّ المذكور في الحديث من ملاك فساد البيع لا يعمّ المقام حتّى لو قيل بوجود فقره أخرى في الحديث، كما في النسخه المطبوعه من «تحف العقول» الموجوده في أيدينا، وهي قوله: «أو باب من الأبواب يقوى به باب من الضلاله 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 تعلق النهي بنفس العين، والعنب لم يتعلّق به النهي في خطاب.

هذا، مع أنّ وجود فقره في مثل «تحف العقول» المطبوع لا- يوجب الاعتماد عليها، بل لابد من إحراز وجود تلك الجملة في روايه حسن بن شعبه الواصله إلينا

ص: ١٨١

القِسْمُ الثَّالِثُ: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا [١] بمعنى أنّ من شأنه أن الشرح:

بطريق معتبر كما لا يخفى.

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

فإنّه يقال: غايه الأمر أن لا يعمّه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» قبل الإقباض، وأما بعده ولو عصياناً فلا مانع من شمولهما له، فتكون النتيجة أنّ إقباض المبيع شرط لتمام البيع، نظير تمام بيع السلم بقبض الثمن.

وبعبارة أخرى: البيع قبل الإقباض أو مع الإقباض محرّم بعنوان الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر، وبهذا الاعتبار لا تعمّه أدله 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 ثمّ فكّه.

ومما ذكرنا يظهر أنّه 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 قابله 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 الدين مع عدم قصد تقويهم، بل وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين، إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمة، بل لا خلاف فيها والأخبار بها مستفيضة:

منها: روايه الحضرمي، قال: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى في من يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟ قال: لا بأس، أتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، أتم في هدنه، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج».

الشرح:

في الحرام، ومن الظاهر أن مجرد قابليته المبيع لاستعماله في الحرام لا يوجب عدم جواز بيعه تكليفاً أو وضعاً؛ لأن غالب الأموال يمكن استفادته الحرام منها، بل لا بد في الالتزام بعدم جواز البيع فيما يكون من هذا القبيل من إقامه دليل على المنع، كما في بيع السلاح من أعداء الدين، حيث يكون عدم الجواز فيه باعتبار الدليل عليه.

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

ثم إن ما ذكرنا من أن مجرد قابليته المبيع للانتفاع المحرم لا يوجب عدم جواز بيعه فيما إذا لم يعلم البائع باستعمال المشتري العين المزبوره فيالحرام، ولم يكن قصده وداعيه إلى بيعها استعمال المشتري وانتفاعه المحرم، وإلا لدخل البيع في عنوان الإعانة على الإثم، أو يكون قسماً من التجري كما لا يخفى.

ص: ١٨٣

ومنها: رواه هند السراج، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله! إنني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا عزّفتني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا- أحمل إلى أعداء الله، فقال: أحمل إليهم وبيعهم، فإنّ الله يدفع بهم عدونا وعدوّكم يعنى الروم فإذا كان الحرب بيننا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك» وصریح الروايتين اختصاص الحكم بصوره قيام الحرب [١] بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينه فى مقابل الهدنه، وبهما يقيد الشرح:

[١] لا- يخفى أنّه ليس بيع السلاح ونحوه من الكفّار من مدلول الروايتين، بل مدلولهما البيع من المخالفين، وقد حكم فيهما بالجواز باعتبار الهدنه فى البين، كزمان رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ولأنّ الله يدفع بالمتربّعين على كراسى الحكم والمسلطين على رقاب المسلمين شرّ الكفّار عن المؤمنين. وأمّا الروايه الناظره إلى بيع السلاح ونحوه من الكفّار، فمقتضى إطلاقها عدم الجواز، حتى فى حال غير الحرب، كصحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (١)، فإن مفهومها عدم جواز حمل السلاح إليهم حتى فى غير حال الحرب، بل لا- يبعد كونها ناظره إلى خصوص هذا الحال، فإنّ تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بإرسال مثل الطعام إليهم غير جائز، لا يظنّ بمثل على بن جعفر السؤال عنه.

وأما مكاتبه أبى القاسم الصيقل، قال: «كتبت إليه: إنى رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعهها من السلطان، أجاز لى بيعها؟ فكتب لا بأس به» (٢)، فالمراد فيها البيع من السلطان المخالف، فلا يكون مورد الكلام، مع أنه لإضمامها وجهاله حال كاتبها

ص: ١٨٤

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

٢- (٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

المطلقات جوازاً ومنعاً مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك [١] مثل مكاتبه الصّيقل [٢] «أشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لى بيعها؟ فكتب: لا بأس به».

وروايه عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التّجاره، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» ومثله ما في وصيّته النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، كفر باللّهِ العظيم من هذه الأُمّة عشره أصناف وعدّ منها بائع السّلاح من أهل الحرب».

فما عن حواشى الشّهيد من أنّ المنقول: أنّ بيع السّلاح حرام مطلقاً في حال الحرب والصّيلم والهدنه، لأنّ فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز على كلّ حال شبه الاجتهاد في مقابل النّص، مع ضعف دليله، كما لا يخفى.

الشرح:

لا- يمكن الاعتماد عليها، فالأظهر في المقام ما ذكره الشّهيد رحمه الله في حواشيه، ولا يكون ذلك من قبيل الاجتهاد في مقابل النّص. ومراده من تقويتهم إعلاء شوكتهم وتأييد قدره القتاليه فيهم، ولا يعمّ مثل بيع الطعام منهم، فإنّ بيع مثله لا يوجب شوكة وعزّه لهم ولا- تقويه لهم في جهه قتالهم المحتمل مع المسلمين. نعم، في حاله الحرب لا- يجوز بيع الطعام أيضاً، وقد ذكرنا انصراف الصحيحه إلى غير حال الحرب، فلا- يكون عدم تقييد نفي البأس عن حمل غير السّلاح منافياً لحرمه تأييدهم حال الحرب.

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

[٢] مثال للمطلقات جوازاً ومنعاً.

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه والمساعده أصلاً، بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم وهند هو صورته عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع بصوره قصد المساعده كما يظهر من بعض العباير ضعيف جداً. وكذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي مظنه ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع.

وحينئذٍ فالحكم مخالف للأصول، صير إليه للأخبار المذكوره، وعموم روايه تحف العقول المتقدمه فيقتصر فيه على مورد الدليل، وهو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن [١] والدرع والمغفر وسائر ما يكنّ وفاقاً للنهائه وظاهر السيرائر وأكثر كتب العلامه والشهيدين والمحقق الثاني، للأصل. وما استدلل به في التذكرة من روايه محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكتنهما: الدرع والخفين ونحوهما».

ولكن يمكن أن يقال: إن ظاهر روايه تحف العقول إناطه الحكم على تقوى الكفر ووهن الحق، وظاهر قوله عليه السلام في روايه هند: «من حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا» أن الحكم منوط بالاستعانه، والكل موجود فيما يكنّ أيضاً، كما لا يخفى.

الشرح:

[١] بكسر الميم، صفحه من فولاذ يتحفظ بها عن الإصابه في القتال، ويعبر عنه في لغة الفرس ب(سپر)، والدرع منسوج مثل القميص ويتحفظ بلبسه في القتال على الجسد، والمغفر ينسج للتحفظ بلبسه في القتال على الرأس، وسائر ما يكنّ، أي سائر ما يستتر به عند القتال.

ثم إن المنع عن بيع السلاح من الكفار كما ذكرنا، باعتبار عدم إعلاء كلمتهم

مضافاً إلى فحوى روايه الحَكَم المانع عن بيع السِّروج، وحملها على السِّيوف السريجيّه لا يناسبه صدر الرّوايه، مع كون الرّواي سراجاً.

وأما روايه محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب، لأنّ مدلولها بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشّركه : الجواز في ما يَكُنّ، والتّحريم في غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بدّ من حملها على فريقين محقونى الدّماء، 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 وتترسه بما يَكُنّ، وهذا غير مقصود في ما نحن فيه، بل تحفّظ أعداء الدّين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشّارع. فالتعدّي عن مورد الرّوايه إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق، ولعلّه لما ذكر قيّد الشّهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق العلامه جواز بيع ما يَكُنّ بصوره الهدنه وعدم قيام الحرب.

الشرح:

وزياده شوكتهم وتأييد قدره القتاليه فيهم يعمّ بيع مثل الدرع مما لا يكون سلاحاً، ولكن يستعمل في القتال كالسّلاح، كما أنّه لا ينافي ما ذكر جواز بيع السّلاح من الكفّار، بل وجوبه فيما إذا طرأ عنوان آخر، كما إذا توقّف الدفع عن حوزه الإسلام على ذلك البيع، فيما إذا هاجم عدوّ مشترك بلاد المسلمين، وأعطى المسلمون السّلاح للكفّار؛ ليشاركوا المسلمين في دفع ذلك العدو.

وبعبارة أخرى: بيع السّلاح في الفرض مقدّمه لواجب أهمّ وهو الدفاع عن حوزه الإسلام وبلاد المسلمين، ومثل صحيحه على بن جعفر المتقدّمه غير ناظره إلى ذلك، فلاحظ.

[١] يعنى المقصود من بيع ما يَكُنّ للفئتين تحفّظ كل من الفئتين عن صاحبه

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص: عدم التعدّي إلى غير أعداء الدّين كقطع الطّريق، إلا أن الاستفادة من روايه تحف العقول: إناطه الحكم بتقوى الباطل ووهن الحقّ، فلعله يشمل ذلك، وفيه تأمل.

ثم إن النهى فى هذه الأخبار [١] لا يدلّ على الفساد فلا مستند له سوى ظاهر الشّرح:

وتترسه، أى تحفّظه بما يتحفّظ به.

[١] بيان ذلك أن النهى عن حمل السلاح إلى المشركين، أو مثل أهل الشام عند مباينتهم لأهل الإيمان بمناسبه الحكم والموضوع، نظير النهى عن البيع عند النداء حكم تكليفيّ، حيث إنّه كما أن المفهوم من النهى عن البيع عند النداء هو التحفّظ على صلاه الجمعه وإقامتها، فكذلك النهى عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار أن لا تكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى، أو يفكروا فى الهجوم على المسلمين أو محو شوكة المؤمنين؛ ولذا لا حرمه فيما إذا لم يكن الأمر كذلك، كما إذا كانت طائفتان من الكفار متحاربتين وأعطاهما المسلمون سلاحاً ليبيد كلّ منهما الآخر، حتّى تبقى العزّه والشوكة للمسلمين.

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

فإنه يقال: المنع فى الصورة التى ذكرناها غير محتمل؛ لعدم الحرمة للطرفين، وهذه الصحيحه لا بدّ من حملها كما ذكر المصنّف رحمه الله على طائفتين يكون كلّ منهما باعتبار كونهما من أهل الجزية ونحوها محقونه الدم. وبيع السلاح منهما مع كونهما فى حاله حرب إعانه على ظلم كلّ منهما الآخر فلا يجوز، بخلاف بيع مثل الدرع مما

ص: ١٨٨

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

خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحه والفايده والله العالم.

النوع الثالث: مما يحرم الاكساب به ما لا منفعه فيه محلله معتداً بها عند العقلاء، والتحرير في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعامله وعدم تملك الثمن، وليس كالاكساب بالخمير والخنزير [١]

الشرح:

يتحفظ به كل منهما على نفسه من جور الآخر.

والحاصل: أن النهي عن حمل السلاح إلى المشركين أو المخالفين في مورد ثبوته تكليفي ملاكه تقويه الكفر والشرك والباطل، وهذا القسم من النهي عن المعامله لا يقتضى فسادها؛ لما تقدم من أنه لا منافاه بين المنع عن إيجادها وإمضائها على تقدير حصولها حتى لو قيل بأن التقويه تحصل بتسليم المبيع إلى المشركين أو سائر أهل الباطل، فإن غايه ذلك أن لا يكون البيع المزبور من الأول مشمولاً لأدله الإضاء، ولكن تشمله بعد حصول التسليم خارجاً، نظير ما ذكرنا في بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً.

هذا كله في بيع السلاح من الكفار أو أهل الباطل من المخالفين، وأما بيعه من مثل قطاع الطريق فمع إحراز البائع استعمال المشتري ذلك السلاح في الاعتداء على الغير فلا يجوز، باعتبار كون البيع إعانه على ظلمه، ومع عدم الإحراز فلا بأس. وكذا الحال في غير السلاح مما يستعمل في الاعتداء على الناس.

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

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

وكيف كان، فيقع الكلام في المقام في اعتبار المائيه ولكن لا ينبغي الريب فيه،

والدليل على الفساد فى هذا القسم على ما صرح به فى الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل.

وفيه تأمل، لأن منافع كثير من الأشياء التى ذكروها فى المقام تقابل عرفاً بمالٍ ولو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفهاً. فالعمده ما يستفاد من الفتاوى والنصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها فى نظره كالمعدومه.

الشرح:

فإن تملكك العوض بإزائه مع عدم مالئته من أكله بالباطل. وقد تقدم أن عنوان أكل المال بالباطل فى الآيه المباركه بنفسه موضوع للحكم ومتعلق للنهى الوضعى، لا- أنه أخذ عنواناً مشيراً إلى ما كان متعارفاً فى زمان الجاهليته من أنحاء التملك بالقهر والقمار والمنابذه وغيرها، وأن كلها فاسده، إلا التجاره عن تراض.

وذكر السيد الخوئى رحمه الله (١) أنه لا- تعتبر المائيه فى المبيع، ومنع عن كون أخذ الثمن بإزاء ما لا- يكون بمال داخلاً فى عنوان الأكل بالباطل، واستشهد لعدم اعتبارها بموارد قد استعمل فيها لفظ الشراء مع عدم المائيه، كقوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ...» (٢)، «وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» (٣)... إلى غير ذلك.

والحاصل: أن المبادله حتى مع عدم المائيه فيها للمبيع داخله فى التجاره عن تراض وفى العقود المحكوم عليها بوجوب الوفاء بها.

وفيه ما لا- يخفى، فإن إطلاق الشراء أو البيع فى مثل تلك الموارد يكون بالادعاء والعنايه، كيف؟ وليس فيها تملك اعتبارى، كما هو مقتضى حقيقه البيع والشراء،

ص: ١٩٠

١- (١) مصباح الفقاهه ١: ١٩٣، محاضرات فى الفقه الجعفرى ١: ٢١٣.

٢- (٢) سوره التوبه: الآيه ١١١.

٣- (٣) سوره البقره: الآيه ١٠٢.

قال في المبسوط: إنّ الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، والآخر لا ينتفع به إلى أن قال: وإن كان ممّا لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا- خلاف، مثل الأسد والذئب، وسائر الحشرات، مثل: الحيات، والعقارب، والفأر، والخنافس، والجعلان، والجذّاء، والرّخمه، والنّسر، وبُعّاث الطّير، وكذلك الغربان، انتهى.

وظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضاً. ويشعر به عبارته التذكرة، حيث استدلّ على ذلك بخسّه تلك الأشياء، وعدم نظر الشارع إلى مثلها في التّقويم، ولا يثبت يد لأحدٍ عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواصّ من منافعها، لأنّها لا تُعدّ مع ذلك مالاً، وكذا عند الشافعي، انتهى.

الشرح:

فالاستشهاد بمثل الآيتين على عدم اعتبار المائيه في العوضين في موارد التمليك والتملك الاعتباريين، كما هو المطلوب في المقام عجيب. وآية النهي عن أكل المال بالباطل تكون مانعه 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 التجاره هي البيع والشراء بقصد الربح، وقد ذكرت في الآيه في مقابل أكل المال بالباطل، فكيف يعمّ مواردّه؟

وأما الكلام فيما يذكر مثلاً لعدم المائيه له من السباع والحشرات، فلا ينبغي الريب في أنّ لبعضها مالیه عند العقلاء، ولا يكون غير الأكل في جميع الحيوانات من المنفعة النادرة، حتّى لا- يكون موجباً لمائيتها، ويؤيّد ذلك ما ورد في جواز بيع الهزّه. نعم، ورد في القرده المنع عن بيعها^(٣)، ولكن باعتبار ضعف سنده لا يصلح لرفع اليد

ص: ١٩١

١- (١) سورة المائدة: الآيه ١.

٢- (٢) سورة النساء: الآيه ٢٩.

٣- (٣) الوسائل 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 يُعدّ مالاً ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام فيما عدّوه من هذا، قال فى محكّي إيضاح النّافع ونعم ما قال : جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معيّنه على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأنّ عدم النّفع مفروض فيها، فلا نزاع، و إن كان لأنّ ما مثّل به لا يصحّ بيعه لأنّه محكومٌ بعدم الانتفاع فالمنع متوجّه فى أشياء كثيرة، انتهى.

وبالجملة، فكون الحيوان من المسوخ أو السّباع أو الحشرات لا- دليل على كونه كالتّجاسه مانعاً. فالمتعيّن فيما اشتمل منها على منفعه مقصوده للعقلاء جواز البيع. فكلّ ما جاز الوصيه به لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء فينبغى جواز بيعه إلّا ما دلّ الدليل على المنع فيه تعديداً. وقد صرّح فى التذكرة بجواز الوصيه بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات، و إن منعنا عن بيعها. وظاهر هذا الكلام أنّ المنع من بيعها على القول به، للتعبّد، لا لعدم المالىه.

الشرح:

به عن الإطلاق أو العموم فى مثل قوله سبحانه: «أحلّ الله البيع» (١)، و «أوفوا بالعقود».

وذكر المصنّف رحمه الله عدم المنفعة المقصوده فى القرد، ويدفعه أنّ القرد أولى بالمنفعة المقصوده من الهرة، فإنّه لا تنحصر فائدها بحفظ المتاع، بل الاستمتاع برؤيتها والتفرج بحركاتها كاف فى ثبوت المالىه لها كما لا يخفى، بل عن السيّد الخوئى رحمه الله (٢) عكس ما ذكره، حيث قال بعدم المنفعة المقصوده للهرة حتى تكون لها مالىه، والروايه الدالّة على جواز بيعها شاهده لعدم اعتبار المالىه فى المبيع، بخلاف القرد فإنّ له منفعه مقصوده محلّله، وأى منفعه تكون أرقى وأهم من التحفّظ على

ص: ١٩٢

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

٢- (٢) مصباح الفقاهه ١: ١٩٥، محاضرات فى الفقه الجعفرى ١: ٢١٦.

ثم إن ما تقدم منه قدس سره : من أنه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها، لأنها لا تعدّ مالاً، مع ذلك يشكّل بأنه إذا اطّلع العرف على خاصيه في إحدى الحشرات معلومه بالتجربه أو غيرها فأى فرق بينها وبين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيه؟ وحينئذٍ فعدم جواز بيعه وأخذ المال في مقابله بملاحظه تلك الخاصيه يحتاج إلى دليل، لأنه حينئذٍ ليس أكلاً للمال بالباطل. ويؤيد ذلك ما تقدم في روايه التحف من أن «كلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهه من الجهات فذلك حلال بيعه . . . الخ».

وقد أجاد في الدروس، حيث قال: ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء، كالحشائر وفضلات الانسان، وعن التّنقيح: ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه، كالخنافس والديدان، وممّا ذكرنا يظهر النّظر في ما ذكره في التّذكره من الإشكال في جواز بيع العلق الذى ينتفع به لامتصاص الدم، وديدان القزّ التى يصاد بها السّمك. ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فيشبهه ما لا منفعه فيه، إذ كلّ شيء فله نفع ما، انتهى.

الشرح:

متاع الإنسان وماله.

وفيه: أنّ الهزّه القسم الهراش منها كما ذكره من أنه لا منفعه لها، والمعامله على هذا القسم محكوم به بالفساد، فإنّها نظير بيع كلب الهراش من أوضح أفراد أكل المال بالباطل. والروايه المزبوره منصرفه عن ذلك، وما هو محكوم بصحه بيعها هي الهزّه التى تؤخذ للتحقّظ بها عن الفأر، أو للتفرّج برؤيتها، وهذا القسم باعتبار ثبوت المنفعه المقصوده فيه يكون مالاً.

روى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضاله عن أبان عن محمد بن مسلم وعبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذى

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 التجاره [١] والصّح والعقود والهبة المعوّضه وغيرها، وعدم المانع، لأنّه ليس إلّا- أكل المال بالباطل والمفروض عدم تحققه هنا. فالعمده في المسأله: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النّادره، وهو الظاهر من التأمّل في الأخبار أيضاً، مثل ما دلّ على تحريم بيع ما يحرم منفعتة الغالبه مع اشتماله على منفعة نادره محلّله مثل قوله عليه السلام: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»، بناءً على أنّ للشحوم منفعة نادره محلّله على اليهود، لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفه. فلولا أنّ النّادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلّله مساويه للمحرّمه في التعارف والاعتداد إلّا أن يقال: المنع فيها تعيّد، للنّجاسه، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفه، فتأمّل.

الشرح:

لا يصيد سحت، ولا بأس بثمان الهرة (١)، والروايه صحيحه. وروى الكليني رحمه الله عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصمّ عن مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد أن يشتري وأن يباع» (٢)، وضعفها باعتبار سهل ومحمد بن الحسن والأصمّ.

[١] لا يخفى أنّ التجاره هو البيع والشراء بداعي تحصيل الربح، وصدقها مع عدم إحراز المائيه للشئ عند العقلاء مشكوك فيه، فلا يمكن فيه التمسك بما دلّ على حليتها، أو على حلّ أكل المال بها. نعم، لا بأس بالتمسك ب«أوفوا بالعقود» وما هو

ص: ١٩٤

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

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

وأوضح من ذلك قوله عليه السلام في روايه تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: «وكلّ شئٍ يكون لهم فيه الصّلاح من جهه من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه وشراؤه . . . الخ» إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلاّ لعمّ الأشياء كلّها، وقوله في آخره: «إنّما حرّم الله الصّناعه التي يجيء منها الفساد محضاً» نظير كذا وكذا إلى آخر ما ذكره فإنّ كثيراً من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلّله، فإنّ الأشربه المحرّمه كثيراً ما ينتفع بها في معالجه الدوابّ، بل المرضى، فجعلها ممّا يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتهها. إلاّ أنّ الإشكال في تعيين المنفعه النادره وتمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشكّ إلى أدلّه التّجاره ونحوها ممّا ذكرنا.

ومنه يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السّباع بناءً على وقوع التذكيه عليها للائتنافع البين بجلودها، وقد نصّ في الرّوايه على بعضها وكذا شحومها وعظامها. وأمّا لحومها: فالمصرّح به في التذكره عدم الجواز معللاً بندور المنفعه المحلّله المقصوده منه، كإطعام الكلاب المحترمه وجوارح الطير. ويظهر أيضاً جواز بيع الهرّه، وهو المنصوص في غير واحد من الرّوايات ونسبه في موضع من التذكره إلى علمائنا، بخلاف القرد، لأنّ المصلحه المقصوده منه وهو حفظ المتاع نادر.

ثمّ اعلم أنّ عدم المنفعه المعتدّ بها يستند تاره إلى خيسه الشئء كما ذكر من الأمثله في عباره المبسوط وأخرى إلى قلته [١] كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبّه حنطه.

الشرح:

من قبيله، كما أنّه لا بأس بإعطاء المال لرفع الآخر يده عن ذلك الشئء حتّى يتملكه المعطى.

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

ص: ١٩٥

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 للشرح:

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

وعن السيد الخوئي رحمه الله (١) ثبوت الضمان، بلا فرق بين كون الشيء مثلياً أو قيميّاً، غاية الأمر يكون فراغ الذمه بأداء المثل فيما كان مثلياً، وفي الشيء يكون الاشتغال باقياً إلى يوم القيمة إلا بالتراضى مع المالك، وذكر في وجهه أن عموم «على اليد» يقتضى كون الشيء في عهده المكلف بمجرد الاستيلاء عليه، فإنه لم يؤخذ في حديثه عنوان المال، فيعم كلا القسمين. ويكون أداء المثل بأداء المثل، فتفرغ به العهده، بخلاف الشيء المفروض أنه لقلته لا قيمة له، فيبقى في عهده إلى أن يرضى مالكه، وهذا بالإضافة إلى ضمان التلف في اليد، وأما ضمان الإتلاف فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأن 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 مورد التلف في اليد والإتلاف مستفاد من

ص: ١٩٦

للتذكرة، فلم يوجب شيئاً كغير المثلى.

وضَعفه بعضٌ بأنَّ اللازم حينئذٍ عدم الغرامه فيما لو غضب صبره تدريجاً ويمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلى فافهم.

ثم إنَّ منع حق الاختصاص في القسم الأول مشكل مع عموم قوله صلى الله عليه وآله: «من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقُّ به» مع عدُّ أخذه قهراً ظلماً عرفاً.

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به [١] لكونه عملاً محرماً في نفسه وهذا النوع وإن كان أفرادُه هي جميع الأعمال المحرَّمة القابله لمقابله المال بها في الإجاره والجُعالة وغيرهما، إلاَّ- أنه جرت عادته الأصحاب بذكر كثيرٍ ممَّا من شأنه الاكتساب به من المحرَّمات، بل ولغير ذلك ممَّا لم يتعارفوا الاكتساب به، كالغيبه الشرح:

سيره العقلاء، والنص في بعض مواردهما، ولم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشيء لقلته مالاً إلا في مورد الانضمام إلى سائر الأجزاء، من غير فرق بين المثلى والقيمي.

ثم إنه لا ينبغي الريب في عدم جواز التصرف في ملك الغير بلا رضاه حتى فيما إذا لم يكن مالاً لقلته، ويكفي في ذلك ما دلَّ على تحريم الظلم والتعدى. وأمَّا إذا لم يكن مالاً- لخصيته، فهل يجوز التصرف فيما يكون عليه يد الغير بلا- رضاه؟ أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «ثم إنَّ منع حق الاختصاص . . .»، ولكنَّ الحديث المزبور ضعيف. والسيره على كون السابق أحق، بمعنى ثبوت حق الاختصاص في الشيء غير القابل للملك باعتبار عدم المنفعه له وإن كانت نادره ممنوعه، ومع فرض المنفعه له وإن كانت نادره غير مقصوده للعقلاء يدخل في الملك، كما تقدّم سابقاً.

[١] حرمة الاكتساب في الأعيان تكليفاً لا تلازم فساد المعامله عليها، بل ربّما

والكذب ونحوهما. وكيف كان، فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول:

المسألة الأولى: تدليس الماشطه المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها حرام بلا خلاف، كما عن الرّياض. وعن مجمع الفائده: الإجماع عليه، وكذا فعل المرأه ذلك بنفسها. ويحصل بوشم الخدود كما في المقنعه والسّرائر والنّهايه، وعن جماعه.

قال في المقنعه: وكسب المواشط حلال إذا لم يغششّن ولم يدلّسن في عملهن، فيصلن شعور النّساء بشعور غيرهن من النّاس ويشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعته الإسلام، فإن وصلن شعرهنّ بشعر غير النّاس لم يكن بذلك بأس، انتهى.

ونحوه بعينه عبارته النّهايه.

وقال في السّرائر في عداد المحرمات: وعمل المواشط بالتدليس، بأن يشمن الخدود ويحمرنها، وينقشن بالأيدى والأرجل، ويصلن شعر النّساء بشعر غيرهن، وما جرى مجرى ذلك، انتهى.

الشرح:

كانت المعامله على العين محرّمه تكليفاً مع صحتها وضعاً، كما في موارد انطباق العنوان المحرّم عليها، ولكن الاكتساب بالأعمال لا- يكون كذلك، فإنّ حرمة فعل تلازم الحكم بفساد المعامله عليه. وذلك فإنّ مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لا يمكن أن يعم المعامله المزبوره، حيث إنّ الوفاء بها يكون بتسليم العمل، أى الفعل، والمفروض منع الشارع عنه. ومع عدم شمول مثله لها، لا يمكن إثبات صحتها، بل يكون أخذ الأجره على ذلك العمل من أكل المال بالباطل.

ص: ١٩٨

وحكى نحوه عن الدروس وحاشيه الإرشاد. وفي عدّ وشم الخدود من جمله التّدليس تأمّيل، لأنّ الوشم فى نفسه زينه. وكذا التأمّل فى التفصيل بين وصل الشّعر بشعر الإنسان، ووصله بشعر غيره، فإنّ ذلك لا مدخل له فى التّدليس وعدمه. إلاّ أن يوجّه الأوّل بأنّه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث فى البدن نقطه خضراء حتّى يتراءى بياض سائر البدن وصفاءه أكثر ممّا كان يرى لولا هذه النقطه. ويوجّه الثّانى بأنّ شعر غير المرأه لا يلتبس على الشّعر الأصلي للمرأه، فلا يحصل التّدليس به، بخلاف شعر المرأه.

وكيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع [١] عن الوشم ووصل الشّعر بشعر الغير.

الشرح:

[١] لا- يخفى أنّ الأخبار الوارده فى المنع كلها ضعيفه سنداً، غير صالحه للاعتماد، ومع الغرض عن ذلك فالممنوع عنه فيها من فعل الماشطه أمور: مسح الوجه بالخرقه، والوصل، والنمص، والوشم، والوشر، ومقتضى إطلاق المنع عنها عدم الفرق بين صورتى التّدليس وعدمه، مع أنّ التّدليس لا يكون بفعل الماشطه. وسنذكر أنّ مجرد فعل يوجب ظهور حسن أو خفاء عيب فى المرأه لا يكون حراماً، بل الحرام هو الغشّ فى المعامله والتستر على الواقع فيها، وهذا فعل المالك أو وليّ الجاربه، فلا يرتبط بالماشطه. نعم، إذا علمت الماشطه أنّ المالك أو الولي يتستّر بما تفعله على الواقع ولا- يبيّن الحال للطرف، يكون فعلها من الإعانه على الإثم، نظير ما تقدّم فى بيع العنب ممّن يعمله خمراً، وذكرنا أنّه لا دليل على حرمتها فى غير مورد الإعانه على الظلم.

والحاصل: أنّ التّدليس محكوم بالحرمة باعتبار كونه غشّاً فى المعامله، ويحصل مع اعتقاد الطرف بصفه كمال أو فقد عيب فى الشىء باعتبار فعل الغاشّ. وأمّا مجرد كون الشىء موهماً لوجود صفه فيه مع علم الطرف بالحال، وأنّه ليس للوهم حقيقه،

وظاهرها المنع ولو في غير مقام التدليس. ففي مرسله ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطه على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعلمه إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، قال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه، فإنها تذهب بماء الوجه، ولا تصلى شعر المرأة بشعر امرأه غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة». وفي مرسله الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط وقبلت ما تُعطى، ولا تصلى شعر المرأة بشعر امرأه غيرها. وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة». وعن معاني الأخبار بسنده عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله التامصه والمنتمصه، والواشتره والموتشتره، والواصله والمستوصله، والواشمه والمستوشمه».

الشرح:

فلا يكون من الغش ليحكم بحرمته. وعدم تحقق الغش غالباً في تمشيط الماشطه لا- يكون موجباً لتعميم التدليس في المقام، وذلك فإنّ الدليل على حرمه فعلها هي الأدلة العامه الداله على حرمه غش المسلم في المعامله أو غيرها، لا روايات الباب، فإنه لم يتعلق فيها نهى بتدليس الماشطه، بل تعلق بالأفعال الخمسه المتقدمه، ولا بدّ من الالتزام بكراهه مسح الوجه بالخرقه، ولا تختص كراهته بالمرأه ولا- بفعل الماشطه، بل هو في نفسه عمل مكروه كما يدلّ عليه ما ورد في آداب الحمام من النهى عنه معللاً بأنّه يذهب ماء الوجه (١). وفي صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأم عطيه: إذا أنت قنيت الجاريه فلا تغسلي وجهها بالخرقه، فإنّ الخرقه تشرب ماء الوجه» (٢)، ولا ينبغي الريب في أنّ التعليل يناسب الكراهه ولا ربط له

ص: ٢٠٠

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢ : ٤٥، الباب ١٣ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.
٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧ : ١٣١، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

قال الصدوق: «قال علي بن غراب: التامصه التي تنتف الشعر، والمنتمصه: التي يفعل ذلك بها، والواشتره: التي تشر أسنان المرأة، والموتشره: التي يفعل ذلك بها، والواصله: التي تصل شعر المرأة بشعر امرأه غيرها، والمستوصله: التي يفعل ذلك بها، والواشمه: التي تشم وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من النوره فتخضّر، والمستوشمه: التي يفعل بها ذلك».

وظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل ولو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن. قال: إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصله والمستوصله».

الشرح:

بالتدليس، ولا يختص بالأمه التي يراد بيعها ولا بالجارية التي يراد تزويجها. وأمّا النمص، أى 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 تحف الشعر من وجهها؟ قال: «لا بأس» (١). نعم، في روايه «معانى الأخبار» عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله التامصه والمنتمصه والواشتره والموتشره والواصله والمستوصله والواشمه والمستوشمه» (٢).

وربما يقال: إن مقتضى الجمع بينها وبين روايه علي بن جعفر هو الالتزام بكراهه التتف.

وفيه: أن روايه «معانى الأخبار» غير قابله للحمل على الكراهه، فإنّ اللعن الوارد

ص: ٢٠١

١- (١) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٨.

٢- (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 المرأه بما تزینت به لزوجها. قلت له: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصمه والمستوصمه، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصمه التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصمه».

ويمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بکراهه وصل مطلق الشعر كما في روايه عبد الله بن الحسن ، وشده الكراهه في الوصل بشعر المرأه. وعن الخلاف والمنتهى: الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأه.

الشرح:

فيها لا يناسبها، فلا بدّ من طرحها أو تأويلها بما في روايه سعد الإسكاف قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأه بما تزینت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصمه والمستوصمه، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصمه التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصمه والمستوصمه»^(١).

وأما وصل الشعر بالشعر فقد ورد النهي عنه في مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «دخلت ماشطه على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ إلى أن قال ولا تصلى الشعر بالشعر»^(٢)، وفي مرسله الصدوق في ذلك الباب قال: قال عليه السلام : «لا بأس بكسب الماشطه مالم تشارط و قبلت ما تعطى، وتصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس أن توصله بشعر المرأه»^(٣). وعلى ذلك فالمتعين الالتزام بکراهه وصل شعر امرأه بشعر مثلها

ص: ٢٠٢

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

٢- (٢) المصدر السابق: ١٣١، الحديث ٢.

٣- (٣) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٦.

وأما ما عدا الوصل ممّا ذكر في روايه معانى الأخبار فيمكن حملها أيضاً على الكراهه، لثبوت الرّخصه من روايه سعد في مطلق الزّينه، خصوصاً مع صرف الإمام للنبويّ الوارده في الواصله عن ظاهره، المتّحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبويّ. ولعلّه أولى من تخصيص عموم الرّخصه بهذه الأمور. مع أنّه لولا الصّيرف لكان الواجب إمّا تخصيص الشّعر بشعر المرأه، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التّديس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التّديس كفعل المرأه المزوّجه ذلك لزوجه خصوصاً بملاحظه ما في روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن المرأه تحفّ الشّعر عن وجهها قال: لا بأس» وهذه أيضاً قرينه على صرف إطلاق لعن التّامصه في النبويّ عن ظاهره، بإرادته التّديس، أو الحمل على الكراهه.

الشرح:

بتقييد المرسله الأولى بالثانيه، وحمل النهي في الأولى على الكراهه بقرينه روايه سعد الإسكاف الوارده في حكم القرامل، حيث إنّ ظهورها في عدم البأس بما يكون من زينه المرأه لزوجه حتى إذا كان من وصل الشعر بالشعر غير قابل للإنكار.

وأما الوشم والوشر، والمراد بالأوّل ما يعبر عنه فيلغه الفرس ب«خال كوبي»، وبالثاني ترقيق الأسنان وجعلها حادّه، فقد ورد النهي عنهما في روايه «معانى الأخبار» التي ذكرنا أنّها لا تناسب الحمل على الكراهه، فالمتعيّن طرحها أو تأويلها بقرينه روايه الإسكاف المتقدّمه. وعلى ذلك فلا كراهه إلّا في مسح الوجه بالخرقه وفي وصل شعر المرأه بشعر امرأه أخرى. وكراهه الثاني مبنيّه على الإغماض عن أمر السند، وإلّا فلا تصلح روايتا «معانى الأخبار» وعبدالله بن الحسن ومرسلتا ابن أبي عمير والصدوق للاعتماد عليها.

لا يقال: لا بأس بالاعتماد على مرسله ابن أبي عمير في الحكم بكراهه وصل

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال [١]. من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه، بناءً على أن لا مصلحه فيه [٢]. لغير المرأه المزوجه إلا التدليس بإظهار شدّه بياض البدن وصفائه، بملاحظه النقطة الخضراء الكدره في البدن.

الشرح:

شعرها بشعر امرأه أخرى، وتأبيدها بغيرها ممّا ورد النهى فيه عن ذلك. ووجه الاعتماد شهاده الشيخ رحمه الله بأن ابن أبي عمير لا يروى ولا يرسل إلا عن ثقّه، وهذا منه رحمه الله توثيق عامّ لمشايع ابن أبي عمير.

فإنّه يقال: وإن ذكرنا سابقاً احتمال الاعتماد على مراسيله لتلك الشهاده، إلا أنّه أشرنا إلى ضعف الاعتماد، وذلك فإنّ في مشايخ ابن أبي عمير من ضعّفه الشيخ وغيره، وهذا التضعيف يكون كالأستثناء من التوثيق العامّ، كما أنّ في مشايخه من ضعّفه غير الشيخ رحمه الله مع سكوت الشيخ رحمه الله عن تضعيفه. ويكون التوثيق العامّ فيه معارضاً بتضعيف غيره كالنجاشي مثلاً، فيسقط التوثيق العامّ في ذلك الراوى عن الاعتبار للمعارضه، وعليه فيحتمل أن يكون الراوى الذى أرسل ابن أبي عمير هذه الروايه عنه هو ذلك الشخص الذى سقط فيه التوثيق العامّ عن الاعتبار للمعارضه أو الأستثناء، فلاحظ وتدبّر.

[١] لا- يخفى ما فيه، فإنّه إذا فرض أنّ ذلك دخيل في ظهور جمال الطفل خصوصاً في الأُنثى، فللولى فعل ذلك لما فيه المصلحه، كما في تزيين شعر الطفل، فإنّه ربّما يوجب إيذاء الطفل وبكائه، ومع ذلك لوليه فعل ذلك، لما فيه صلاحه من نظافته أو ظهور جماله.

[٢] أى إذا كانت المرأه متزوجه، ففي الوشم لها صلاح، ويكون الوشم في غيرها تدليساً، أى موهماً لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

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

لكنّ الإنصاف، أنّ كون ذلك تدليساً مشكلاً، بل ممنوع، بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين، لا موهب لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

نعم، مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه إرادته إيهاً بياض البدن وصفائه. ومثله الخطّ الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهّم طولهما وتقوّسهما. ثمّ إنّ التّديس بما ذكرنا إنّما يحصل بمجرد رغبته الخاطب أو المشتري، وإنّ علماً أنّ هذا البياض والصفاء ليس واقعياً، بل حدث بواسطة هذه الأمور، فلا يقال: إنّها ليست بتديس، لعدم خفاء أثرها على الناظر. وحينئذٍ فينبغي أن يعدّ من التّديس لبس المرأة أو الأمتة الثياب الحمر أو الخضرة الموجهة لظهور بياض البدن وصفائه، والله العالم.

ثمّ إنّ المرسله المتقدّمه عن الفقيه دلّت على كراهه كسب الماشطه [١]. مع شرط الأجره المعينه، وحكى الفتوى به عن المقنع وغيره. والمراد بقوله عليه السلام: «إذا قبلت ما تعطى» البناء على ذلك حين العمل، وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

الشرح:

[١] وبعبارة أخرى: المراد من قوله: «وقبلت ما تعطى» عدم مناقشتها في أجره عملها بعده، كما أنّ المراد بالمشارطة المناقشه فيها قبل عملها، وبما أنّ الكراهه أو غيرها من الأحكام التكليفية لا تتعلق بالعمل بعد تحقّقه خارجاً، ضروره أنّ الحكم لأجل أن يكون داعياً للمكلف إلى الفعل أو الترك، فلا بدّ من حمل قوله: «وقبلت ما تعطى» على قصدها وبنائها على ترك المناقشه في أجرتها، حيث إنّ لو كان الشرط في عدم الكراهه نفس ترك المناقشه خارجاً، فلازمه تعلق الكراهه بالعمل بعد تحقّقه.

ص: ٢٠٥

ثم إنَّ أولويَّه قبول ما يعطى وعدم مطالبه الزَّائد: إمَّا لأنَّ الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أجره مثل العمل، إلاَّ أنَّ مثل الماشطه والحجَّام والختَّان ونحوهم كثيراً ما يتوقَّعون أزيد ممَّا يستحقُّون خصوصاً من أولى المروءه والشروه .

وربَّما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا، ولا يُعطون ما يتوقَّعون من الزَّياده أو بعضه إلاَّ استحياءً وصياناً للعرض.

وهذا لا يخلو عن شبهه، فأمرُوا في الشَّرِيعه بالقناعه بما يعطون وترك مطالبه الزَّائد، فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزَّائد والامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتَّفَق كونه دون أجره المثل.

الشرح:

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

ثم إنَّ المصنّف رحمه الله ذكر في وجه استحباب ترك المشارطه احتمالات ثلاثه:

الأوّل: أن ما يعطى لها لا يكون في الغالب أقلَّ من أجره المثل، فتكلّمها في أجرتها قبل عملها أو بعده باعتبار توقُّعها ممَّن تعمل له الزياده على تلك الأجره. وربَّما تعطى لها صيانه للعرض أو حياء، والمأخوذ كذلك لا يخلو عن شبهه، فأمرت بالقناعه على المقدار المعطى لها وترك مطالبه الزائد، وهذا الأمر لا ينافى امتناعها عن قبول المعطاه فيما إذا كانت أقلَّ من أجره المثل.

الثاني: أن مناقشه مثلها في أجره عملها لا يناسب المروءه وشرف الأشخاص، فإنَّ مما كسبهم في إعطاء ما تتوقَّع مثلها ربَّما لا تناسب المروءه، والمسامحه لا تكون صلاحاً باعتبار زياده مقدار توقُّعها، فالمدى تعمل له مكلف وجوباً بأداء أجره المثل، وهى مكلفه ندباً بقبول ما تعطى وإن كان أقلَّ من أجره مثلها على الوجه الثاني، لا على الوجه الأوّل.

ص: ٢٠٦

وإما لأنَّ المشاركة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص، لأنَّ المماكسة فيها خلاف المروءة، والمسامحة فيها قد لا تكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الأصناف، فأمرُوا بترك المشاركة والإقدام على العمل بأقل ما يعطى وقبوله. وترك مطالبه الزائد مستحبٌ للعامل، وإنَّ وجب على من عمِل له إيفاء تمام ما يستحقُّه من أجره المثل، فهو مكلفٌ وجوباً بالإيفاء، والعامل مكلفٌ ندباً بالسكوت وترك المطالبه، خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

أو لأنَّ الأولى في حقِّ العامل قصد التبرُّع بالعمل، وقبول ما يعطى على وجه التبرُّع أيضاً، فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه السلام: «لا تستعملنَّ أجيراً حتى تقاطعه».

الشرح:

الثالث: أنَّ الراجح في حقِّها ترك الأجره والعمل للناس تبرُّعاً، وقبول ما يعطى لها تبرُّعاً، وعلى ذلك فلا يكون لها حقُّ المطالبه فيما إذا لم تعط عوضاً، والفرق بين هذا الوجه وسابقه أنَّ هذا الوجه لا ينافى ما ورد من قوله: فلا يستعملنَّ أجيراً حتى تقاطعه، كما في بعض الروايات (١)، بخلاف الأولين فإنَّهما ينافيان، فلا بدَّ من رفع اليد عن إطلاق ذلك النهي. كما أنَّ هذا الوجه لا يناسب ظاهر المرسله، فإنَّ مدلولها نفى البأس عن كسب الماشطه، وكسبها عملها بالأجره، وإلا لم يكن عملها كسباً، كما لا يكون ما يعطى لها أجره، وما ذكره رحمه الله في الوجه الأول، من قوله: «وهذا لا يخلو عن شبهه» ضعيف، فإنَّ المحرَّم وضعاً أخذ المال وتملكه بإكراه مالكه، وأمَّا مع عدم الإكراه فلا مانع من أخذه.

وما يقال من أنَّ المأخوذ حياءً كالمأخوذ غصباً لا شاهد له، فإنَّ الرضا المعتبر في المعاملات هو عدم الإكراه لا طيب النفس واقعاً، وإلا لآتجه الحكم بفسادها في موارد الاضطرار إليها أو مورد الاستحياء، كما إذا اشترى متاعاً بثمن زائد حياءً من أصدقائه

ص: ٢٠٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٩: ١٠٤، الباب ٣ من كتاب الإجاره.

حرمه لبس الحرير والذهب على الرجال

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: تزيين الرجل بما يحرم عليه [١] من لبس الحرير والذهب، حرام، لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال، وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار والخلخال والثياب المختصه بهن في العادات على ما ذكره في المسالك.

الشرح:

أو من بائعه في المناقشه في ثمنه أو المماكسه في شرائه.

[١] لا يخفى أن المحرم على الرجال لبس التزيين بالحرير المحض، بل لبسه بلا خلاف ظاهر، سواء كان بنحو التزيين أم لا، كما إذا لبسه تحت ثيابه، وبين التزيين ولبس الحرير عموم من وجه، فلا يكون الدليل على حرمه أحدهما دليلاً على حرمه الآخر. وفي موثقه سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج؟ فقال: أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل» (١)، وفي موثقه إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام «في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» (٢). . . إلى غير ذلك مما ظاهره حرمه لبس الحرير المحض. كما أن التزيين بالذهب لم يتم على حرمة دليل، بل مدلول الروايات المعتمده وظاهر الأصحاب عدم جواز لبسه، سواء كان تزييناً أم لا، وفي موثقه عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّى فيه، لأنه من لباس أهل الجنّه» (٣)، وفي صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألت عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: لا» (٤). وظاهر النهي في الثاني هو التحريم وهو كاف في المقام، حتى لو نوقش في دلالة الأول بدعوى أن التعليل المزبور يمنع

ص: ٢٠٨

١- (١) وسائل الشيعه ٤ : ٣٧٢، الباب ١٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤ : ٣٧٤، الباب ١٣ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٤.

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

٤- (٤) المصدر السابق: ٤١٥، الحديث ١٠.

وكذا العكس، أعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمِنْطَقَه والعمامة ، ويختلف باختلاف العادات.

واعترف غير واحد بعدم العثور على دليلٍ لهذا الحكم عدا النبوي المشهور، المحكى عن الكافي والعلل: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال». وفي دلالته قصور [١] لأن الظاهر من التشبه تأثت الذكر وتذكر الشرح:

عن ظهور النهي في التحريم.

لا يقال: لا بد من حمل النهي في الثانيه أيضاً على الكراهه بقريته صحيحه عبيدالله بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله ولا أقول نهاكم، عن التختم 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، ولا أقول نهاكم عنه. وإلا لو كان النهي لا يعم غير علي عليه السلام لقال روحى له الفداء ولم ينهكم عنه، مع أن نهيه صلى الله عليه وآله وإن كان بعنوان الكراهه مسلّم لا ينبغي الريب فيه.

وأما تعليل النهي بما في موثقه عمار غايته أن لا يكون النهي معه ظاهراً في التحريم، لا أنه يوجب ظهوره في الكراهه الاصطلاحية، حتى ينافى ظاهر النهي في صحيحه علي بن جعفر، فتدبر.

[١] وجه قصور دلالته كما ذكر رحمه الله ، أن المراد بتشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال ليس مجرد لبس أحدهما لباس الآخر، بل المراد بالأول تأثت الرجل، وبالثاني تذكر المرأة، بأن يكون غرض الرجل وداعيه إلى لبس لباس المرأة التأثت، فيكون

ص: ٢٠٩

الأُنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبّه.

ويؤيّد المحكى عن العلل: أنّ 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 فأنتى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله... الخ».

وفى روايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه: أنّ «فيهنّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء... الخ».

وفى روايه أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال، وهم: المخثون، واللأئى ينكحن بعضهنّ بعضاً». نعم فى روايه سماعه [١]. عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الرجل الشرح:

اللبس المزبور تشبهاً بالمرأه، وهكذا العكس. ثمّ أزيد ذلك بالروايه المحكيه عن «العلل»: «أنّ علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله... فأنتى سمعت رسول الله يقول: لعن الله...» [١]، وبروايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه [٢]. والوجه فى جعلهما تأييداً لا قرينه هو احتمال كون المذكور فى الروايتين أقوى مراتب التشبّه لا تمام مراتبه.

[١] هذه معتبره سنداً [٣]، إلاّ أنّه لا دلالة لها على المراد من النبوى، كما لا دلالة لها على التحريم لو لم نقل بظهورها فى الكراهه. نعم، ظاهر الروايه الثانيه حرمة لبس أحدهما لباس الآخر، ولا يصغى إلى ما ذكره المصنف رحمه الله من عدم ظهورها فى الحرمة، فإنّ إطلاق الزجر كإطلاق النهى مقتضاه التحريم، إلاّ أنّها باعتبار ضعف سندها غير صالحه للاعتماد عليها، حيث رواها فى «مكارم الأخلاق» مرسلًا

ص: ٢١٠

- ١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ٢٨٤، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٠ : ٣٤٥ ٣٤٦، الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم...، الحديث ٥.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ٥ : ٤٢، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

يجز ثيابه؟ قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء». وعنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأه أن تتشبه بالرجال في لباسها». وفيهما خصوصاً الأولى بقرينه المورد ظهور في الكراهه، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل والمرأه كما صرح به جماعه لأنها يحرم عليها لباس مخالفا في الذكوره والأنوثة، وهو مردد بين اللبس، فتجنب عنهما مقدمه لأنهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمه أحدهما. ويشكل بناءً على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر من التشبه صورته علم المتشبهه [١].

المسألة الثالثة: التشبيح بالمرأه المعروفه [٢].

الشرح:

كما في «الوسائل» (١).

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

[٢] هذا العنوان لم يتعلق به النهي في شيء من الخطابات، وإنما يكون الوجه في حرمة انطباق بعض العناوين المحرمة عليه، وأيضاً لم يظهر وجه صحيح لاعتبار قيد الاحترام بعد اعتبار كونها مؤمنه، فإن المتجاهره بالفسق لا يجوز أيضاً تشبيهاً؛ لجريان الوجوه الآتية فيها كلاً أو بعضاً كما لا يخفى.

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

الأول: كون التشبيح هتكاً وتفضيحاً للمرأه، وفيه: أن النسبه بين التشبيح والهتك عموم من وجه، فإنه لا يكون هتك فيه، كما إذا أنشأ شعراً في محاسن امرأه بين النساء

ص: ٢١١

المؤمنه المحترمه وهو كما فى جامع المقاصد: ذكر محاسنها و إظهار شدّه حبّها بالشعر حرام على ما عن المبسوط وجماعه، كالفاضلين والشهيدىن والمحقق الثانى.

واستدلّ عليه بلزوم تفضيحها، وهتك حرمتها، و إيذائها و إغراء الفساق بها، و إدخال النقص عليها وعلى أهلها، ولذا لا ترضى النفوس الأبيّه ذوات الغيره والحميّه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم وأخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم.

والإنصاف، أنّ هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، مع كونه أخصّ من المدعى، إذ قد لا يتحقّق شىء من المذكورات فى التشبيب، بل وأعمّ منه من وجه، فإنّ التشبيب بالزوجه قد يوجب أكثر المذكورات. ويمكن أن يستدلّ عليه بما سيجىء من عمومات حرمة اللّهو والباطل، وما دلّ على حرمة الفحشاء، ومنافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة، وفحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب ولو بعيداً الشرح:

أو أقاربها العارفين بحالها وجمالها، وقد يكون ذكر محاسنها هتكاً لها بلا تشبيب، كما إذا ذكرها بين الأجنب بالثر بلا إنشاء شعر.

الثانى: كون التشبيب إيذاء لها، وفيه: أنّ الإيذاء بنحو يوجب تأثر الغير وتألّمه بالتصرّف فى مال ذلك الغير أو ما يتعلّق به حرام، وكذا فيما إذا كان تصرّفه فى مال نفسه أو ما يتعلّق به ولكن كان غرضه منه تأثر ذلك الغير فتألّمه، وأمّا إذا كان تصرّفه فى 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: أنّ التشبيب لا يكون ملازماً للإغراء، وهذا واضح.

تهييج القوه الشهويّه بالنسبه إلى غير الحليله، مثل: ما دلّ على المنع عن النَّظر، لأنّه سهم من سهام إبليس، والمنع عن الخلوّه بالأجنبيّه، لأنّ ثالثهما الشيطان، وكراهه جلوس الرّجل في مكان المرأه حتّى يبرد المكان وبرجحان التستّر عن نساء أهل الذمّه، لأنهن يصفن لأزواجهنّ. والتستّر عن الصّبي المميّز الذي يصف ما يرى، والنّهى في الكتاب العزيز عن أن «يَخْضَعْنَ بالقولِ فَيُطَمَعِ الْمَدَى فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ»، وعن «أَنْ يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ». إلى غير ذلك من المحرّمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأه المعيّنه المحترمه بما يهييج الشّهوه عليها، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشّارع بتعريضها للنكاح بقول: رَبِّ رَاغِبْ فِيكَ.

الشرح:

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

الخامس: كون التشبيح من اللهو والباطل، وفيه: أنّه لا إطلاق في دليل حرمة اللهو كما سيأتي حتى يعمّ مثل التشبيح.

السادس: كون التشبيح من الفحشاء، فيعمّه مثل قوله سبحانه المتضمّن لتحريم الفحشاء، وفيه: أنّ كونه من الفحشاء أول الكلام.

السابع: كونه منافياً للعفاف وفيه: أنّ اعتبار العفاف بمعنى الاجتناب عن المحرّمات في العدالة ظاهر، وأمّا غيره فلا.

الثامن: استفادته حرمة من بعض الآيات والروايات الوارده في بعض المحرّمات والمكروهات، وفيه: أنّ غايه ما يمكن استظهاره من الآيه والروايات المشار إليها في المتن كون تهيج القوه الشهويّه حكمه فيها، لا أنّ التهيج المزبور علّه حتى يمكن التعدّي إلى مثل المقام.

ص: ٢١٣

نعم لو قيل بعدم حرمة التشيب بالمخطوبه [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 المحكى عن المبسوط وجماعه جواز التشيب بالحليلة بزياده الكراهه عن المبسوط، وظاهر الكلّ جواز التشيب بالمرأه المبهمه بأن يتخيّل امرأه ويتشبّب بها. وأما المعروفه عند القائل [٢]. دون السّامع سواء علم السّامع إجمالاً بقصد معيّنه أم لا ففيه إشكال. وفي جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمة فى الصّوره الأولى. وفيه إشكال، من جهه اختلاف الوجوه المتقدّمه للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع. وأما اعتبار الإيمان، فاختراره فى القواعد والتّذكّره، وتبعه بعض الأساطين لعدم احترام غير المؤمنه.

وفى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذّمّه، لفحوى حرمة النّظر إليهنّ. ونقض بحرمة النّظر إلى نساء أهل الحرب، مع أنّه صرّح بجواز التشيب بهنّ. والمسألة مشكله، من جهه الاشتباه فى مدرّك أصل الحكم.

وكيف كان، فإذا شكّ المستمع فى تحقّق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرّح به فى جامع المقاصد.

الشرح:

[١] قد ذكرنا أنّ التشيب بعنوانه غير محرّم، بل يحرم فيما إذا انطبق عليه عنوان محرّم آخر، بلا فرق فى ذلك بين المخطوبه أو من يراد تزويجها أو غيرهما.

[٢] يمكن كون المرأه معيّنه عند القائل ومجهوله عند السامع، وهذا تارة مع علم السامع إجمالاً بقصد امرأه من بيت فلان أو من بلد فلان مثلاً، وأخرى لا يدري ذلك أيضاً، ولكن لم يظهر وجه الإشكال فى الجواز، خصوصاً فى الفرض الثانى.

وأما التشيب بالغلام [١]. فهو محرّمٌ على كلِّ حالٍ كما عن الشَّهيدَيْنِ والمَحْتَقِ الثَّانِي وكَاشِفِ اللَّثَامِ ، لِأَنَّهُ فَحَشٌ مَحْضٌ ، فَيَشْتَمِلُ عَلَى الْإِغْرَاءِ بِالْقَبِيحِ . وَعَنِ الْمَفَاتِيحِ : أَنَّ فِي إِطْلَاقِ الْحَكْمِ نَظْرًا ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ .

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: تَصْوِيرُ صُورِ ذَوَاتِ الْأَرْوَاحِ حَرَامٌ [٢] إِذَا كَانَتْ الصُّورَةُ مَجَسَّمَةً بِلا خِلَافٍ فَتَوَى وَنَصًّا .

الشرح:

[١] إِذَا كَانَ غَرَضُ قَائِلِهِ إِظْهَارَ كِمَالِ الْغَلَامِ وَجَمَالِهِ الْمَنَعْمِ لَهُ مِنْ خَالِقِهِ ، نَظِيرَ مَا يَذْكُرُهُ قَارِئُ الْعِزَاءِ فِي وَصْفِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْأَكْبَرِ سَلَامَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَى أَبِيهِ ، فَلَا- دَلِيلٌ عَلَى حَرَمَتِهِ . وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْأَشْتِيَاقِ إِلَى مَا فِيهِ فَسَادُ الدِّيَارِ وَنَزُولُ عَذَابِ الْجَبَّارِ عَلَى أَهْلِهَا ، فَلَا فَرْقَ فِي الْحَرَمَةِ بَيْنَ إِنْشَاءِ الشَّعْرِ أَوْ ذِكْرِ مَحَاسِنِهِ بغيره ، فَإِنَّهُ مِنَ التَّرغِيبِ إِلَى الْمُنْكَرِ الْمُسْتَفَادِ حَرَمَتُهُ مِنْ فَحْوَى دَلِيلٍ وَجُوبِ النَّهْيِ عَنْهُ كَمَا لَا يَخْفَى .

تصوير ذوات الأرواح وغيرها

[٢] يَحْرَمُ تَصْوِيرُ ذَوَاتِ الْأَرْوَاحِ بِنَحْوِ الْمَجَسِّمَةِ ، بِلا- خِلَافٍ ظَاهِرٍ ، وَفِي حَرَمَتِهِ إِذَا كَانَ بِنَحْوِ النَّقْشِ كَلَامًا ، وَظَاهِرِ جَمَاعِهِ أَوْ صَرِيحِهِمْ عَدَمِ الْجَوَازِ ، كَمَا أَنَّ ظَاهِرَ بَعْضِهِمْ جَوَازُهُ وَهُوَ الْأَظْهَرُ ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى الْأَصْلِ بَعْدَ عَدَمِ تَمَامِ الدَّلِيلِ عَلَى الْمَنْعِ . وَمَا قِيلَ فِي وَجْهِ عَدَمِ جَوَازِهِ أُمُورٌ :

الأوّل: رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ آبَائِهِ فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي: «وَنَهَى عَنِ التَّخْتِمِ بِخَاتَمِ صَفْرٍ أَوْ حَدِيدٍ ، وَنَهَى أَنْ يَنْقَشَ شَيْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ» (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 المجسمه، فضلاً

ص: ٢١٥

وكذا مع عدم التجسّم، وفاقاً لظاهر النّهاية وصريح السّرائر والمحكى عن حواشى الشّهيد والميسيه والمسالك و إيضاح النّافع والكفايه ومجمع البرهان وغيرهم، للرّوايات المستفيضه: مثل قوله عليه السلام: «نهى أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم».

وقوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التّمثيل».

الشرح:

عن كونه بنحو النقش على الحائط أو مثل القرطاس.

الثانى: موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أتانى جبرئيل وقال: يا محمّد، إنّ ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التّمثيل»^(١).

وفيه: أنّه لم يظهر كون متعلّق النهى هو المعنى المصدريّ للتصوير، بل من المحتمل جداً أن يكون متعلّق اتّخاذ الصور فى البيوت نقشاً أو مجسّمه، ولا بدّ من حمل هذا النهى على الكراهه؛ لما سيأتى من الترخيص فيه فى الروايات الأخرى.

الثالث: ما تقدّم من «تحف العقول» من أنّه لا بأس بصنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى.

وفيه: أنّها وإن كانت ظاهره فى عدم جواز تصوير الحيوان بنحو النقش أو التجسيم، إلّا أن دعوى انصراف الصوره والمثال بقول مطلق إلى المجسّمه لا يمكن المساعده عليها، كما يظهر وجهه بملاحظه الروايات واللغه، ولكنّها باعتبار ضعف سندها غير قابله للاعتماد عليها، كما ذكرنا ذلك عند التعرّض لها.

الرابع: ما فى الروايات المستفيضه، ومنها ما رواه الكليني عن على بن إبراهيم

ص: ٢١٦

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

والمتمقّد من تحف العقول: «وصنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الرّوحاني». وقوله عليه السلام في عده أخبار: «من صوّر صورته كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ».

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسّمه، من حيث إنّ نفخ الرّوح لا يكون إلّا في الجسم، وإرادته تجسيم النّقش مقدّمه للنّفخ ثمّ النّفخ فيه خلاف الظاهر.

الشرح:

عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مثّل تمثلاً كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح» (١)، وفي حديث المناهى المتقدّم وقال رسول الله: «من صوّر صورته كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ»، وربّما يناقش في دلالتها بعد الإغماض عن سندها بأنّ مقتضى الأمر بالنّفخ أن تكون الصورة مجسّمه. ويجاب عن ذلك تارة بإرجاع الأمر بالنّفخ إلى الأمر بالتجسيم أوّلاً، ثمّ النّفخ فيه، وهذا الجواب كما يذكر المصنّف رحمه الله خلاف الظاهر. وأخرى بأنّ النّقش باعتبار محلّه أو باعتبار الأجزاء اللطيفه 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 تعلّق إرادته عليه السلام بمحو الصورة عن البساط وحضور أسد يكون صورته موافقاً لما كان في البساط.

أقول: التكليف الوارد في هذه الأخبار بالنّفخ اعتذارى لا- يعتبر تعلّقه بالممكن أو المقدور، فلا- يكون في الأمر قرينه على اختصاص الصورة بالمجسّمه، كما لا حاجة إلى فرض إمكان النّفخ في النّقش، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالنّفخ يقتضى كون الصورة مجسّمه، لا لأنّ الأمر يتعلّق بالممكن أو المقدور حتّى يجاب عنه بأنّ الأمر به اعتذارى، بل لأنّ الأمر بالنّفخ ظاهره نقص الصورة من الحيوان أو الإنسان في جهه الروح فقط.

ص: ٢١٧

١- (١) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٢.

وفيه: أن النَّفْخَ يمكن تصوّره في النَّقْشِ بملاحظه محلّه، بل بدونها كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة أو بملاحظه لون النَّقْشِ الَّذِي هو في الحقيقة أجزاء لطيفه من الصبغ.

والحاصل: أن مثل هذا لا يعدّ قرينه عرفاً على تخصيص الصّوره بالمجسم.

الشرح:

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

وفيه: أن هذه الصحيحه لا دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري، حيث إن من المحتمل رجوع السؤال فيه إلى اقتناء الصور.

لا يقال: على تقدير كون المراد منها السؤال عن الاقتناء تكون دالّة على حرمة التصوير أيضاً، حيث إن حرمة الاقتناء لازمها حرمة عملها؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصورة وجواز عملها. والحاصل: أن حرمة عملها تثبت بالصحيحه على كلّ تقدير، إمّا بدلالاتها المطابقية، كما إذا كان السؤال راجعاً إلى العمل أو بالالتزام بناءً على كونها ناظره إلى حكم الاقتناء.

فإنه يقال: إذا كان النهي فيها عن الاقتناء فيحمل على الكراهه لا محاله؛ لما يأتي من القرينه الواضحه عليها، وكراهه الاقتناء لا تلازم حرمة العمل.

السادس: ما في «المحاسن» عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج من

ص: ٢١٨

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

وأظهر من الكلّ، صحيحه 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 قرينه على إرادته مجرّد النّفس. ومثل قوله عليه السلام: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام». فإنّ المثال والتصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغه مع أنّ الشائع من التصوير والمطلوب منه، هي الصّور المنقوشه على أشكال الرّجال والنساء والطّيور والسباع، دون الأجسام المصنوعه على تلك الأشكال.

الشرح:

الإسلام» (١) ووجه دلالتة أنّ التصوير والمثال، كما حكى «كاشف اللثام» عن أهل اللغه، مترادفان (٢)، والغالب خارجاً من تصوير الحيوانات نقشها، ولو لم تكن الروايه مختصّه بالغالب فلا أقلّ من شمولها له.

وربّما يقال: إنّ المراد بتمثيل المثال فيها صنع الصنم بقرينه خروج الفاعل عن الإسلام، كيف؟ ولا يكون التصوير أشدّ من الزنا ونحوه من المعاصي الكبيره التي لا يخرج فاعلها بفعلها عن الإسلام.

أقول: هذا خروج حكمي عن الإسلام، نظير قوله سبحانه: «وَمَنْ كَفَرَ فَبِإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (٣)، وإلّا فصنع الصنم أيضاً لا يوجب الخروج عن الاسلام.

والحاصل: أنّ التصوير لا يقلّ وزراً عن تجديد القبر وتعميره، وقد ذكر في الحديث خروج فاعلهما عن الإسلام، والعمده ضعف السند وعدم ثبوت الترادف بين التصوير والمثال كما لا يخفى.

ص: ٢١٩

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

٢- (٢) كشف اللثام ١ : ١٩٩.

٣- (٣) سوره آل عمران: الآيه ٩٧.

ويؤيده: أنّ الظاهر أنّ الحكمه فى التّحرّيم [١]. هى حرمة التشبّه بالخالق فى إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعه، التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه، فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك.

ومن المعلوم أنّ المادّه لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبه، فالتشبه إنّما يحصل بالنقش والتشكيل، لا غير.

ومن هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح، فإنّ صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعى الأخر غير قصد التصوير، ولا يحصل به تشبه بحضوره المبدع تعالى عن التشبيه بل كلّ ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

الشرح:

[١] يعنى: يؤيد حرمة تصوير الحيوان ولو كان بنحو النقش حكمه هذا الحكم وهو تشبه المصوّر بالخالق تعالى.

وفيه: أوّلاً: أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أنّ حكمه الحكم هو التشبه بالخالق، وإلا لجرى فى تصوير الأشجار وغيرها، كما سنذكر.

وثانياً: أنّ التشبه لا يكون بمجرد النقش، بل بإبداع الجسم الشامل على تمام وسائل الحياه، ودعوى أنّه لا دخل للمادّه فى التشبه لا يمكن المساعدة عليها كما لا يخفى.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة التصوير بنحو النقش ولا بنحو التجسيم، وإن كان التجسيم باعتبار عدم ظهور الخلاف فى حرمة مورداً للاحتياط.

لا يقال: قد رود فى روايات مستفيضه: «من صوّر صورته كلفه الله يوم القيامة أن

ولذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه في مسأله كراهه الصيلاه في الثوب المشتمل على التماثيل : إنه لو عمّت الكراهه لتماثيل ذى الرّوح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها، والثياب المحشّوه، لشبه طرائقها المخيطه بها، بل الثياب قاطبه، لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها، انتهى. وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر [١] كما سيجىء هذا، ولكنّ الشرح:

ينفخ فيها وليس بنافخ (١) ودلالاتها على حرمه التصوير بنحو المجسّمه تامّه، وضعف سندها منجبر بعمل المشهور، بل بعدم ظهور الخلاف بين الأصحاب.

فإنّه يقال: لم يعلم استناد كلّهم أو جلّهم فى حكمهم بعدم الجواز إلى تلك الروايات، ولعلّهم استفادوا الحكم من صحيحه محمد بن مسلم أو موثقه أبى بصير المتقدمين. وبما أنا ناقشنا فى دلالتهما على حرمه إيجاد الصوره وعملها، فيكون المقام نظير قولهم بنجاسه ماء البئر استناداً إلى أخبار النرح.

وكيف كان، فلا يمكننا الإفتاء بالحرمه، بل غايه الأمر الالتزام بالاحتياط كما ذكرنا.

ثم لا- يخفى أنّ ما دلّ على حرمه التصوير ولو نقشاً على تقدير تمامه لا يعمّ التصوير المتعارف فى زماننا المعبر عنه بالفارسيه «عكس گرفتن»، وذلك فإنّ ظاهر ما تقدّم حرمه إيجاد الصوره وعملها نقشاً أو مجسّمه، وأمّا العمل على بقاء الصوره الواقعه من الشىء فى شىء آخر، كما فى هذا التصوير المتعارف، فغير داخل فى مدلولها، كما إذا صبّ المكلف مائعاً على المرآه الواقعه عليها صوره إنسان، فثبتت فى المرآه تلك الصوره بصبّه، فإنّه لا يسمّى ذلك تصويراً بالمعنى الوارد عليه الأخبار.

[١] ووجهه، كما سيذكر رحمه الله أنّ روايات المنع ظاهرها قصد حكاية الشىء

ص: ٢٢١

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

العمده فى اختصاص الحكم [١]. بذوات الأرواح أصاله الإباحه، مضافاً إلى ما دلّ على الرّخصه، مثل صحيحه ابن مسلم السابقه ، وروايه التحف المتقدّمه .

وما ورد فى تفسير قوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مِمَّا يُشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلَ» من قوله عليه السلام : «والله ما هى تماثيل الرّجال والنساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه» والظاهر، شمولها للمجسم وغيره، فبها يُقْتَدَ بعض ما مرّ من الإطلاق [٢].

الشرح:

وتمثيله، وأمّا فعل ما تدعوه إليه حاجته ويكون شبيهاً بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره والحكاية عنه، فلا تعمّه تلك الروايات، وثياب ذوات الأعلام أو الثياب المحشوه مع شبه طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل.

والحاصل: أنّ حرمة نقش غير الحيوان من سائر المخلوقات لا تلازم حرمة خياطه الثياب المحشوه وغيرها.

[١] ولكن لا تصل النوبه إلى أصاله الإباحه فى مقابل ما يدلّ على جواز تصوير غير الحيوان.

[٢] أى أنه بهذه الروايه الداله على جواز تماثيل الشجر وغيره بنحو النقش والتجسيم، يرفع اليد عن إطلاق مثل قوله: «ونهى عن تزويق البيوت» بحمله على تزويقها بصوره الحيوان أو الإنسان نقشاً أو مجسمه.

ثمّ إنّ من الأقوال فى المسأله المنع عن تصوير ذى الروح وغيره بنقش أو تجسيم أخذاً بالإطلاق المتقدّم اللازم تقييده بما ذكر، والمنع عن التصوير بنحو المجسمه، سواء كانت صوره حيوان أو غيره، والتفصيل فى المنقوش بين الحيوان وغيره مما لا حياه له، فلا يجوز الأوّل ويجوز الثانى.

والوجه فى هذا التفصيل دعوى انصراف الروايات المجوّزه إلى بيان حكم النقش، وأنّ المنقوش لا بأس به إذا لم يكن حيواناً، ولكن مقتضى الدعوى المزبوره

ص: ٢٢٢

خلافاً لظاهر جماعه، حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح ولو لم يكن مجسماً لبعض الإطلاقات اللازم 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 فخصّ الحكم بالمجسّم، لأنّ المتيقّن من المقيّدات للإطلاقات والظاهر منها بحكم غلبه الاستعمال والوجود: النقوش لا غير.

وفيه: أنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم، فتعيّن حملها على الكراهه، دون التخصيص بالمجسّمه.

وبالجمله، التمثال فى الإطلاقات المانعه مثل قوله: من مثل مثلاً إن كان ظاهراً فى شمول الحكم للمجسّم، كان كذلك فى الأدلّه المرخّصه لما عدا الحيوان، كروايه تحف العقول وصحيحه ابن مسلم وما فى تفسير الآيه.

الشرح:

هو الحكم بكراهه التصوير مطلقاً، سواء كان بنحو المجسّمه أو النقش أم كان حيواناً أو غيره، وذلك لما ذكره المصنّف رحمه الله من أنّ التصوير والتمثال على تقدير انصرافه إلى النقش باعتبار كون الغالب خارجاً هو النقوش لكان هذا الانصراف فى كلتا الطائفتين، أى فى الروايات المانعه عن التصوير والمجوزة له، فلا بدّ من حمل المانعه على الكراهه باعتبار ورود الرخصه فى الثانيه، فلا يكون فى البين دليل على حرمة التصوير بالمجسّمه فى الحيوان وغيره، فتكون مكروهه إلحاقاً لها بالنقش.

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

ص: ٢٢٣

فدعوى ظهور الإطلاقات المانعه فى العموم واختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكّم.

ثم إنّه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التّجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئته خاصّه معجبه للنّاظر، على وجه تميل النّفس إلى مشاهدته صورتها المجرّده عن المادّه أو معها.

فمثل تمثال السّيف والرّمح والقصور والأبنيه والسّفن ممّا هو مصنوع للعباد وإن كانت فى هيئته حسنه معجبه خارج.

وكذا مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط ممّا خلق الله لا- على هيئته معجبه للنّاظر بحيث تميل النّفس إلى مشاهدتها، ولو بالصّور الحاكيه لها، لعدم شمول الأدلّه لذلك كلّه.

هذا كلّه مع قصد الحكايه والتّمثيل، فلو دعت الحاجه إلى عمل شىء يكون شبيهاً بشىء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكايه، فلا بأس قطعاً. ومنه يظهر النّظر فى ما تقدّم عن كاشف اللّثام، ثمّ إنّ المرجع فى الصّوره إلى العرف، فلا يقدر فى الحرمة نقص بعض الأعضاء [١]. وليس فى ما ورد من رجحان تغيير الصّوره بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير النّاقص.

ولو صيّر بعض أجزاء الحيوان فى حرمة نظر، بل منع، وعليه، فلو صوّر نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإنّ قُمدّر الباقي موجوداً بأنّ فرضه إنساناً الشّرح:

[١] بأن يصدق على النّاقص أنّها صوره إنسان أو حيوان، كما فى الحيوان المقطوع أذنه أو رجله، وليس فيما ورد من تغيير الصّوره بقلع عينها أو غيره دلالة على جواز تصوير النّاقص؛ لأنّ القلع موجب لارتفاع كراهه اقتناء الصّوره لا- جواز تصويره كذلك.

جالساً لا- يتبين ما دون وسطه حُرْمٌ، وإن قصد النَّصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النَّصف. ولو بدا له في إتمامه حُرْمُ الإتمام، لصدق التصوير بأكمل الصورة، لأنه إيجاد لها. ولو اشتغل بتصوير حيوانٍ فَعَلَ حراماً [١]. حتّى لو بدا له في إتمامه، وهل يكون ما فَعَلَ حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجزئى؟ وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحقّقه، ومن أنّ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب المتوقّف استحقاق الثواب على إتمامه وبين الشرح:

[١] يعنى: لو قصد تصوير الحيوان مثلاً بتمامه وشرع فيه، يكون بشروعه مستحقاً للعقاب حتى فيما لو بدا له بعد ذلك فلم يتمّه.

وهل هذا الاستحقاق على مخالفته النهى عن التصوير أو للتجزئى؟ وجهان:

وجه كونه تجزئياً أنه قصد الحرام واشتغل ببعض مقدماته.

ووجه كونه محرّماً من حيث التصوير أنّ معنى حرمة الفعل العذى من قبيل المركّب ليس عرفاً إلا الاشتغال به بداعى تحقيقه وإن لم يتمّه. والفرق بين تحريم المركّب وإيجابه مع أنّ موافقه الإيجاب لا تكون إلا بإتمام ذلك المركّب، قضاء العرف.

أقول: فيه ما لا- يخفى، فإنّ العنوان المحرّم إذا كان بحيث لا- يصدق إلا- على المجموع، كما هو المفروض؛ لأنّ المنهى عنه تصوير الحيوان أو الإنسان وعمل تمثالهما، وهذا يكون بنقشهما أو تجسيمهما من قرنهما إلى قدمهما، فيكون اتّصاف الجزء الأوّل بكونه حراماً مشروطاً بتحقق الجزء الآخر كما فى الواجبات الارتباطية، فالتفرقة بين الواجبات والمحرّمات فى ذلك بلا وجه.

ولو اشتغل اثنان بتصوير حيوان بأن قصد هذا تصوير بعضه والآخر تصوير

الحرام هو قضاء العرف فتأمل، بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله [١]

الشرح:

بعضه الآخر، وكان ذلك بعلم كل منهما بفعل صاحبه، فلا يبعد الالتزام بحرمه تصوير البعض فى الفرض أخذاً بقوله سبحانه: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، حيث إن مقتضى الأدله الأوليه عدم جواز تصوير كل مكلف تمام الحيوان، ومقتضى الآيه حرمه الاشتراك فى تحقيق ذلك الحرام كما لا يخفى. وليس المحرّم بحسب الأدله هو إتمام الصوره كما إذا قصد أحد تصوير جسد الحيوان مثلاً - بلا - رأس، بلا - علم منه أن الآخر يكمله، وأكمله الآخر برسم الرأس له، فلا - يكون فعل الثانى حراماً باعتبار كونه إتماماً لتلك الصوره، فإنّ المحرّم هو تصوير كل مكلف الحيوان أو الإنسان لا إتمام صورتهما، وتصويرهما لا يصدق على مجرد إتمامهما، كما أنه لا يصدق على تصوير بعضهما. وقد تقدّم دلالة صحيحه محمد بن مسلم على عدم البأس بتصوير لا يكون حيواناً، كما أنّ المستفاد من روايات التكليف بالنفخ اعتبار المنهى عنه بنحو يكون بالنفخ إنساناً أو حيواناً، وتصوير بعض اعضائهما لا يكون كذلك، فتدبر.

[١] لا - يخفى أن جواز اقتناء الصوره ملازم لجواز المعامله بها، فإنّ اقتناءها لزينه البيوت وغيرها منفعه مقصوده يوجب جوازه جوازها، ولا يقاس اقتناؤها باقتناء الخمر مثلاً، حيث إن جواز اقتنائها للتخليص لا يكون موجباً لجواز بيعه، فإنّ المنفعه المقصوده من الخمر شربها وهو محرّم، بخلاف الصور. هذا مع ورود النهى عن بيع الخمر وشرائها وضعاً وتكليفاً كما مرّ، وأما لو قيل بحرمه اقتناء الصوره أو وجوب محوها فلازمه الحكم بفساد المعامله عليها، باعتبار عدم المنفعه المحلله فيها، فيكون أكل المال بها أكلاً بالباطل؛ ولذا ذكر فى «جامع المقاصد» جواز إبقاء الصور واقتنائها فيجوز بيعها (١) وعن «المقنع» و«النهايه» و«السرائر» عدم جواز التجاره

ص: ٢٢٦

من الصور وعدمه. فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي أنّ المستفاد من الأخبار الصّحيحة وأقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى.

وقرّره الحاكي على هذه الاستفاده. وممّن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني في جامع المقاصد مفرّعاً على ذلك جواز بيع الصور المعموله، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني التّقدين، وصرّح في حاشيه الإرشاد بجواز النّظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التّمائيل وابتاعها.

الشرح:

بها(1)، ولازمه عدم جواز اقتنائها. وكيف كان، فذكر المصنّف رحمه الله في عدم جواز اقتنائها وجوهاً:

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

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

الثاني: صحّحه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»(2)، بدعوى رجوع السؤال عن الأعيان إلى الفعل المناسب لها، والمناسب للتّمائيل اقتنائها لزينه البيوت وغيرها

ص: ٢٢٧

١- (١) المقنعه: ٥٨٧، والنهائيه: ٣٦٣، والسرائر ٢: ٢١٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٧.

ففى المقنعه بعد أن ذكر فى ما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها قال: وعمل الأصنام والصُّلبان والتماثيل المجسِّمه والشُّطرنج والنرد وما أشبه ذلك حرام، وبيعه وابتاعه حرام، انتهى.

وفى النهايه: وعمل الأصنام والصُّلبان والتماثيل المجسِّمه والصُّور والشُّطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتّى لعب الصُّبيان بالجوز والتجاره فيها والتصرف فيها والتكسب بها محظور، انتهى. ونحوها ظاهر السرائر.

الشرح:

لاعملها، كما إذا سئل عن الخمر وأجيب بالحرمة يكون ظاهره حرمة شربها، فإنّه المتعارف فى الخمر لا عملها، بل ما نحن فيه يمتاز عن مثل الخمر بأنّ عمل الخمر يقع من كلّ إنسان يريد عمله، بخلاف التصوير، فإنّه لا يقع إلاّ من البعض، فيمكن رجوع السؤال عن الخمر إلى عملها بخلاف التماثيل.

وأجاب رحمه الله عن هذا الوجه برجوع السؤال إلى عملها، فإنّ عمل التصاوير مرتكز فى أذهان عامّة الناس، ويكون السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حكم عملها، إذ لا يحتمل عدم جواز اقتناء ما يجوز عمله.

أقول: لم يظهر من الصحيحه رجوع السؤال إلى عمل التماثيل، فإنّه لو لم تكن ظاهره فى حكم الاقتناء فلا أقلّ من عدم ظهورها فى عملها، وما ذكره المصنّف رحمه الله فى وجه رجوع السؤال إلى عملها ضعيف، فإنّه 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 فى وجه رجوع السؤال إلى الاقتناء من أنّ السؤال عن الخمر لا ينصرف

ويمكن أن يستدل للحرمة مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضيه وجود المعمول ابتداءً واستدامه بما تقدّم في صحيحه ابن مسلم من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيواناً»، بناءً على أنّ الظاهر من سؤال الرّاوى عن التّمثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العام البلوى، وهو الاقتناء.

الشرح:

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 بصوره ما كما لا يخفى.

الثالث: الحصر المذكور للصنّاعه فى حديث «تحف العقول» حيث ذكر فيه أنّ الصنّاعه المحرّمه هى التى يجىء منها الفساد المحض، ولا يكون فيها وجه صلاح ويحرم جميع التقلّب فيها، وإذا حرم تصوير الحيوان، كما هو الفرض يكون فيه الفساد المحض، بمقتضى الحديث، كما يحرم جميع التقلّب فيه الذى منه بيع الصورة وشراؤها واقتنائها.

وأجاب رحمه الله عن هذا الوجه بأنّ المذكور فى الحديث من الصنّاعه قسمان، الأوّل: ما يكون فيه الصّلاح والفساد معاً. الثانى: ما يكون فيه الفساد المحض، ومدلوله أنّ المحرّم من هذين القسمين هو الثانى الذى يحرم فيه جميع التقلّب. وأمّا أنّه ليس للصنّاعه قسم ثالث، وهو ما إذا كان الفساد المحض فى عمله فقط لا فى إبقاء المصنوع، فيكون المحرّم عمله فقط، فلا يكون الحديث نافياً لذلك، فإنّ الحصر الوارد فيه إضافي، أى ناظر إلى القسمين المذكورين، وأنّ المحرّم منهما الثانى 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 فى بيان ضابط الحلال

ص: ٢٢٩

وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختصّ بالنقّاش، ألا ترى أنّه لو سُئِلَ عن الخمر فأجاب بالحرمة، أو عن العصير فأجاب بالإباحة، انصرف الذّهن إلى شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف، لأنّ صنعه العصير والخمر يقع من كلّ أحد، بخلاف صنعه التّمثيل.

وبما تقدّم من الحصر فى قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول: «إنّما حرّم الله الصّيناعه التى يجىء منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شىء من وجوه الصّلاح إلى قوله عليه السلام: يحرم جميع الثقلب فيه»، فإنّ ظاهره أنّ كلّ ما يحرم صنّعه. ومنها التّصاوير يجىء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع الثقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الرّوايه بعد هذه الفقهه.

الشرح:

والحرام من الكسب.

الوجه الرابع: ما رواه الكليني عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثنى رسول الله صلى الله عليه و آله إلى المدينه، فقال: لا تدع صورته إلّا محوتها، ولا قبراً إلّا سوّيته، ولا كلباً إلّا قتلته» (١). وأجاب رحمه الله عن هذا الوجه بأن الأمر فيه محمول على الاستحباب أو على كراهه إبقاء الصوره، بقرينه الأمر بتسويه القبور وقتل الكلاب.

وفيه: أنّ قرينه السياق بأن يكون رفع اليد عن ظهور الطلب بالإضافه إلى فعل موجباً لرفع اليد عن ظهوره بالإضافه إلى الفعل الآخر أيضاً لا أساس لها؛ ولذا لا تكون القرينه على استحباب غسل الجمعه موجباً لرفع اليد عن الظهور بالإضافه إلى غسل الجنابه أيضاً، كما فى مثل قوله: «اغتسل للجمعه والجنابه»، فضلاً عن مثل: «اغتسل للجمعه و اغتسل للجنابه». نعم، نلتزم بحمل النهى عن إبقاء الصوره على الكراهه،

ص: ٢٣٠

وبالنبويّ: «لا تدع صورته إلّا محوتها ولا كلباً إلّا قتلته»، بناءً على إرادته الكلب الهراش المؤذى، الذى يحرم اقتناؤه.

وما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا».

وبما ورد فى إنكار أنّ المعمول لسليمان عليه السلام هى تماثيل الرجال والنساء، فإنّ الإنكار إنّما يرجع إلى مشيئه سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآيه دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئه وجود التمثال من المنكرات التى لا تليق بمنصب النبوه.

الشرح:

لكن لا بقرينه السياق، بل للروايات الآتية الظاهره فى الترخيص فى اقتنائها.

الوجه الخامس: صحيحه على بن جعفر المحكيه عن «المحاسن» عن موسى بن قاسم عنه عن أخيه عليه السلام أنّه «سأل أباه عن التماثيل؟ فقال: لا يصلح أن يلعب بها»^(١)، ورواها عن «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن التماثيل، هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا»^(٢)، وهذه على النقل الأوّل مؤيده لما تقدّم من أنّ السؤال عن التماثيل لا يكون ظاهراً فى السؤال عن صنعها وعملها.

الوجه السادس: تصديّه عليه السلام للدفاع عن سليمان النبي عليه السلام، بأنّ المصنوع له كانت صورته الشجر، فإنّه لا مورد للدفاع عنه بالجواب المزبور إلّا مع عدم مناسبه اقتناء الصور لمثله عليه السلام، ولو كان المنافى صنعها فقط لم يكن للاعتراض وجه، حيث إنّ عمله عليه السلام كان الاقتناء لا الصنع.

ص: ٢٣١

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

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

وبمفهوم صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها وترك ما سوى ذلك».

ورواه المثنى عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام يكره الصّور في البيوت» بضميمه ما ورد في روايه أُخرى مرويه في باب الرّبا: «أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال».

ورواه الحلبي المحكيه عن مكارم الأخلاق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أهديت إليّ طنفسه من الشّام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهَيْئته الشّجر» هذا. وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل، فلأنّ الممنوع هو إيجاد الصّوره، وليس وجودها مبعوضاً حتّى يجب رفعه.

الشرح:

وفيه: أنّ الاعتراض باعتبار مشيّه سليمان صنع الصّور، وهذا لا يجتمع مع حرمة التصوير، فدافع عليه السلام بأنّ المصنوع له كانت صورته شجر، بل لو كان الاعتراض والدفاع راجعين إلى الاقتناء لما كانت أيضاً فيها دلالة على حرمة اقتناء صورته الحيوان، وذلك فإنّ الدفاع والاعتراض يصحّان على تقدير كون الاقتناء مكروهاً؛ لأنّ المكروه لا يليق بشأن النبي، فدافع عليه السلام بأنّ الصوره لم تكن حيواناً حتى يكره اقتناؤها.

الوجه السابع: صحيحه زراره بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك»^(١)، فإنّ مفهومها ثبوت البأس بها مع عدم التغيير، وثبوت البأس في شيء مطلقاً مقتضاه حرمة.

وفيه: أنّه لا بدّ من حمل البأس في الروايه ومثلها على الكراهه، كما هو مقتضى

ص: ٢٣٢

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

نعم، قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبعوضيه وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها.

وأما الروايات، فالصّحيحه الأولى غير ظاهره في السّؤال عن الاقتناء، لأنّ عمل الصّور ممّا هو مركز في الأذهان، حتّى أنّ السّؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله.

وأما الحصر في روايه تحف العقول، فهو بقريته الفقره السّابقه منها، الوارده في تقسيم الصّيناعات إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلاّ الحرام إضافي بالنّسبه إلى هذين القسمين، يعنى لم يحرم من القسمين إلاّ ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلاّ الفساد.

الشرح:

الجمع بينهما وبين الأخبار المجوّزه لاقتناء التماثيل في البيت والصلاه فيها.

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

الوجه الثامن: حسنه المثني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام كره الصور في البيوت»^(١)، بضميمه ما ورد من أنّه عليه السلام لا يكره الحلال، كما في بعض الروايات الوارده في الربا. وفيه: أنّ المراد بالحلال هو المباح المساوي طرفاه لا المقابل للحرام، ضروره أنّه عليه السلام يكره المكروهات في الشرع.

والوجه التاسع: ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في «مكارم الأخلاق» عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قد أُهديت إليّ طنفسه (ثوب أو بساط) من الشام

ص: ٢٣٣

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ الحصر وارد في مساق التعليل و إعطاء الضَّابطه للفرق بين الصِّنائع، لا- لبيان حرمه خصوص القسم المذكور.

وأما النبويّ، فسياقه ظاهر في الكراهه، كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله عليه السلام في بعض هذه الروايات: «ولا قبراً إلاّ سوّيته».

وأما روايه على بن جعفر، فلا تدلّ إلاّ على كراهه اللّعب بالصوره، ولا نمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللّعب على وجه اللّهُو.

وأما ما في تفسير الآيه، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئه سليمان عليه السلام لعملهم، بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل.

وأما الصّحيحه، فالبأس فيها محمول على الكراهه لأجل الصّلاه أو مطلقاً، مع دلالتها على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو.

وأما ما ورد من «أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه، لأنّه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً.

وأما روايه الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً. ولو سلّم الظهور في الجميع، فهي معارضه بما هو أظهر وأكثر [١].

الشرح:

عليها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئه الشجر» (١).

وفيه: أنّ الروايه مرفوعه وفعله عليه السلام أو أمره بالتغيير لا يدلّ على حرمه الإبقاء، حيث يحتمل كونه لأجل الكراهه.

[١] لا يخفى ظهور بعض الأخبار المعتبره في جواز إبقاء الصور في البيوت تكليفاً، وعدم كونها موجباً لبطلان الصلاه، كصحيحه محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: «لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن

ص: ٢٣٤

مثل: صحيحه الحلبي [١]. عن أبي عبدالله عليه السلام: «ربما قمت أصلي وبين يدي الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً».

وروايه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبج، أيصلي فيه؟ قال: لا بأس».

وعنه، عن أخيه عليه السلام: «عن البيت فيه صورته سمكه أو طير يعبث به أهل البيت، هل يصلي فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه ويفسد».

الشرح:

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 قرينه على اختصاص السؤال والجواب بالوضع، كما أن عدم الاستفصال في الجواب بين كونها بنحو المجسمه أو النقوش مقتضاه عدم الفرق بينهما في الحكم.

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

[١] هذه الروايه دلالتها على جواز الاقتناء واضحه (٣).

ص: ٢٣٥

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

٢- (٢) المصدر السابق: ٤٤١، الحديث ١٨.

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

ورواه أبى بصير، قال: «سألت أبى عبد الله عليه السلام عن الوساده والبساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون فى البيت. قلت: التماثيل؟ قال: كل شىء يوطأ فلا بأس به».

وسياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

ورواه أخرى لأبى بصير، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إننا نسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها؟ قال: لا بأس منها بما يسط ويُفترش ويوطأ، وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى الشير».

وعن قرب الإسناد عن على بن جعفر [١]. عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو فى ستر ولم يعلم بها وهو يصلّى فى ذلك البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شىء، فإذا علم فليزغ الستر، وليكسر رؤوس التماثيل» فإن ظاهره: أن الأمر بالكسر، لأجل كون البيت ممّا يصلّى فيه، ولذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر واكتفى بنزعه.

الشرح:

[١] وفى السند عبد الله بن الحسن. وحاصل ما ذكره رحمه الله فى كون هذه الروايه قرينه على عدم حرمة اقتناء الصور هو أن الأمر بالكسر فيها ليس باعتبار وجوب محو الصورة تكليفاً، وإلا لم يكن وجه للفرقه بين الصورة فى البيت وبين الصورة فى الستر بالأمر بالكسر فى الأول، وبالنزغ فى الثانى، بل كان الواجب إزاله الصورة، حتى التى كانت فى الستر. واحتمال أن يكون المراد بكسر رؤوس التماثيل شاملاً لما فى الستر أيضاً، والأمر بنزع الستر؛ لكونه مقدمه للتغيير، فيه ما لا يخفى، بل الظاهر أن الحكم بالكسر والنزغ لرعايه الصلاه.

ص: ٢٣٦

ومنه يظهر أنّ ثبوت البأس فى صحيحه زرارته السابقه مع عدم تغيير الرؤوس إنّما هو لأجل الصلاه.

وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره فى كراهه الصيلاه فى البيت الذى فيه التماثيل إلّا- إذا غيرت، أو كانت بعين واحده، أو ألقى عليها ثوب جواز اتّخاذها. وعمومها يشمل المجسّمه وغيرها. ويؤيد الكراهه: الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل فى البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول فى الأخبار الكثيره: مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضاً عن جبرئيل عليه السلام: «أنا لا ندخل بيتاً فيه صوره إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب».

وفى بعض الأخبار إضافه الجنب إليها، والله العالم بأحكامه.

المسأله الخامسه: التطفيف حرام، ذكره فى القواعد فى المكاسب، ولعله استطراد، أو المراد اتّخاذ كسباً [١]. بأن ينصب نفسه كياناً أو وزاناً، فيطفّف للبائع.

وكيف كان، فلا إشكال فى حرمة، ويدلّ عليه الأدله الأربعة [٢].

الشرح:

أقول: قد تحصل مما ذكرنا إلى هنا جواز اقتناء الصور، سواء كانت بنحو المجسّمه أو النقوش، حتى على القول بحرمة التصوير، ويلتزم جواز اقتنائها جواز المعامله عليها، حيث إنّ اقتنائها لتزين البيوت بها منفعه مقصوده توجب ماليتها. وهذا فيما إذا باع الصور بما هى مجسّمه وصور، وأما إذا باعها بعنوان موادها فجوازها لا كلام فيه، حيث إنّ بيعها كذلك لا يزيد على بيع مادّه الصنم وقد تقدّم جوازه.

[١] بأن يؤجر نفسه للكيل بنحو التطفيف، حيث إنّّه فى الفرض يدخل فى الأفعال المحرّمه التى يؤخذ عليها الأجره، فيكون أكلها بالباطل.

[٢] لا يخفى أنّه لا يمكن فى المقام إحراز الإجماع التعبدى الذى يكون أحد الأدله، بل الإجماع فى مثل المقام مدركى، فإنّه إذا علم أو احتمل المدرك لاتفق

ثم إنَّ البخس في العَدِّ والذَّرْعِ [١] يلحق به حكماً و إن خرج عن موضوعه. ولو وازن الرُّبُوبى بجنسه فطَفَّف في أحدهما [٢]: فإن جرت المعاوضه على الشَّرْح:

العلماء فلا بدَّ من ملاحظته، فإن تمَّ لزِم القول بما قالوا لا لقولهم، بل لذلك المدرك، وإن لم يتمَّ فلا يكون اعتبار في اتِّفاقهم. وهذا بخلاف الإجماع التعبدي الكاشف عن حَجِّه معتبره، بحيث لو كانت واصله إلينا لكانت تامّه عندنا أيضاً، وفي المقام مع دلاله الكتاب المجيد على حرمة البخس في المكيال أو الميزان وكونه من الكبائر، كما هو مقتضى قوله سبحانه: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» (١) ودلاله 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 والذَّرْعِ لا يترتب عليه ثمره عمليته؛ وذلك لدخول البخس في العَدِّ والذَّرْعِ فيه حكماً بلا شبهه، ولا يحتمل الفرق بين النقص في الكيل أو الوزن، والنقص في العَدِّ والذَّرْعِ، وظاهر المصنّف رحمه الله اختصاص معنى التطفيف بالكيل والوزن، فلاحظ.

[٢] تعرض رحمه الله لصور ثلاث:

الأولى: وقوع المعامله على الكليّ المعين وزناً، فيكون دفع الناقص في مقام الوفاء بتلك المعامله، ويبقى مقدار النقص في عهده.

الثانيه: وقوع المعامله على المدفوع خارجاً بلا شرط المقدار، ويكون النقص في هذه الصوره موجِباً لفساد المعامله، كما هو مقتضى لزوم الربا.

لا يقال: ظاهر كلام المصنّف رحمه الله في هذه الصوره الحكم بصحة المعامله مع

ص: ٢٣٨

الوزن المعلوم الكلّي فيدفع الموزون على أنّه بذلك الوزن اشتغلت ذمّته بما نقص، وإن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنّه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع لزوم الربا. ولو جرت عليه على أنّه بذلك الوزن يجعل ذلك عنواناً للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار إليه لم يبعد الصّحّه.

الشرح:

عدم كون العوضين متجانسين، حيث إنّهُ علّل فسادها بلزوم الربا.

فإنّه يقال: نعم، مع عدم كونهما متجانسين يحكم بصحتها، بل وعدم الخيار للطرف؛ لأنّ المفروض وقوع المعامله على الشئ بلا اشتراط المقدار، والغرر مندفع باعتقاد المشتري وإحرازه مقدار المبيع، وكذلك البائع، بل لو فرض علم البائع بالحال، وأنّه ناقص عما يعتقده المشتري، فلا تكون حرمة تطفيفه موجه لفساد المعامله.

الثالثه: وقوع المعامله على المدفوع خارجاً بشرط كونه بالمقدار المساوي للعوض الآخر، فإن قيل: إنّ اشتراط المقدار لا يزيد على سائر الشروط الموجب تخلفها الخيار للطرف، فيحكم بفساد المعامله باعتبار لزوم الربا أيضاً، وأمّا بناءً على أنّ شرط المقدار في حكم الجزء فتكون المعامله منحلّه، فتصحّ بالإضافه إلى الموجود وتبطل في مقدار النقص. وإلى ما ذكرنا من الانحلال وعدمه أشار رحمه الله بقوله: «ويمكن ابتناؤه على أنّ اشتراط المقدار»، والظاهر أنّ اشتراطه لا يكون كسائر الشروط التي لا يوجب تخلفها إلاّ الخيار للطرف، بل يكون البيع بالإضافه إليه منحلّاً؛ ولذا لو اشترى بعشره 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 العدّد فنقص لكل ناقص خمس الدينار لما كان للبائع حق المطالبه به.

ص: ٢٣٩

ويمكن ابتناؤه على أن لا شتراط المقدار مع تخلفه قسطاً من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصحّ دون الثّانى.

الشرح:

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقّق الإيروانى (١) فى تعليقه على الكتاب من فساد المعامله فى الصوره الثالثه، باعتبار أنه ليس المبيع هو الموجود الخارجى 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 فإنّه مع انحلال المبيع، كما هو المفروض يكون بعض المبيع موجوداً؛ ولذا يحكم بالفساد فى المقدار الزائد من أحد العوضين، وتقدّم سابقاً أن تخلف عنوان المبيع لا يوجب انتفاءه مطلقاً، بل فيما إذا كان عنواناً مقوماً، وتفصيل ذلك فى باب الشروط إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ البخس فى المكيال فى القسمين الآخرين تطفيف فى مقام المعامله وتعيين العوضين فيها كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر حكم التطفيف فى غير موارد المعامله الربويّه، فلو كان التطفيف فى مقام الوفاء بالمعامله الجاربه على الكلّى فيبقى المقدار الناقص على العهده. ولو جرت المعامله على ما فى الخارج، فإن كان من الصوره الثانيه فتصحّ، وربّما يثبت للمشتري خيار الغبن، كما إذا اعتقد كون الخارج كذا مقداراً واشتراه بقيمته السوقيه، ثم ظهر أنه ناقص من ذلك المقدار ولا يساوى الموجود ذلك الثمن. وأمّا إذا جرت المعامله على الخارج بشرط كونه كذا مقداراً، فبناءً على انحلال المعامله مع هذا الشرط كما تقدّم، تبطل المعامله بالإضافة إلى المقدار الناقص، مثلاً، إذا اشترى

ص: ٢٤٠

المسألة السادسة: التنجيم حرام وهو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم [١] باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية. وتوضيح الشرح:

صبره من حنطه بعشره دنانير بشرط كونها عشره أمان وظهت تسعه، يحكم بصحه المعامله فى تسعه أمان بتسعه 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 السفليّة، وإضافتها إلى النجوم باعتبار أنّ لها ربطاً ما بالأوضاع الفلكية الحاصلة للنجوم بسير بعضها وسكون بعضها الآخر.

ثمّ لا يخفى عدم اختصاص التنجيم بما إذا أخبر الناظر إليها وإلى أوضاعها الفلكية بالحادثة، بل يعمّ ما إذا كان النظر إليها لمجرد الاستعلام بالحادثة وإن لم يخبر بها أحداً، ويكشف عن ذلك مثل روايه القاسم بن عبدالرحمن: «أنّ النبى صلى الله عليه وآله نهى عن خصال منها: مهر البغى، ومنها النظر فى النجوم» (١). وروايه عبدالملك بن أعين، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إنى قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجه، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجه، فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك» (٢)، بناءً على أنّ المراد بالقضاء هو الاعتقاد بنحو الجزم والبتّ لا الإخبار والحكم للمراجعين، وكيف ما كان فينبغى فى المقام ذكر أمرين:

الأول: أنّ الإخبار عن نفس الأوضاع الفلكية للنجوم كالأخبار عن كون القمر فعلاً فى البرج الفلانى أو حدوث الخسوف فى القمر فى الليله الفلانيه أو حصول رؤيه

ص: ٢٤١

- ١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ١٤٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١١ : ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات:

الأول: الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالخسوف التاشى عن حيلولة الأرض بين التيرين، والكسوف التاشى عن حيلولة القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك، إماً جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات. وقد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم، منهم السيد المرتضى والشىخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما حيث حكى عنهما فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حاصله:

الشرح:

الهلال فى زمان كذا وغير ذلك، لا يكون داخلاً فى أخبار الباب الناطقه بالمنع عن التنجيم. فإن كان إخبارهم عن الأوضاع مستنداً إلى مقدمات موجهه 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 داخلاً فى الكذب أو القول بغير علم.

هذا بالإضافة إلى المنجم، وأما سائر الناس فلا يكون إخبار المنجم حجه وطريقاً شرعياً لهم بالإضافة إلى مثل رؤيه الهلال ووقوع الخسوف أو الكسوف ممّا وقع موضوعاً فى الخطابات الشرعيه؛ لاحتمال خطئهم فى الحساب وسائر ما له دخل فى إخبارهم.

نعم، لو حصل لأحد الاطمئنان بصحه إخبارهم فذلك أمر آخر، حيث إن العلم أو الاطمئنان حجه للمكلف من أى مصدر كان، فيجوز للمكلف الإفطار فيما إذا حصل له الاطمئنان بصحه إخبارهم برؤيه الهلال ونحو ذلك.

وما ذكره المصنّف رحمه الله من أنه يمكن الاعتماد فى مثل ذلك بشهاده العدلين

ص: ٢٤٢

إنَّ الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديده، وليس كذلك ما يدعون من تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضّرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابه الدائمه المتصله في الكسوفات وما يجرى مجراها، فلا يكاد يبين فيها خطأ، وأنَّ الخطأ الدائم المعهود إنّما هو في الأحكام حتّى أن الصواب فيها عزيز، وما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من المُخَمَّن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقله دين انتهى، المحكى من كلام السيد رحمه الله .

الشرح:

منهم، كما إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين ونحوه غير صحيح على إطلاقه، فإنّه إذا باع مثلاً متاعاً إلى حلول الشهر الفلاني، وأخبر المنجم برؤيه الهلال في الليله الفلانيه، فلا يصح للبائع مطالبه المشتري بالدين في ذلك الزمان بمجرد الإخبار المزبور، حتّى فيما إذا كان عدلاً وواقفه فيه منجم عادل آخر، وذلك لعدم دخول إخبارهم في الشهاده برؤيه الهلال، والبيّنه المعتمده في ثبوت رؤيه الهلال أو غيرها هي الإخبار عن الرؤيه أو غيرها بالحس لا بالحساب والكتاب كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الإخبار عن الحوادث السفليّه المعبر عنها بأحكام النجوم باعتبار كون أوضاعها مجرد علامات لتلك الحوادث ولا تأثير لها، لا بنحو العليه ولا بنحو الاقتضاء إن كان بنحو الجزم والبتّ بحيث لا يحتمل أو لا يمكن عدم وقوع الحادثه التي كشف عن وقوعها الوضع الفلكي حتى بالتضرّع والدعاء إلى الله سبحانه والتوسّل إلى أوليائه أو بالصدقه ونحوها، فهو باطل. ويكفي في بطلانه وعدم جوازه الأدلّه القاطعه من الكتاب والسنة على الترغيب في الدعاء والتوسّل والصدقه 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 كراهه السِّفر والتَّرويح في برج العقرب. لكن ما ذكره السيد رحمه الله من الإصابه الدائمة في الإخبار عن الأوضاع محل نظر، لأنَّ خطأهم في الحساب في غايه الكثره، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلاً عن فساقهم، لأنَّ حسابهم مبتنيه على أمور نظريه مبتنيه على نظريات أُخر، إلاَّ فيما هو كالبديهيِّ مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشَّمس من برج إلى برج في هذا اليوم وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهاده عدلين منهم، إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الشرح:

النهروان، حيث لم يسأل سلام الله عليه على ما في الخبر عن كون إخباره بما ذكر باعتقاد أن للطالع تأثيراً وأنه كاشف، بل إنما أنكر عليه إخباره البتّي بقوله: «ومن صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله»^(١).

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكره المصنّف رحمه الله من أنه لا - حرج قطعاً على من حكم قطعاً بنزول المطر في هذه الليله لا يمكن المساعده عليه بإطلاقه.

والحاصل: أن هذا القسم من الإخبار داخل في التنجيم المنكر في الأخبار، وإن كان المخبر بالحوادث كذلك غير جازم بها، ومع ذلك أخبر بها جزماً يكون إخباره محرّماً من جهه 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 بالتأمل فيما ذكرنا. وليس في البين خبر معتبر يكون مقتضاه عدم جواز ذلك أيضاً، بل في بعض الأخبار ما يقتضى جوازه.

ويلحق بهذا القسم ما إذا اعتقد بأنّ لأوضاع الكواكب دخلاً وتأثيراً في الحوادث

ص: ٢٤٤

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

الثانى: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات والحركات المذكوره بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعين من القرب والبعد والمقابله والافتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظنّ المستند إلى تجربه محصله أو منقوله فى وقوع تلك الحادته بإرادته الله عند الوضع الخاصّ، من دون اعتقاد ربط بينهما أصلاً. بل الظاهر حينئذٍ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه، إذ لا- خرج على من حكم قطعاً بالمطر فى هذه الليله، نظراً إلى ما جزّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت مثلاً- كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم، بل محييه «نصير المله والدّين» حيث نزل فى بعض أسفاره على طحانٍ، له طاحونه خارج البلد، فلمّا دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل ونم فى البيت تحفظاً من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكيه، فلم ير شيئاً فيما هو مظنه للتأثير فى المطر، فقال صاحب المنزل: إنّ لى كلباً ينزل فى كلّ ليله يحسّ المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك، وبات فوق السطح، فجاءه المطر فى الليل، وتعجب المحقق.

الشرح:

السفليّه، إلا- أنه بنحو الاقتضاء، وبأنّ الله مختار لا- مغلول اليدين، يمحو ما يشاء ويثبت بحيث يمكن التخلف بمثل التضرع والتوسل والصدقه وغيرها مما أشير فى الآيات والأخبار إلى الاهتمام بها. ويظهر هذا النحو من الاقتضاء من بعض الأخبار كالتى أوردها المصنّف رحمه الله فى الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكيه بالكائنات، إلا أنّها لضعفها سنداً لا تصلح للاعتماد عليها فى القول والاعتقاد كما لا يخفى.

لا- يقال: يلزم أن يكون إخبار المنجم عن الأوضاع الفلكيه كخبره عن رؤيه الهلال فى الليله الفلانيّه معتبراً، فإنّ الرجوع إلى أهل الخبره مما جرى عليه سيره

ص: ٢٤٥

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 الحوادث والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخلية، وهو المصطلح عليه بالتنجيم. فظاهر الفتاوى والنصوص حرمة مؤكده، فقد أرسل المحقق في المعبر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه «من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله» وهو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

وفي روايه نصر بن قابوس، عن الصادق عليه السلام: «أن المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون».

وفي نهج البلاغه: أنه 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: «أترعم أنك تهدي إلى الساعه التي من سار فيها انصرف عنه السوء؟ وتخوف الساعه التي من سار فيها حاق به الضر، فمن صدقك بهذا، فقد كذب القرآن، واستغنى عن الاستعانه بالله تعالى في نيل المحبوب، ودفع المكروه...»

الشرح:

العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

فإنه يقال: لو سلم أن المنجم من أهل الخبره بالإضافة إلى مثل رؤيه الهلال فلا اعتبار بقوله أيضاً؛ للردع عن السيره المشار إليها في الأخبار المتعدده وأمرهم عليهم السلام بالصوم للرؤيه وبالإفطار لها. وفي الصحيحه عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أُجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(١)... إلى غير ذلك، بل لم يحرز السيره على الاعتناء

ص: ٢٤٦

١- (١) وسائل الشيعه 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، فإنّها تدعو إلى الكهانه والمنجم كالكاهن والكاهن كالسّاحر، والسّاحر كالكافر، والكافر في النار . . . الخ». وقريب منه ما وقع بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام له: «أتدرى ما في بطن هذه الدابه أذكرّ أم أنثى؟ قال: إن حسيبت علمت، قال عليه السلام: فمن صدّقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ . . . الآية، ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعى ما ادعيت، أتزعم أنك تهدي إلى السّاعه التي من سار فيها صرف عنه السّوء، والسّاعه التي من سار فيها حاق به الضرّ، من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله في هذا الوجه، وأحوج إلى الرّغبه إليك في دفع المكروه عنه».

وفى روايه عبد الملك بن أعين المرويه عن الفقيه : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجه، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجه. فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك».

وفى روايه مفضّل بن عمر المرويه عن معانى الأخبار فى قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» قال: «وأما الكلمات، فمنها ما ذكرناه. ومنها المعرفه بقدم بارئه وتوحيده وتنزيهه عن الشّبيه حتّى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدلّ بأقول كلّ منها على حدوثة وبحدوثة على محدثه، ثم أعلمه أنّ الحكم بالنجوم خطأ». ثمّ إنّ مقتضى الاستفصال فى روايه عبد الملك المتقدمه بين القضاء الشّرح:

ياخبار الثقه من أهل الخبره فى الأمور التي يمكن لعامة الناس معرفتها عن حس بلا حاجه إلى إعمال النظر، كمعرفه الخسوف أو الكسوف ونحوهما كما لا يخفى.

بالنجوم بعد النظر وعدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل أريد به مجرد التّفوّل إن فهم الخير، والتحدّر بالصّدقه إن فهم الشرّ، كما يدلّ عليه ما عن المحاسن، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك شيء فتصدّق على أوّل مسكين، ثمّ امض، فإنّ الله تعالى يدفع عنك». ولو حكم بالنجوم على جهة أنّ مقتضى الاتصال الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعيه، وإن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت، لم يدخل أيضاً في الأخبار الناهيه، لأنها ظاهره في الحكم على سبيل البتّ، كما يظهر من قوله عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانه بالله في دفع المكروه» بالصّدقه والدعاء وغيرهما من الأسباب، نظير تأثير نحوسه الأيام الوارده في الروايات، و ردّ نحوستها بالصّدقه. إلا أنّ جوازه مبنيّ على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويّات للحوادث السفليّيه، وسيجيء إنكار المشهور لذلك، وإن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني.

ولو أخبر بالحوادث بطريق جريان العاده على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلاً، فهو أسلم.

قال في الدّروس: ولو أخبر بأنّ الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، وإن كره، انتهى.

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات، والرّبط يتصور على وجوه: الأوّل: الاستقلال في التأثير بحيث يمتنع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العلّه العقليه. وظاهر كثير من العبارات كون هذا كفراً.

قال السيّد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه: وكيف يشتهبه على مسلم بطلان أحكام النجوم؟ وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجّمين

والشَّهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم. ومعلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة [١] تكذيب ما يدعيه المنجِّمون والإضرار عليهم والتعجيز لهم، وفي الروايات عنه صلى الله عليه وآله من ذلك ما لا يحصى كثره، وكذا عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه، وما اشتهر بهذه الشَّهرة في دين الإسلام، كيف يفتى بخلافه منتسب إلى المله ومصلِّ إلى القبلة؟ انتهى.

وقال العلامة في المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثِّره، أو أنَّ لها مدخلاً في التأثير والنفع قال: وبالجملة، كلُّ من اعتقد ربط الحركات النَّفسانيَّة والطَّبيعيَّة بالحركات الفلكيَّة والاتِّصالات الكوكبيَّة كافر، انتهى.

وقال الشَّهيد رحمه الله في قواعده: كلُّ من اعتقد في الكواكب أنَّها مدبِّره لهذا العالم وموجده له، فلا ريب أنَّه كافر.

وقال في جامع المقاصد: واعلم أنَّ التنجيم مع اعتقاد أنَّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام، وكذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر، نعوذ بالله منه، انتهى.

وقال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجِّمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، إن زعموا أنَّها هي العلة المؤثِّره في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنَّها شريكه في التأثير، فهذا لا يحلُّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبتنى على هذا كفر.

الشرح:

[١] أى تكذيب المنجِّمين فى دعاويهم والاستهانة بهم ونسبتهم إلى العجز، وأنهم لا يتمكنون من دفع شرِّ عن إنسان أو جلب خير إليه معلوم بالضرورة من الدين، والتكذيب والاستهانة بهم والتعجيز لهم فى الأخبار لا تحصي.

وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته، انتهى.

وقال في البحار: لا- نزاع بين الأئمة في أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هي المدبّره لهذا العالم وهي الخالقه لما فيه من الحوادث والخيرات والشّرور، فإنّه يكون كافراً على الإطلاق، انتهى.

وعنه في موضع آخر: أنّ القول بأنّها علّه فاعليه بالإراداه والاختيار وإن توقّف تأثيرها على شرائط أخر كفر، انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدّين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرّح علماءنا بتحريم علم النجوم والعمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريات الدّين، انتهى.

بل يظهر من المحكى عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامه أيضاً، حيث قال في شرح نهج البلاغه: إنّ المعلوم ضروره 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 الاستعانه بالله، انتهى».

ثمّ لا فرق في أكثر العبارات [١] المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى الشّرح:

[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 السفليّه بعد خلق الأجرام العلويّه القديمه زماناً، والمدبّره 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 بعض آخر أم قيل بحدوثها وتفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم وبين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك، بأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعه لإرادة الله، فهي مظاهر لإرادته الخالق تعالى، ومجبوله على الحركة على طبق اختيار الصانع جلّ ذكره كالآله . أو زياده أنّها مختاره باختيار هو عين اختياره، تعالى عمّا يقول الظالمون! لكن ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار من أنّ المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول، إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث [١] من أكفر الكفار، لا بمنزلتهم.

الشرح:

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

الرابعة: من اعتقد بكون الأجرام العلوية تابعه في حركاتها لإرادة الله تعالى، وأنّ الله يفعل ما فى العالم الأسفل وتلك الأجرام بحركاتها كالآله بالإضافة إلى مشيئه الله.

الخامسة: من اعتقد بما ذكر، غير أنه يعتقد أنّ تلك الأجرام فى حركاتها مختاره باختيار يكون عين اختياره تعالى. ثمّ إنّ قدس سره ذكر فى الوجه الثانى من وجوه الربط أنّ الأوضاع الفلكية تفعل الآثار المنسوبة إلى الله، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم.

ولم يظهر فرق بين الربط المذكور فى الوجه الثانى، وبين الفرقين الرابع والخامس من هذا الوجه، فلاحظ.

[١] لم يظهر أنّ مجرد الاعتقاد بتفويض التدبير إلى الأجرام العلوية موجباً للكفر، سواء قيل بحدوثها زماناً أو بقدمها كذلك، وإلاّ لكان القائل باستغناء الشيء

ص: ٢٥١

ومنه يظهر أنّ ما رتبّه عليه السلام على تصديق المنجّم [١] من كونه تكذيباً للقرآن وكونه موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير ودفع الشرّ، يراد منه إبطال قوله، بكونه مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن الشّرح:

في بقائه عن العله محكوماً بالكفر، باعتبار عدم التزامه باستناد الحوادث إلى الله سبحانه وتعالى. نعم، بطلان تأثير الأجرام العلويّه في الحوادث السفليّه من الواضحات، وتأثيرها فيها بنحو العله التامّه خلاف الآيات والروايات الدالّه على الترغيب في الدعاء والتضرّع إلى الله سبحانه في دفع الملمات والبلايا ونزول البركات، فإنّ لازم ما ذكر كون الله تعالى مغلول اليدين لا يفعل شيئاً ولا- يفيد الدعاء والتضرّع إليه أمراً، وإنكار إضافه 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 محكومه بالكفر، باعتبار إنكارها الصانع جلت قدرته، أما الأربعة الباقية فلا يحكم بكفرها إلا مع التفاتها إلى أنّ اعتقادها على خلاف الكتاب والسنة حتى ينتهي ذلك إلى إنكار النبوه، كما في إنكار سائر الأحكام الثابته في الشريعة.

وكيف كان، فإن أراد المصنّف رحمه الله 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 بالإضافه إلى الفرقه الثانيه والفرقه الثالثه كما مرّ.

[١] أي كما أنّ ما في بعض الأخبار من كون المنجّم بمنزله الساحر والساحر كالكافر، لا يدلّ على كفر المنجّم بمعناه الحقيقي، كذلك ما رتبّ في بعض الروايات على تصديق المنجّم من كون تصديقه تكذيباً للقرآن واستغناءً عن الله سبحانه

والاستغناء عن الله كما هو طريقه كلّ مستدلّ: من إنهاء بطلان التّالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلاً أو شرعاً أو حسّاً أو عادةً ولا يلزم من مجرّد ذلك الكفر، وإنّما يلزم ممّن التفت إلى الملازمه واعترف باللازم، وإلاّ فكلّ من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً إمّا لعدم تفتّنه لقول الله، أو لدلالته يكون مكذباً للقرآن. وأمّا قوله صلى الله عليه وآله: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله»، 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 الرّوايات تكفير المنجّم بالمعنى المذمّى تقدّم للتّنجيم فى صدر عنوان المسأله كفرةً حقيقياً، فالواجب الرّجوع فيما يعتقد المنجّم إلى ملاحظه مطابقتة لأحد موجبات الكفر من إنكار الصّانع، أو غيره ممّا علم من الدّين بديهه.

الشّرح:

لا يقتضى كفر المصدّق للمنجّم أو كون المنجّم كافراً، بل يراد منه إبطال قول المنجّم، وأنّ قوله مخالف للقرآن المجيد الداعى إلى الاستعانه بالله فى دفع المكاره وجلب الخير وسائر الأمور.

وبعبارة أخرى: كون تصديق المنجّم تكذيباً للقرآن من قبيل الاستدلال على بطلان الشىء بإنهائه إلى التالى الباطل، ومن الظاهر أنّ الالتزام بشىء مع ترتّب باطل عليه ولو كان ذلك التالى تكذيب القرآن أو دلالته لا- يوجب الكفر، إلاّ- مع التفات ذلك الملتزم إلى الترتّب، والتزامه به معه. مثلاً إذا أفتى بما يخالف ظاهر القرآن، مع عدم التفاته إلى أنّ هذا الحكم وارد فيه أو عدم التفاته إلى دلالته لا- يكون افتاؤه هذا موجباً لكفره، ومن هذا القبيل قوله: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه وآله»، فإنّه ليس مدلوله كفر المنجّم، بل المراد كذبه وترتّب الباطل على

ولعلّه لذا اقتصر الشّهد فيما تقدّم من القواعد في تكفير المنجّم على من يعتقد في الكواكب أنّها مدبّره لهذا العالم وموجده له، ولم يكفّر غير هذا الصّنف كما سيجيء تتمّه كلامه السابق ولا شك أنّ هذا الاعتقاد إنكار، إمّا للصانع، وإمّا لما هو ضروريّ الدّين من فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتديره.

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الأوّل، قال السيّد شارح النّخبه: إنّ المنجّم من يقول بقدم الأفلاك والنجوم، ولا يقولون بمفلك ولا خالق، وهم فرقه من الطّبعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصّه والعامّه، يعتقدون في الإنسان أنّه كسائر الحيوانات يأكل ويشرب وينكح ما دام حيّاً، فإذا مات بطل واضمحَلّ، وينكرون جميع الأصول الخمسه، انتهى.

ثمّ قال رحمه الله : وأمّا هؤلاء الّذين يستخرجون بعض أوضاع السّيّارات وربّما يتخرّصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحّه عقائدهم الإسلاميه فغير معلوم دخولهم في المنجّمين الّذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد، انتهى.

أقول: فيه مضافاً إلى عدم انحصار الكفّار من المنجّمين في من ذكر، بل هم على فِرَق ثلاث كما أشرنا إليه، وسيجيء التّصريح به من البحار في مسأله السّحر: أنّ التّزاع المشهور بين المسلمين في صحّه التنجيم وبطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيراً كما عرفت من جامع المقاصد، والمطاعن الوارده في الأخبار المتقدّمه وغيرها كلّها أو جُلّها على هؤلاء، دون المنجّم بالمعنى الذي ذكره أولاً.

الشرح:

تصديقه، حيث إنّ الشارع عدّ المنجّم كاذباً، فتصديقه يكون تكذيباً للشارع. والقربنه على أنّه لا يراد ترتّب الكفر على مجرد تصديقه، هي عطف الكاهن عليه، حيث إنّ الكهانه فضلاً عن تصديقه لا توجب كفراً بلا ارتياب.

وملخص الكلام: أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحه 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 صفه 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 فض الياقوت: اختلف قول المنجمين على قولين، أحدهما: قول من يقول إنها حيّه مختاره، الثاني: قول من يقول إنها موجبه. والقولان باطلان.

وقد تقدم عن المجلسي رحمه الله: أن القول بكونها فاعله بالإرادة والاختيار وإن توقّف تأثيرها على شرائط أخر كفر وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه. ولعل وجهه أن نسبة الأفعال التي دلّت ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق والرّزق والإحياء والإماتة وغيرها إلى غيره تعالى مخالف لضروره الدين. لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم، 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 حياه لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي، انتهى.

وظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضى له، وهو الدليل، لا لوجود المانع منه، وهو انعقاد الضروره على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

ولعل وجهه: أن الضروري عدم نسبه تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضه أمّا استنادها إلى الفاعل بإرادته الله المختار بعين مشيته واختياره حتى يكون كآله بزياده الشعور وقيام

الاختيار به بحيث يصدق: أنه فعله وفعل الله فلا، إذ المخالف للضرورة إنكار نسبه الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لا إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق: أنه فعله. نعم، ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرّص، ونسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل، وهو قبيح.

وما ذكره قدس سره 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 متعبه لا تفترو سائرته لا تقف ثم قال: وإن لكلّ نجم منها مؤكل مُدبّر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمه أزليته لم تتغير من حال إلى حال... الخبر».

والظاهر، أن قوله: «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعنى في حركاتهم، لا أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهي مُدبّره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم، ذكر المحدّث الكاشاني في الوافي في توجيه البداء كلاماً، ربّما يظهر منه مخالفه المشهور، حيث قال: فاعلم أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده، لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتهما، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجة. وظاهره أنّها فاعله 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، كيف! وقد حاول المحدّث الكاشاني بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار.

وظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفراً، إلا أنه قال شيخنا المتقدم 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 المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادى، لا الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده لکنه مخطئ، وإن كان أقل خطأ من الأول، لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثرى، انتهى.

وغرضه من التعليل المذكور: الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادى، لعدم ثبوته بالحس كالحرارته الحاصله بسبب النار والشمس، وبروده القمر ولا بالعاده الدائمة ولا الغالبه، لعدم العلم بتكرّر الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم أو الظن. ثم على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث، فلعل الأمر بالعكس، أو كلتاها مستندتان إلى مؤثر ثالث، فتكونان من المتلازمين فى الوجود.

وبالجملة، فمقتضى ما ورد من أنه «أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسبابها» كون كل حادث مسبباً.

وأما أن السبب هى الحركة الفلكية أو غيرها، فلم يثبت، ولم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضروره الدين.

بل فى بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما فى الاحتجاج، عن أبان بن تغلب فى حديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد الله عليه السلام وسماه باسمه الذى لم يعلمه أحد، وهو سعد فقال له: «يا سعد وما صناعتك؟ قال: إنا أهل بيت نلظر فى النجوم إلى أن قال عليه السلام: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدرى قال: صدقت. قال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت البقر؟

قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما زحل عندكم فى 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 الذى قال الله تعالى: «النَّجْمُ الثَّاقِبُ».

وفى روايه المدائنى المرويه عن الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله خلق نجماً فى الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجاريات من ماء حارّ، وهو نجم الأوصياء والأنبياء، وهو نجم أمير المؤمنين عليه السلام يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراش التراب وتوسيد اللبن ولباس الخشن وأكل الجشب، وما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه... الخبر».

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 كفراً.

قال شيخنا البهائى رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر فى 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 الطيب على ما يعرض للبدن: من قرب الصّحّه، واشتداد المرض، ونحوه، وكما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله، فهذا لا مانع منه ولا حرج فى اعتقاده، وما روى فى صححه 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 رحمه الله إنّ المنجمين بين قائل بحياه الكواكب وكونها فاعله مختاره، وبين

من قال إنها موجه.

ويظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطاله الكلام في التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى: وما فيهم أحد يذهب إلى أنّ الله تعالى أجرى العاده 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 المحكى عن ابن طاووس: إنكار السيد رحمه الله لذلك، حيث إنه بعدما ذكر أنّ للنجوم علامات ودلالات على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبرّ والصّدق والبدعاء وغير ذلك من الأسباب، وجوّز تعلّم علم النّجوم والنظر فيه والعمل به إذا لم يعتقد أنّها مؤثّره، وحمل أخبار النّهي على ما إذا اعتقد أنّها كذلك ثمّ أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثمّ ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى.

وما ذكره رحمه الله حقّ إلاّ أنّ مجرد كون النّجوم دلالات وعلامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات ومعارضاتها، والحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعياً، بل ولا ظنياً. والسيد علم الهدى إنّما أنكر من المنجم أمرين:

أحدهما: اعتقاد التأثير وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبه الإصابه في أحكامهم كما تقدّم منه ذلك في صدر المسأله وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات ومعارضاتها. ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً، حيث أنكر الأمرين، وقال بعد كلامه المتقدّم في إنكار التأثير والاعتراف بالأماره والعلامه: أعلم أنّ الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أصول بعضها مأخوذه من أصحاب الوحي عليهم السلام، وبعضها يدعون لها التجربه، وبعضها مبتنّ على أمور متشعبه لا تفي القوّه البشريه بضبطها

ص: ٢٥٩

والإحاطه بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام: «كثيره لا يدرك وقليله لا يُنتج» ولذلك وُجد الاختلاف في كلامهم وتطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم، ومن اتفق له الجرى على الأصول الصّحيحة صحّ كلامه وصدقت أحكامه لا محاله، كما نطق به الصادق عليه السلام، ولكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل، والله الهادى إلى سواء السبيل انتهى.

وما أفاده رحمه الله أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات وعلامات، وآخرأ من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطه التامه، هو الذى صرح به الصادق عليه السلام فى روايه هشام الآتية بقوله: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق».

ويدل أيضاً على كل من الأمرين، الأخبار المتكثّره.

فما يدل على الأول، وهو ثبوت الدلاله والعلامه فى الجمله مضافاً إلى ما تقدّم من روايه سعد المنجم المحموله بعد الصّرف عن ظاهرها الدال على سبب طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب على كونه أماره وعلامه عليه المروى فى الاحتجاج عن روايه الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين عليه السلام حين خروجه إلى نهران، فقال له عليه السلام: «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب، وانقده من برجك النيران، وليس لك الحرب بمكان» فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذّر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال عليه السلام له: أما قولك: «انقده من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لى، لا على، أما نوره وضيأؤه فعندى، وأما حريقه ولهبه فذهب عنى، فهذه مسأله عميقه، فاحسبها إن كنت حاسباً».

وفى روايه أخرى: أنه عليه السلام قال له: «احسبها إن كنت عالماً بالأ-كوار والأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تُحصى عقود القصب فى هذه الأجمه». وفى

الزوايه الآتية لعبد الرحمن بن سيّابه: «هذا حساب إذا حسبه الرّجل ووقف عليه عرف القصبة التي في وسط الأجمه وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما أمامها، حتّى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمه».

وفى البحار: وجد فى كتاب عتيق، عن عطاء، قال: «قيل لعلّى بن أبى طالب عليه السلام: هل كان للنّجوم أصل؟ قال: نعم، نبى من الأنبياء قال له قومه: إنا لا نؤمن بك حتّى تعلمنا بدء الخلق وآجالهم فأوحى الله عزّ وجلّ إلى غمامه، فأمطرتهم واستنقع حول الجبل ماءً صافٍ، ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى الشّمس والقمر والنّجوم أن تجرى فى ذلك الماء. ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النّبي أن يرتقى هو وقومه على الجبل فقاموا على الماء، حتّى عرفوا بدء الخلق وآجالهم بمجارى الشّمس والقمر والنّجوم وساعات اللّيل والنّهار، وكان أحدهم يعرف متى يموت، ومتى يمرض، ومن ذا الذى يولد له، ومن ذا الذى لا يولد له، فبقوا كذلك برهه من دهرهم.

ثمّ إنّ داود عليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى داود عليه السلام فى القتال من لم يحضر أجله، ومن حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فكان يُقتل من أصحاب داود ولا- يُقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: ربّ أقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك، يُقتل أصحابى ولا يُقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: أنّى علمتهم بدء الخلق وآجالهم، و إنّما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله، ومن حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فمنّ ثمّ يُقتل من أصحابك ولا يُقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام: ربّ على ماذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشّمس والقمر والنّجوم وساعات اللّيل والنّهار، قال: فدعا الله عزّ وجلّ فحبس الشّمس عليهم فزاد النّهار واختلطت الزّيادة باللّيل والنّهار فلم يعرفوا قدر الزّيادة فاختلف حسابهم. قال على عليه السلام: فمنّ ثمّ كره النّظر فى علم النّجوم».

وفى البحار أيضاً عن الكافى بالإسناد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن النجوم، 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 النجوم أصح من الرؤيا وكان ذلك صحيحاً حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عليه السلام، فلما رد الله الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم».

وخبر يونس، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! أخبرنى عن علم النجوم ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء، قال: فقلت: كان على بن أبى طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به... الخبر». وخبر الريان بن الصيلى، قال: «حضر عند أبى الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندى، وسأله عن النجوم، فقال: هو علم فى أصله حقّ وذكروا أنّ أول من تكلم به إدريس عليه السلام وكان ذو القرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من الله عزّ وجلّ».

وعن معلى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحقّ هى؟ فقال: نعم، إنّ الله عزّ وجلّ بعث المشتري إلى الأرض فى صورته رجل، فأتى رجلاً من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك، فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النجوم بها. وقد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء، حُصّوا به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحقّ بالكذب».

إلى غير ذلك ممّا يدلّ على صحّته علم النجوم فى نفسه.

وأما ما دلّ على كثرة الخطأ والغلط فى حساب المنجمين، فهى كثيرة:

منها: ما تقدّم فى الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام فى الرواية الأخيرة: «فشاب الحقّ بالكذب»، وقوله عليه السلام: «ضلّ فيها علماء النجوم»، وقوله عليه السلام فى تخطئه ما ادّعاه المنجم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس: «إنّه كوكب أمير المؤمنين والأوصياء عليهم السلام. وتخطئه أمير المؤمنين عليه السلام للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه

اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام .

ومنها: خبر عبد الرحمن بن سيّابه، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : جعلت فداك! إنّ الناس يقولون: إنّ النّجوم لا يحلّ النّظر فيها، وهى تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني، فلا- حاجه لى فى شىء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنّى لأشتهيها وأشتهى النّظر فيها؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك، ثمّ قال: إنّكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك وقليله لا ينفع . . . الخبر».

ومنها: خبر هشام، قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منى»، ثمّ سأله عن أشياء لم يعرفها، ثمّ قال: «فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب وفى ذاك حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر، فأين كانت النّجوم؟ قال: فقلت: لا والله ما أعلم ذلك. قال: فقال عليه السلام : صدقت، إنّ أصل الحساب حقّ، ولكن لا يعلم ذلك إلاّ من علم مواليد الخلق كلّهم».

ومنها: المروىّ فى الاحتجاج، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث أنّ زنديقاً قال له: ما تقول فى علم النّجوم؟ قال عليه السلام : «هو علم قلّت منافعه وكثرت مضارّه لأنّه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور، إنّ خبر المنجمّ بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء، وإنّ خبر هو بخير لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، والمنجمّ يضاد الله فى علمه بزعمه أنّه يرد قضاء الله عن خلقه . . .» الخبر. إلى غير ذلك من الأخبار الدالّه على أنّ ما وصل إليه المنجمون أقلّ قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها. ومن تتبّع هذه الأخبار لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجه عنها، فضلاً عن القطع.

نعم، قد يحصل من التجربه المنقوله خلفاً عن سلف الظنّ بل العلم بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيه. فالأولى، التجنّب عن الحكم بها،

ومع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب، وأنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا. والله المسدد.

المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة [١] بلا خلاف، كما في التذكرة وعن المنتهى.

الشرح:

[١] المراد بحفظ كتب الضلال ما يعم اقتناءها واستنساخها، واستدل رحمه الله على حرمة بوجوه:

الأول: حكم العقل، يعنى استقلاله بقبح التحفظ على مادّة الفساد والضلال، فيحكم بحرمة بقاعده الملازمه.

وفيه: أنّ حكم العقل غير مسلم، وإلاّ لاستقلّ العقل بإزاله كلّ ما فيه أو منه الفساد، كالهجوم على أهل الكفر والشرك ومحو شوكتهم ومعابدهم وكتبهم، فإنهم وما معهم منشأ الفساد على الأرض، ولا استقلال للعقل بذلك. ووجوب الجهاد حكم شرعيّ تعبدى 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 بالاشتراء ما يعمّ مطلق الأخذ والاقتناء، فلا تكون في الآية دلالة على الحرمة فيما إذا لم يكن غرضه إضلال الناس وميلهم عن الهداية، كما إذا جعل الكتاب المزبور في مكتبته حتى يكون فيها من كلّ باب كتاب.

الثالث: قوله سبحانه «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (٢)، أى الباطل.

ص: ٢٦٤

١- (١) سورة لقمان، الآية ٦.

٢- (٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

ويدلّ عليه مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادّة 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 روايه تحف العقول: «إنّما حرّم الله تعالى الصّناعه التي يجيء منها الفساد محضاً . . . الخ» بل قوله عليه السلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ . . . إلخ».

الشرح:

وفيه: أنّ الأمر بالاجتناب عن قول الزور تركه وعدم إيجاده بأن لا يكذب ولا يفتري، وأمّا إبقاء قول الزور وعدم محوه فيما إذا كان بإيجاد الغير وإحداثه فلا- ظهور في الآيه بالإضافه إلى حكمه وعلى الجملة القول: ظاهره المعنى المصدريّ، فيكون النهي عنه نهياً عن إيجاده.

الرابع: قوله في «تحف العقول»: «إنّما حرم الصنّاعه التي يجيء منه الفساد محضاً»، بل قوله قبل ذلك: «ما يقوى به الكفر».

وفيه: أنّ روايه «تحف العقول» لا- يمكن الاعتماد بها، مع أنّها لا تعمّ ما إذا كانت في استنساخ كتب الضلال واقتنائها مصلحه مباحه غير نادره.

الخامس: قوله عليه السلام في روايه عبدالملك، حيث شكّا إلى الصادق عليه السلام: إنّي ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال: أتقضى؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك (1).

وفيه: أنّ المطلوب في المقام إثبات وجوب محو الكتب المزبوره نفسياً، بأن كان أحد الوظائف الشرعيّه محو كتب الضلال، فإن كان الأمر بالإحراق في الروايه ظاهراً في الإيجاب النفسى يتعدى 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،

ص: ٢٦٥

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

وقوله عليه السلام في روايه عبد الملك المتقدمه حيث شكّا إلى الصادق عليه السلام: «أنتى ابتليت بالنظر فى النجوم، فقال عليه السلام: أتقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرقت كتبك» بناءً على أنّ الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم. ومقتضى الاستفصال فى هذه الروايه: أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم.

وهذا أيضاً مقتضى ما تقدّم من إناطه التحريم بما يجىء منه الفساد محضاً.

نعم المصلحه الموهومه [١] أو المحققه النادره لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء الشرح:

إلى الخلاص من القضاء المحرّم، فلا يمكن فى المقام إلا إثبات الأمر الإرشادى، مع إحراز ترتب الحرام على الحفظ، ولا ريب فى أنّ ظهور الأمر بالإحراق هو الثانى.

وعلى كلّ حال فلا يثبت بالروايه مع الإغماض عن سندها وجوب محو كتب الضلال وعدم جواز إبقائها حتّى مع الاطمئنان بعدم ترتب الحرام عليها.

والأظهر فى المقام أن يقال، بناءً على وجوب دفع المنكر كما لو استفدناه من أدلّه النهى عن المنكر: يتعيّن فى المقام الالتزام بوجوب محو كتب الضلال التى لا يترتب عليها إلا الإضلال، وأمّا إذا لم نقل به فيمكن القول بعدم جواز الاستنساخ والحفظ، فيما إذا كان المترتب عليها الإضلال بآيه النهى عن شراء اللهوه. وأمّا 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 مصلحه أقوى على إبقائها فيما إذا كان الاحتمال موهوماً، وكذا لا يجوز إبقاؤها فيما إذا كان ترتب الفساد عليها قطعياً والمصلحه المترتبة من قبيل المنفعه النادره التى لا يعتدّ بها، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، بأن كان

بمجرد احتمال ترتب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسده. وكذلك المصلحه النادره الغير المعتد بها.

وقد تحصل من ذلك: أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعاً أو احتمالاً قريباً.

فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحققه معارضه بمصلحه أقوى، أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة، إلا أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع. وحينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً فى نفسه؟ فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله، الشرح:

ترتب الفساد موهوماً أو كانت المصلحه المترتبه أقوى من الفساد أو أقرب احتمالاً من ترتب الفساد، ففى جميع ذلك لا دليل على حرمة حفظها، كما هو مقتضى الميزان الوارد فى روايه «تحف العقول». والاستفصال المذكور فى روايه عبدالملك المتقدمه، فإنه لو تم الإطلاق فى ناحيه مثل قوله سبحانه: «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^(١) فلا بد من رفع اليد عنه بدلاله حديث «تحف العقول» والروايه، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على حرمة الإبقاء مطلقاً أو يلتزم بإطلاق معقد نفى الخلاف. ومع هذه الدعوى أو الالتزام فلا عبره بترتب الفساد وعدمه، بل لا بد من تنقيح العنوان الذى وقع مورد الإجماع أو نفى الخلاف، وأن المراد بكتب الضلال فيه الكتب التى تكون مطالبها باطله وإن لم توجب ضلالاً، أو أن المراد بها الكتب التى تكون موجب للضلال وإن كانت مطالبها حقّه، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتمله على ظواهر مضلّه، ويدعون أن المراد غير ظاهرها.

ص: ٢٦٧

أو أنّ المراد به مقابل الهدايه؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يراد ما أوجب الضلال وإن كان مطالبها حقّه، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أنّ المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثمّ الكتب السّماويه المنسوخه غير المحرّفه لا تدخل في كتب الضلال. وأمّا المحرّفه كالتوراه والإنجيل على ما صرّح به جماعه فهي داخله في كتب الضلال بالمعنى الأوّل بالنسبه إلينا، حيث إنّها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله.

نعم، توجب الضلاله لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما [١]، فالأدله المتقدّمه لا تدلّ على حرمة حفظها قال رحمه الله في المبسوط في باب الغنيمه من الجهاد: فإن كان في المغنم كُتُبٌ، نُظِرَ، فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب والشعر واللّغه والمكاتبات فجميع ذلك غنيمه، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة، الفقه والحديث، لأنّ هذا مال يباع ويشترى، وإن كانت كتباً لا يحلّ إمساكها كالكفر والزندقه وما أشبه ذلك فكلّ ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع الشرح:

أقول: ما ذكره من دعوى الإجماع واستفادته من نفى الخلاف غير صحيح، فإنّ الإجماع لا يحرز إلاّ في مسأله تعرّض لحكمها معظم الفقهاء أو جميعهم مع اتّفاقهم على ذلك الحكم، ونفى الخلاف يكفي فيه اتّفاق جماعه قليله تعرّضوا للمسأله فكيف تكون دعوى نفى الخلاف كاشفه عن الإجماع، مع أنّ الإجماع في المقام محصله لا قيمه له فضلاً عن منقوله، حيث إنّ الظاهر ولا أقلّ من الاحتمال كون المدرك في حكمهم بحرمة الحفظ ما ذكر من حكم العقل الموهوم أو دلالة الآيه.

[١] التقييد بما قبل نسخ دينهما باعتبار أنّ اليهود والنصارى بعد نسخ دينهما

بأوعيته كالجلود ونحوها فإنها غنيمه، و إن كان ممّا لا- ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنه يمزق ولا يحرق إذ ما من كاغذ إلا وله قيمه [١]. وحكم التوراه والإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنه يمزق، لأنه كتاب مُغَيَّر مُبَدَّل، انتهى.

وكيف كان، فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمه ما كان موجبا للضلال، وهو الذى دلّ عليه الأدله المتقدمه.

نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه، مضافاً إلى آيتى «لهو الحديث» و «قول الزور» أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

الشرح:

فى ضلال، باعتقادهما ببقاء الدين المنسوخ فلا يوجب لهم التحريف فى كتابهما ضلالاً آخر.

[١] أى أن إحراقها إتلاف للكاغذ المفروض استيلاء المسلمين عليه وله قيمه فلا يجوز الإتلاف، وكيف كان فيظهر من كلام الشيخ رحمه الله أن التوراه والإنجيل من كتب الضلال فيجب تمزيقهما والانتفاع بكاغذهما.

وأورد عليه المصنّف رحمه الله بأنه لا دليل على وجوب المحو إلا فيما إذا كان موجبا 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 المائيه شرعاً حتى لا يجوز المعاوضه عليه، كما فى الكتب التى تؤلف من مجموع قضايا جعلته لغايه تفريج الهمّ عن قارئها، ومثل هذه يجوز بيعها وشراؤها، لكونها مالاً شرعاً باعتبار ترتب المصلحه المقصوده المباحه عليها حتى مع عدم إظهار مؤلفها بأن هذه القضايا الوارده فى الكتاب جعلته، وسيأتى إن شاء الله تعالى أن الموجب لكون المكتوب أو الكلام كاذباً قصد الكاتب أو المتكلم لا اعتقاد المطالع والسامع.

وممّا ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول والفروع والحديث والتفسير وأصول الفقه، وما دونها من العلوم، فإنّ المناط في وجوب الإلتلاف جريان الأدلّة المتقدّمة، فإنّ الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب إلاّ القليل ممّا ألف في خصوص إثبات الجبر ونحوه، وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم، وشبه ذلك.

وممّا ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض والاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّه أو غير ذلك. ولقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إنّ فوائد الحفظ كثيره.

وممّا ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال، فإنّ الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب، إلاّ أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال. ولو كان باطلاً في نفسه كان خارجاً عن الماليه [١] فلو قوبل بجزء الشرح:

[١] يعنى: لو كان بعض الكتاب باطلاً وخارجاً عن الماليه الشرعيه وإن لم يكن موجبا للضلال وباعه بعوض، فتبطل المعاوضه بالإضافة إلى ذلك البعض.

أقول: لا يكون بيع كتاب منحللاً إلى بيوع متعدده بالإضافة إلى أبعاضه خارجاً، فإنّ المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف كما مرّ؛ ولذا لو باع كتاباً بعنوان أنّه الكتاب الفلانيّ وظهر مشتملاً على بعض الأوراق من ذلك الكتاب يحكم ببطان البيع رأساً.

وبالجملة: فيما أنّ البيع في الفرض لا يصحّ 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» رحمه الله (١)

ص: ٢٧٠

الشرح:

فى آداب الحمام، الظاهر كما استظهره جماعه من الأصحاب كما عرفت تحريم حلق اللحية؛ لخبر المسخ المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإنه لا يقع إلا على ارتكاب أمر محرّم مبالغ فى التحريم، انتهى.

وربما يقال: إن تعبيره رحمه الله بالظاهر لا بالأظهر فيه إشارة إلى تسالم الأصحاب على الحكم، ولكن ملاحظه تعبيرات «الحدائق» فى المسائل كافيه فى الجزم بأن مثل هذا التعبير منه رحمه الله لا يشير إلا إلى اجتهاده. وذكر صاحب «الجواهر» رحمه الله فى باب الإحلال من إحرام الحج بحلق الرأس أنه ليس للنساء حلق؛ لنهاى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها فى الإحلال لا مطلقاً، فإن الظاهر عدم حرمة لها فى غير المصاب المفضى إلى الجزع؛ للأصل السالم عن معارضه دليل معتبر، اللهم إلا أن تكون الشهره بين الأصحاب تصلح جابره لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادته الإطلاق فىكون كحلق اللحية للرجال، انتهى.

وحاصل مرامه أنه لا يجوز للمرأة حلق رأسها عند إحلالها من إحرام حج أو غيره، وكذا للجزع عند المصيبة، ويجوز فى غير ذلك، وحرمة عند الإحلال لنهاى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها المحمول على الإحلال، وأما جوازه فى سائر الأحوال فلاصله الحلية السالمه عن المعارض المعتبر، إلا أن يقال بحرمة عليها مطلقاً أخذاً بإطلاق هذه المرسله المنجبر ضعفها بالشهره على تقدير إرادته الإطلاق، فىكون حرمة عليها كحرمة حلق اللحية على الرجال. وهذا كما ترى لا يدل على ثبوت الشهره على الحرمة فى حلق الرجل لحيته، بل مقتضاه حرمة عند صاحب «الجواهر» (١).

ص: ٢٧١

الشرح:

والحاصل: أتى لم أظفر على ما يدلّ على الشهره بين الأصحاب في حرمه حلق اللحية، وأما ما استدللّ به على الحرمة فأمر:

الأول: قوله سبحانه حكاية عن إبليس عليه اللعنه: «وَلَاءَ مَرْتَبُهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ»^(١)، بدعوى أنّ ما يأمر به إبليس لا يكون إلاّ فعلاً محرّماً، وحلق اللحية من تغيير خلق الله.

ولكن لا يخفى أنّ مثل حلق اللحية لو كان تغييراً لخلق الله ومحرّماً باعتبار ذلك لكان شقّ الطرق في الجبال وحفر الآبار وزرع الأشجار وغيرها تغييراً لخلقه الله تعالى. والالتزام بحرمتها غير ممكن، وحليتها بتخصيص الآية باعتبار كونه من تخصيص الأكثر غير ممكن، فلا بدّ من حمل الآية على مثل الفطره المخلوق جميع الناس عليها على ما يشير إليها قوله سبحانه: «فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^(٢). والمراد من تغييرها إفسادها بجعل النفس مركزاً لطرح الشرور ومولداً لنيات السوء، أو على غيرها ممّا لا قرينه في الآية على تعيينه.

الثاني: أنّ الروايات الواردة في حفّ الشوارب وإعفاء اللحية، كمرسلة الصدوق رحمه الله قال: «قال رسول الله عليه السلام: حفّوا الشوارب واعفوا اللحي، ولا تشبهوا باليهود»^(٣) وفي الأخرى قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ المجوس جزّوا لحاهم ووفّروا شواربهم، وإنّا نحن نجزّ الشوارب ونعفى اللحي وهي الفطره»^(٤).

وفيه: أنّ مثل هذه الروايات حتى مع الإغماض عن أسانيدها لا دلالة لها على

ص: ٢٧٢

١- (١) سورة النساء: الآية ١١٩.

٢- (٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

٤- (٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

الشرح:

حرمه حلق اللحية، فإنَّ الحفَّ عبارته عن الجزِّ والقطع، والإعفاء التوفير، ومن الظاهر أنَّ توفير اللحية غير واجب قطعاً، بل الواجب على تقديره رؤيته الشعر في الوجه، فلا بدَّ من حملها على الاستحباب. والمراد بعدم التشبه باليهود عدم تطويل اللحية بما هو خارج عن المتعارف أو زائد على القبضه، كما كان يفعل اليهود على ما قيل في روايه حبابه الوالبيه، قالت: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطه الخميس، ومعه درّه لها سبابتان يضرب بها يتاعى الجرى والمارماهى والزمار، ويقول لهم: يا يتاعى مسوخ بنى اسرائيل وجند بنى مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين، وما جند بنى مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللحية وفتلوا الشوارب فمسخوا»^(١). وظاهرها مع الإغماض عن سندها عدم جواز حلق اللحية مع تفتيل الشوارب لا مطلقاً كما لا يخفى.

الثالث: ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن كتاب «الجامع» لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطى صاحب الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أما من عارضيه فلا بأس، وأما 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 قرينه غير ممكن. واسناد ابن إدريس إلى جامع البزنطى غير معروف لنا، ولكن رواه أيضاً على بن جعفر في كتابه، وقد ذكرنا أن طريق صاحب «الوسائل» إلى كتابه ينتهى إلى الشيخ رحمه الله وسند الشيخ رحمه الله إلى الكتاب المزبور صحيح. وفي معتبره سدير الصيرفى، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ عارضيه ويبطن

ص: ٢٧٣

١- (١) وسائل الشيعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

٢- (٢) المصدر السابق: ١١١، الباب ٦٣، الحديث ٥.

الشرح:

لحيته» (١)، وفي دلالتها على الاستحباب أيضاً تأمل؛ لاحتمال كون ذلك من اختياره عليه السلام أحد أفراد المباح كما لا يخفى.

الرابع: أن روايه «الجعفریات»: «حلق اللحية من المثل، من مثل فعليه لعنه 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 عليه السلام: «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 عليه السلام: «ومن مثل فعليه لعنه الله» من قبيل إنشاء اللعن على فاعل المثل، 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 ومطروداً، حيث إنّه 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 المعبر في تحقيق عنوان المثل أمران:

ص: ٢٧٤

١- (١) المصدر السابق: الحديث ٤.

٢- (٢) انظر وسائل الشيعة ٤ : ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

٣- (٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١ : ٢٩١.

من العوض المبدول، يبطل المعاوضه بالنسبه إليه. ثم الحفظ المحرّم يراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب، والنسخ، والمذاكره، وجميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضلّه.

الشرح:

أحدهما: إيقاع النقص بالغير.

وثانيهما: كون الإيقاع بقصد هتكه وتحقيره، فلا يتحقّق العنوان فيما إذا حلق الإنسان لحيته بداعى تجميله أو نحوه، كما هو موضوع البحث. والمستفاد من الروايه أن حلق لحيه الغير بقصد هتكه والتنقيص به مثله حكماً أو موضوعاً.

هذا مع أنّ روايه «الجعفریات» لا تكون حجّه على الحكم ولا على حرمة المثلّه، فإنّه لم يثبت أنّ النسخه المأخوذه منها هذا بعينها كتاب موسى بن اسماعيل بن موسى عليه السلام ووصل إلى سهل بن أحمد بن سهل ومنه إلى الحسين بن عبيدالله بواسطه محمّد بن محمّد الأشعث.

وممّا ذكرنا يظهر أنه لا بأس بقطع عضو الميت الكافر فى العمليه المتعارفه فى زماننا وجعله مكان العضو الفاسد من إنسان آخر، كما لا بأس بخرق جسده لغرض الاطلاع على أوضاع الجسد المعبر عن ذلك بالتشريح للطبايه. نعم، لا يجوز ذلك بالإضافة إلى أعضاء الميت المسلم باعتبار وجوب دفنها وحرمة هتكه حيّاً وميتاً.

والمتحصّل فى المقام أنّ الأخبار الدالّه على إعفاء اللحيه وتطويله مع ضعف إسنادها لا تصلح للاعتماد عليها والحكم بوجوب تطويلها، حتّى فى فرض تقييد تلك الأخبار بما ورد فى بعض الروايات (1) من تحديد اللحيه بالقبضه، بأن يقال: الواجب تطويلها إلى القبضه، حيث إنّه مع الإغماض عن سند المقيّد لم يعهد من أحد الإفتاء بوجوب تطويلها كذلك، سواء التزم بحرمة تطويلها بعد الحدّ المزبور، كما هو

ص: ٢٧٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢: ١١٣، الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

المسألة الثامنة: الرشوه حرام [١]. وفي جامع المقاصد والمسالك: أن على

الشرح:

ظاهر بعضها حيث ذكر فيها: «ما زاد عن القبضه فهو في النار» (١) أو قيل بکراهته. واستظهارها من مرسله يونس عن أبي عبدالله عليه السلام في قدر اللحيه قال: «تقبض بيدك على اللحيه وتجزّما فضل» (٢)، أو من ذيل مرسله الصدوق المتقدمه من قوله: «ولا تشبهوا باليهود».

ومع ذلك فلا يمكن الإفتاء بجواز حلق اللحيه وعدم وجوب رعايه الاحتياط، وذلك لأن المرتکز في أذهان المتشرّعه عدم جواز حلقها وإن كان في انتهاء هذا الارتكاز إلى عصر الشارع المقدّس تأمّيل؛ لاحتمال حدوثه أخيراً بالرجوع إلى جماعه أفتوا بحرّمته، والله سبحانه هو العالم.

ولا يخفى أن حرمه حلق اللحيه على تقدير القول بها من جهه الروايات أو دعوى سيره المتديّنين أو ارتكاز الحرّمه تكون كسائر المحرّمات ساقطه عند الاضطرار أو الإكراه أو المزاحمه بتكليف آخر مساو أو أهمّ، ولو لم يمكن رعايه التكليف الآخر الأهمّ، بل المساوى إلا مع حلقها جاز.

[١] وعليه إجماع المسلمين، كما في «جامع المقاصد» و«المسالك» (٣)، ويدلّ عليه قوله عزّ من قائل: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَعْيُنِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٤)، وظاهرها عدم جواز إعطاء المال للحكّام لغايه أكل أموال الناس، مع العلم بالحال، سواء كان الأكل المزبور غرضاً أولياً، أو كان من غايه الغايه، بأن كان الإعطاء لجلب ميل الحاكم وحبّه إليه حتى يحكم له

ص: ٢٧٤

١- (١) المصدر السابق: الحديث ٢.

٢- (٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

٣- (٣) جامع المقاصد ٤: ٣٥، المسالك ٣: ١٣٦.

٤- (٤) سورة البقره: الآيه ١٨٨.

تحريمها إجماع المسلمين، ويدلّ عليه الكتاب والسنة، وفي المستفيضه [١]: أنه كفر بالله العظيم أو شرك. ففي روايه الأصمغ بن نباته [٢]. عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «أَيُّمَا وَالٍ احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، و إن أخذ هديّه كان غلولاً و إن أخذ رشوه فهو مشرك».

الشرح:

ويتعدّى إلى ما إذا كان الحكم له شرطاً في الإعطاء، أو كان المال عوضاً عن ذلك الحكم بالفحوى. نعم، لا دلالة فيها على ما إذا كان الإعطاء لغايه الحكم بما هو الواقع، وما هو على قوانين القضاء، بأن لا يميل نفس القاضى إلى خصمه ويذهب بحقه.

[١] كموتقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الرشا فى الحكم هو الكفر بالله» (١)، وكصحيحه عمار بن مروان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام إلى أن قال عليه السلام: فأَمَّا الرشا فى الحكم، فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم» (٢)، وفى صحيحته الأخرى عن أبى عبدالله عليه السلام: «كلّ شىء غلّ من الإمام فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة: منها ما أصيب من أعمال الولاه الظلمه، ومنها أجور القضاء وأجور الفواجر، و ثمن الخمر والنبذ المسكر، والربا بعد البيئه. فأما الرشا يا عمار فى الأحكام، فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم» (٣). وقوله: «كلّ شىء غلّ من الإمام، أى أخذ منه خيانه، وظاهر التعبير بالكفر هى الحرمة تكليفاً ويستفاد الوضع من عدّ الرشوه من السحت.

[٢] ضعيفه سنداً، والغلول بمعنى السرقة، والخيانه والرشوه المذكوره فيها لا تناسب الرشا فى الحكم، حيث إنّ القضاء لا يكون من شأن الوالى كما لا يخفى.

ص: ٢٧٧

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٢٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧ : ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧ : ٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

وعن الخصال في الصّيحح [١] عن عمّار بن مروان، قال: «كلّ شيء عُمل من الإمام فهو سُيحت، والسُّحت أنواع كثيره، منها: ما أصيب من أعمال الولاه الظلمه، ومنها: أجور القضاء، وأجور الفواجر، وثمرن الخمر، والنبيذ المسكر، والرّبا بعد البيّنه، وأما الرّشا في الأحكام يا عمّار فهو الكفر بالله العظيم» ومثلها روايه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام .

وفي روايه يوسف بن جابر: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله من نظر إلى فرج امرأه لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقّهه فسألهم الرّشوه». وظاهر هذه الرّوايه سؤال الرّشوه لبذل فقّهه، فتكون ظاهره في حرمه أخذ الرّشوه للحكم بالحق أو للنظر في أمر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجره، وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرّشوه [٢] في القاموس بالجعل وإليه الشرح:

[١] هذه هي الصّيححه المتقدّمه عن أبي عبدالله عليه السلام ، مدلولها عدم جواز أخذ الأجر على القضاء، سواء كان معطيه أحد المتخاصمين أو غيره ممّن يهّمه قضاؤه، كأخذ الأجره من الوالى. وكذا عدم جواز أخذ الرّشا بلا فرق بين كونه للحكم له باطلاً أو للحكم بما هو الواقع أو للحكم له باطلاً كان أو حقاً، وسواء كان ذلك غرضاً وداعياً إلى الإيعطاء أو شرطاً فيه.

[٢] الاحتمالات في معنى الرّشوه أربعه:

الأول: ما يعتمّ مقابل الحكم الصّيحح، سواء جعل عوضاً عن نفس الحكم أو عن مقدّماته، كالنظر في أمر المترافعين، وهذا ظاهر «القاموس» (١) ويساعده ظاهر كلام المحقق الثّانى وصريح الحلى، حيث ذكر أنّه لا يجوز للقاضى أخذ الرّشا مطلقاً،

ص: ٢٧٨

نظر المحقق الثاني، حيث فسّر في حاشيه الإرشاد الرّشوه بما يبذله المتحاكمان.

وذكر في جامع المقاصد: أنّ الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه وهو صريح الحلّي أيضاً في مسأله تحريم أخذ الرّشوه مطلقاً و إعطائها، إلّا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى. هذا، ولكن عن مجمع البحرين: قلّما تستعمل الرّشوه إلّا فيما يتوصّل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل.

وعن المصباح: هي ما يعطيه الشّخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

الشرح:

أى سواء كان عوضاً عن حكمه الصّحيح أم لا. نعم، لا يحرم على المعطى فيما إذا كان عوضاً عن الحكم الصّحيح، ويحرم فى غيره.

الثاني: ما يعطى للقاضى للحكم له فى الواقعه بالباطل، وبقضاء الجور، كما هو ظاهر «مجمع البحرين» (١).

الثالث: إعطاء المال لغايه الوصول إلى غرضه من الحكم له أو أمر آخر يفعله الغير له، كما عن «المصباح» (٢) و«النهايه» (٣).

الرابع: إعطاء المال للقاضى للحكم له حقاً أو باطلاً.

وأما الاحتمال الأوّل، فالظاهر أنّ عوض الحكم وتعيين الأجر له لا يكون من الرّشوه فيما إذا كان ذلك الحكم هو الحكم على موازين باب القضاء؛ ولذا جعل الرّشوه فى الحكم فى صحيحه عمار بن مروان مقابل أجر القضاء.

ص: ٢٧٩

١- (١) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

٢- (٢) المصباح المنير ١: ٢٢٨.

٣- (٣) النهايه لابن الأثير ٢: ٢٢٦.

وعن التّهايه: أنّها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، والرّاشى: الذى يعطى ما يعينه على الباطل، والمرتشى: الآخذ، والرّائش: هو الذى يسعى بينهما، يستزيد لهذا ويستنقص لهذا.

ومّا يدلّ على عدم عموم الرّشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدّم فى روايه عمّار بن مروان من جعل الرّشاء فى الحكم مقابلًا لأجور القضاء، خصوصاً بكلمه أمّا.

نعم، لا- يختصّ بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً، وهو ظاهر ما تقدّم عن المصباح والتّهايه.

الشرح:

بعباره أخرى: لا يجوز للقاضى أخذ الجعل والأجره على حكمه الصّحيح أو على ما هو من مقدّماته، كالنظر فى أمر المترافعين؛ إمّا مطلقاً، كما هو الصحيح، وعليه المشهور، بل فى «جامع المقاصد» دعوى الإجماع عليه، وهو مقتضى كون أجر القضاء سحتاً. وإمّا مع تعيّن القضاء عليه، كما هو ظاهر المصنّف رحمه الله وجمع آخر. ولكن عدّ الرشا فى الحكم فى مقابل أجر القاضى مقتضاه عدم شمول الرشا له، فلا- يجرى عليه سائر أحكام الرشا، ككون إعطائه حراماً تكليفاً، بل يكفى فى عدم جريانها فيه الشكّ فى كونه داخلاً فى معنى الرشا كما لا يخفى. وكذا لا يمكن مساعدته على الاحتمال الثانى، فإنّه لا ينحصر به الرشوه، بل يعمّ معناها ما إذا كان الغرض من الإعطاء هو الحكم له، سواء كان حقّاً أم باطلاً، وأمّا إعطاء المال فى غير موارد القضاء ففى كونه رشوه حكماً أو موضوعاً فسيأتى التعرّض له. والصّحيح فى معناها هو الاحتمال الرّابع، وهو إعطاء المال للحكم له مطلقاً حقّاً أو باطلاً.

ثمّ إنّ المعدود من السيّحت فى صحيحه «الخصال» وهو أجر القضاء، بظاهره يعمّ ما إذا كان العوض لنفس الحكم أو على مقدّماته، والالتزام بأنّ المحرّم هو العوض

ويمكن حمل روايه يوسف بن جابر على سؤال الرّشوه للحكم للراشى حقاً أو باطلاً. أو يقال: إنّ المراد الجعل، فأطلق عليه الرّشوه تأكيداً للحرمة. ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومه عليه، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه لفقّه».

الشرح:

لنفس الحكم لا-وجه له، فإنّه فرق بين كون السيّحت هو الأجر على القضاء أو أجر القضاء، فالمناسب للالتزام المزبور هو الأوّل. والمذكور في الصحيحه هو الثانی الشامل له وللآخر على ما هو شؤون القضاء، كالنظر في أمر المترافعين أو غيره من مقدماته.

نعم في البين روايه يوسف بن جابر قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأه لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقّه فسألهم الرشوه»^(١).

وربّما يستظهر منها حرمة أخذ الأجره في خصوص صورته تعيين القضاء، حيث إنّ حمل الاحتياج فيها على الحاجه إلى نوعه خلاف ظاهرها، بل ظاهرها الاحتياج إلى الشخص.

ولكن لا- يخفى ما في الاستظهار؛ لأنّ صدق الحاجه 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 الصحيحه المعدود فيها أجر القضاء من السحت كما مرّ. نعم، حملها على سؤال الرشا للحكم للراشى حقاً كان أو باطلاً خلاف ظاهرها، وظاهرها سؤال الأجر على فقّه وقضائه، وإطلاق الرشوه عليه للتأكيد في حرمة.

ص: ٢٨١

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٥.

والمشهور المنع مطلقاً، بل في جامع المقاصد: دعوى النص والإجماع، ولعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه، ولإطلاق ما تقدم في روايه عمّار بن مروان: من جعل أجور القضاء من الشّحت بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل وإن كان بينهما فرق عند المتشرّعه.

وربّما يستدلّ على المنع بصحيحه ابن سنان، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك الشّحت».

وفيه: أنّ ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر بل الصّريح في سلطان الجور، إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون شحتاً قطعاً، ولا شكّ أنّ هذا المنسوب غير قابل للقضاء، فما يأخذه شحت من هذا الوجه.

الشرح:

وربّما يستدلّ على عدم جواز أخذ الأجره على القضاء بصحيحه عبدالله بن سنان قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: «ذلك السحت»^(١).

وأورد عليه المصنّف رحمه الله بأنّ الرواية غير ناظره 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 لغواً، ولا حاجة أيضاً إلى حمل كونه من غير بيت المال، كما ذكر المصنّف رحمه الله في آخر كلامه.

ص: ٢٨٢

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ : ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأول.

ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرماً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم. إلا أن يقال: إن المراد الرزق من غير بيت المال، وجعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينه على إرادته العوض.

وكيف كان، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه. خلافاً لظاهر المقنعه [١] [والمحكي عن القاضي من الجواز، ولعله للأصل، وظاهر روايه حمزه بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يُعدّون منهم البرّ والصّيله والإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتى بغير علم ولا هدىً من الله، ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدّنيا . . . الخبر».

الشرح:

[١] ثم إن في أخذ الأجر على القضاء بالحق قولين آخرين، أحدهما: الجواز مطلقاً، كما هو ظاهر «المقنعه» (١)، والمحكي عن القاضي (٢) باعتبار أنّ القضاء عمل محترم، فيصح أخذ المال عليه، كما هو مقتضى مثل قوله سبحانه: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) المعبر عنه بالأصل. وروايه حمزه بن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم، فلا يعدّون منهم البرّ والصله والإكرام، فقال: ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتى بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في الدّنيا» (٤)، ولكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، بل لادلاله فيها على جواز أخذ الأجر على القضاء بالحق والإفتاء به، وغايه مدلولها حصر المستأكل بعلمه في من يفتى بغير علم ويبطل حقوق الآخرين

ص: ٢٨٣

١- (١) المقنعه: ٥٨٨.

٢- (٢) المهذب ١: ٣٤٦.

٣- (٣) سورة المائدة: الآيه ١.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

واللّام في قوله: لبيطل به الحقوق. إمّا للغايه أو للعاقبه [١]. وعلى الأوّل: فيدلّ على حرمه أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني: فيدلّ على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا. وعلى كلّ تقدير، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم في ما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحقّ، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق. ودعوى كون الحصر إضافياً بالنسبه إلى الفرد الذي ذكره السائل فلا يدلّ إلاّ على عدم الذمّ على هذا الفرد، دون كلّ من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر.

الشرح:

لغايه وصوله إلى مال الدنيا وحطامها، فلا يكون من يفتى بعلم ولا يبطل حقوق الآخرين مستأكلاً بعلمه بالصله وبالبرّ والإكرام لهم. وأمّا أخذهم الأجر على قضائهم وإفنائهم جائز أم لا، فلا دلالة لها على ذلك، وعلى تقدير الإطلاق في جواز الاستيكال فتقيد بمثل صحيحه عمار بن مروان المتقدمه، وأمّا العمومات الدالّه على نفوذ العقد أو صحته فلا يمكن الأخذ بها في مقابل الخصوصات الواردة في المقام، فلاحظ.

[١] بطلان الحقّ وذهابه على صاحبه يترتب على القضاء بغير علم ولاهدى، ويكون البطلان غايه له، كما أنّه يترتب على إعداد الشخص نفسه للقضاء بغير علم بطور العاقبه، حيث إنّ عاقبه هذا الإعداد ذهاب الحقوق من أربابها، فاللام في قوله: «لبيطل به الحقوق»، إمّا للغايه كما إذا كان متعلّقاً بقوله: «يفتى» المراد به الإفتاء فعلاً، أو للعاقبه كما إذا كان متعلّقاً به بمعنى إعداد نفسه للإفتاء. وعلى الأوّل تكون الروايه دالّه على حرمه الإفتاء بغير علم وأخذ المال عليه، وعلى الثاني تدلّ على حرمه إعداد نفسه للإفتاء بداعي أخذ المال، مع عدم عرفانه الحقّ وموازن الإفتاء والقضاء.

ص: ٢٨٤

وفصل في المختلف [١] فجوز أخذ الجعل والأجره مع حاجه القاضى وعدم تعين القضاء عليه، ومنعه مع غناه أو عدم الغنى عنه.

ولعل اعتبار عدم تعين القضاء لما تقرّر عندهم من حرمة الأجره على الواجبات العينيه، وحاجته لا تسوّغ أخذ الأجره عليها، وإنما يجب على القاضى وغيره رفع حاجته من وجوه أخر. وأما اعتبار الحاجه، فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء، كما يظهر بالتأميل فى روايتى يوسف وعمّار المتقدمتين. ولا- مانع من التكتسب بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى، كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتیه فى محلّها إن شاء الله .

الشرح:

[١] وهذا ثانى القولين الآخرين، وحاصله عدم جواز أخذ الأجره على القضاء مع تعينه أو عدم فقره، وجواز أخذها مع حاجه القاضى وعدم تعين القضاء عليه.

أما عدم جواز أخذها مع تعين القضاء عليه فباعتبار عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات، وأما اعتبار فقره فيستظهر من روايتى يوسف وعمّار. ولعل وجه الاستظهار أنّ المذكور فى روايه عمّار أجور القضاء، ومن الظاهر أنّ القضاء فى ذلك الزمان كانوا من المرتزقه من بيت مال المسلمين ومنصوبين من قبل من كان يدعى أنّ له ولاية على المسلمين، ولم يكن لهم حاجه إلى أخذ المال من المترافعين، كما أنّ المذكور فى روايه يوسف من يكون مرجعاً للناس فيفقهه، ويبعد فرض الحاجه فى مثله.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنّ الحكم الوارد فى الصحيحه لا يختصّ بالقضاه المنصوبين فى ذلك الزمان ليقال بعدم الحاجه لهم، وحاجه الناس إلى شخص لفقهه لا تلازم غناه، خصوصاً فيما إذا كان الناس المراجعون إليه جماعه من الفقراء.

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 الأراضى الخراجيه.

ويدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: «وافسح له أى للقاضي في البذل ما يزيح علته وتقل معه حاجته إلى الناس». ولا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجيء من حليه بيت المال لأهله ولو خرج من يد الجائر. وأما ما تقدم في صحيحه ابن سنان، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه.

وأما الهدية [١] وهي ما يبذله على وجه الهبة ليورث الموّده الموجه للحكم له حقاً كان أو باطلاً. وإن لم يقصد المبدول له الحكم إلاّ بالحق، إذا عرف ولو من القرائن أنّ الأوّل قصد الحكم له على كلّ تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوه: أنّ الرشوه تبذل لأجل الحكم، والهدية تبذل لإيراث الحب المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنّها رشوه أو بحكمها بتتقيح المناط.

الشرح:

والأجر على القضاء أو ما هو من شؤونه، بلا فرق بين حاجه القاضي وعدمها وتعين القضاء عليه وعدمه، ويتعدى إلى أخذ الجعل والأجر على الإفتاء وبيان الأحكام الشرعيه الكليه باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك.

[١] قد ذكرنا دلاله الآيه المباركه على عدم جواز إعطاء المال للحكام والقضاء لغايه أكل أموال الناس، بلا فرق بين أن يكون هذا الأكل غرضاً أولياً أو كان الغرض الأولى جلب موّده الحاكم ومحبتة إليه حتى يحكم له، وكما أنّ الإعطاء على المعطى والأخذ على الحاكم في الأوّل حرام وسحت، كذلك في الفرض الثاني، حيث إنّ النهي عن إيصال المال إلى الحاكم وسيله إلى أكل أموال الناس في الآيه المباركه

صور الرشاً فى غير الحكم

وعليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: وإن أخذ يعنى الوالى هديّه كان غلولاً وما ورد من «أن هدايا العمال غلول»، وفى آخر: سحت.

وعن عيون الأخبار، عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى: «أَكَّالُونَ لِلشُّحِّ» قال: «هو الرّجل يقضى لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته». وللزوايه توجيهات تكون الروايه على بعضها محموله على ظاهرها من التحريم، وعلى بعضها محموله على المبالغه فى رجحان التجنّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه، لئلا يقع فى الرّشوه يوماً.

وهل تحرم الرّشوه فى غير الحكم [١] بناءً على صدقها كما يظهر ممّا تقدم الشّرح:

يناسب التحريم فيهما، كما أنّ الروايات الدالّة على كون الرشاً كفرةً بالله وعلى عدم صيروره الرشوه ملكاً للحاكم، كما هو ظاهر السحت تعمّهما.

وعلى ذلك فالهديّه، أى ما يهبه الشخص للقاضى لغايه جلب مودّه القاضى إليه حتى توجب الحكم له حقّاً أو باطلاً داخله فى عنوان الرشوه، فلا يجوز للمعطى الإعطاء ولا للقاضى أخذها. ولو نوقش فى شمول معناها لها فلا ريب فى أنّها لاحقه بها حكماً من حيث الإعطاء، وعدم صيرورتها ملكاً للقاضى باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما فى هذه الجبهه، وأما ما استشهد به المصنّف رحمه الله من الروايات فهى لا ترتبط بالهديّه المعطاه للقاضى كما لا يخفى.

[١] المال المعطى للغير، كالإعطاء لإصلاح أمره عند الأمير أو قضاء حاجه له عنده له صور ثلاث:

الأولى: إعطاؤه المحرّم.

الثانيه: إعطاؤه لإصلاح أمره حلالاً أو حراماً.

الثالثه: لإصلاح أمره حلالاً.

عن المصباح والتهايه كأن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير؟ فإن كان أمره منحصرأ في المحرم أو مشتركاً بينه وبين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوه 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 باقٍ على ملك الغير.

نعم، يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم في هديّه الولاه والعمال.

الشرح:

وذكر المصنف رحمه الله أن المال في الصورتين الأولتين لا يصير ملكاً للأخذ؛ لكونه من أكله بالباطل، ولكن ليس فساده 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: «أوفوا بالعقود».

ويدل عليه أيضاً ما ورد في الرجل يبذل الرشوه ليتحرك الآخر من منزله حتى يسكن فيه المعطى؟ والمراد المنزل المشترك كالمدرسه والسوق، وكذا تدل عليه روايه الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إن السلطان يشترون من القرب والأداوى، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه من رشوه حتى لا- يظلمنا، فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعه، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط، قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك»^(١).

أقول: لعل المراد بنفي البأس في هذه الروايه بيان عدم حرمة الإعطاء على

ص: ٢٨٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٨ : ٩٦، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.

وأما بذل المال على وجه الهدية الموجه لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فيه، كما يدل عليه ما ورد في أنّ الرّجل يبذل الرّشوه ليتحرّك من منزله ليسكنه؟ قال: لا بأس، والمراد المنزل المشترك، كالمدرسه والمسجد والسوق ونحوها.

الشرح:

المعطى، 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 بالصورتين الثلاث.

لا- يقال: إذا كان متعلّق الإجاره عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً، فما الوجه في كون الإجاره باطله، ولا تدخل الأجره في ملك الأجير كما هو ظاهر المصنّف رحمه الله؟

فإنّه يقال: إذا كان متعلّق الإجاره عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً، فلا بدّ من تقييد مورد الإجاره في عقدها بتحقيقه حلالاً؛ لئلا يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لما دلّ على حرمة العمل، ويعمّه وجوب الوفاء بها على كلّ تقدير، ومع إطلاق الإجاره 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 أجره، بل يحكم بانحلال الإجاره بانتفاء موردها، كما إذا أجره لقلع سنّه فوق السنّ، وهذا إذا تعلّقت الإجاره بالغسل المباح، وإلا- كانت باطله من الأول. وعلى تقدير البطلان ففي صورته العمل مباحاً يستحقّ أجره المثل؛ لتضمّن الإجاره 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 قراءه القرآن أو الغناء، فعلى تقدير قراءه القرآن يستحقّ أجره المثل؛ لقاعده الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والإذن فيه، وعلى تقدير التغنى لا يستحقّ شيئاً. ولا يخفى أنّه إذا أجرى العقد على عمل يحكم

ومِمَّا يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ فِي الرِّشْوَةِ بَيْنَ الْحَاجَةِ الْمَحْرَمَةِ وَغَيْرِهَا، رَوَاهُ الصَّيْرَفِيُّ، قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَأَلَهُ حَفْصَ الْأَعْمُرَ، فَقَالَ: «إِنَّ عَمَالَ السَّيْلَطَانِ يَشْتَرُونَ مَنَا الْقِرْبَ وَالْإِدَاوَةَ فَيُوكَلُونَ الْوَكِيلَ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ مَنَا، فَرِشْوَهُ حَتَّى لَا يَظْلَمَنَا؟ فَقَالَ: لَا بِأَسْ بِمَا تَصْلِحُ بِهِ مَالِكَ. ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتَ رِشْوَتَهُ يَأْخُذُ مِنْكَ أَقْلَ مِنَ الشَّرْطِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَسَدَتْ رِشْوَتُكَ».

وَمِمَّا يُعَدُّ مِنَ الرِّشْوَةِ أَوْ يَلْحَقُ بِهَا الْمَعَامِلَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَحَابَاهِ [١] الشَّرْحُ:

بِصَحَّتِهِ وَتَعَلُّقِهِ بِالْفَرْدِ الْحَلَالِ حَمَلًا لِفَعْلِهِمَا عَلَى الصَّحِيحِ، وَهَذَا غَيْرُ مَا ذَكَرْنَا مِمَّا يَعْلَمُ فِيهِ تَعَلُّقُ قَصْدِهِمَا بِالْفِعْلِ حَلَالًا وَحَرَامًا.

لَا يُقَالُ: كَمَا إِذَا وَرَدَ الْأَمْرُ بِفِعْلِ فِي خِطَابٍ مُطْلَقًا، وَوَرَدَ النَّهْيُ عَنْ بَعْضِ أَفْرَادِهِ فِي خِطَابٍ آخَرَ، يَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْخِطَابَيْنِ بِتَقْيِيدِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَالْإِلْتِزَامِ بِتَعْيِينِ الْإِيتْيَانِ بِهِ فِي ضَمَنِ فَرْدِهِ الْحَلَالِ، كَذَلِكَ فِيمَا كَانَتْ الْإِجَارَةُ عَلَى الْعَمَلِ مُطْلَقًا، فَإِنَّهُ يَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَمْرِ بِالْوَفَاءِ بِالْعُقُودِ وَبَيْنَ النَّهْيِ عَنْ بَعْضِ الْأَفْرَادِ هُوَ الْإِلْتِزَامُ بِتَعْيِينِ الْوَفَاءِ بِهَا فِي ضَمَنِ الْفَرْدِ الْحَلَالِ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: لَا- تَنْحَلَّ الْإِجَارَةُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مُتَعَلِّقِهَا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا إِلَى إِجَارَتَيْنِ، لِيُقَالُ بِشُمُولِ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لِإِحْدَاهُمَا دُونَ الْأُخْرَى، بَلْ هِيَ عَقْدٌ وَاحِدٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْمَهُ عَمُومٌ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فَالْحَظُّ.

[١] أَى يَلْحَقُ بِالرِّشْوَةِ الْمَعَامِلَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَحَابَاهِ، وَهُوَ تَنْزِيلُ الثَّمَنِ عَنِ الْقِيَمَةِ السُّوقِيَّةِ وَجَعَلَهُ أَقْلَ مِنْهَا، وَقَدْ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ لِلْمَعَامِلَةِ كَذَلِكَ مَعَ الْقَاضِي صُورًا ثَلَاثًا:

الْأُولَى: عَدَمُ تَعَلُّقِ غَرَضِ الْبَائِعِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ، بَلْ يَكُونُ غَرَضُهُ الْأَصْلِيُّ هُوَ حُكْمُ الْقَاضِي لَهُ بِاطِلًا أَوْ مُطْلَقًا حَقًّا أَوْ بِاطِلًا بِحَيْثُ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَقْدَمْ عَلَى بَيْعِ مَالِهِ أَصْلًا.

كبيعه من القاضى ما يساوى عشره دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعامله إلا المحاباة التى فى ضمنها أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطأ عليه من الشّروط غير المصرّح بها فى العقد فهى الرّشوه، وإن قصد أصل المعامله وحابى فيها لجلب قلب القاضى فهو كالهديّه ملحقه بالرّشوه. وفى فساد المعامله المحابى فيها وجه قوى.

الشرح:

الثانيه: أن يكون له فى أصل البيع غرض ويكون تقليل الثمن للقاضى بغرض حكمه له باطلاً أو مطلقاً بحيث لولا ذلك كان يبيع المال، ولكن بلا تقليل الثمن.

الثالثه: أن يكون غرضه من البيع كذلك جلب ميل القاضى وحبّه إليه حتى يحكم له، والمعامله فى جميع الصور محرّمه تكليفاً.

ولكن ربّما يقال: إنّها محكومها بالصحة على الإطلاق، أى سواء قيل بفساد الشرط أولاً، ففى الصوره الثالثه باعتبار عدم الشرط فيها على القاضى، وفى الصورتين الأوّلتين بناءً على عدم تقسيط الثمن على الشرط، وأنّ المعامله المحابايه فيهما ترجع إلى بيع الشىء للقاضى بثمن معيّن مع الاشتراط عليه بالحكم للبائع. وهذا الشرط فاسد؛ لأنّ العمل به، بل اشتراطه كفر باللّه العظيم، ولكن بطلان الشرط بناءً على عدم تقسيط الثمن عليه لا- يضربّ بتمام البيع المزبور، وبناءً على التقسيط يحكم بالبطلان بالإضافة إلى الشرط، نظير ما إذا باع الخلّ أو الخمر بصفقه واحده.

أقول: الأظهر الحكم بالبطلان فى جميع الصور، فإنّ الرّشوه فى الحكم هو المال المعطى للقاضى للحكم له، بحيث لا- يعطى المال لو علم بعدم الحكم له، بلا- فرق بين إعطائه ذلك المال مجاناً أو مع جعل عوض له. وما تقدّم من اعتبار كون الإعطاء مقابل الحكم له باطلاً- أو مطلقاً يراد به الأعمّ من جعل الحكم له شرطاً أو عوضاً أو داعياً إلى الإعطاء، وبما أنّ إعطاء المبيع فى الصور الثلاث للقاضى بداعى الحكم له

ثم إن كل ما حكم بحرمه أخذه وجب على الآخذ رده وردّ بدله مع التّلف إذا قصد مقابله بالحكم كالجعل والأجره [١] حيث حكم بتحريمهما.

وكذا الرّشوه، لأنّها حقيقة جُعل على الباطل، ولذا فسّره في القاموس بالجعل. ولو لم يقصد بها المقابلة، بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم وهو المسمّى بالهدية فالظاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، إذ الدّاعي لا يعدّ عوضاً، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. وكونها من الشّحت إنّما يدلّ على حرمة الأخذ، لا على الضّمان. وعموم على اليد مختصّ بغير اليد المتفرعه على التّسليط المجاني، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسده في غير هذا المقام. وفي كلام بعض المعاصرين: أنّ احتمال عدم الضّمان في الرّشوه مطلقاً غير بعيد معللاً بتسليط الشّرح:

أو باشرطه عليه، فيدخل في عنوان الرّشوه في الحكم ويكون سحتاً، بل إذا باعه من القاضى بثن المثل، ولكن كان البيع بداعي الحكم له بحيث لولا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لا منه ولا من غيره، كما يتفق ذلك في بعض أزمه عزّه وجود المبيع، كان المبيع محرماً وسحتاً.

[١] كما في المال المجعول عوضاً للحكم له بنحو الجعالة، والثّاني كما إذا كان عوضاً له في الإجاره.

ثم إنّ ضمان اليد فيما إذا كان المال جعلاً أو أجراً على الحكم واضح، وكذا ما إذا كان الحكم له شرطاً في إعطائه بأن يكون الإعطاء المزبور من الهبه المشروطه، حيث إنّ المال في صورته الاشرطه، وإن لم يكن عوضاً عن الحكم، إلا أنّ المدرك لضمان تلف المال في اليد وهي السيره الجاربه من العقلاء تعمّ موردها، كما يعمّه حديث «على اليد ما أخذت»، ولكنه لضعفه سنداً لا يصلح إلا للتأييد.

وأما إذا كان الحكم له داعياً إلى تملك المال بلا أخذه عوضاً أو شرطاً، يكون

صور اختلاف الدافع والقابض

المالك عليها مجاناً، قال: ولأنها تشبه المعاوضه، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. ولا يخفى ما بين تعليبيه من التنافي، لأن شبيها بالمعاوضه يستلزم الضمان، لأن المعاوضه الصحيحه توجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه، فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي، وهو المثل أو القيمه. وليس في المعاوضات ما لا يضمن بالعوض بصحيحه حتى لا يضمن بفاسده.

نعم، قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبه إلى غير العوض، كما أن العين المستأجره غير مضمونه في يد المستأجر بالإجاره، فربما يدعى: أنها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده.

لكن هذا كلام آخر والكلام في ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده.

والتحقيق: أن كونها معاوضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضمان.

فروع

في اختلاف الدافع والقابض [١]: لو ادعى الدافع أنها هديّه ملحقه بالرشوه الشرح:

التمليك المزبور من الهبه الفاسده مجاناً، فلا ضمان فيها كما لا ضمان في صحيحها.

ثم إن رضى صاحب المال بتصرف القاضى فى الرشوه أو فى الجعل والأجره لا يوجب جواز التصرف له؛ لأن رضى صاحبه بعنوان الرشوه، وهذا العنوان لا يوجب جواز أكل المال ولا جواز التصرف، ولم يرض المالك بالتصرف فيه بعنوان آخر كما هو الفرض.

[١] تعرض رحمه الله لصور ثلاث من الصور المفروضه فى المقام:

الأولى: أن يكون اتفاقهما على تمليك المال بعنوان الهبه، واختلافهما فى دعوى الدافع بأنها كانت بداعى الحكم له فباعتبار كونها رشوه فاسده، ودعوى

فى الفساد والحرمة، وادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعى القربه أو غيرها، احتمال تقديم الأول، لأن الدافع أعرِف ببيتته، ولأصله الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف. والأقوى تقديم الثانى، لأنه يدعى الصحه.

ولو ادعى الدافع أنها رشوه أو أجره على المحرّم، وادعى القابض كونها هبة صحيحة، احتمال أنه كذلك، لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجاره الفاسده.

ويحتمل العدم، إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته وفساده، فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدعى القابض، لا لصحته، فيحلف على عدم وقوعه، وليس هذا من مورد التيداعى، كما لا يخفى. ولو ادعى الدافع أنها رشوه، والقابض أنها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناءً على ما سبق من أن الهدية المحرّمه لا توجب الضمان ففى تقديم الأول لأصله الضمان فى اليد، أو الآخر لأصله عدم سبب الضمان ومنع أصله الضمان، وجهان:

الشرح:

الآخذ أنها كانت بداع آخر يكون الدفع معه لازماً، كقصد التقرب فيه، وفى مثل هذا يقدم قول مدعى الصحه. ولا مجال لاحتمال الضمان، فإنه لا ضمان فى الهبة صحيحة كانت أم فاسده.

نعم بناءً على ما قيل من الضمان فى الرشوه مطلقاً فمقتضى قاعده اليد ولو كان ثبوته، إلا أن أصله الصحه فى الهبة تنفى موضوع الضمان باعتبار إثباتها التسليط الذى لا يكون فيه ضمان.

الثانيه: ما إذا لم يتفقا على نوع التملك، كما إذا كانت دعوى الدافع أنها بعنوان الأجره على الحكم، والآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة، وفى مثل ذلك لا مجال لأصله الصحه؛ لأنها مختصه بما إذا كان الاتفاق على نوع خاص من المعامله. والخلاف فى صحتها وفسادها، بل الأصل فى الفرض عدم تحقّق الناقل، أى الهبة

أقوامها الأول، لأنَّ عموم خبر على اليد يقضى بالضمان، إلا مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحققه، وهذا حاكم على أصاله عدم سب الضمان، فافهم.

المسألة التاسعة: سب المؤمنين حرام [١] في الجملة بالأدلة الأربعة، لأنه ظلم وإيذاء وإذلال.

الشرح:

الصحيحه، فيجوز للدافع أخذ المال مع بقاءه وبدله مع تلفه؛ لأصاله الضمان، فإن الموضوع له تلف مال الغير في يده مع عدم تسليطه مجاناً، وبضم الوجدان إلى أصاله عدم التسليط كما ذكر يتم موضوع الضمان، وأصاله عدم دفعه بعنوان الأجره لا تكون مثبتة للهبه المجانيه، ولا أثر آخر في البين لها كما لا يخفى.

الثالثه: ما إذا كان اتفاهما على فساد التمليك، ودعوى الدافع أنه كان بنحو يوجب الضمان، والقابض نحواً آخر لا يوجهه، كما إذا كانت دعوى الدافع كونها أجره على الحكم أو رشوه، بناءً على الضمان في تلف الرشوه، ودعوى القابض أنها هديّه فاسده. وتكون ثمره خلافهما بعد تلف المال، فإنه قبله يكون للدافع أخذها؛ لاتفاهما على فساد التمليك، ومقتضى ما ذكرنا في الصوره الثانيه هو الضمان في الفرض، كما هو مقتضى ضم الأصل إلى الوجدان.

[١] لا يخفى أن الإذلال يكون بالتعدى على عرض الغير وكرامته فيكون ظلماً، وأما الإيذاء فهو أمر آخر، وربما يكون في مورد السب، كما إذا اطلع عليه المسيوب وكان الساب قاصداً إدخال الأذى عليه ولو بعلمه ببلوغ السب إليه، فيتأثر به، وهذا محرّم آخر يكون الساب معه مستحقاً لعقابين؛ لحرمة كل من الظلم والإيذاء، وأما إذا لم يلتفت إلى اطلاع المسيوب على سبه يكون عقابه على سبه الذي هو مرتبه من الظلم والعدوان.

ففى روايه أبى بصير[١] عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه معصيه وحرمة ماله كحرمة دمه».

الشرح:

ويستدل على حرمة من الكتاب بقوله عز من قائل: «وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»(١)، بدعوى أن قول الزور هو الكلام القبيح، ومن أظهر أفراد سب المؤمن.

وفيه: أن الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل، وأتصافه بالبطالين يكون باعتبار معناه لامحاله، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له. وأما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبه فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق: (يا حمار)، فإن الكلام المزبور باعتبار كونه هدرًا لكرامه ذلك الإنسان وتنقيصًا 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 يُحِبُّ 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 فى حقه من السوء، وهذا لا- يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصيه، وإظهار ارتكابه الناس معصيه أخرى.

[١] سندها معتبر، فإن الكليني رواها عن العده عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن فضاله بن أيوب عن عبد الله بن بكير عن أبى بصير عن

ص: ٢٩٦

١- (١) سورة الحج: الآية ٣٠.

٢- (٢) سورة النساء: الآية ١٤٨.

وفى روايه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه».

وفى روايه أبى بصير [١] عن أبى جعفر عليه السلام قال جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله «فقال له: أوصنى فكان فيما أوصاه: لا تسبوا فتكتسبوا [فتكسبوا] العداوه».

وفى روايه ابن الحجاج [٢] عن أبى الحسن عليه السلام فى رجلين يتسابقان، قال: «البادى منهما أظلم، ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم»، وفى مرجع الضمائر اغتشاش، ويمكن الخطأ من الزاوى. والمراد والله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السب، من غير أن يخفف عن صاحبه شىء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبه وإيقاعه إياه فى السب برأ من الوزرين.

الشرح:

أبى جعفر عليه السلام، وسند روايه السكونى: على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى (١)، وفى بعض النسخ كالمشرف على الهلكه، وعليه يكون السباب مصدراً، كما فى روايه أبى بصير. وأما على نسخه كالمشرف فالسباب صيغه مبالغه.

[١] رواها أيضاً فى الباب المزبور، وسندها معتبر ولكن لا دلالة فيها على خصوص سب المؤمن، بل ظاهرها النهى عن السب مطلقاً، باعتبار أن السب كسب لعداوه الناس، والمناسب للعاقبه كون النهى إرشادياً.

[٢] سندها معتبر والزوايه على ما فى «الوسائل»، والنسخه الموجوده عندى من «الكافى» فى رجلين يتسابقان قال: «البادى منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم» (٢). وذكر رحمه الله أن معنى كونه أظلم أن مثل وزر صاحبه عليه.

وفيه: أنه ربما لا يكون على صاحبه وزر وعقاب أصلاً، كما إذا كان سبه ثانياً

ص: ٢٩٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٩٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

ثم إنَّ المرجع في السبِّ إلى العرف. وفَسِّره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضى نقصه إليه، مثل الوضع والناقص. وفي كلام بعض آخر: أنَّ السبَّ والشتم بمعنى واحد. وفي كلام ثالث: أنَّ السبَّ أنَّ تصف الشخص بما هو إزراءً ونقص [١]، فيدخل في النَّقص كلُّ ما يوجب الأذى، كالقذف والحقير والوضع والكلب والكافر والمرتد والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالأجذم والأبرص. ثمَّ الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السبِّ مواجهه المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانه والنقص، فالنسبه بينه وبين الغيبه عموم من وجه [٢].

الشرح:

دفاعاً عن عرضه وكرامته وجزاءً على البادى بمثل ما اعتدى عليه، فإنَّ السبَّ كذلك جائز، كما هو مقتضى آيه الاعتداء (١)، والتعبير في الروايه عن البادى بالأظلم لا- يدلُّ على أنَّ الآخر أيضاً ظالم، فإنَّه يمكن كونه أظلم بالإضافة إلى السابِّ الّذى لا يوجب سبّه إيقاع الغير في الجواب. أو كان التعبير به لمجرّد كون سبّه موجباً للعقاب عليه مطلقاً، بخلاف سبِّ الآخر، فإنَّه قد لا يوجب عقاباً، ويشير إلى ذلك التعبير عنه بالمظلوم.

نعم، تقييد الوزر في الروايه 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 التوبه، إلّا أن يكون الداعى إلى اعتذاره توبته.

[١] الإزراء هو ذكر العيب، ولم يظهر الفرق بين هذا وما ذكره في «جامع المقاصد» ليجعل هذا في مقابل ذاك.

[٢] أى إنَّ النسبه بين قصد الإهانه والغيبه عموم من وجه.

أقول: سيأتى إن شاء الله تعالى أنَّ الغيبه على ما هو مقتضى الروايات ذكر

ص: ٢٩٨

والظاهر تعدد العقاب في مادّة الاجتماع، لأنّ مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولو لا لقصد الإهانة غيبه محرّمه، والإهانة محرّم آخر.

ثمّ إنّه 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 الزوضه الثاني، والأحوط الأوّل. ويستثنى الشرح:

الشخص و إظهار سوئه وعيبه الذي ستر الله عليه، فلا- تعمّ ما إذا ذكره بعيبه الظاهره، كما إذا ذكر زبداً وأراد رفع الإبهام عنه فوصفه بالأعمى، فإنّ مثل هذا الذكر إذا لم يكن بقصد التنقيص والتحقير لا بأس به.

نعم، إذا كان بقصدهما كان محرّماً من جهة حرمة الإهانة والسبّ، وإذا أظهر عيبه المستور بلا قصد الإهانة كان غيبه، ويجتمعان فيما إذا كان إظهاره للإهانة.

ثمّ إنّ حرمة السبّ، أي سبّ المؤمن للحفاظ على كرامته، فلا يكون حراماً فيما إذا لم يكن للمسبوب كرامه واحترام، كالمتجاهر بالفسق على ما سيأتي في الغيبة، فإنّ مقتضى جواز اغتيابه جواز سبّه، وأما وجوبه من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمشروط بشروطه المذكوره في ذلك الباب. ويلحق بالمتجاهر بالفسق المبدع، بل الجواز فيه أولى، ويكفي أيضاً في ذلك مثل صحيحه داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدى، فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»(1).

ص: ٢٩٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٦ : ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأوّل.

منه المبتدع أيضاً، لقوله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والوقيعة فيهم». ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر [١] المسبوب عرفاً، بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذله ولا نقصاً، كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عند مشاهدته 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.

الشرح:

[١] يجوز للسيد ضرب عبده للتأديب، وفحواه جواز سبه تأديباً، وأما في غير ذلك المقام فمقتضى موثقه أبي بصير المتقدمه عدم الجواز، وكذا الحال بالإضافه إلى الوالد وولده، فإنه يجوز له سبه تأديباً، كما يجوز له ضربه لذلك، وأما في غير مقام التأديب فلا، إلا إذا لم يعدّ الكلام المزبور من المولى أو الأب سباً وإهانته، كما إذا تكلم به حباً لولده، فيكون نظير ما إذا قال للزوجه ما يستقبح ذكره للغير في عدم كونه هدرًا للكرامه.

والتمسك في جواز سب الوالد ولده مطلقاً، حتى فيما إذا لم يكن للتأديب بقوله صلى الله عليه وآله: «أنت ومالك لأبيك» (١) لا يخفى ما فيه، فإن الولد لا يحكم شرعاً بأنه مملوك والده، نظير ملك العبد أو الحيوان للمولى والمالك ليجرى على الولد ما يجرى على مال الوالد؛ ولذا لولم يكن للوالد حاجه لما جاز له الأخذ من مال ولده بلا رضاه. وكذا لا يجوز ترتيب سائر أحكام الملك، والحكم الوارد في الروايه أخلاقى ذكره صلى الله عليه وآله؛ لئلا يتصدى الابن لمخاصمه أبيه في المحاكم الشرعيه لأجل ماله، بل على تقدير كونه مالاً لوالده كالعبد بالإضافه 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.

ص: ٣٠٠

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٢٦٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ويشكل الثّاني بعموم أدلّه حرمة الإيذاء. نعم، لو قال السيّد ذلك في مقام التّأديب جاز، لفحوى جواز الضّرب. وأمّا الوالد: فيمكن استفادته الجواز في حقّه ممّا ورد من مثل قولهم عليهم السلام: «أنت ومالك لأبيك»، فتأمل. مضافاً إلى استمرار السيره بذلك، إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيره إنّما هو مع عدم تأثر السّامع وتأذيه بذلك. ومن هنا يوهن التمسك بالسيره في جواز سبّ المعلّم للمتعلّم، فإنّ السيره إنّما نشأت في الأزمنة السّابقة من عدم تألّم المتعلّم بشتّم المعلّم لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربّما كان يفتخر بالسبّ، لدلالته على كمال لطفه. وأمّا زماننا هذا الذي يتألّم المتعلّم فيه من المعلّم ممّا لم يتألّم به من شركائه في البحث من القول والفعل، فحلُّ إيذائه يحتاج إلى الدّليل، 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 أنّ السّاحر كالكافر.

ومنها قوله عليه السلام: «من تعلّم شيئاً من السّحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، وكان آخر عهده برّبّه [١] وحده أن يقتل، إلّا أن يتوب».

الشرح:

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز للمعلّم سبّه مع التفاته إلى أنّ سبّه نقص للمتعلّم في أنظار الناس، كذلك لا يجوز له مع التفاته إلى أنّ سبه موجب لتأثره، وتوهم جوازه بالسيره الموهومه ضعيف.

نعم، يجوز للمعلّم سبّ الولد الصغير إذا كان ذلك تأديباً، مع فرض كونه مأذوناً في تأديبه عن وليه.

[١] أي أنّ الله يبرأ منه بعد تعلّمه السحر، والرواية (١) سندها معتبر ومثلها الأخرى.

ص: ٣٠١

وفى روايه السِّكونى عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله لم لا يقتل ساحر الكفار، قال: لأنَّ الشُّركَ أعظم من السِّحر ولأنَّ السِّحر والشُّركَ مقرَّونان».

فى نبوى آخر «ثلاثه لا يدخلون الجنه مُدمنُ حَمِرٍ، ومُدمنُ سحرٍ، وقاطع رحمٍ». الى غير ذلك من الأخبار.

ثمَّ إنَّ الكلام هنا يقع فى مقامين:

الأوَّل: فى المراد بالسِّحر. وهو لغه على ما عن بعض أهل اللغه هو: ما لطف مأخذه ودقُّ [١]. وعن بعضهم: أنه صرف الشئ عن وجهه. وعن ثالث: أنه الشرح:

[١] المراد باللطيف والدقيق هو الخفى، أى أنَّ السحر هو ما يكون سببه ومأخذه خفياً، وهذا كتعريف الزرافه مثلاً بأنَّه حيوان شرح اسمى، وبيان للمعنى بالوجه العام، وإلَّا لصحَّ إطلاق السحر على كل ما يكون سببه خفياً كالرؤيا الصادقه التى لا نعرف منشأها.

ثمَّ إنَّ هذا التعريف لا ينافى أن يكون للسحر حقيقه، كما عن بعض، بخلاف التفاسير المذكوره عن أهل اللغه بعد هذا التعريف، فإنَّ مقتضاها عدم ثبوت الحقيقه له، كما عن بعض آخر، منهم المحقق الإيروانى (١)، ويستدلُّ عليه بقوله سبحانه فى قضيه سحره فرعون: «فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصَّةٌ يُهْمُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (٢)، وقوله: «فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُبُوهُمْ» (٣). وبما أنَّ السحر أمر خيالى لا حقيقه له، فعبر سبحانه عن السحر بالكيد فى قوله: «فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ» (٤)، نعم

ص: ٣٠٢

١- (١) حاشيه كتاب المكاسب للمحقق الإيروانى ١: ١٧٠.

٢- (٢) سوره طه: الآيه ٦٦.

٣- (٣) سوره الأعراف: الآيه ١١٦.

٤- (٤) سوره طه: الآيه ٦٠.

الخدع. وعن رابع: أنه إخراج الباطل في صورة الحق. وقد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه:

الشرح:

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 والأخيره . . . وهكذا.

ولكن لا يخفى أنه لا دلالة في الآيه 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 صلى الله عليه وآله والالتزام بالتخييل بالإضافة إلى الرسول الأكرم كما ترى.

لا يقال: ما الفرق بين السحر وبين المعجزه، بناءً على القول بأن للسحر حقيقه ولو في الجملة.

فإنه يقال: يكون في المورد الذي للسحر حقيقه تحقق الشيء بالسبب، ولكن السبب خفي لا يدركه عامه الناس، وهذا بخلاف المعجزه، فإنه يكون فيها تحقق الشيء بلا سبب عادي كالإراداه، كما يفصح عن ذلك الكتاب المجيد: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي» (١). والمراد بالإذن هو التكوين، أي إعطاء السلطنه نظير قوله سبحانه: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ» (٢)، حيث لا معنى للإباحه والترخيص الشرعي في مثل المقام.

ص: ٣٠٣

١- (١) سورة المائدة: الآيه ١١٠.

٢- (٢) سورة الحشر: الآيه ٥.

فقال العلامة رحمه الله في القواعد والتحرير: إنه كلام يتكلم به أو يكتبه، أو رُقيهُ [١] أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور [٢] أو قلبه أو عقله من غير مباشره.

وزاد في المنتهى: أو عقد. وزاد في المسالك: أو أقسام أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير. وزاد في الدروس الدُّخنه والتصوير والنَّفث وتصفيه النَّفس، ويمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: أو يعمل شيئاً. نعم ظاهر المسالك ومحكي الدروس: أنَّ المعبر في السحر الإضرار [٣]. فإن أُريد من الشرح:

وعلى الجملة، فالأفعال المنسوبة إلى عيسى على نبينا وآله وعليه الصلاه والسلام، نظير الأفعال المنسوبة إلينا صادرة منه كصدورها منّا، غايه الأمر السلطنه عليها بإرادته الله ومشيته على ما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الطلب والإرادته.

[١] المراد بها العوده، كالتى تعلق على الرقبه أو تشدّ على اليد أو غيرها للوقايه من الإغماء والصداع أو غيرهما من العاهات.

[٢] قيد لجميع ما تقدّم من قوله: كلام يتكلم به . . .

[٣] وهل يعتبر في تحقّق عنوان السحر أو حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير، أو لا يعتبر وأنه حرام مطلقاً؟

ظاهر الآيه الوارده في قضيه هاروت وماروت أنه كان الحرام هو المضرّ فقط، مع كون النافع أيضاً سحراً، ولكن لادلاله فيها على بقاء النافع على الجواز في غير ذلك الزمان، والروايات الوارده في حرمة السحر بعضها مطلقه تعمّ المضرّ وغيره، كموثقه اسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه: أن علياً عليه السلام كان يقول: «من تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده برّبّه، وحدّه القتل إلا أن يتوب» (١)، وليس في البين ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها. ومرسله إبراهيم بن هاشم وإن كانت ظاهره في جواز النافع، لكن إرسالها

ص: ٣٠٤

الشرح:

مانع عن الاعتماد عليهما، فإنه روى على 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 صناعتى السحر وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشى، وقد حججت منه ومن الله عليّ بقلائك، وقد تبت إلى الله عز وجل، فهل لى فى شىء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «حلّ ولا تعقد»^(١).

والصحيح أن يقال: العمل الذى أحرز أنه سحر يحكم بحرمه تعليمه وتعلمه وعمله، سواء كان ضاراً أم لا، أخذاً بإطلاق مثل موثقه إسحاق بن عمار، وأما ما لم يحرز كونه سحراً كالتسخيرات والعزائم فإن كان مضرّاً 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 فى بعض الكلمات من أقسام السحر لا يثبت، خصوصاً بملاحظه أنه عدّ أيضاً منها النميمه، ودعوى الشخص بأنه يعلم علم الكيمياء لجلب قلوب الناس إليه.

وروايه «الاحتجاج»^(٢) الحاكاه لقضه زنديق لاتزيد على الروايه المرسله، وذلك للجهل بطريق الطبرسى كما لا يخفى، وما فى كلام بعض الأصحاب من جواز دفع السحر بالسحر حتى نسب إلى الصدوق رحمه الله، من أنّ توبه الساحر أن يحلّ ولا يعقد لا يخلو عن تأمل.

نعم، مرسله إبراهيم بن هاشم ظاهره بإطلاقها فى جواز إبطال السحر والحلّ

ص: ٣٠٥

١- (١) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به الحديث الأول.

٢- (٢) الاحتجاج ٢: ٢٢٠. طبعه دار الأسوه.

التأثير في عبارته القواعد وغيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، وإلا كان أعمّ، ثم إنَّ الشَّهيدَينِ رحمهما اللهُ عدَا من السَّحر [١] استخدام الملائكة واستنزال الشَّرح:

ولو بالسحر، ولكنَّها كما ذكرنا لا يمكن الاعتماد عليها، ولكن لا بأس بتعلُّم السحر والعمل به لإبطال مثل الدعوى من المدعى للنبوه ونحوه ممَّن يكون غرضه إفساد عقائد الناس بالسحر أو غيره، بل لا يبعد وجوب ذلك كفايًّا.

ثمَّ إنَّ ظاهر بعض الروايات كروايه السكوني جواز قتل الساحر حتَّى فيما إذا لم يكن مستحلًّا له، قال جعفر بن محمد عليهما السلام فيها: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل» (١)، ومثلها إطلاق غيرها كموثقه إسحاق بن عمَّار المتقدِّمه، وحملها على صورته الاستحلال، كما هو ظاهر جمع لا يمكن مساعدته عليه.

نعم، توبته توجب سقوط حد القتل، كما ذكر في الموثقه، وبها يرفع اليد عن إطلاق غيرها، ولا بعد في جواز قتله، بل وجوبه تحفظًا على مصالح المسلمين؛ ليكونوا على أمن من كيده.

ودعوى أنَّ السحره في عصر الأئمه عليهم السلام كانوا غالبًا من الكفار ويعتقدون تأثير الكواكب والأجرام العلويّه لا يخفى ما فيها، مع أنَّ روايه السكوني دالّه على قتل خصوص الساحر من المسلمين، فكيف تحمل على صورته كونه كافرًا؟

[١] أى إنَّ الشَّهيدَينِ جعلاً- تسخير الملائكة والشَّياطين والأجنّه وإحضارهم من أقسام السحر، ويكون استخدام الملائكة والشَّياطين وتسخيرهم في مثل كشف الغائبات وعلاج المصاب، كما يكون إحضارهم لغايه الكشف عن الغائبات بتليسههم ببدن صبيّ أو امراه.

ص: ٣٠٦

١- (١) الكافي ٧: ٢٦٠، باب حدّ الساحر، الحديث الأول.

الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب واستحضارهم وتليسيهم ببدن صبي أو امرأة وكشف الغائبات على لسانه، والظاهر أن المسحور فيما ذكره [١] هي الملائكة والجن والشياطين والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم من المخالفه له، وإجائهم الى الخدمه.

وقال في الإيضاح: إنه استحداث الخوارق [٢] إما بمجرد التأثيرات النفسانيه، وهو السحر، أو بالاستعانه بالفلكيات فقط، وهو دعوه الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه، وهي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه، وهي العزائم، ويدخل فيه التبرؤجات، والكل حرام في شريعه الإسلام، ومستحلّه كافر، انتهى.

الشرح:

وبعبارة أخرى: تسليطهم على بدنهما بحيث يكون تكلم الصبي أو المرأه بتلقين الملائكه والشياطين.

[١] كأن مراده بيان أن التسخير أو الإحضار يكون من السحر حتى بناءً على أخذ الإضرار في تحقق عنوان السحر، وذلك فإنّ المعبر في السحر الإضرار بالمسحور، والمسحور في التسخيرات والإحضارات هي الملائكه والجن والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم عن المخالفه وإجائهم إلى الخدمه والطاعه.

[٢] أي أن السحر هو إيجاد ما يعدّ خرقاً للعادة، ويكون إيجاده بمجرد تأثير نفس الساحر أو باستعانه الساحر بالفلكيات بدعوتهم ويسمى بدعوه الكواكب، أو بتمزيج الساحر القوى السماويه بالقوى الأرضيه، كأن يلاحظ أن الكوكب الفلاني في أي برج، ويعمل في ذلك الزمان في الصفر أو غيره من الفلزات عملاً يوجب حدوث ذلك الخارق للعادة ويسمى بالطلسمات، أو يستعين الساحر بالأرواح الساذجه في

ص: ٣٠٧

وتبعه على هذا التفسير في محكى التنقيح وفسر النيرانجات في الدروس بإظهار غرائب خواص الامتراجات وأسرار النيران.

وفي الإيضاح: أما ما كان على سبيل الاستعانه [١] بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص، أو الاستعانه بالنسب الرياضيه فهو علم الحيل وجز الأثقال، وهذان ليسا من السحر، انتهى.

وما جعله خارجاً قد أدخله غيره، وفي بعض الروايات دلالة عليه، وسيجيء المحكى والمروى. ولا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول، لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار ببدنه أو عقله.

وعن الفاضل المقداد في التنقيح: أنه عمل يستفاد منه ملكه نفسائيه يقتدر بها على أفعال غريبه بأسباب خفيه وهذا يشمل علمي الخواص والحيل.

وقال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغه أنه ما لطف وخفي سببه: إنه في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويُخيل على غير حقيقته، ويجرى مجرى التمويه والخداع، انتهى.

الشرح:

إيجاد ذلك الأمر، واستعانه تكون باستخدامهم ويدخل فيه النيرانجات.

أقول: لعل المراد بالنيرانجات تسخير الشياطين والأجنه ولكن فسرها في «الدروس» بدعوه الكواكب والطلسمات، ويبقى على الإيضاح بيان الفرق بين المعجزه والقسم الأول من السحر.

[١] المراد أن ما يحدث بالاستعانه بخواص الأجسام السفليه فقط، كما في الآثار الحادته من تناول الأدوية من المبلده وغيرها، فإنه لا يسمي سحراً، كما لا يسمي به ما يحدث بالاستعانه بالنسب الرياضيه، كما إذا جعل قطعه حديد بحيث يرفع بها ثقيلًا، ويسمى بعلم الحيل وجز الأثقال.

ص: ٣٠٨

وهذا أعم من الكل، لأنه ذكر بعد ذلك ما حصله: أن السحر على أقسام:

الأول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب، ويزعمون أنها المدبره لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والشروور والسعادات والنحوسات. ثم ذكر أنهم على ثلاثه مذاهب:

فمنهم: من يزعم أنها الواجبه لذاتها الخالقه للعالم.

ومنهم: من يزعم أنها قديمه، لقدم العله المؤثره فيها.

ومنهم: من يزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها.

والسحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العاليه الفعاليه بسائطها ومركباتها، ويعرف ما يليق بالعالم السفلى ويعرف معداتها ليعدها وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكناً من استجذاب ما يخرق العاده.

الثانى: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّه.

الثالث: الاستعانه بالأرواح الأرضيه، وقد أنكرها بعض الفلاسفه، وقال بها الأكابر منهم. وهى فى أنفسها مختلفه، فمنهم خيره، وهم مؤمنو الجنّ، وشريره، وهم كفّار الجنّ وشياطينهم.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون، مثل راكب السفينه يتخيّل نفسه ساكناً والشطّ متحرّكاً.

الخامس: الأعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه، كرقاص يرقص، وفارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانه بخواص الأدوية، مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدوية المبلّده أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصاره البنج المجعول فى الملبّس وهذا ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب، وهو أن يدعى السّاحر أنّه يعرف علم الكيمياء وعلم السّيمياء والاسم الأعظم حتّى يميل إليه العوام، وليس له أصل.

الثامن: التّميمه، 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 كثيره:

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: بمنزله الطبّ، كما أنّ الأَطْيَاء وضعوا لكلّ داء دواء، فكذلك علماء السّحر، احتالوا لكلّ صرحه آفه، ولكلّ عافيه عاهه، ولكلّ معنى حيله. ونوع آخر منه خطفه وسّيرعه ومخاريق وخفّه. ونوع منه ما يأخذه أولياء الشّياطين منهم. قال: فمن أين علم الشّياطين السّحر؟ قال: من حيث علم الأَطْبَاء الطبّ، بعضه بتجربه وبعضه بعلاج. قال: فما تقول في الملكين هاروت وماروت، وما يقول الناس: إنهما يعلمان الناس السّحر؟ قال: إنّما هما موضع ابتلاء وموقف فتنه، تسيبهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا وكذا لصار كذا، فيتعلّمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنّما نحن فتنه، فلا تأخذوا عنّا ما يضرّكم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر السّاحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صوره كلب أو حمار أو غير ذلك؟ قال: «هو أعجز من ذلك، وأضعف من أن يغيّر خلق الله! إنّ من أبطل ما ركبه الله تعالى وصور غيره فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، لو قدر السّاحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهَزْم والآفه والأمراض، ولنفى البياض عن رأسه والفقر عن ساحتته. وإنّ من أكبر السّحر التّميمه، يفرّق بها بين المتحابين، ويجلب العداوه على المتصافين، ويسفك بها الدّماء، ويهدم بها الدّور، ويكشف بها السّتور، والنّمام شرّ من وطأ الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل السّحر من

الصواب أنه بمنزلة الطب، إن السّاحر عالج الرّجل فامتنع من مجامعه النّساء فجاءه الطّبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه . . . الحديث».

ثمّ لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السّحر في غايه الإشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه.

المقام الثّاني: في حكم الأقسام المذكوره فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمه من الإيضاح، فيكفي في حرمتها مضافاً إلى شهاده المحدّث المجلسي رحمه 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 نطمئن بدعوى الإجماعات المنقوله، إلّا أنّ دعوى ضروره 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 استهانه بشيء من حرّات الله كالقرآن وأبعاضه وأسماء الله الحسنی، ونحو ذلك فهو حرام بلا ريب، سواء عدّ من السّحر أم لا، وما كان للأغراض كحضور الغائب، وبقاء العماره، وفتح الحصون للمسلمين، ونحوه فمقتضى الأصل جوازه، ويحكي عن بعض الأصحاب، وربّما يستندون في بعضها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والسّند غير واضح. وألحق في الدّروس تحريم عمل الطّلسمات بالسّحر، ووجهه غير واضح، انتهى.

ولا وجه أوضح من دعوى الضّروره من فخر الدّين، والشّهيد .

وأما غير تلك الأربعة، فإن كان ممّا يضرّ بالنّفس المحترمه، فلا إشكال أيضاً في حرّمته، ويكفي في الضّرر صيرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حبّ مفرط في الشّخص يُعدّ سحراً.

روى الصِّدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة [١] على أن تسحر زوجها بسنده عن السِّكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته: أن لي زوجاً وبه غلظه عليّ وأنتى صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لك! كدّرت البحار وكدّرت الطين، ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السموات والأرض قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال: إن ذلك لا يقبل منها». بناءً على أن الظاهر من قولها: صنعت شيئاً المعالجه بشيء غير الأدعيه والصلوات ونحوها، ولذا فهم الصدوق منها السحر، ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

وأما ما لا يضرّ، فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويّه أو الأخرويّه، فالظاهر جوازه مع الشكّ في صدق اسم السِّحر 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 الشّعْبَدَه.

الشرح:

[١] الرواية لا تخلو عن المناقشه؛ لوقوع النوفلى في سندها، بل لو كانت في أعلى مراتب الصحه لكانت أيضاً مطروحه، باعتبار مخالفتها للكتاب العزيز، فإنّ ظاهرها عدم قبول توبه الساحر، ومن المقطوع به أنّ السحر ليس بأعظم من الكبائر ومن الارتداد، مع قبول التوبه من المرتد ومرتكبها.

ودعوى عدم فرض التوبه في الروايه يدفعها قوله: «فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلها، وحلقت رأسها ولبست المسوح» (١)، حيث إنّ ظهوره في التوبه غير قابل للإنكار.

ص: ٣١٢

نعم، لو صحَّ سند روايه الاحتجاج صحَّ الحكم بحرمه جميع ما تضمّنته، وكذا لو عمل بشهاده من تقدّم كالفاضل المقداد والمحدّث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السّحر اتّجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السّحر. لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدّم من الفخر من إخراج علمي الخواصّ والحيل من السّحر وما تقدّم من تخصيص صاحب المسالك وغيره السّحر بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله. فهذه شهاده من هؤلاء على عدم عموم لفظ السّحر لجميع ما تقدّم من الأقسام. وتقديّم شهاده الإثبات لا يجرى في هذا الموضوع، لأنّ الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، والتّافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة. والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار، بل لعله لا يخلو عن قوّه، لقوّه الظنّ من خبر الاحتجاج وغيره.

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السّحر بالسّحر. ويمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدلّه إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً بالأخبار: منها: ما تقدّم في خبر الاحتجاج.

ومنها: ما في الكافي عن القمّي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، «قال: دخل عيسى بن شفقى على أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك! أنا رجل كانت صناعتي السّحر، وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه، وقد منّ الله عليّ بلفائك، 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 الصّيدوق رحمه الله في العلل أشار إلى هذه الروايه، حيث قال: «روى أنّ توبه السّاحر أن يحلّ ولا يعقد». وظاهر المقابله بين الحلّ والعقد في الجواز والعدم كون كلّ منهما بالسّحر، فحمل الحلّ على ما كان بغير السّحر من الدّعاء والآيات ونحوهما كما عن بعض

لا يخلو عن بعد.

ومنها: ما عن العسكرى، عن آبائه عليهم السلام فى قوله تعالى: «وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ» قال: «كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحره والممّوهون، فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحره، وذكر ما يبطل به سحرهم ويردّ به كيدهم، فتلّقه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله، وأمرهم أن يقضوا به على السّحر، وأن يبطلوه، ونهاهم عن أن يسحروا به الناس. وهذا كما يقال: إنّ السّم ما هو؟ وإنّ ما يدفع به غائله السّم ما هو، ثمّ يقال للمتعلّم: هذا السّم فمن رأيتَه سُمّ فادفع غائلته بهذا، ولا تقتل بالسّم إلى أن قال: «وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ» ذلك السّحر و إبطاله «حَتَّى يَقُولَا» للمتعلّم: «إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ» وامتحان للعباد، ليطيعوا الله فى ما يتعلّمون من هذا ويبطلوا به كيد السّحره ولا يسحروهم، «فَلَا تَكْفُرْ» باستعمال هذا السّحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تحيى وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلاّ الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلك كفر إلى أن قال: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ»، لأنهم إذا تعلّموا ذلك السّحر ليسحروا به ويضروا به، فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم ولا ينفعهم... الحديث».

وفى روايه على بن محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام فى حديث قال: «وأقربا هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السّحر ليحترزوا به عن سحر السّحره ويبطلوا به كيدهم، وما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتّى قالوا: إنّما نحن فتنه فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه وجعلوا يفترقون بما تعلّموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» يعنى بعلمه».

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار السّاحر إرادته من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين واستقرب لذلك جواز الحلّ به بعد أن نسبه إلى كثير من

أصحابنا. لكنّه مع ذلك كلّ، فقد منع العلامه فى غير واحد من كتبه والشّهد رحمة الله فى الدّروس والفاضل الميسى والشّهد الثّانى رحمة الله من حلّ السّحر به، ولعلّهم حملوا ما دلّ على الجواز مع اعتبار سنده على حاله الضّروره وانحصار سبب الحلّ فيه، لا مجرد دفع الضّرر مع إمكانيه بغيره من الأدعيه والتعويدات، ولذا ذهب جماعه منهم الشّهدان والميسى وغيرهم إلى جواز تعلّمه ليُتوقّى به من السّحر ويُدفع به دعوى المتنبّى. وربّما حمل أخبار الجواز الحاكيه لقصّه هاروت وماروت على جواز ذلك فى الشّريعه السّابقه، وفيه نظر.

ثمّ الظّاهر أنّ التّسخيرات بأقسامها داخله فى السّحر على جميع تعاريفه، وقد عرفت أنّ الشّهدين مع أخذ الإضرار فى تعريف السّحر ذكراً أنّ استخدام الملائكه والجنّ من السّحر، ولعلّ وجه دخوله تضرّر المسخّر بتسخيره.

وأما سائر التعاريف، فالظّاهر شمولها لها، وظاهر عبارته الإيضاح أيضاً دخول هذه فى معقد دعواه الضّروره على التحريم، لأنّ الظّاهر دخولها فى الأقسام والعزائم والنّفث. ويدخل فى ذلك تسخير الحيوانات [١] من الهوامّ والسّباع والوحوش وغير ذلك خصوصاً الانسان. وعمل السّيمياء ملحق بالسّحر اسماً أو حكماً، وقد صرّح بحرمته الشّهد فى الدّروس. والمراد به على ما قيل: إحداث خيالات لا وجود لها فى الحسّ يوجب تأثيراً فى شىء آخر.

المسألة الحاديّة عشره: الشعبة حرام [٢]. بلا خلاف، وهى الحركة السّريعه الشّرح:

[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 بالأجنّه فضلاً عن الشياطين.

[٢] فيه تأمل، بل منع، حيث لا دليل على حرمة مطلق اللّهُو، بل دخول الشعبة

بحيث يوجب على الحسّ الانتقال من الشيء إلى شبهه كما يرى النار المتحركة على الاستداره دائره متصله، لعدم إدراك السّيكونات المتخلّله بين الحركات. ويدلّ على الحرمة بعد الاجماع مضافاً إلى أنّه من الباطل واللّهو دخوله في السّحر في الرّوايه المتقدّمه عن الاحتجاج المنجبر وهنها بالاجماع المحكى، وفي بعض التعاريف المتقدّمه للسّحر ما يشملها.

المسألة الثّانيّة عشره: الغشّ حرام [١] بلا خلاف، والأخبار به متواتره نذكر بعضها تيمناً، فعن النّبي صلى الله عليه وآله [٢] بأسانيد متعدّده «ليس من المسلمين من غشّهم».

وفي روايه العيون بأسانيد [٣] قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره».

وفي عقاب الأعمال [٤] عن النبي صلى الله عليه وآله «من غشّ مسلماً في بيع أو شراء فليس منّا ويحشر مع اليهود يوم القيامة، لأنّه من غشّ النّاس فليس بمسلم إلى أن قال: الشّرح:

في اللّهو ممنوع أيضاً، والشعبذه إيجاد الشيء بأسبابه العاديه، ولكن بما أنّ الإيجاد سريع تكون السرعه موجب لتخييل وجوده بلا سبب عادىّ.

[١] الغشّ مصدر وبالكسر اسم.

[٢] كما في صحيحه هشام بن سالم (١).

[٣] تعرّض لتلك الأسانيد في «الوسائل» في باب إسباغ الوضوء، وهي ثلاثه طرق عن الرضا عليه السلام كلها ضعاف؛ لما فيها عدّه مجاهيل، فراجعها.

[٤] تعرّض لسنده في «الوسائل» في باب استحباب عياده المريض، وفيه أيضاً مجاهيل.

ص: ٣١٦

ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثاً . ومن غش أخاه المسلم نزع الله بركه رزقه، وأفسد عليه معيشته ووكله إلى نفسه».

وفى مرسله هشام عن أبي عبدالله عليه السلام [١] «أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك والغش، فإن من غش غش في ماله، فإن لم يكن له مال غش في أهله».

وفى روايه سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ النبي صلى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيباً فأوحى الله عزوجل إليه: أن يدس يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه ما أراك إلا وقد جمعت خيانه وغشاً للمسلمين».

وروايه موسى بن بكر عن أبي الحسن عليه السلام «أنه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبه بين يديه ثم قطعه بنصفين، ثم قال لى: ألقه في البالوعه حتى لا يباع بشيء فيه غش . . . الخبر».

وقوله: فيه غش جملة ابتدائية [٢]، والضمير فى لا يباع راجع إلى الدينار.

الشرح:

[١] بل مرسله عيسى بن هشام ورواها الشيخ عن عيسى عن أبي عبدالله عليه السلام ، والظاهر أنه أيضاً اشتباه، فإن عيسى على ما ذكر تاريخ وفاته سنة (٢٢٠) وتاريخ وفاه أبي عبدالله عليه السلام سنة (١٤٨)، مع أن الشيخ رحمه الله عد الرجل فى فهرسته ممن لم يرو عن الإمام عليه السلام .

[٢] أى أن الدينار لا يباع بشيء، ويتعين أن تكون جملة «فيه غش» ابتدائية، موضع التعليل، ويحتمل رجوع الضمير فى «لا يباع» إلى سائر الأموال، والمراد «بشياء» هو الدينار و«فيه غش» وصف للشياء، أى لا يباع أموال الناس بشياء مغشوش.

ولكن الظاهر هو الأول؛ لأن إرجاع الضمير إلى غير المذكور فى الكلام مع وجود ما يصلح له فى الكلام خلاف الظاهر، وليس المراد من البيع بناء على الجملة

وفى روايه هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السّيابرى فى الظلال، فمرّ بى أبو الحسن عليه السلام فقال لى: يا هشام إنّ البيع فى الظلال غشّ والغشّ لا يحلّ».

وفى روايه الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرّجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبلّه من غير أن يلمس زيادته، فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلمس فيه زياده، فلا بأس، وإن كان إنّما يغشّ به المسلمين فلا يصلح».

و روايته الأخرى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرّجل يكون عنده لوان من الطّعام سغّرها بشىء. وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً، ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتّى يبيّنه».

و روايه داود بن سرحان، قال: «كان معى جرابان من مسك، أحدهما رطب والآخر يابس، فبدأت بالرّطب فبعته، ثم أخذت اليابس أبيع، فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذى يسوى، ولا يزيدونى على ثمن الرّطب، فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك: أ يصلح لى أن أنديه؟ قال: لا، إلا أن تعلمهم، قال: فنديته ثم أعلمتهم، قال: لا بأس».

ثم إنّ ظاهر الأخبار [١] هو كون الغشّ بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، وخلط الجيد بالرّدىء فى مثل الدّهن، ومنه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلاً، ونحو ذلك.

الشرح:

الابتدائيه هو الاشتهاء ليقال: إنّهُ أيضاً خلاف الظاهر، بل المراد البيع وتعلّقه بالدراهم كما فى بيع الصرف متعارف.

[١] فرّق قدس سره أولاً بين الغشّ فى مثل مزج اللبن بالماء، ومزج الدهن الجيّد بالرّدىء، ووضع الحرير فى المكان البارد لكسب الثقل، ممّا يكون العيب والنقص فيه خفياً لا يعرف غالباً، إلا من قبل بائعه، وبين النقص اللّذى لا يخفى على من يلاحظ المبيع وأتمّ المزج والخلط بما لا- يخفى فلا- يحرم، لعدم انصراف الغشّ إليه، ويدلّ عليه مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدّمه: صحيحه ابن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «أنّه سئل عن الطّعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض، قال: إذا رُؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ الجيّد الرّدىء» ومقتضى هذه الرّوايه بل روايه الحلبي

الثانية، وروايه سعد الإسكاف أنه لا- يشترط في حرمة الغش كونه ممّا لا- يعرف إلا- من قبل البائع، فيجب الإعلام بالعيب الغير الخفى، إلا أن تُتزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمّد الغش برجاء التلبس على المشتري وعدم التفطن له وإن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له، فلا- تدلّ الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له، فقصر المشتري وسامح في الملاحظه.

الشرح:

ولا يتسامح في التعرّف على حاله، كما فى مثل خلط الحنطه الجيده بالردينه.

وذكر أنّ مثل هذا الخلط جائز، كما يشهد له صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ الجيد الرديء»^(١).

ومثلها صحيحه الحلبي الثانيه عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون عنده لوان من طعام واحد سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتى يبينه»^(٢).

وظاهرهما وإن كان جواز الخلط ولكن عدم بيان ذلك للمشتري الغافل غشّ محرم، فيجب الإعلام به، ويستفاد ذلك من روايه سعد الاسكاف^(٣)، فإنّ النقص فى موردها ثم إنّ غشّ المسلم إنّما هو بيع المغشوش عليه مع جهله، فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره، فلو حصل اتفاقاً أو لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفى.

ويمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التلبس، وأمّا ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام.

نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك، فالعبره فى الحرمة بقصد تلبس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفياً أم جلياً كما تقدّم لا بكتمان العيب مطلقاً، أو خصوص الخفى وإن لم يقصد التلبس. ومن هنا منع فى التذكرة

ص: ٣١٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٨ : ١١٢، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول.

٢- (٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧ : ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشاً.

وفى التفصيل المذكور فى روايه الحلبي إشاره إلى هذا المعنى، حيث إنّه عليه السلام جوّز بلّ الطّعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزّياده و إن حصلت به، وحرّمه مع قصد الغشّ.

الشرح:

و إن كان يظهر بملاحظه المبيع وعدم التسامح فى معرفته، إلّا أنّ عدم الإظهار عدّ فيها غشاً.

ويمكن حمل هذه الروايات الظاهره فى الغشّ بالنقص غير الخفىّ على صورته كونه بفعل البائع، بقصد تلبيس الأمر على المشتري، فلا يجب عليه الإعلام إلّا فى هذه الصوره، وأما إذا كان بداع آخر أو بفعل شخص آخر، كما إذا اشترى طعاماً مختلطاً من الجيّد والرديء، وأراد بيعه من آخر ثانياً، فلا يجب عليه الإعلام. وأما المخفىّ وإن كانت الحرمة فيه أيضاً ببيع المغشوش مع جهل المشتري بالحال، إلّا أنّه لا فرق بين كون الغشّ بفعله أو بفعل آخر أو لغرض آخر، ففى جميع ذلك يجب الإعلام.

ثمّ إنّه رحمه الله ساوى بين النقصين، وذكر أنّه لا يجب عليه الإعلام إلّا فى مورد قصد التلبيس، وأما ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب. نعم، لا يجوز إظهار سلامه المبيع نعم، يمكن أن يقال فى صورته تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصليه بعيب خفىّ أو جليّ: إنّ التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غشّ للمشتري، كما لو صرّح باشتراط السّلامه، فإنّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنّه غاشّ.

ثمّ إنّ الغشّ يكون بإخفاء الأدنى فى الأعلى كمزج الجيّد بالرديء، أو غير المراد فى المراد كإدخال الماء فى اللبن، وبإظهار الصّفه الجيّد المفقوده واقعاً، وهو التّدليس، أو بإظهار الشّيء على خلاف جنسه كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضّه.

الشرح:

وعدم وجود النقص فيه، بلا فرق فى ذلك أيضاً بين النقص الخفىّ وغيره، فالعبره فى حرمة الغشّ بقصد التلبيس على المشتري. وقال رحمه الله: «إنّ فى التفصيل الوارد فى صحيحه الحلبي الأولى شهاده لذلك»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري

طعاماً، فيكون أحسن له وأنفق أن يبّله، من غير أن يلتمس زيادته، فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره، من غير أن يلتمس فيه زياده فلا بأس، وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح» (١). فإنه سلام الله عليه جَوَزَ بَلَّ الطَّعَامِ بدون الإعلام، مع عدم قصد الزيادة؛ لأنَّ الرواية لو كانت ناظرة إلى صورة الإعلام لم يكن وجهاً للتفصيل في الجواب بين قصد الزيادة وعدمه، فإنه مع الإعلام يجوز البَلُّ مطلقاً.

أقول: لم يظهر من صحيحه 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، فيعمّه ما دلّ على حرمة الغش.

ثم إنَّ في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى [١] بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحّحه المعامله وفسادها من حيث إنَّ المحرّم هو الغش والمبيع عين مملوكة ينتفع بها، ومن أن المقصود بالبيع هو اللبن، والجاري عليه العقد هو المشوب.

الشرح:

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 يعدّ غشاً، كما لو صرّح بأنه يبيعه على شرط الصحة، والحيوان الذي أكل ما يوجب موته من بيع المعيوب على شرط السلامة.

فإنه يقال: الموجب لصدق الغش عدم إعلام البائع بالعيب مع علمه به، حتّى فيما لو تبرّأ من عيوب المبيع، حيث يعدّ بيع الحيوان المزبور غشاً، حتى مع التبرّي منها، وإلا- فليس الالتزام بالصحة إخباراً عنها ليقال: إنَّ الالتزام بها مع العلم بالعيب غش، بل معناه جعل الخيار للمشتري على تقدير العيب، كما سيأتى 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 الغش على ترك الإعلام، حيث إنَّ الغش بمعناه المصدريّ ضد النصيحة لا ترك النصيحة مطلقاً ليتحقّق بمجرد ترك الإعلام.

ص: ٣٢١

نعم، إذا أظهر ما يكون إغراءً أو موجباً لوقوع الآخر في خلاف الواقع كان ذلك غشاً في المعاملة.

[١] يقع الكلام في حكم المعاملة، فنقول: الغش إما بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيد بالردىء، أو بإخفاء غير المراد في المراد، نعى بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع، ومن غيره ما لا ينطبق عليه، أو بإظهار الصفه الجيده في المبيع مع ثم قال: وفي الذكري في باب الجماعه ما حاصله، أنه لو نوى الاقتداء بامام معين على أنه زيد فبان عمراً أن في الحكم نظراً ومثله ما لو قال بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار وجعل منشأ التردد تغليب الإشاره أو الوصف انتهى.

الشرح:

عدمها واقعاً، ويعبر عنه بالتدليس، أو بإظهار ما لا ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه، كمبيع المموه وما يكون مصبوغاً بماء الذهب بعنوان أنه ذهب.

ثم إن الغش وإن كان محزماً لكن النهي عنه لا يقتضى فساد المعامله فيما إذا لم يخرج المغشوش بالغش عن عنوان المبيع، كما في مزج الماء باللبن، مع استهلاك الماء باعتبار قلته، فيكون البيع صحيحاً، غايه الأمر يثبت للمشتري خيار العيب مع جهله بالحال، ونظيره ما إذا كثر التراب في الحنطه، فإن كثره التراب فيها لا يخرج المبيع عن عنوان الحنطه، بل تعدد معيوبه.

وما ذكره المصنّف رحمه الله 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 المموه كان البيع باطلاً، باعتبار أن 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 تاره من تخلف الوصف المشترط، ومن تخلف الداعي أخرى.

وإذا لم يستهلك غير المراد في المراد، بأن كان الموجود هو المبيع وغيره، فيتبع البيع ويكون بالإضافة إلى المراد صحيحاً، كما إذا خلط دهن النبات بدهن الحيوان بلا استهلاك أحدهما في الآخر، وباعه بعنوان دهن الحيوان وبالإضافه إلى غيره باطلاً باعتبار عدم القصد إلى بيعه.

وما ذكره من وجهي الصّحه والفساد [١] جارٍ في مطلق العيب، لأن المقصود

هو الصَّيْحِيح، والجارى عليه العقد هو المعيب، وجعله من باب تعارض الإشاره والوصف مبنى على إرادته الصَّيْحِيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزله قوله: بعتك هذا البصير. وأنت خير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيحىء فى باب العيب، بل وصف الصَّيْحِيح ملحوظ على وجه الشَّرطيه وعدم كونه مقوماً للمبيع، كما يشهد به العرف والشَّرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصَّيْحِيح، لم يكن إشكال فى تقديم العنوان على الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أنّ المقصود بالمبيع هو اللبن والجارى عليه العقد هو المشوب، لأنَّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ولذا اتفقوا على بطلان الصَّرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيماً من غير الجنس.

الشَّرح:

[١] أى أنّ ما ذكر فى «جامع المقاصد» فى وجه الصحه فى بيع اللبن الممزوج بالماء وفى وجه فساده يجرى فى سائر موارد عيب المبيع، فيتردّد أمر البيع فيها بين الصحه والفساد، حيث إنّ المبيع فيها أيضاً عين متموّل، وهذا وجه الصحه. وكون المقصود فيها هو الصحيح، كإرادته البصير فى بيع العبد، وهو غير متحقّق وهذا وجه الفساد.

مع أنّه لا ينبغى الريب فى أنّ العيب فى المبيع لا يوجب بطلان البيع، بل يثبت معه خيار العيب، وذلك فإنّ أوصاف الصحه حتّى فى مثل شوب اللبن بالماء ليست مقومه للمبيع عرفاً. ويتعلّق البيع بالموجود الخارجى بعنوان أنّه يطلق عليه اللبن، ويكون خلوصه شرطاً، بمعنى أنّه يثبت للآخر الخيار على تقدير شوبه، وعليه فلا يكون فى البين وجه لبطلان البيع.

نعم، إذا كان العنوان مقوماً للمبيع، كما إذا كان مثل عنوان الفرس وبيع الحيوان وأما التردّد فى مسأله تعارض الإشاره والعنوان، فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظيه، فإنّها مردّده بين كون متعلّق القصد أولاً وبالذات هو العين الحاضره ويكون اتّصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد، وكون متعلّقه هو العنوان والإشاره إليه باعتبار حضوره. أمّا على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات ومغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردّد أحد فى البطلان، وأمّا وجه تشبيه مسأله الاقتداء [١] فى الذّكرى بتعارض الإشاره

والوصف فى الكلام مع عدم الإجمال فى التّيه، فباعترار عروض الاشتباه للنّاوى بعد ذلك فى ما نواه، إذ كثيراً ما يشتبه على النّاوى أنّه حضر فى ذهنة العنوان ونوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر فى إمام الجماعة، فىكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنّما أشار إليه معتقداً لحضوره، أو أنّه نوى الاقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار، هذا.

الشرح:

بعنوانه فبان حماراً حكم ببطلان البيع؛ لأنّ قصد البيع يتعلّق بعنوان الفرس؛ ولذا قالوا فى بيع الصرف: إنّ لو ظهر أحد العوضين معيماً ولكن من غير الجنس المذكور فى العقد بطل البيع.

[١] وأما الصلاة فى مسألة الاقتداء فمحكوم به بالصحة، حتّى فيما إذا كان ناوياً لأحد الشخصين بنحو التقييد، حيث إنّ الفردى لا تنقص عن صلاة الجماعة إلّا فى القراءة الساقطة حال العذر، كما هو مقتضى حديث «لا تعاد»، والمفروض أنّ تركها كان لتوهم أنّه مأوم.

نعم، لو كان المراد من التفصيل بين التقييد وغيره هو الحكم ببطلان الجماعة فى الأوّل لا فى الثانى، فهو صحيح، ولكن لا يساعد على ذلك ظاهر كلماتهم.

ثمّ إنّّه قد استدللّ على الفساد [١] كما نسب إلى المحقّق الأردبيلى رحمه الله بورود النهى عن هذا البيع، فىكون المغشوش منهيّاً عن بيعه، كما أشير إليه فى روايه قطع الدّينار والأمر بإلقائه فى البالوعه، معللاً بقوله: «حتّى لا يباع بشىء» ولأنّ نفس البيع غشّ منهيّ عنه.

وفيه نظر، فإنّ النهى عن البيع لكونه مصداقاً لمحرمّ هو الغشّ لا يوجب فساده، كما تقدّم فى بيع العنب على من يعمله خمراً. وأما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد فى خبر.

الشرح:

[١] قد تقدّم أنّ المعامله بلحاظ النهى عن غشّ المؤمن فيها لا تفسد، وقد ذكر فى محلّه أنّ النهى عن معامله تكليفاً لا يقتضى فساده، ولم يرد فى خطاب النهى عن بيع المغشوش بهذا العنوان ليقال بظهور النهى وفساده، على ما ذكرنا سابقاً من كون الفساد

هو الظهور الأولي للنهي عن المعامله.

وأما النهي عن بيع الدرهم المغشوش في مرسله موسى بن بكر (١) فمحمول على صورته عدم المائته، وكون بيع الدرهم من التمويه في الجنس، بقريته الأمر بالقائه في البالوعه، فإنه لو كان مالاً - كما إذا كان الغش في سكوته فقط، لكان الإلقاء المزبور تذكيراً خصوصاً بعد كسره.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن ما ذكر الشهيد رحمه الله (٢) من التردد في صحه بيع هذا بعنوان الفرس فبان حماراً، وأنه يبتنى على تقديم الإشاره على العنوان فهو أيضاً غير صحيح، فإن مثل عنوان الفرس من العناوين المقومه للمبيع، فيكون مقدماً على الإشاره بلا ريب، وأما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت المسأله عن مسأله الغش، لأنه إذا وجب إتلاف الدينار وإلقاؤه في البالوعه كان داخلاً في ما يكون المقصود منه حراماً، نظير آيات اللهو والقمار، وقد ذكرنا ذلك في ما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرماً، فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس التقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبس على الناس، ومعلوم أن مثله بهيته لا يقصد منه إلا التلبس، فهو آله الفساد لكل من دفع إليه، وأين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه؟ فالأقوى حينئذ في المسأله: صحه البيع في غير القسم الرابع، ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش. فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التديليس، 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 الحنطه، كان له حكم تبعض الصفقه، ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد، لأنه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

الشرح:

حيث إن البيع يتعلق بالعين الخارجيه بما أنه ينطبق عليها ذلك العنوان ويقصد المشتري شراء الفرس والبائع يريد بيعه، وإسناد البيع إلى المشار إليه باعتبار اعتقادهما أنه فرس. وهذا بخلاف مسأله الاقتداء، فإنه يمكن فيها أن يقصد المأموم الاقتداء بزيد،

ص: ٣٢٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ٢٨١، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢- (٢) الذكرى ٤ : ٤٢٣.

وإشارته إلى الحاضر باعتبار اعتقاده أنه زيد، وهذا معنى تقديم الوصف، ويمكن أن يقصد الاقتداء بالحاضر زيداً كان أو غيره، ولكن توصيفه بزيد باعتبار اعتقاده أن الحاضر فعلاً هو عمرو، كما هو تقديم الإشارة. وبما أن القصد من الأمور الوجدانيه ولا يمكن فيها الشكّ حال حصولها، فيمكن للمأموم حصول التردد بعد فراغه عن العمل.

الثاني: ذكر المحقق الإيرواني (١) رحمه الله عليه أن الذي يظهر لى من الأخبار المسأله الثالثه عشر: الغناء لا خلاف فى حرمة فى الجملة [١] والأخبار بها مستفيضه، وادعى فى الإيضاح تواترها.

الشرح:

أنّ الغشّ بعنوانه لا يكون محرّماً، بل هو محرّم بعنوان الكذب.

وفيه: أنه لم يعلم وجه هذا الظهور، سواء كان الغشّ فى المعاملات أو غيرها، بعد ما ذكرنا من أنّ أخذ عنوان موضوعاً فى خطاب الشرع، وان احتمال كونه مشيراً إلى عنوان آخر يكون هو الموضوع واقعاً، إلا أنّ هذا خلاف ظاهر الخطاب، فإنّ مقتضى أصاله تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت أن يكون الموضوع فى خطاب هو الموضوع للحكم واقعاً، بل القرينه فى المقام على أنّ الغشّ بعنوانه موضوع للحكم لا بعنوان الكذب ظاهره، حيث إنّ الأحكام المتقدمه من التكليف والوضع ترتّب، حتى فيما إذا كان غشّ البائع مثلاً بعنوان التوريه لا الكذب؛ ولذا يتعدّد العقاب فى فرض الغشّ بالكذب، فلاحظ وتدبر.

[١] لا- خلاف فى حرمة الغناء فى الجملة، ويستدلّ عليه بالروايات المستفيضه الوارده (٢) فى تفسير قول الزور من قوله سبحانه: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»، والوارده (٣) فى تفسير لهو الحديث من قوله سبحانه: «وَمَنْ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ»، والوارده (٤) فى تفسير الزور من قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ».

وذكر المصنّف رحمه الله بما حاصله: أنّ المطلوب فى المقام إثبات حرمة الغناء بمعناه

ص: ٣٢٦

١- (١) حاشيه كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ١٧٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٣٠٣ و ٣٠٥ و ٣٠٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ٨ و ٩ و ٢٠.

٣- (٣) المصدر السابق: ٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣١٠، الحديث ٦ و ١١ و ١٦ و ٢٠ و ٢٥.

٤- (٤) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٣ و ٥.

الظاهر المتعارف الذى هو عبارته عن كَيْفِيَّةِ الصوت الذى يكون بها مطرباً، وما منها: ما ورد مستفيضاً فى تفسير قول الزور فى قوله تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» فى صحيحه زيد الشحام ومرسله ابن أبى عمير وموثقه أبى بصير المرويات عن الكافى، وروايه عبد الأعلى المحكيه عن معانى الأخبار وحسنه هشام المحكيه عن تفسير القمى رحمه الله: تفسير قول الزور بالغناء.

ومنها: ما ورد مستفيضاً فى تفسير لهو الحديث، كما فى صحيحه ابن مسلم وروايه مهرا بن محمد وروايه الوشاء وروايه الحسن ابن هارون وروايه عبد الأعلى السابقيه.

الشرح:

ورد فى تفسير «قَوْلَ الزُّورِ» لا- يدل على حرمه ذلك، حيث إن تطبيق «قَوْلَ الزُّورِ». على الغناء قرينه على كون المراد به الكلام الباطل، لا الكيفيه فى الصوت مطلقاً. ويؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل، صحيحه حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذى يغتنى: أحسنت»^(١)، فإن قوله: أحسنت، باعتبار تضمينه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، اللهم إلا- أن يقال: إن «قَوْلَ الزُّورِ» فى قوله سبحانه عام يعم الباطل فى معناه أو فى جهة قراءته ولعله لذلك عدّه تأييداً.

نعم، فى مرسله الصدوق، قال: «سأل رجل على بن الحسين عليهما السلام عن شراء جاريه لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها، فذكرتك الجنّه يعنى بقراءه القرآن والزهد والفضائل التى ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(٢)، فإن التعبير عن الكلام الصحيح والفضائل الحقه بعدم الغناء دليل على كون المراد بالغناء ولو فى بعض استعمالاته هو الكلام الباطل. وكذا ناقش رحمه الله فى ما ورد فى تفسير لهو الحديث، بناءً على كون إضافه ومنها: ما ورد فى تفسير الزور فى قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» كما فى صحيحه ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام تاره بلا- واسطه وأخرى بواسطه أبى الصّباح الكناني، وقد يחדش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفه الأولى بل الثانيه فى أنّ الغناء من مقوله الكلام، لتفسير قول الزور به. ويؤيده ما فى بعض

ص: ٣٢٧

- ١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ٣٠٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧ : ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذي يغنى: أحسنت ويشهد له قول علي بن الحسين عليهما السلام في مرسله الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنه، يعني بقراءه القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. ولو جعل التفسير من الصيّدوق دلّ على الاستعمال أيضاً. وكذا لهو الحديث بناءً على أنه من إضافه الصيّفه إلى الموصوف، فيختصّ الغناء المحرّم بما كان مشتقاً على الكلام الباطل، فلا تدلّ على حرمه نفس الكيفيه ولو لم يكن في كلام باطل.

الشرح:

اللهو إلى الحديث من إضافه الصفه إلى موصوفها، حيث إنّ كون الحديث لهواً عباره أخرى عن بطلان معناه. نعم، لو كانت إضافته إليه من إضافه المظروف إلى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى (في) فيعمّ الغناء في الكلام الصحيح، بل أجرى رحمه الله المناقشه فيما ورد في تفسير الزور في قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»، وذكر أنّ المدح فيه لمن لا يحضر مجالس التغنى، يعني الأباطيل من الكلام.

أقول: لم يظهر وجه صحيح للخدشه فيما ورد في تفسير الزور، فإنّه لا- قرينه في البين على أنّ تطبيق الإمام عليه السلام عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام، كما كانت في الوارد في تفسير الآيه الأولى، بل الثانيه أيضاً.

وبعباره أخرى: صحيحه أبي الصباح عن أبي عبدالله عليه السلام (1) دالّه على كون ومنه تظهر الخدشه في الطائفه الثالثه، حيث إنّ مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدّها، هي مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام.

فالإنصاف: أنّها لا- تدلّ على حرمه نفس الكيفيه إلا- من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى، وكذا الزور بمعنى الباطل، وإن تحقّق في كفيته الكلام، لا في نفسه، كما إذا تغنى في كلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثيه.

وبالجملة، فكلّ صوت يُعدّ في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به لهواً وباطلاً فهو حرام. وممّا يدلّ على حرمه الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً ولغواً: روايه عبد الأعلى وفيها ابن فضال [1] قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء، الشرح:

ص: ٣٢٨

الغناء بنفسه زوراً وباطلاً، وظاهر الغناء هي الكيفية في الكلام الحق أو الباطل.

وما ذكر رحمه الله أيضاً من دلالة المرسله على استعمال الغناء في الكلام الباطل ضعيف؛ لاحتمال أن يكون قوله فيها «التي ليست بغناء» راجعه إلى القراء لا قيدياً للفضائل.

نعم، مجرد المدح على الحضور في مجلس اللهو والباطل المستفاد من قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» لا يكفى في الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

[١] كأن مراده أن وجود بنى فضال في سند الروايه كاف في اعتبارها للأمر بالأخذ برواياتهم، وقد روى محمد بن الحسن في كتاب «الغيبه» عن أبي الحسين التمام عن عبدالله الكوفي خادم الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام، أنه سئل عن كتب بنى فضال؟ فقال: «خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا» (١).

وقلت: إنهم يزعمون: أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحياكم، فقال: كذبوا، إن الله تعالى يقول: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا أَنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ». ثم قال: ويل لفلان مما الشرح:

وفيه: أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن روايه عبدالأعلى مرويه عن كتب بنى فضال، بل على تقديره أيضاً لا تكون الروايه معتبره، فإن الأمر بالعمل برواياتهم إرشاد إلى أن مجرد فساد اعتقادهم لا يوجب طرح رواياتهم بأن لا يصح الاعتماد على روايه يكون أحد منهم في سندها، لا أن وجودهم في سند روايه يكون تمام الموضوع لاعتبارها، بحيث لا تضر جهاله باقى رواياتها حتى مع كون بعضهم كذاباً وجعلاً. ولذا لا يصح عند معارضه روايه صحيحه مع روايه أخرى في سندها منهم طرح الصحيحه والأخذ بالروايه بدعوى أنه مقتضى الأمر بالأخذ بكتبهم، هذا مع أن الأمر بالأخذ غير ثابت، ومنشؤه الروايه التي نقلناها كما لا يخفى.

نعم، دلالة الروايه وظهورها في كون الغناء المحرم عباره عن الكيفية في

ص: ٣٢٩

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ : ١٤٢، الباب ١١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

الصوت واضحه، فإنَّ الكلام الَّذِي يزعم فيه ترخيص رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من الباطل من جهه المعنى، ولعلَّ وجه الاستشهاد بالآيه كون المحكى عن رسول الله صلى الله عليه وآله هو تجويزه القول المزبور مطلقاً بأن يقال عنده صلى الله عليه وآله و آله أيضاً، وهذا نوع من اتّخاذه صلى الله عليه وآله للهو. أو أنّ حكاية تجويز القول المزبور عنه صلى الله عليه وآله كانت افتراءً عليه صلى الله عليه وآله، نظير افتراء الكفار على الله سبحانه من أخذه تعالى مريم وابنها صاحبه وولداً، فيعمّ الحاكين لترخيصه ما ذكر في حقّ هولاء الكفار من الويل.

ثمَّ إنّ الظاهر كون الروايه موثقه؛ لأنَّ عبد الأعلى هو ابن أعين وقد وثقه المفيد في رسالته الإعداديّة، كما يعمّه التوثيق العامّ من على بن إبراهيم، حيث روى في يصف [١] رجل لم يحضر المجلس الخبر». فإنَّ الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل واللّهو اللذين يكذب الإمام عليه السلام رخصه النبي صلى الله عليه وآله فيه فليس الانكار الشديداً المذكور وجعل ما زعموا الرخصه فيه من اللّهو والباطل إلّا من جهه التعتى به.

وروايه يونس [٢] قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنّ العباسي زعم أنّك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا، قلت له: سألتني عن الغناء، فقلت له: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له: إذا ميز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟، قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت».

الشرح:

تفسيره عنه. ووجه كونه في هذه الروايه هو ابن أعين روايه يونس بن يعقوب الّذى روى بعض الروايات الأخر عنه بعنوان ابن أعين، فلاحظ.

[١] يعنى: ممّا يذكر ويحكى، وقوله: رجل بدل عن فلان ولم يحضر المجلس وصف للرجل، أى ويل للذى لم يحضر مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يسمع ترخيصه من حكايته عنه صلى الله عليه وآله .

[٢] لا- يخفى أنّه ليس في الروايه تعيين المراد من الغناء وقد طرّق عليه فيها عنوان الباطل، نظير الروايه الوارده في تفسير قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» (١)، وعلى المصنف رحمه الله بعد إشكاله في دلاله ما ورد في تفسيره واستظهاره أنّ المراد به

ص: ٣٣٠

الكلام الباطل، بيان الفرق بينها وبين روايه يونس، ووجه قبوله دلالة هذه على حرمة الكيفيه للصوت، سواء كانت في كلام باطل أو صحيح.

وعلى كل فالروايه لا بأس بالاعتماد عليها، فإنها مرويه في «قرب الإسناد» عن وروايه محمد بن أبي عباد [١] وكان مستهتراً مشتهراً بالسِّماع ويشرب التَّبِيد قال: «سألت الرِّضا عليه السلام عن السِّماع، قال لأهل الحجاز فيه رأى، وهو في حيز الباطل واللَّهو. أمَّا سمعت الله عزَّ وجلَّ يقول: «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا». والغناء من السِّماع كما نصَّ عليه في الصِّحاح، وقال أيضاً: جاريه مُسمعه أي مغنّيه.

وفى روايه الأعمش [٢] الوارده في تعداد الكبائر قوله: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار». وقوله عليه السلام وقد سئل عن الجاريه [٣] الشرح:

الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام، بل وهذه هي العمده في الحكم بحرمة الغناء، وإلا فما ذكره المصنّف رحمه الله من إشعار الروايات المتقدّمه بأنّ المحرم هو عنوان اللّهو والباطل، وإن كان ذلك في كيفيه الصوت لا يمكن المساعده عليه، فإنّ الاعتبار بالظهور لا بالإشعار.

مع أنّ لازم ما ذكر كون مطلق اللّهو والباطل محرّماً حتّى ما لم يكن في البين غناء، كما إذا قرأ الأشعار الراجعه إلى العشق ونحوها بلا ترجيع صوت أصلاً.

[١] ولكن مضافاً إلى ضعف سندها لا دلالة لها على الحرمة، لما تقدّم من أنّ المدح لفعل لا يكشف عن كونه واجباً.

[٢] وباعتبار ضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها.

[٣] وفى روايه الحسن بن على الوشّاء، قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنّيه؟ قال: «قد يكون للرّجل الجاريه تُلهيه، وما ثمنها إلاّ ثمن الكلب، وثمان الكلب سحت» (١)، وفى صحيحه إبراهيم بن أبي البلاد: «ثمان الكلب والمغنّيه سحت» (٢). ومثل هذا كاشف عن حرمة الغناء، فإنّه لا يكون بطلان المعامله على المغنّيه «قد يكون للرّجل جاريه تُلهيه، وما ثمنها إلاّ كثمان الكلب». وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللّهو والباطل، فالغناء وهى من مقوله

ص: ٣٣١

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٢٣، الحديث ٤.

الكيفيَّة للأصوات، كما سيجيء، إن كان مساوياً للصَّوت اللّهُوى والباطل كما هو الأقوى، وسيجيء فهو، وإن كان أعمّ وجب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنه لو كان أخصّ وجب التعدّي عنه إلى مطلق الصَّوت الخارج على وجه اللّهُوى.

وبالجملة، فالمحرّم هو ما كان من لحن أهل الفسوق والمعاصى التي ورد النّهي عن قراءه القرآن بها سواء كان مساوياً للغناء أو أعمّ أو أخصّ، مع أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلّا هو وإن اختلفت فيه عبارات الفقهاء واللّغويين.

الشرح:

الجاريه بما أنها مغنيه إلّا مع حرمة، وإلّا فكونها مغنيه ككونها خياطه أو كاتبه من الأوصاف التي توجب زياده ماليتها.

لا يقال: نعم، ولكن لا يكون مثلها كاشفاً عن حرمة الغناء مطلقاً حتّى فيما إذا كان في الكلام الصّحيح.

فإنه يقال: بطلان بيعها كاشف عن حرمة الغناء حتّى فيما إذا كان في الكلام المزبور، وإلّا فكونها مغنيه ككونها كاتبه من الأوصاف التي تكون منشأ للحلال والحرام، ولا يوجب مثلها بطلان البيع فتدبر.

ونظيرها ما ورد في حرمة الاستماع إلى الغناء، فإنه كاشف عن حرمة نفس الغناء، حيث لا يحتمل حرمة الاستماع والجلوس إلى الحلال. وفي صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه، قال: «لا» (١).

فعن المصباح: أنّ الغناء الصَّوت وعن آخر: أنّه مدّ الصَّوت [١] وعن النّهايه عن الشّافعي: أنّه تحسّين الصَّوت وترقيقه. وعنهما أيضاً: أنّ كلّ من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناء وكلّ هذه المفاهيم ممّا يعلم عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها، فكّلها إشاره إلى المفهوم المعين عرفاً. والأحسن من الكلّ ما تقدّم من الصّيحاح ويقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من أنّه مدّ الصَّوت المشتمل على الترجيع المطرب. والطّرب على ما في الصّيحاح: خفّه تعترى الإنسان لشده حزن أو سرور. وعن الأساس للزمخشري: خفّه لسرور أو همّ. وهذا

ص: ٣٣٢

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الغناء وإن كان بإطلاقه محرّماً إلاّ أنّه لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر، إلاّ فيما إذا كان فى ضمن كلام باطل، كالكذب وما يوجب إضلال الناس عن الدّين الحقّ وإفساد عقيدتهم. وفى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عليه النّار» (١) وتلا هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» (٢). . . الخ، فإنّ الآية ناظره إلى شراء لهو الحديث الموجب لإضلال الناس. وما فى روايه الأعمش أيضاً لا يدلّ على أنّه بإطلاقه من الكبائر، حيث إنّ المذكور فيها الملاهى الّتى تصدّ عن ذكر الله، والملاهى جمع ملهى بمعنى اللّهو، بقرينه التمثيل بالفعل، ومدلولها كون الغناء الموجب لنسيان الله كبيره، فلا تعمّ ما يكون فى ضمن الأشعار المتضمّنه للوعظ والإرشاد ونحوهما.

[١] لا ينبغى التأمّل فى كون الغناء عرفاً هى الكيفيّة للصّوت، ولا دخل فى صدقه لبطلان معنى الكلام وعدمه؛ ولذا من سمع من بعيد صوتاً يكون فيه الترجيع

ص: ٣٣٣

١- (١) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٦.

٢- (٢) سورة لقمان: الآية ٦.

القيد هو المدخل للصوت في أفراد اللّهُو، وهو الذي أرادهُ الشّاعر بقوله: أَطْرَبًا وَأَنْتَ قَسِيرَى أَي شَيْخٍ كَبِيرٍ، وِإِلَّا فَمَجْرَدُ السَّرورِ أَوِ الحزن لا يبعد عن الشّيخ الكبير.

وبالجملة، فمجرّد مدّ الصّوت لا مع التّرجيع المطرب، أو ولو مع التّرجيع لا يوجب كونه لهوًا. ومن اكتفى بذكر التّرجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب. قال في جامع المقاصد في الشّرح: ليس مجرّد مدّ الصّوت محرماً و إن مالت إليه النّفوس ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالتّرجيع المقتضى للإطراب، انتهى.

الشّرح:

الخاصّ المناسب للرقص وضرب الأوتار يحكم بأنّه غناء، وإن لم يتميّز عنده مواد الكلام، ولعلّ هذا هو المراد من قولهم بأنّه مدّ الصوت المشتمل على التّرجيع المطلوب، بأن يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاصّ، أي تطويله بترجيعه وترديده في الحلق، بنحو يقتضى الطرب، أي يناسبه. والطرب حاله تعرض النفس من شدّه الفرح أو الحزن، وحقيقته خروج النفس عن اعتدالها؛ ولذا ربّما يفعل الإنسان في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره.

وعلى كلّ فإنّ أحرز في مورد كون الكيفيّة غناء فهو، وإلّا- فمقتضى الأصل الإباحه، ويكون الشك في المقام من الشبهه المفهومية، حيث يكون المفهوم مجهولاً- من حيث سعه دائرته وضيقة كما لا- يخفى. ويشهد على ما ذكرنا من كون الغناء هي كيفيّة الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه موثقه عبد الأعلى المتقدّمه، حيث إنّ الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلاً من جهه المعنى.

ثمّ إنّ المراد بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنّسبه إلى المعنى أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب ومقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهه قبح الصّوت أو غيره، وأمّا لو اعتبر الإطراب فعلاً خصوصاً بالنّسبه إلى كلّ أحد، وخصوصاً بمعنى الخفّه لشدّه السّرور أو الحزن فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفاً عنه. وكأنّ هذا هو الذي دعا الشّهيد الثّاني إلى أن زاد في الزوضه والمسالك

ص: ٣٣٤

بعد تعريف المشهور قوله: أو ما يسمّى في العرف غناء وتبعه في مجمع الفائده وغيره. ولعلّ هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أنّ الإطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسّر في الصّحاح بخفّه لشده سرور أو حزن وإن توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا. واستشهد على ذلك بما في الصّحاح من أنّ التّطريب في الصّوت: مدّه وتحسينه. وما عن المصباح من أنّ طرب في صوته: مدّه ورجّعه. وفي القاموس: الغناء ككساء من الصّوت ما طرب به، وأنّ التّطريب: الإطراب، كالتّطرب والتّغنى. قال رحمه الله: فتحصّل من ذلك أنّ المراد بالتّطريب والإطراب غير الطرب بمعنى الخفّه لشده حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا فكأنّه قال في القاموس: الغناء من الصّوت ما مُدّ وحُسن ورجّع، فانطبق على المشهور، إذ التّرجيع تقارب ضروب حركات الصّوت والنّفس، فكان لازماً للإطراب والتّطريب، انتهى كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّ الطرب إذا كان معناه على ما تقدّم من الجوهري والزّمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفّه، لا جرم يكون المراد بالإطراب والتّطريب إيجاد هذه الحاله، وإلا لزم الاشتراك اللفظي، مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشقّ منه لفظ التّطريب والإطراب. مضافاً إلى أنّ ما ذكر في معنى التّطريب من الصّحاح والمصباح إنّما هو للفعل القائم بذى الصّوت، لا الإطراب القائم بالصّوت، وهو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشّخص، فيمكن أن يكون معنى تطريب الشّخص في صوته: إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفّه بمدّ الصّوت وتحسينه وترجيّعه، كما أنّ تفريح الشّخص: إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجهه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب. وكذا ما في القاموس من قوله: ما طرب به يعني ما أُوجد به الطرب. مع أنّه لا مجال لتوهم كون التّطريب بمادّته بمعنى التّحسين والتّرجيع، إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن والرّجوع، أو كون التّطريب هو نفس المدّ، فليست هذه الأمور إلاّ أسباباً للطرب يراد إيجادها من فعل هذه الأسباب.

هذا كلّه، مضافاً إلى عدم إمكان إرادته ما ذكر من المدّ والتّحسين والتّرجيع من المطرب في قول الأكثر: إنّ الغناء مدّ الصّوت المشتمل على التّرجيع المطرب كما لا يخفى. مع أنّ مجرّد المدّ والتّرجيع والتّحسين لا يوجب الحرمة قطعاً، لما مرّ وسيجيء.

فتبين من جميع ما ذكرنا أنّ المتعين حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّه، وتوجيه كلامهم: بإرادته ما يقتضى الطرب ويعرض له بحسب وضع نوع ذلك التّرجيع، وإن لم يطرب شخصه لمانع، من غلظه الصّوت وميخ الأسماع له. ولقد أجاد فى الصّيحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، وهو المعروف عند أهل العرف، وقد تقدّم فى روايه محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع .

وكيف كان: فالمحصّل من الأدلّه المتقدّمه حرمة الصّوت المرّجّع فيه على سبيل اللّهُو، فإنّ اللّهُو كما يكون بآله من غير صوت كضرب الأوتار ونحوه وبالصّوت فى الآله كالزممار والقصب ونحوهما فقد يكون بالصّوت المجرد. فكلّ صوت يكون لهواً بكيفيته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصى 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 إلاّ من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغوياً وزوراً، ثمّ إنّ اللّهُو يتحقّق بأمرين:

أحدهما: قصد التّلهّى وإن لم يكن لهواً.

والثانى: كونه لهواً فى نفسه عند المستمعين وإن لم يقصد به التّلهّى.

ثمّ إنّ المرجع فى اللّهُو إلى العرف، والحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصّيوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللّهُو وللرقص ولحضور ما تستلذه القوى الشّهويّه، من كون المغنى جاريه أو أمرداً ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفه فى الوضوح والخفاء، فقد يحسّ بعض التّرجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه. وظهر ممّا ذكرنا أنّه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه فى كلام حقّ أو باطل، فقراءه القرآن والدعاء والمرائى بصوت يُرّجّع فيه على سبيل اللّهُو لا- إشكال فى حرمتها ولا فى تضاعف عقابها، لكونها معصيه فى مقام الطّاعه، واستخفافاً بالمقرّو والمدعو والمرئى.

ومن أوضح تسويلات الشّيطان: أنّ الرّجل المتستّر [١] قد تدعوه نفسه لأجل التّفرّج والتّنزّه والتلذذ إلى ما يوجب نشاطه ورفع الكساله عنه من الزّمزمه الملهميه فيجعل ذلك فى بيت من الشّعير المنظوم فى الحِكم والمرائى ونحوها، فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربّما يُعدّ مجلساً لأجل إحضار أصحاب الألحان ويسمّيه مجلس المرثيه فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من

النشاط والانبساط، وربما يبكي في خلال ذلك [٢] لأجل الهموم المركوزه في قلبه الغائبه عن خاطره، من فقد ما تستحضره القوى الشهويه، ويتخيل أنه بكى في المرثيه وفاز بالمرتبه العاليه، وقد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه، فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان والنفس الغاويه.

الشرح:

[١] أي الرجل الجالس مكان الخلوه.

[٢] ويظهر ذلك بملاحظه مثل الأب العذى مات ولده المحبوب له الشاب، فإنه وربما يجزئ على هذا عروض الشبهه في الأزمنه المتأخره في هذه المسأله، تاره من حيث أصل الحكم، وأخرى من حيث الموضوع، وثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الأول: فلائنه حكى عن المحدث الكاشاني [١] أنه خص الحرام منه بما الشرح:

يقراً عنده تعزیه سيد الشهداء وولده الأكبر سلام الله عليهما، ويبكى أشد البكاء، مع أنه لم يكن يبكي من قبل بمثل هذه التعزیه، فإن بكاءه حقيقه لموت ولده.

ثم إن الوجه في هلاك الرجل المتستر المفروض ما أشرنا إليه، من أن الجهل بحرمة هذا النحو من كیفیه القراءه في التعزیه أو غيرها شبهه حكمیه منشؤها الجهل بعموم مفهوم الغناء وشموله لها، والجهل في تلك الشبهه لا يكون عذراً إلا بعد الفحص وعدم الظفر بما يكون دليلاً على حرمة تلك الكیفیه كما لا يخفى.

[١] المنسوب إلى المحدث الكاشاني وصاحب «الكفايه» جواز الغناء، وأن الحرام ما يقترن به من المزمار ودخول الرجال على النساء ونحوهما، وأن الأخبار الناهيه عن الغناء ناظره إلى المتعارف في ذلك الزمان، وهو الغناء المقترن بالأباطيل والمحزّات، ولعلّه يشير إلى ذلك قوله عليه السلام في صحيحه أبي بصير: «أجر المغنيه التي تزفّ 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،

ص: ٣٣٧

والتى تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عز وجل (١)، وخبر على بن جعفر عن «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن الغناء، هل يصلح اشتمل على محرّم من خارج مثل اللّعب بالآلات اللّهو ودخول الرّجال، والكلام بالباطل و إلاّ فهو فى نفسه غير محرّم. والمحكى من كلامه فى الوافى أنّه بعد حكاية الأخبار التى يأتى بعضها قال: الذى يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء، كلّها بما كان على النّحو المتعارف فى زمن الخلفاء، من دخول الرّجال عليهنّ وتكلمهنّ بالباطل ولعبهنّ بالملاهى من العيدان والقصب وغيرهما، الشّرح:

فى الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به» (٢). ورواه على بن جعفر فى كتابه إلاّ أنّه قال: «ما لم يزم به»، وفى بعض النسخ «مالم يؤمر به»، والصحيح هو الأول. وظاهر هذه أيضاً جواز الغناء فى نفسه، حيث لا- يحتمل جوازه فى الأعياد والأفراح كلّها وحرمة فى غير ذلك.

أقول: ما ذكر من نظر الأخبار النّاهية إلى الغناء المتعارف فى ذلك الزمان وكان مقارناً بالأباطيل والمحرمات الأخر فاسد، فإنّه مضافاً إلى أنّ النهى عن عنوان ظاهره كونه المنهى عنه، لا- كونه إشارة إلى عنوان آخر يكون مقارناً له، أو متّحداً معه بعضاً أو غالباً أنّ إنكار الترخيص راجع فى موثقه عبدالأعلى إلى نفس القول والغناء، لا إلى استعمال الملاهى أو غيره من المحرّمات.

وأما صحيحه أبى بصير فلا بدّ من حمل قوله عليه السلام: «بالتى يدخل عليها الرّجال» على العنوان المشير، يعنى إلى التى تغنى فى غير الزفاف، ولعلّ دخول الرّجال عليها كان متعارفاً فى غنائها فى غير الزفاف. ويحتمل أن يكون قوله: «وليس . . . إلخ» حالاً، أى التى تزفّ العرائس لا بأس بكسبها حال عدم دخول الأجنب عليها، وعدم دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله عليه السلام: «ليست بالتى يدخل عليها الرّجال» إلى أن قال: وعلى هذا فلا بأس بالتغنى بالأشعار المتضمّنه لذكر الجنّه والنّار والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبّار، وذكر العبادات،

ص: ٣٣٨

١- (١) المصدر السابق: ١٢٠، الحديث الأول.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٢٢، الحديث ٥.

والتَّوْبَةُ فِي الْخَيْرَاتِ، وَالزَّهْدُ فِي الْفَانِيَاتِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي حَدِيثِ الْفَقِيهِ بِقَوْلِهِ: «فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ» وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا كَلِمَةُ ذِكْرِ اللَّهِ، «تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ».

الشرح:

دخولهم من باب المثال، والمراد عدم ارتكاب محرّم آخر. ولا بأس بالالتزام بجواز الغناء في الأعراس ما لم يقترن بمحرّم آخر، حيث إنّ حلّ الكسب بعمل يلزم جواز ذلك العمل.

ويدلّ عليه روايتان لأبي بصير أيضاً، وفي إحداهما ولا يبعد كونها معتبرة، فإنّه ليس في سندها غير حكم الخياط، والظاهر أنّه ثقة باعتبار كونه من مشايخ ابن أبي عمير قال أبو عبدالله عليه السلام: «المغنيّة التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها»^(١).

والوجه في اعتبار عدم الاقتران بحرام آخر، مضافاً إلى ما استظهرناه من صحيحته المتقدّمه، إطلاق أدلّه حرمة استعمال الملاهي ونحوه، فإنّها تعمّ الزفاف وغيره. وظاهر الرواية المجوّزه 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 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 الرجال» أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أنّ المحرّم هو الصوت اللّهوي الذي يناسبه اللّعب بالملاهي والتكلم بالأباطيل ودخول الرجال على النساء، لحظّ السيّد والبصر من شهوه الزّنا، دون مجرّد الصّوت الحسن الذي يذكرّ أمور الآخرة وينسى شهوات الدّنيا، إلّا أنّ استشهاده بالزّوايه: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» ظاهر في التّفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، فإنّ صوت المغنيّة التي تزفّ

ص: ٣٣٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

العرائس على سبيل اللّهُ لا محاله، ولذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كُنّا قد خصّصناه بالدليل. ونسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه أيضاً، والموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره: أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن، وحمل ما الشرح:

الاعتبار، فإنّ في سنده عبدالله بن الحسن ولم يثبت له توثيق. نعم، روايته عن كتابه معتبره، ولكن دلالتة على جواز الغناء الذي لا يزم به قابل للخدشه، فإنّه يحتمل أن يكون المراد بالغناء مطلق مدّ الصوت، وقيد «ما لم يزم به» إشاره إلى عدم البلوغ إلى حد الغناء المعروف. وهذا الاحتمال وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنّه لا بأس به في مقام الجمع.

ولو فرض عدم تماميه ما ذكرنا في هذه الصحيحه وصحيحه أبي بصير المتقدمه ووقعت المعارضه بين هذه الطائفة الموافقه للعامه والطائفة المانعه المخالفه لهم، فالمتعين الأخذ بالمانعه، باعتبار أنّ مخالفه العامه هو المرجح الثاني في باب يدلّ على ذمّ التغني بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللّهُ، كما يصنعه الفساق في غنائهم ويؤيده روايه عبدالله بن سنان المذكوره: «أقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر وسيجيء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء».

وثانيهما: أن يقال وحاصل ما قال: حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال: والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللّهُ من الجوارى وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهي والتكلم بالباطل وإسماعهنّ الرجال، فحمل المفرد المعرفّ يعنى لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعه في ذلك الزمان غير بعيد.

ثمّ ذكر روايه على بن جعفر الآتيه وروايه «أقرأوا القرآن» المتقدمه، وقوله: «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» مؤيداً لهذا الحمل.

الشرح:

المعارضه، فتدبر.

ص: ٣٤٠

ثم إنه لا- يسعنا الحكم بحرمة الباطل واللهو ما لم يدخل في عنوان الغناء أو غيره من المحرمات، ولكن نسب التحريم إلى بعض الأصحاب.

ويستدل عليه تاره بمثل قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»^(١)، وفيه ما تقدم من أن المدح بفعل لا يدل على وجوب ذلك الفعل.

وأخرى بروايات وارده في وجوب التمام في سفر الصيد تنزهاً، وفي موثقه ابن بكير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلاثة، أيقصير الصلاة؟ قال: «لا، إلا أن يشيع الرجل أخاه في الدين، فإن الصيد مسير باطل لا تقصر قال: إن فيه إشعاراً بأن منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنه به كالاتهاء وغيره إلى أن قال: إن في عدّه من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه لهواً باطلاً، وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقروءة بالأصوات الطيبة المذكورة المهيجه للأشواق إلى العالم الأعلى محلّ تأمّل، على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن والأدعية والأذكار مع عمومها لغه، وكثرتها، وموافقها للأصل، والنسبه بين الموضوعين عموم من وجه، فإذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والافتران بالملاهي ونحوهما.

ثم إن ثبت إجماع في غيره، وإلا بقي حكمه على الإباحه، وطريق الاحتياط واضح، انتهى.

أقول: لا- يخفى أن الغناء على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة هو من الملاهي، نظير ضرب الأوتار والتنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدم التصريح بذلك في روايه الأعمش الوارده في الكبائر فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

الشرح:

الصلاه فيه^(٢)، وفي موثقه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقوره والبزاه والكلاب يتنزه الليله والليلتين والثلاثة، هل يقصّر من صلاته أم لا؟

ص: ٣٤١

١- (١) سورة المؤمنون: الآية ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٧.

قال: «إنما خرج في لهُو لا يقصّر» (١). ولكن لا يخفى عدم دلالتهما على حرمه اللهُو والباطل بالسفر فضلاً عن غيره أيضاً. بل مدلولهما عدم تشريع القصر في ذلك السفر نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصّوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التّطريب توجه ما ذكرناه، بل لا- أظنّ أحداً يفتى بإطلاق حرمه الصّوت الحسن. والأخبار بمدح الصّوت الحسن وأنّه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدّعاء به، وأنّه حليه القرآن، واتصاف الأنبياء والأئمّه عليهم السلام به في غايه الكثره. وقد جمعها في الكفايه بعد ما ذكر: أنّ غير واحد من الأخبار يدلّ على جواز الغناء في القرآن، بل استحبابه، بناءً على دلاله الزوايات على استحباب حسن الصّوت والتّحزين والترجيع به، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللّغه وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا، انتهى.

وقد صرّح في شرح قوله عليه السلام: «اقرأوا القرآن بألحان العرب» أنّ اللّحن هو الغناء.

الشرح:

المقصود به اللهُو والتّنزّه والباطل، والمراد بالباطل عدم غرض مطلوب فيه، كالتكسّب وتشيع الأخ، وغايه الأمر بالالتزام بالتمام في السفر كذلك، مع عدم كونه من أفراد السفر للمعصيه، ويناسب ذلك عطف سفر الصيد تنزّهاً في كلام الأصحاب على السفر للمعصيه، فلاحظ.

وأما موثقه عبدالأعلى فقد تقدّم أنّ مدلولها عدم اتّخاذ الله تعالى أو رسوله لنفسه اللهُو، وأمّا أنّ اللهُو بإطلاقه محرّم على الإنسان المكلف فلا دلاله لها على ذلك أصلاً، بل ذكرنا احتمال أن يكون الاستشهاد بالآيه باعتبار ما في ذيلها من الويل للمفتري.

وفي صحيحه 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، فنسبه الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبه التفصيل إليه، بل

ص: ٣٤٢

١- (١) المصدر السابق: ٤٧٨، الحديث الأول.

ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً ذلك، لأنه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمره الآخر المنسب لشهوات الدنيا.

نعم، بعض كلماتهما ظاهره في ما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وأنه لا حرمه فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرمات، فهو على تقدير صدق نسبه إليهما في غايه الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيره المدعى تواترها، إلا بعض الروايات التى ذكرها:

منها: ما عن الحميرى بسند لم يُعَد في الكفايه إلحاقه بالصحيح حاح عن على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الغناء فى الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يُعص به» والمراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصيه ولا مقدمه للمعاصى المقارنه له. وفى كتاب على بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزم به». الشرح:

بين الحقّ والباطل، فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: «حكمت» (١)، فإن صدرها ظاهر فى نفي الترخيص فى الغناء لا أنه حرام، وقول أبى جعفر عليه السلام لا يدلّ على خصوص الحرمة، كما لا يدلّ على الجواز بنحو الكراهه، حيث إنّ الباطل جامع بينهما ويناسب كلاً منهما. وبهذا الاعتبار ذكر سلام الله عليه كذب الزنديق.

وبهذا يظهر الحال فى موثقه زراره عن أبى عبد الله عليه السلام، أنه «سئل عن الشطرنج وعن لعبه شبيب التى يقال لها لعبه الأمير، وعن لعبه الثلث، فقال: أرايتك إذا ميز الله والظاهر أنّ المراد بقوله: «ما لم يزم به» أى لم يلعب معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني. وروايه أبى بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنّيات، فقال: التى يدخل عليها الرجال حرام، والتى تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول الله عزّ وجلّ: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ».

وعن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال عليه السلام: أجر المغنّيه التى تزفّ

ص: ٣٤٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال». فإن ظاهر الثانيه وصريح الأولى: أن حرمه الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامه مجلس اللّهُو حرم، وإلا فلا.

وقوله عليه السلام فى الروايه: «وهو قول اللّهُ» إشاره إلى ما ذكره من التفصيل، ويظهر منه أن كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس فى المعاصى والإخراج عن سبيل الحق وطريق الطّاعه، دون الآخر.

وأنت خبير بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور يعتدّ به فى دلالتها، فإنّ الروايه الأولى لعلّى بن جعفر ظاهره فى تحقّق المعصيه بنفس الغناء، فىكون المراد بالغناء مطلق الصّوت المشتمل على التّرجيع، وهو قد يكون مطرباً ملهياً فىحرم، وقد لا ينتهى إلى ذلك الحدّ فلا يعصى به.

الشرح:

الحق والباطل مع أيّهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه» (1)، حيث إنّ نفي الخير لا يدلّ على الحرمة، بل يناسب الكراهه أيضاً، وإن كان المراد منه بالإضافه إلى بعض مورد السؤال أو كلّ الحرمة، ولكنّها بقريته خارجيه. ولو كنّا وهذه الروايه لما ومنه يظهر توجيه الروايه الثانيه لعلّى بن جعفر، فإنّ معنى قوله: «لم يزم به» لم يرجع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أنّ المراد من الزمّ التّعنى على سبيل اللّهُو.

وأما روايه أبى بصير مع ضعفها سنداً بعلّى بن أبى حمزه البطائنى فلا تدلّ إلاّ على كون غناء المغنّيه التى يدخل عليها الرجال داخلًا فى لهو الحديث فى الآيه، وعدم دخول غناء التى تدعى إلى الأعراس فيه، وهذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما فى القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أنّ المغنّى يغنّى بأشعار باطله، فدخول هذا فى الآيه أقرب من خروجه.

وبالجملة، فالمذكور فى الروايه تقسيم غناء المغنّيه باعتبار ما هو الغالب من أنّها تطلب للتّعنى، إمّا فى المجالس المختصّه بالنساء كما فى الأعراس، وإمّا

ص: ٣٤٤

للتغنى في مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح فى حرمة غناء المغنّيه ولو لخصوص مولاها، كما تقدّم من قوله عليه السلام: «قد يكون للرجل الجارية تُلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب»، فتأمل.

وبالجملة، فضعف هذا القول بعد ملاحظه النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار. وما أبعد بين هذا وبين ما سيجىء من فخر الدّين من عدم تجويز الغناء الشّرح:

أمكن الحكم بالحرمة حتّى فى مورد السؤال، وكيف كان فلا دلالة فى الروايتين على حرمة الباطل أصلاً.

بالأعراس، لأنّ الروايتين وإن كانتا نصّين فى الجواز، إلا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعه، لتواترها. وأمّا ما ذكره فى الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التّكلم فى التّفصيل.

وأما الثانى وهو الاشتباه فى الموضوع: فهو ما ظهر من بعض من لا خيره له من طلبه زماننا تقليداً لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء فى المراثى، وهو عجيب! فإنّه إن أراد أنّ الغناء ممّا يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف واللّغه. أمّا اللّغه فقد عرفت، وأمّا العرف فلاّنه لا ريب أنّ من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات اللّهو لا يتأمّل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ. وإن أراد أنّ الكيفيه التى يقرأ بها للمرثيه لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحسن.

وأما الثالث وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع: فقد حكى فى جامع المقاصد قولاً لم يسمّ قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثناءه فى الأعراس ولم يذكر وجهه، وربّما وجهه بعض من متأخري المتأخّرين بعمومات أدلّه الإيكاء والرّثاء، وقد أخذ ذلك ممّا تقدّم من صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدلّه قراءة القرآن.

وفيه: أنّ أدلّه المستحبات لا تقاوم أدلّه المحرّمات، خصوصاً التى تكون من

مقدماتها، فإن مرجع أدله الاستحباب [١] إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح، الشرح:

[١] وحاصله: أن المحرّم قد يكون له وجود آخر ويحسب مقدّمه 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 النسبه بين الخطابين العموم من وجه، فإنّ هذا التقديم مقتضى الجمع العرفي بين الخطابين، لا بسببه المحرّم، ألا ترى أنّه لا يجوز إدخال السّرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرّمات، كالزنا واللواط والغناء. والسّر في ذلك أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل لو خلى وطبعه خالياً عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرّو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمه لواجب، أو صادفه عنوان محرّم فإجابته المؤمن، و إدخال السّرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقّق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنّه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

الشرح:

حيث إنّ الاستفادة عرفاً من خطاب استحباب الشيء مع ملاحظه كون بعض سببه محرّماً استحباب إيجاده بسبب مباح. كما أنّ الاستفادة من خطابه مع ملاحظه خطاب النهي في مورد اتحاد العنوانين كون الاستحباب اقتضائياً بالإضافة إلى العنوان المحرّم، بمعنى أنّه يثبت الاستحباب لو لم يكن في البين ذلك العنوان الحرام. وكذا الحال في مورد اتحاد العنوان المحكوم بالإباحه مع العنوان المحرّم، ولذا لا يستفاد من خطاب حلّ أكل لحم مثل الغنم حلّه حتّى فيما إذا كان الغنم مغصوباً أو موطوءاً، ولعلّ الوجه في هذا الجمع العرفي هي القرينه العامه، وهي ملاحظه الفاعل الجبه الأهمّ والملاك الملزم في مورد مزاحمته بغيره.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن دعوى المعارضه بين خطاب النهي عن الغناء وبين خطاب استحباب قراءه القرآن أو المراثي، فيما إذا كانت القراءه أو المراثيه بنحو الغناء؛ ليرجع بعد تساقط الإطلاق من الجانبين إلى أصاله الحلّيه، أو تقديم جانب الاستحباب ببعض الروايات القاصره في دلالتها أو في سندها أيضاً عن إثبات

والحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة أعنى الإباحة والاستحباب والكره لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات الثلاث. ويشهد بما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرّمات قوله صلى الله عليه وآله: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم ولحون أهل الفسق والكبائر، وسيجيء بعدى أقوام يرجعون ترجيع الغناء والنوح والزهبانية، لا- يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبه، وقلوب من يعجبه شأنهم». قال فى الصّيحاح: اللّحن واحد الألحان واللحون، ومنه الحديث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب»، وقد لحن فى قراءته: إذا طرّب بها وغزّد، وهو ألحن النّاس إذا كان أحسنهم قراءه أو غناء، انتهى.

وصاحب الحدائق جعل اللّحن فى هذا الخبر بمعنى اللّغه، أى بلغه العرب وكأّنه أراد باللّغه اللّهجه، وتخيّل أنّ إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

وفيه: ما تقدّم من أنّ مطلق اللّحن إذا لم يكن على سبيل اللّهو ليس غناء، وقوله صلى الله عليه وآله: «وإيّاكم ولحون أهل الفسق» نهى عن الغناء فى القرآن.

ثمّ إنّ فى قوله: لا-يجوز تراقيهم إشاره إلى أنّ مقصودهم ليس تدبّر معانى القرآن، بل هو مجرد الصّوت المطرب. وظهر ممّا ذكرنا أنّه لا-تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن وما ورد من قوله صلى الله عليه وآله: «وَرَجَّعَ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الشَّرْح:

استحباب الغناء فى القرآن، نظير قوله: «اقرأوا القرآن بألحان العرب»^(١)، وكقوله: «لكل شىء حليه، وحليه القرآن الصوت الحسن»^(٢)، وغيرهما من المرويّات فى أبواب قراءه القرآن.

الصّوت الحسن» فإنّ المراد بالترجيع ترديد الصّوت فى الحلق، ومن المعلوم أنّ مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللّهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا- يقرأ كقراءه عبائر الكتب عند المقابله، لكن مجرد التّرجيع لا يكون غناء، ولذا جعله نوعاً منه فى قوله صلى الله عليه وآله: «يرجعون القرآن ترجيع الغناء». وفى محكى شمس

ص: ٣٤٧

١- (١) وسائل الشيعه ٦: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءه القرآن، الحديث الأول.

٢- (٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

العلوم: أن التّرجيع ترديد الصّوت مثل ترجيع أهل الألحان والقراء والغناء، انتهى.

وبالجملة، فلا- تنافى بين الخبرين، ولا بينهما وبين ما دلّ على حرمة الغناء حتّى في القرآن، كما تقدّم زعمه من صاحب الكفاية تبعاً في بعض ما ذكره من عدم اللّهُو في قراءه القرآن وغيره لما ذكره المحقّق الأردبيلي رحمه الله ، حيث إنّ بعدما وجّه استثناء المراثي وغيرها من الغناء، بأنّه ما ثبت الإجماع إلّا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحه صريحه في التّحريم مطلقاً أيّد استثناء المراثي بأنّ البكاء والتفجّع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك، وأنّه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبير.

ثمّ أيّده بجواز النّياحه وجواز أخذ الأجر عليها، والظاهر أنّها لا تكون إلّا معه، وبأنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب، بل ليس إلّا الحزن، انتهى.

وأنت خير بأنّ شيئاً ممّا ذكره لا- ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه. أما كون الغناء معيناً على البكاء والتفجّع، فهو ممنوع، بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو الصّوت اللّهُوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من التّرجيع المطرب، لأنّ الطّرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجّع، لا- معين، وإن كان حزناً فهو على ما هو المركوز في النّفس الحيوانية من فقد المشتهيّات النّفسانية، لا على ما أصاب سادات الزّمان، مع أنّه على تقدير الإعانة لا ينفع في جواز الشّيء كونه مقدّمه لمستحب أو مباح، بل لا- بدّ من ملا-حظه عموم دليل الحرمة له، فإن كان فهو، وإلّا- فيحكم بإباحته، للأصل. وعلى أيّ حال، فلا يجوز التمسك في الإباحه بكونه مقدّمه لغير حرام، لما عرفت.

ثمّ إنّ يظهر من هذا وممّا ذكر أخيراً من أنّ المراثي ليس فيها طرب أنّ نظره إلى المراثي المتعارفه لأهل الدّيانه التي لا يقصدونها إلّا- للتفجّع، وكأنّه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفى بها أهل اللّهُو والمترفون من الرّجال والنّساء عن حضور مجالس اللّهُو وضرب العود والأوتار والتغنّى بالقصب والمزمار، كما هو الشّائع في زماننا الذي قد أخبر النبي صلى الله عليه وآله بنظيره في قوله: «يتخذون القرآن مزامير» كما أنّ زياره سيدنا ومولانا أبي عبدالله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللّهُو والتّزهه لكثير من المترفين، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وآله بنظيره في سفر الحجّ، وأنّه «يحجّ

أغنياء أمتي للتزهره، والأوساط للتجاره، والفقراء للسمع» وكان كلامه صلى الله عليه وآله كالكتاب العزيز وارد في موردٍ وجارٍ في نظيره. والذي أظن أن ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم من أنه الصوت اللهوي أن هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه، وأما ما لم يكن على وجه الله المناسب لسائر آياته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له، لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو والباطل من الأخبار المتقدمه، خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنيه إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء، وهو أمران:

أحدهما: الحداء بالضم كداء [١] صوت يرجع فيه للسير بالإبل. الشرح:

[١] قيل بجواز الغناء للسير بالإبل، ويستدل عليه: بما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لعبدالله بن رواحه: «حرّك بالنوق، فاندفع يرتجز، وكان عبدالله جيّد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشه مع النساء فلما سمعه تبعه، فقال صلى الله عليه وآله و آله لأنجشه: رويداً وفي الكفايه: أن المشهور استثنائه وقد صرح بذلك في شهادات الشرائع والقواعد، وفي الدروس. وعلى تقدير كونه من الأصوات اللهويه كما يشهد به استثنائهم إيّاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا روايه نبويه ذكرها في المسالك من تقرير النبي صلى الله عليه وآله لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل، وكان حسن الصوت. وفي دلالتة وسنده ما لا يخفى.

الثاني: غناء المغنيه في الأعراس إذا لم يكتنف بها محرّم آخر من التكلم بالأباطيل، واللعب بالآلات الملاهي المحرّمه، ودخول الرجال على النساء والمشهور استثنائه، للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنيه التي ترفّ العرائس، ونحوهما ثالث عنه أيضاً، وإباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل.

الشرح:

رفقاً بالقوارير» (١).

ص: ٣٤٩

وفيه: أنّ الحديث نبويّ مجهول السند وقاصر الدلالة، حيث إنّ الرجز لا يلازم الغناء، كما أنّه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، مع أنّه صلى الله عليه وآله لم يأمر رواحه بالحداء حتى يستظهر منه أنّه تجويز للغناء للسير بالإبل.

وبروايه السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «زاد المسافر الحداء، والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء»^(١)، وفي بعض النسخ «ليس فيه خناء» وهذه الرواية ضعيفه سنداً ودلالة.

أمّا دلالة فلما تقدّم أنّه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، بل من المحتمل قريباً أنّه مطلق مدّ الصوت وترجيعة فيقتد بما لم يصل إلى حد الغناء، كما هو مقتضى ودعوى: أنّ الأجر لمجرد الزفّ لا للغناء عنده، مخالفه للظاهر. لكن في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح، والشّهرة على وجه توجب الانجبار غير ثابتة، لأنّ المحكى عن المفيد رحمه الله والقاضي وظاهر الحلبيّ وصريح الحلّي والتدكره والإيضاح، بل كلّ من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم: المنع.

لكن الإنصاف، أنّ سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلاّ أنّه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد، وإن كان الأحوط كما في الدروس الترك. والله العالم.

الشرح:

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 رحمه الله وثّقه في «العدة»، حيث فيها: «ولأجل ما قلنا عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامه . . .»^(٢)، ووجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي هو أنّ الراوي عن السكوني هو النوفلي غالباً، فعمل الأصحاب بروايات السكوني يكون عملاً بروايه 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

ص: ٣٥٠

١- (١) وسائل الشيعه ١١ : ٤١٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

٢- (٢) العده ١ : ١٤٩. طبعه مؤسسه البعثه.

ناظراً إليها؛ ولذا لا يمكن دعوى اعتبار كل روايه يكون في سندها أحد هؤلاء الجماعه.

هذا، مع أنّ روايه غير النوفليّ عن السكونيّ غير عزيز، فلاحظ الروايات الكثيره المتفرقه في أبواب الفقه وفي أسانيد السكونيّ أو إسماعيل بن مسلم.

المسأله الرابعه عشر: الغيبه حرام بالأدله الأربعة، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» فجعل المؤمن أخاً [١] وعرضه كلحمه والتفكّه به أكلاً، وعدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته، الشرح:

[١] أى أنه سبحانه وتعالى شبّه عرض المؤمن بلحم الأخر، وجعل التعرّض لعرضه وإظهار سوته أكلاً. ولحم الأخر، وشبّه عدم حضوره عند التعرّض لعرضه بموته، وقال عزّ من قائل: «أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (١).

وأورد على ذلك الإيروانى رحمه الله (٢) بأنّه لا يناسب العرض مع اللحم والتعرّض له مع الأكل، وعدم الحضور مع الموت، وأى مناسبه تقتضى التشبيه المزبور، وفيه اشمئزاز الطباع.

وبعبارة أخرى: لا يكون فى البين شبيه فى ناحيه الأجزاء المفروضه فى قوله عزّ من قائل: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا»، بل التشبيه ناظر إلى الوزر، وأنّ وزر الغيبه كوزر أكل لحم الميت، وهذا الوزر إمّا من قبيل العقاب على العمل، حيث يكلف المغتاب بالكسر فى الآخره بأكل لحم الموتى، أو من باب تجسّم الأعمال، حيث تكون الغيبه فى الدار الآخره أكل لحم الميت. وقد ورد فى روايه نوف البكالى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اجتنب الغيبه فإنّها إدام كلاب النار» (٣).

أقول: لم يظهر اشمئزاز الطباع بالإضافه إلى التشبيه فى الأجزاء، كيف وقد عبّر فى بعض الروايات المعبره عن الغيبه بأكل لحوم الناس، كما فى صحيحه أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل وقوله تعالى: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» [١] وقوله تعالى: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ» [٢] فى الذين

ص: ٣٥١

١- (١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

٢- (٢) حاشيه كتاب المكاسب للمحقّق الإيروانى ١: ١٩١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٢: ٢٨٣، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٦.

آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». ويدلّ عليه من الأخبار ما لا يحصى:

فمنها: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله بعدّه طرق: «أنّ الغيبه أشدّ من الزّنا، وأنّ الرّجل يزنى فيتوب ويتوب الله عليه، وأنّ صاحب الغيبه لا يغفر له حتّى يغفر له صاحبه».

الشرح:

لحمه معصيه، وحرمة ماله كحرمة دمه^(١)، فإنّ إطلاق أكل اللحم على الغيبه فى قوله: «وأكل لحمه معصيه» بالنظر إلى الدنيا، حيث إنّها دار المعصيه ووعاء العصيان، وروايه نوف البكالى مضافاً إلى ضعف سندها لا دلالة لها على تعيين غذاء المغتابين بالكسر يوم القيامة، ولعلّ كلاب النار غيرهم.

[١]- لا يخفى أنّ الهمز أو اللمز ذكر العيب وتنقيص الآخر فى حضوره أو غيابه، والغيبه على ما سيأتى إظهار عيب أخيه المستور عليه، فتكون النسبه بينها وبين المراد من الهمز أو اللمز العموم من وجه، فإنّه ربّما يكون التنقيص بذكر عيبه الظاهر فلا تكون غيبه، وربّما يكون إظهار عيبه المستور عليه بداع 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 أنّ إضافه الشياخ إلى شىء قابل للكثرة والتكرار ظاهرها كثرتّه وجوداً لا بيانه وإظهاره، فالآيه المباركه ظاهرها حرمة دعوه المؤمنين وتحريضهم إلى الفواحش فى مقابل نهيهم عن المنكرات.

نعم، فى صحيحه محمد بن حمران دلالة على عموم الآيه للغيبه أيضاً، حيث قال وعنه صلى الله عليه وآله: «أنّه خطب يوماً فذكر الرّبا وعظّم شأنه، فقال: «إنّ الدرهم يصيبه الرّجل من الرّبا أعظم من سنّه وثلاثين زنيه، وإنّ أربى الرّبا عرض الرّجل المسلم».

وعنه صلى الله عليه وآله: «من اغتاب مسلماً أو مسلمه لم يقبل الله صلواته ولا صيامه أربعين صباحاً، إلّا أن يغفر له صاحبه».

وعنه صلى الله عليه وآله: «من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنّه، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمه بينهما، وكان المغتاب خالداً فى النّار وبئس المصير».

ص: ٣٥٢

وعنه صلى الله عليه و آله : « كذب من زعم أنه وُلِدَ من حلال وهو يأكل لحوم النَّاسِ بالغيبه، فاجتنب الغيبه فإنَّها إدام كلاب النَّارِ».

وعنه صلى الله عليه و آله : «من مشى في غيبه أخيه وكشف عورته كانت أوَّل خطوه خطأها وضعها في جهنم».

وروى: «أنَّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنَّة، وإن لم يتب فهو أوَّل من يدخل النَّار».

وعنه صلى الله عليه و آله : «أنَّ الغيبه حرام على كلِّ مسلم . . . وأنَّ الغيبه 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 النبوى صلى الله عليه و آله : «يؤتى بأحدٍ يوم القيامة فيوقف بين يدي الربِّ عزَّ وجلَّ، الشَّرْح:

فيها أبو عبدالله عليه السلام : من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعتة أذناه، فهو من الذين قال الله عزَّ وجلَّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ يُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابَهُ، فَلَا يَرَى حَسَنَاتِهِ فِيهِ، يَقُولُ: إِلَهِي لَيْسَ هَذَا كِتَابِي لَا أَرَى فِيهِ حَسَنَاتِي! يَقَالُ لَهُ: إِنَّ رَبَّكَ لَا يَضِلُّ وَلَا يَنْسَى، ذَهَبَ عَمَلُكَ بِاِغْتِيَابِ النَّاسِ، ثُمَّ يَأْتِي بِآخِرٍ وَيُدْفَعُ إِلَيْهِ كِتَابَهُ فَيَرَى فِيهِ طَاعَاتٍ كَثِيرَةً، يَقُولُ: إِلَهِي مَا هَذَا كِتَابِي فَإِنِّي مَا عَمَلْتُ هَذِهِ الطَّاعَاتِ! يَقَالُ لَهُ: إِنَّ فَلَانًا اغْتَابَكَ فَدَفَعَ حَسَنَاتِهِ إِلَيْكَ . . . الخبر».

ومنها: ما ذكره كاشف الرِّيبه رحمه الله من روايه عبدالله بن سليمان التَّوْفَلِي الطَّوِيلَه عن الصَّادِق عليه السلام ، وفيها: عن النبي صلى الله عليه و آله : «أدنى الكفر أن يسمع الرَّجُل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لا خلاق لهم»، وحدثنى أبى، عن آباءه، عن على عليه السلام أنه: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت أذناه ممَّا يشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال الله عزَّ وجلَّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». ثمَّ ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر كما ذكره جماعه بل أشدَّ من بعضها [١].

وعُدَّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه، ويمكن إرجاع الغيبه إليها فأى خيانه أعظم من التَّفَكُّه بلحم الأخ على غفله منه، وعدم شعور؟

أَلَيْمٌ»(١)، ولكن الاعتماد عليها خارج عن الاستدلال بالآية.

[١] لا- يخفى كون الغيبه أشد من الكبيره فى الوزر، وإن كان مقتضاه أنها أيضاً من الكبائر، إلا أن كونها أشد من الكبيره فى التخلص عن وزرها لا- يقتضى ذلك، كما إذا كانت الغيبه من حقوق الناس وحرمة شرب الخمر من حقوق الله، فالتخلص عن وزر شرب الخمر يكون بمجرد التوبه، بخلاف وزر الغيبه. فمثل هذه الأشديه لا تقتضى أن تكون الغيبه من الكبائر، والمروى عن النبى صلى الله عليه وآله بعده طرق قال: «الغيبه أشد من وكيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فى عدها من الكبائر أظنها فى غير المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبه بالمؤمن، الشرح:

الزنا»(٢) ناظر إلى مرحله التخلص عن الوزر، كما هو مفاد ذيله من قوله: «إن الرجل يزنى فيتوب . . .».

نعم، روى أن الغيبه أشد من سته وثلاثين زنيه(٣)، وذكر العدد ظاهره النظر إلى العقاب، وإلا لكان الأنسب أن يقول: «الغيبه أشد من الزنا»، ولكنه نبوى مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثاً صحيحاً لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه؛ للجزم بأن الغيبه لا تكون أشد حرمة ووزراً من زنيه واحده، فضلاً عن الثلاثين. ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبه تعين اختيار الثانى، وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن «درهم ربا أشد من سبعين زنيه كلها بذات محرم»(٤).

نعم، يستفاد كون الغيبه كبيره من صحيحه محمد بن حمران المتقدمه، حيث إن ظاهرها شمول ما أوعده الله عليه العذاب للغيبه أيضاً.

وذكر المصنف رحمه الله وجهاً آخر لكونها كبيره، وهو اندراجها فى الخيانه. وفيه: أن كون الغيبه من الخيانه ممنوع، كيف؟ ولو لم يكن فى البين دليل على حرمتها بعنوان الغيبه، فباعتبار دخولها فى الخبر الصدق كانت جائزه، بل على تقدير كونها خيانه لما أمكن

١- (١) المصدر السابق: ٢٨٠، الحديث ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢: ٢٨٤، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٨.

٣- (٣) تنبيه الخواطر: ١٢٤، ومستدرک الوسائل ٩: ١١٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٥.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٨: ١١٧، الباب الأول من أبواب الربا، الحديث الأول.

الحكم بكونها من الكبائر، حيث لا دليل على كون الخيانه بمعناها العام من الكبائر.

والعجب منه رحمه الله ، حيث أغمض في الاستدلال على كونها كبيره عن آيه: «وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ»^(١)، وعن قوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ»^(٢)، مع فيجوز اغتياب المخالف^[١]، كما يجوز لعنه. وتوهم عموم الآيه كبعض الروايات لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم^[٢] إلا قليلاً مما يتوقف استقامه نظم معاش الشرح:

استدلاله بهما على حرمتها، مع أنّ الويل والوعيد بالعذاب على عمل في الكتاب المجيد ملاك كون ذلك العمل من الكبائر.

[١]- لا- ينبغى التأمل والريب في جواز اغتياب المخالف وسائر فرق الشيعه فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحقّ بنحو التقصير، ولو بتركهم الفحص عن الحقّ، فإنهم في هذه الصوره من أظهر أفراد الفسّاق والمتجاهرين بفسقهم؛ إذ التجاهر بترك الولايه الحقّه لا- يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات وارتكاب المحرّمات، الموجب لجواز الاغتياب على ما سيأتى، كيف؟ وأنّ الولايه من عماد الدين، وأهمّ ما بنى عليه الإسلام، على ما في الروايات المعتره، وبعضها مرويه فيالباب الأول من أبواب مقدّمات العبادات، بل لايبعد اندراج المخالفين وسائر الفرق في أهل البدع والريب، مع تقصيرهم أو مطلقاً، حيث ينسبون إلى الشريعه والرسول الأكرم ما يبرأ منه الرسول صلى الله عليه و آله . فيعمّم مثل صحيحه داود بن سرحان، عن أبي عبداللّه عليه السلام ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدى، فأظهروا البراءه منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعه، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»، الحديث^(٣).

[٢] أى أنّه لا يترتب على المخالفين إلاّ قليل من أحكام الإسلام، وترتب هذا القليل لأجل توقّف نظام معاش المؤمنين عليه، ومن ذلك حكم الشارع بعدم انفعال ما المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالزطوبه، وحلّ ذبائحهم ومناكحتهم

ص: ٣٥٥

١- (١) سوره الهمزه: الآيه ١.

٢- (٢) سوره النور: الآيه ١٩.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٦ : ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهى، الحديث الأول.

وحرمة دمائهم لحكمه دفع الفتنه، ونسائهم؛ لأن لكل قوم نكاحاً ونحو ذلك. مع أن التمثيل المذكور في الآيه مختص بمن ثبت أخوته، فلا يعم من وجب التبري عنه.

وكيف كان فلا إشكال في المسأله، بعد ملاحظه الزوايات الوارده في الغيبه، وفي حكمه حرمتها، وفي حال غير المؤمن في نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبي المميز [١] المتأثر بالغيبه لو سمعها، لعموم بعض الزوايات المتقدمه وغيرها الدالّه على حرمة اغتياح التماس وأكل لحومهم مع صدق الأخ عليه، كما يشهد به قوله تعالى: «وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ» مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآيه وإن كان الخطاب للمكلفين، بناءً على عد أطفالهم منهم تغليباً، الشرح:

يلاقهم بالرطوبه، وحلّ ذبائحهم، وحلّ مناكحتهم، وحكمه باحترام دمائهم. وهذا الاحترام لأجل أن لا يوقعوا المؤمنين فيالفتنه، وكحكمه بحرمة نسائهم، باعتبار أن الشارع أمضى لكل قوم النكاح المرسوم عندهم.

أقول: كل حكم ترتب في لسان الأدله 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 الراحه بعد الموت والدخول في الجنه في الدار الآخره، وغير ذلك من آثار الإطاعه والإيمان لا يثبت في حقهم؛ لبطلان أعمالهم باعتبار عدم التزامهم بالولايه التي شرط صحه الأعمال على الأظهر، وهذا أمر آخر.

[١] لا يبعد شمول المراد من البعض في قوله سبحانه: «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (١) الصبي المميز أيضاً، غايه الأمر أن ما دلّ على رفع القلم عن الصبي حتى و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً أو في الجملة. ولعله لما ذكرنا صرح في كشف الزبييه بعدم الفرق بين الصغير والكبير، وظاهره الشمول لغير المميز أيضاً. ومنه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له ولا تمييز، معللاً بالشك في دخوله تحت أدله الحرمة. ولعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلى من يتأثر لو سمع، وسيوضح ذلك زياده على ذلك.

ص: ٣٥٦

بقى الكلام فى أمور:

الأول: الغيبة اسم مصدر [١] ل «اغتَاب» أو مصدر ل «غَاب».

ففى المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ، والاسم: الغيبة.

وعن القاموس: غابه، أى عابه وذكره بما فيه من السوء.

الشرح:

يحتلم يقتضى خروجه عن المراد بالبعض الأول، وليس فى البين ما يدلّ على تساوى البعضين فى المراد، بل يكون فى البين ما يقتضى عدمه، حيث إنّ المتجاهر بالفسق خارج عن المراد من البعض الثانى، وداخل فى المراد من الأول كما لا يخفى. نعم، فى شمول الآيات والروايات للمجنون، بل الصبى غير المميّز تأمل، ولا يبعد انصرافهما عنهما.

[١] بقى فى المقام أمور:

الأول: أنّ الغيبة اسم مصدر لاغتَاب، أو مصدر لغَاب، والمستفاد ممّا ذكر فى «المصباح» أنّها: ذكر الإنسان بما يكرهه من العيب الموجود فيه (١)، كما أنّ المستفاد من «القاموس» أنّها: ذكر العيب للإنسان مع كونه فيه (٢).

وعن التّهايه: أن يُذكر الإنسان فى غيبته بسوء ممّا يكون فيه. والظاهر من الكلّ خصوصاً القاموس المفسّر لها أولاً بالعيب أنّ المراد ذكره فى مقام الانتقاص، والمراد بالموصول هو نفس التّقص الذى فيه.

والظاهر من الكراهه فى عباره المصباح كراهه وجوده، ولكنه غير مقصود قطعاً. فالمراد إمّا كراهه ظهوره ولو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح وإمّا كراهه ذكره بذلك العيب.

وعلى هذا التّعريف دلّت جملة من الأخبار، مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سأله أبوذر عن الغيبة: «إنّها ذكرك أخاك بما يكرهه». وفى نبوىّ آخر، قال صلى الله عليه وآله: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره». ولذا قال فى جامع المقاصد: أنّ حقيقه الغيبة على ما فى الأخبار أن تقول فى أخيك ما يكرهه ممّا

ص: ٣٥٧

١- (١) المصباح المنير: ٤٥٨.

٢- (٢) القاموس المحيط ١: ١١٦.

هو فيه. والمراد بما يكرهه كما تقدّم في عبارته 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 إمّا لكونه إظهاراً للشر:

وذكر المصنّف رحمه الله أنّ ظاهر تعريفهما خصوصاً تعريف «القاموس»، حيث عدّ غابه مرادفاً لعابه هو كون ذكر العيب لغايه الانتقاص، أى نسبه النقص إلى المغتاب بالفتح. وقد صرّح باعتبار هذا القصد الشهيد الثانى رحمه الله فى «كشف الريبه»، حيث قال: «إنّ الغيبه ذكر الإنسان فى غيابه بما يكره نسبته إليه، ممّا يعد نقصاً فى العرف بقصد الانتقاص والذم»⁽¹⁾، وعلى ذلك فلا يكون من الغيبه ذكر العيوب فى غير مقام الانتقاص، كما إذا ذكرها فى مقام المعامله على الجاربه، أو ذكرها فى المعرف للشخص.

للعيب، وإمّا لكونه صادراً على جهه المذمّه والاستخفاف والاستهزاء وإن لم يكن العيب ممّا يكره إظهاره، لكونه ظاهراً بنفسه، وإمّا لكونه مشعراً بالذمّ وإن لم يقصد المتكلم الذمّ به، كالألقاب المشعره بالذمّ.

قال فى الصّيحاح: الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه. وظاهره التكلم بكلام يغمّه لو سمعه. بل فى كلام بعض من قارب عصرنا أنّ الإجماع والأخبار متطابقان على أنّ حقيقه الغيبه أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص فى نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو فى ما يتعلّق به من الأشياء وظاهره أيضاً إرادته الكلام المكروه.

الشرح:

لا- يقال: يكون قصد الانتقاص بمجرد ذكر النقائص، فيحصل قصد الانتقاص فى المثالين أيضاً، فلا يكون المثالان خارجين عن عنوان الغيبه حتّى على تعريف الشهيد رحمه الله .

فإنّه يقال: لو كان قصد الانتقاص حاصلًا بمجرد ذكر العيب والنقص لكان اعتبار قيد قصد الانتقاص فى تعريفه لغواً. والحاصل: أنّه لا يلزم أن تكون الغايه فى ذكر النقائص هو الانتقاص.

ص: ٣٥٨

أقول: على ذلك لم يتضح وجه استظهار قصد الانتفاص من كلام «المصباح» أو «القاموس» بعد إمكان كون الغايه في ذكر العيب والنقص أمراً آخر غير الانتفاص، وأمّا ما في «المصباح» من اعتبار كون العيب مما يكرهه المغتاب بالفتح فالمراد كراهه ظهوره أو كراهه ذكره. والأوّل، كما في العيب المخفّي، حيث إنّ المغتاب بالفتح كثيراً ما يكره ظهوره. والثاني، كما في العيب الظاهر، حيث إنّ الإنسان كثيراً ما يكره ذكره بذلك العيب تعبيراً له أو في مقام ذمّه.

والوجه في كون المراد ذلك هو أنّ الإنسان يجد في الغالب ما يرتكبه من القبائح وقال الشهيد الثاني في كشف الزّيبه: إنّ الغيبه ذكر الإنسان في حال غيبته بما يكره نسبه إليه ممّا يُعدّ نقصاً في العرف بقصد الانتفاص والذمّ. ويخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتفاصه بذلك، مع أنّه داخل في التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضاً، حيث عدّ من الغيبه 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 الانتفاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجه لاستدراك ذكره بعد قوله: ممّا يُعدّ نقصاً.

والأولى بملاحظه ما تقدّم من الأخبار وكلمات الأصحاب بناءً على إرجاع الكراهه إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف ما تقدّم من أنّ الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إمّا بإظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتفاصه، وإمّا بانتفاصه بعيب غير مستور، إمّا بقصد المتكلّم، أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا اتّصف الشخص بالألقاب المشعره بالذمّ. نعم، لو أرجعت الكراهه إلى الوصف الذي يُسند إلى الإنسان تعيّن إرادته كراهه ظهورها، فيختصّ بالقسم الأوّل، وهو ما كان إظهاراً لأمر مستور.

الشرح:

موافقاً لقواه الشهويه فلا يكرهها، وإنّما يكره ظهورها للناس أو ذكرها كما ذكرنا.

وهذا كلّه فيما إذا كان المراد بما الموصول هو العيب، وأمّا لو كان المراد به هو الكلام لكان معنى ما في «المصباح» اغتابه: إذا ذكره بكلام يكره ذلك الكلام، وكراهه

الكلام أيضاً إمّا لكونه إظهاراً لعيبه المستور عليه، أو لكونه متضمناً للذمّ والتعير.

وكيف كان، فهذا التعريف موافق لما رواه في «المجالس» والأخبار من قوله صلى الله عليه وآله ويؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله عليه السلام في ما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان: «الغيبه أن تقول في أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه». ورواه داود ابن سرحان المرويه في الكافي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد». ورواه أبان عن رجل لا يعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لى 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 فقد اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته» وحسنه عبد الرحمن بن سيّاب بن هاشم قال، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الشرح:

لأبى ذر بعد سؤاله بقوله: «يا رسول الله صلى الله عليه وآله، وما الغيبه؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره»^(١). ونحوه نبوى آخر^(٢)، ولكن النبوى الأوّل كالثانى ضعيف سنداً لا يمكن الاعتماد عليهما، مع أنّ فى النسخه الموجوده عندى: «ذكرك أخاك بما يكره» أى ما يكون مكروهاً، وهذه عبارته أخرى عن العيب، غايه الأمر يقيد بما إذا كان مستوراً كما سيأتى.

وبعبارة أخرى: لا دخل لكرهه المغتاب بالفتح وعدم كراهته فى صدق الغيبه على إظهار عيبه ولا فى حرمتها، فإنه إذا فرض إنسان له عيب مستور عليه، ولكن لا يكره ظهوره للناس بالاغتياب؛ لاعتقاده أنّ الاغتياب يوجب انتقال حسنات المغتاب بالكسر إليه، وانتقال سيئاته إليه؛ ولذا يرضى بفعل ذلك المغتاب، فلا إشكال فى كون الفعل المزبور اغتياًباً.

الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه وأما الأمر الظاهر مثل الحده والعجله فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» وهذه الأخبار كما ترى صريحه فى اعتبار كون الشئ غير منكشف. ويؤيد ذلك ما فى الصّحاح من أنّ الغيبه أن يتكلم خلف

ص: ٣٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩.

٢- (٢) تنبيه الخواطر: ١٢٦، وكشف الريبه: ٥٢.

إنسان مستور بما يغتمه لو سمعه، فإن كان صدقاً سُمِّي غيبه، وإن كان كذباً سُمِّي بهتاناً. فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار، وإن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه والمخالفه.

الشرح:

وعلى كل، فإن ما ورد في تفسير الغيبه ومنها حسنه عبدالرحمن بن سيّابه كاف في إثبات المراد بها، وأنها عباره عن كشف عيب مستور على المؤمن، ويستفاد من الآيه المباركه 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 أنّ الغيبه بمعناها الظاهر لا تشمل الأول، فإن العبره بالملاك لكون حرمتها للحفاظ على كرامه المؤمن وعرضه، وعدم سقوطه عن أعين الناس.

وفى موثقه أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصيه، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١)، فإن دلالتها على حرمة أكل لحم المؤمن وتنقيص عرضه واضحه. وفي روايه أخرى لعبدالرحمن بن سيّابه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الغيبه أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدّه والعجله فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٢).

وربما يستظهر منها عدم انحصار الغيبه بإظهار عيب مستور على مؤمن، حيث إنّ ظاهر لفظه (من) هو التبويض، ولكن لا يخفى أنّ المراد في الروايه التبويض والملخص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً، فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه، وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد وليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقّه إلا أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر.

وإن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب فإن كان مخفياً للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، وأراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقّن من أفراد الغيبه. وإن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة، لكونه كشفاً لعوره المؤمن، وقد تقدّم الخبر: «من مشى في غيبه أخيه وكشف عورته».

ص: ٣٦١

١- (١) وسائل الشيعه ١٢: ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

٢- (٢) المصدر السابق: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

وفى صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنى سفلتيه؟ قال: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعه سرّه».

وفى روايه محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام : «ولا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروّته، فتكون من الذين قال الله عزّ وجلّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»». ولا يقيد إطلاق النهى بصوره قصد الشين والهدم من جهه الاستشهاد بآيه حبّ شياح الفاحشه، بل الظاهر أنّ المراد مجرد فعل ما يوجب شياحها، مع أنّه لا فائده كثيره فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه، وإتّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

الشرح:

بحسب المصداق، بمعنى أنّ قولك المزبور مصداق، وقول الآخر ذلك القول أيضاً مصداق آخر . . . وهكذا. والشاهد لكون التبويض بحسب المصداق قوله بعد ذلك: «و إنّ من البهتان»، حيث إنّ من الظاهر عدم تعدّد نوع البهتان، وفى روايه داود بن سرحان، وكيف كان، فلا- إشكال من حيث النقل والعقل فى حرمه إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن وسقوطه عن أعين الناس فى الجملة، و إنّما الكلام فى أنّها غيبه أم لا؟ مقتضى الأخبار المتقدّمه بأسرها ذلك، خصوصاً المستفيضه الأخيره: فإنّ التفصيل فيها بين الظاهر والخفى إنّما يكون مع عدم قصد القائل المذمّه والانتقاص، وأمّا مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمة. والمنفَى فى تلك الأخبار و إن كان تحقّق موضوع الغيبه دون الحكم بالحرمة، إلاّ أنّ ظاهر سياقها نفي الحرمة فيما عداها، أيضاً.

لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدّم عن كاشف الرّيبه عدمه، لأنّه اعتبر قصد الانتقاص والذّم. إلاّ أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا- يقع إلاّ- على وجه واحد، فإنّ قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له. و إن كان المقول نقصاً ظاهراً للسّامع، فإن لم يقصد القائل الذّم ولم يكن الوصف من الأوصاف المشعره بالذّم نظير الألقاب المشعره به ، فالظاهر أنّه خارج عن الغيبه، لعدم حصول كراهه للمقول فيه، لا من حيث الإظهار، ولا من حيث ذّم المتكلّم، ولا من حيث

الإشعار. و إن كان من الأوصاف المشعره بالذم أو قصد المتكلم التّعير والمذمه الشرح:

قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك فى دينه ما يفعل، وتبتّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقيم عليه فيه حدّ» (١).

وربّما يقال: مقتضى ظهورها اختصاص الغيبه المحرّمه بإظهار ما يكون فى ارتكابه حدّ.

ويجاب عن ذلك كما عن السيد الخوئى (٢)، بأنّه يرفع اليد عن القيد ببركه حسنه بوجوده، فلا إشكال فى حرمة الثانى، بل وكذا الأول، لعموم ما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وحرمة التنازب بالألقاب وحرمة تعيير المؤمن على صدور معصيه منه، فضلاً عن غيرها، ففى عدّه من الأخبار: «من عير مؤمناً على معصيه لم يمت حتّى يرتكبه». و إنّما الكلام فى كونهما من الغيبه، فإنّ ظاهر المستفيضه المتقدّمه عدم كونهما منها.

وظاهر ما عداها من الأخبار المتقدّمه، بناءً على إرجاع الكراهه فيها إلى كراهه الكلام الذى يُذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللغه عدا الصّيحاح على بعض احتمالاته: كونهما غيبه. والعمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوّه، وإن كان ظاهر الأكثر خلافه، فيكون ذكر الشّخص بالعيوب الظّاهره الذى لا يفيد السّماع اطلاعاً لم يعلمه، ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليس غيبه، فلا يحرم إلّا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمه والتّعير، أو من جهه كون نفس الاتّصاف بتلك الصّيفه ممّا يستنكفه المغتاب ولو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهه الإيذاء والاستخفاف والذم والتّعير.

الشرح:

عبدالرحمن بن سيّابه، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الظاهر مثل الحدّه والعجله فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» (٣).

ص: ٣٦٣

١- (١) المصدر السابق: الحديث الأول.

٢- (٢) محاضرات فى الفقه الجعفرى ١ : ٣٨٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

وفيه: أنّ مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن إطلاق الثانيه بالقيود الوارد في الروايه الأولى. هذا، ولكنّ الصحيح أنّه لا دلالة في الروايه الأولى على التقييد، فإنّ عدم قيام الحدّ بمفاد ليس التامه 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 غيبه.

الشرح:

وكشف عيب مستور. هذا مع ضعف سندها بمعلّى بن محمد، فلا تصلح لرفع اليد بها عن إطلاق الحسنه.

لا يقال: كيف تكون روايه عبدالرحمن حسنه، مع عدم التوثيق له.

فإنّه يقال: يعمّه التوثيق العامّ الذي ذكره الشيخ رحمه الله في «العدّه»^(١)، فإنّه من مشايخ ابن أبي عمير.

ثمّ إنّ الظاهر صدق الستر وكون العيب ممّياً ستره الله حتى لو علمه واحد أو اثنان أو ثلاثه، وإنّما لا يصدق فيما إذا علمه جلّ معاشريه أو جماعه، بحيث يصحّ أن يقال: إنّ ممّ عرفه الناس، وفي روايه يحيى الأرزق، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّياً عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته»^(٢).

ولو كان عيب إنسان مستوراً عند طائفه وظاهراً عند الأخرى، فهل يجوز إظهار ذلك العيب عند الطائفه الأولى؟ قد يقال بعدم جواز الإظهار، باعتبار أنّه وإن لم يكن إظهاره عندهم اغتياًباً، وأنّه عيب لم يستره الله على ذلك الإنسان، إلّا أنّه يعمّه ما في موثقه أبي بصير المتقدّمه من قوله عليه السلام: «وأكل لحمه معصيه لله» فإنّ الإظهار المزبور أكل للحمه و إسقاط له عن أعين الطائفه الأولى بلا كلام. ولكنّ الأظهر جوازه، فإنّه لا ينبغي التأمّل في جواز إظهار ذلك العيب عند الجاهل به من الطائفه الثانيه، كما هو ظاهر الروايات الوارده في تحديد الغيبه وتفسيرها، وإذا جاز إظهار عيبه عنده، مع أنّه إسقاط لعرضه عنده، جاز عند الطائفه الأولى أيضاً، باعتبار عدم احتمال الفرق. وبعبارة ثمّ الظاهر المصرّح به في بعض الروايات [١] عدم الفرق في ذلك على ما

ص: ٣٦٤

١- (١) العده ١ : ١٥٤، طبعه مؤسسه البعثه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

صَرَّح به غير واحد بين ما كان نقصاناً في بدنه أو نسبه أو خُلِّقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتَّى في ثوبه أو داره أو دابَّته، أو غير ذلك.

وقد روى عن مولانا الصِّادق عليه السلام الإشاره إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعامله والمذهب والجهل وأشباهه».

قيل: أمَّا البدن، فكذلك فيه العَمَش، والحَوْل، والعَوْر، والقَرَع، والقِصْر والطول، والسَّواد والصُّفْره، وجميع ما يتصوَّر أن يوصف به ممَّا يكرهه.

والنَّسب، بأن يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك، أو نحو ذلك ممَّا يكره.

وأما الخُلُق، فبأن يقول: إنَّه سيِّئ الخُلُق، بخيل، مرء متكبر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، ونحو ذلك.

وأما في أفعاله المتعلقة بالدِّين، فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصِّلاه، لا يحسن الرُّكوع والسُّجود، ولا يجتنب من النَّجاسات، ليس باراً بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبه والتَّعرض لأعراض النَّاس.

وأما أفعاله المتعلقة بالدُّنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالنَّاس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم يجلس في غير موضعه.

وأما في ثوبه، فكقولك: إنَّه واسع الكُمَّ، طويل الدَّيل، وسيخ الثَّياب، ونحو ذلك.

الشرح:

أخرى: عدم احتمال الفرق موجب لرفع اليد في المورد عن إطلاق الموثَّقه المزبوره كما لا يخفى.

[١] قد تقدّم أنّ حدّ الغيبه كشف ما ستره الله على المؤمن من عيبه، فلا يكون اغتيايب في إظهار ما لا يكون من العيب، كما إذا قال: إنه ليس بمجتهد، أو ليس بأعلم، ثمَّ إنّ ظاهر النصِّ وإن كان منصرفاً إلى الذِّكر باللسان، لكن المراد به حقيقه الذِّكر، فهو مقابل الإغفال، فكلُّ ما يوجب التذكُّر للشَّخص من القول والفعل والإشاره وغيرها فهو ذكر له. ومن ذلك المبالغه في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنِّفين، بحيث يفهم منها الإضرار بحال ذلك المصنِّف، فإنَّ قولك: إنَّ هذا المطلب بديهيّ البطلان، تعريض لصاحبه بأنَّه لا يعرف البديهيّات، بخلاف ما إذا قيل: إنَّه مستلزم لما هو بديهيّ البطلان، لأنَّ فيه تعريضاً بأنَّ صاحبه لم ينتقل إلى

الملازمه بين المطلب وبين ما هو بديهى البطلان، ولعلّ الملازمه نظريه. وقد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بدّ له من الحمل والتوجيه، أعوذ بالله من الغرور، وإعجاب المرء بنفسه، وحسده على غيره، والاستيكال بالعلم.

ثم إنّ دواعى الغيبه كثيره، روى عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: «أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع: شفاء غيظ، ومساعدته قوم، وتصديق خبر بلا- كشف، وتهمه، وسوء ظنّ، وحسد، وشيخريه، وتعجب وتبرّم، وتزيّن... الخبر».

الشرح:

فإنّ نفي الكمال لا يعدّ من إثبات العيب، حتّى فيما إذا كان المنفى عنه مدّعياً لذلك الكمال، كما لا يكون اغتيال في العيوب الظاهره، أى في العيوب التى شأنها الظهور كالعور والحول والقصر وسوء الخلق ونحوها، أو كان من الممكن ستره ولكن الله لم يستره على صاحبه، كما إذا علم الناس به.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ما تقدّم ما فى حسنه عبدالرحمن بن سيّابه المتقدّمه من قوله عليه السلام: «وأما الأمر الظاهر مثل الحدّه والعجله فلا»، وعلى ذلك فلا بأس بإظهار العيوب الظاهره لمن لا يعلم بها.

نعم، يجب أن لا يكون بعنوان الإهانه وقصد هتكه، بل بداع آخر، ولو كان ذلك ثمّ إنّ ذكر الشخص قد يتّضح كونها غيبه، وقد يخفى على النفس لحبّ أو بغض، فيرى أنّه لم يغتب وقد وقع فى أعظمها! ومن ذلك: أنّ الإنسان قد يغتم بسبب ما يُبتلى به أخوه فى الدّين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه، فيذكره المغتمّ فى مقام التأسّف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنّه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه ويوقعه فى ذكر الاسم.

بقى الكلام فى أنّه هل يعتبر فى الغيبه حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفى ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدّخول، كما صرّح به بعض المعاصرين.

نعم، ربّما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفه شخص فيذكر أحدهما بحضره الآخر. وأمّا على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبه إلى ما دلّت عليه المستفيضه المتقدّمه من كونها هتك ستر مستور، فلا يدخل ذلك فى

مجرد اطلاع الطرف عليه، فإنه سيأتي عدم جواز إهانته المؤمن غير المتجاهر بفسقه.

ثم إنه ليس المراد بالغيب في المقام خصوص الفسق، بل كل ما يكون مستوراً على الإنسان وفي إظهاره مهانه لكرامته وأكل لحمه، فإظهاره اغتياح له، كما إذا قال: إنه حال صباه فعل كذا، أو كان أبوه كذا. نعم، في رواية داود بن سرحان: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه»^(١)، إلا أنها مع ضعف سندها يمكن المناقشه في دلالتها أيضاً كما لا يخفى.

ومنه يظهر أيضاً أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب مردداً بين أشخاص غير محصوره، 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 المستفيضه المتقدمه عدم الدخول.

نعم، لو قصد المذمه والتعير حرم من هذه الجبهه، فيجب على السامع نهى المتكلم عنه، إلا إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق، فيحمل فعل المتكلم على الصحه، كما سيجيء في مسأله 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: الشرح:

[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 موثقه أبي بصير المتقدمه موجود بالإضافة إلى كل منهما، فإنه بذلك يكون كل منهما معرضاً للتهمه.

وأمّا كراهه كل منهما وعدمه، فقد تقدّم أنه لا دخل لكراهه الطرف في تحقّق 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 اغتياًباً لكلّ منهما، لتمدّكرهما 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 جهه كون ما نحن فيه محرّماً من حيث الإساءه إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتياًباً للمعيوب الواقعي منهما، وإساءه بالنسبه إلى غيره، لأنّه تهتك بالنسبه إليه، لأنّه إظهار في الجملة لعيه بتقليل مشاركه في احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريباً، وأمّا الآخر فقد أساء بالنسبه إليه، حيث عرّضه لاحتمال العيب، وجوه: قال في جامع المقاصد: ويوجد في كلام بعض الفضلاء أنّ من شرط الغيبة أن يكون متعلّقها محصوراً، وإلا فلا تُعدّ غيبه، فلو قال عن أهل بلده غير محصوره ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبه، لم يحتسب غيبه، انتهى.

أقول: إن أراد أنّ ذمّ جمع غير محصور لا يعدّ غيبه وإن قصد انتقاص كلّ منهم، كما لو قال: أهل هذه القرية وهذه البلده كلّهم كذا وكذا، فلا إشكال في كونه غيبه محرّمه، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها. وإن أراد أنّ ذمّ المرّد بين غير المحصور لا يُعدّ غيبه، فلا بأس كما ذكرنا، ولذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين في مستثنيات الغيبه ما لو علّق الذمّ بطائفه أو أهل بلده أو أهل قريه مع قيام القرينه على عدم إرادته الجميع، كذمّ العرب أو العجم أو أهل الكوفه أو البصره وبعض القرى، انتهى.

ولو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياًباً لكلّ منهم وعدمه، ما تقدّم في المحصور.

وبالجملة، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبه، وبينهما عموم من وجه.

الشرح:

ص: ٣٤٨

هذه القرية أو البلده كذا، وكان عليه غالبهم، حيث إنه إن أراد الكلّ كان بهتاناً، وإن أراد الثاني: في كفّاره الغيبه الماحيه لها. ومقتضى كونها من حقوق الناس [١] توقّف رفعها على إسقاط صاحبها. أمّا كونها من حقوق الناس: فلاّنه ظلم على المغتاب، وللأخبار في أنّ «من حق المؤمن على المؤمن أنّ لا يغتابه» وأنّ «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه وماله». وأمّا توقّف رفعها على إبراء ذى الحقّ، فللمستفيضه المعتضده بالأصل:

منها: ما تقدّم من أنّ الغيبه لا تُغفّر حتّى يَغفِر صاحبها، وأنّها ناقله للحسنات والسيئات.

الشرح:

الغالب وكان الموجود ما ستره الله عليهم فهو اغتياح حكماً، وإلاّ فلا بأس بذلك القول.

[١] بعض الروايات المتقدّمه دالّنه على وجوب الاستحلال، ومقتضى إطلاقها كون وجوبه تعيينياً، كما أنّ روايه حفص بن عمر (١)، المعبر عنها في كلام المصنّف رحمه الله بروايه السكونيّ، دالّنه على لزوم الاستغفار ومقتضى إطلاقها أيضاً تعيينه، فقبل برفع اليد عن كلا الإطالقين بحمل الوجوب فيهما على التخييري، كما هو مقتضى الجمع العرفيّ بين الأمر بفعل في خطاب والأمر بالفعل الآخر في خطاب آخر.

وفيه: أنّ هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن؛ لما ورد من كون الغيبه أشدّ من الزنا في التخلّص عن وزرها، ومع التخيير بين الاستحلال والاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلّص من وزرها أشدّ.

مع أنّ الجمع بحمل الفعل في كلّ من الخطابين على التخييري يختصّ بما إذا علم بعدم وجوب كلا الفعلين معاً، كما في مسأله دلّله إحدى الروايتين على وجوب صلاه الجمعه، والأخرى على وجوب صلاه الظهر، حيث يعلم بعدم وجوب كلتا ومنها: ما حكاه غير واحد عن الشّيخ الكراجكي بسنده المتّصل إلى علي ابن الحسين، عن أبيه عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «للمؤمن على أخيه ثلاثون حقّاً لا براءه له منها إلاّ بأدائها، أو العفو إلى أن قال: سمعت

ص: ٣٦٩

رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنَّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له عليه». والنبويّ المحكيّ في السيرائر وكشف الرّيبه: «من كانت لأخيه عنده مظلمه 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 فيتزايد على سيئاته».

وفي نبويّ آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليله، إلا أن يغفر له صاحبه».

الشرح:

الصلاتين معاً، وأما فيما احتمل وجوب كلّ منهما تعييناً، فيؤخذ بإطلاق الوجوب في كلّ منهما.

لا يقال: ظاهر كلّ من الروايتين عدم وجوب الفعل الآخر، فإن مقتضى روايه حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب بالفتح كافياً في تكفير ذنب الاغتياب فلا حاجة معه إلى الاستحلال، كما أنّ ظاهر النبوي كون الاستحلال كافياً ولا حاجة معه إلى الاستغفار له.

فإنه يقال: نعم، هذا الظهور إطلاقي ومن باب السكوت في مقام بيان كفّاره الاغتياب، فينتفى هذا الإطلاق عن كل من الطائفتين بقريته الأخرى، فإنّ مدلول روايه حفص عدم الحاجة إلى غير الاستغفار من سائر الأفعال، ومنها الاستحلال، فيرفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى الاستحلال. وكذا الحال في ناحيه النبوي، حيث إنّ مدلوله أيضاً عدم الحاجة إلى غير الاستحلال من سائر الأفعال، ومنها الاستغفار للمغتاب، وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصّحيفه السجّديه ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدلّ على هذا المعنى أيضاً. ولا فرق في مقتضى الأصل والأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه وتعذّره، لأنّ تعذّر البراءه لا يوجب سقوط الحقّ، كما في غير هذا المقام. لكن روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: أن «كفّاره الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبه كلّما ذكرته» ولو صحّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدّمه به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءه، مع احتمال عدم أيضاً، لأنّ كون الاستغفار كفّاره لا يدلّ على البراءه، فلعلّه كفّاره للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى، نظير كفّاره قتل الخطأ التي لا توجب براءه

القاتل، إلا أن يدعى ظهور السياق في البراءة. قال في كشف الزَّيْبِ بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين : ويمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الاقتصار على الدَّعاء والاستغفار، لأنَّ في محالته إثارة للفتنه وجلباً للضغائن، وفي حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبه، وحمل المحالِّه على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه.

الشرح:

فيرفع اليد بالإضافه إلى الاستغفار.

والحاصل: أنَّ مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين هو الالتزام بوجود كلا الأمرين، وهذا يناسب أيضاً كون الغيبه 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 حتَّى يجمع بينهما بما ذكر، وربَّما يجمع بينهما بحمل لزوم الاستحلال على صورته التمكن وعدم الفتنه في الاستحلال، والاستغفار على صورته عدم التمكن أو احتمال وقوع الفتنه. ويقال: إنَّ روايه السكوني شاهده لذلك، قال أبو عبدالله عليه السلام على ما في الروايه: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً وفاته أقول: إن صحَّ النبوي الأخير سنداً فلا مانع عن العمل به، بجعله طريقاً إلى البراءة مطلقاً في مقابل الاستبراء، وإلا تعيَّن طرحه والرَّجوع إلى الأصل وإطلاق الأخبار المتقدمه، وتعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر.

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام: «أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلَّ منه، وإن لم يبلغه فاستغفر الله له».

وفي روايه السيكوني المرويّه في الكافي في باب الظلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من ظلم أحداً ففاته، فليستغفر الله له، فإنَّه كفاره له».

والإنصاف أنَّ الأخبار الوارده في هذا الباب كلّها غير نقيّه التّيند، وأصالة البراءه تقتضى عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار، وأصالة بقاء الحقِّ الثَّابت الشَّرح:

فليستغفر الله فإنه كفاره له»(١).

ص: ٣٧١

وفيه: أوّلاً: أنّ الروايه ضعيفه بالنوفلى، كما تقدّم بيان ذلك سابقاً.

وثانياً: أنّه لا دلالة فيها على الاستغفار للمظلوم.

وثالثاً: كون الغيبه ظلماً على المغتاب بالفتح أوّل الكلام، ولذا لو لم يكن فى السبب أدلّه تحريم الغيبه وأكل لحم المؤمن لما كانت أدلّه تحريم الظلم كافيه لإثباتها، مع أنّه ليس الظلم مطلقاً من حقوق الناس كما فى الزنا، فإنّه لا يجب على الزانى مثلاً فى توبته الاستحلال من أب البنت أو زوج المرأه ممن يكون عرضه مع ظهور الزنا مورد المناقشه بين الناس، ومن هنا يظهر عدم الدلالة فى الدعاء المنقول عن السجاد عليه السلام على كون الغيبه من الظلامه التى يجب الاستحلال منها.

للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصّه، لكن المثبت لكون الغيبه حقاً بمعنى وجوب البراءه منه ليس إلا- الأخبار غير التقيه السّند، مع أنّ السّند لو كان نقيّاً كانت الدّلاله ضعيفه، لذكر حقوق آخر فى الرّوايات، لا- قائل بوجوب البراءه منها. ومعنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعامله معه معامله من لم يراع حقوق المؤمن، لا- العقاب عليها، كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكوره فى روايه الكراجكى. فالقول بعدم كونه حقاً للناس بمعنى وجوب البراءه، نظير الحقوق المالىه، لا يخلو عن قوه، وإن كان الاحتياط فى خلافه، بل لا يخلو عن قرب، من جهه كثره الأخبار الدالّه على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها. والأحوط الاستحلال إن تيسّر، وإلا فالاستغفار. غفر الله لمن اغتناه ولمن اغتابنا بحقّ محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

الثالث: فيما استثنى من الغيبه وحكم بجوازها بالمعنى الأعم.

فاعلم أنّ المستفاد من الأخبار المتقدمه [١] وغيرها أنّ حرمة الغيبه لأجل الشرح:

والأظهر أنّه بعد ملاحظه ضعف الأخبار الدالّه على كونها من حقوق الناس، وأنّه يتوقّف التخلّص عنها على الاستحلال أو الاستغفار، أو بعد تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضه كما مرّ، يرجع إلى إطلاق ما دلّ على كون التوبه مكفّره للسيئات، وأنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، وأنّه كفى فى التوبه الندم، فراجع. ولا تصل التوبه مع هذا

الإطلاق إلى الأصل العملي، ليقال: إن مقتضى حكم العقل في مثل المقام هو الجمع بين الأمور التي يحتمل دخلها في التخلّص عن الوزر الثابت على المكلف، ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

[١] وحاصله أنه يستفاد من الأخبار أنّ ملاك حرمة الغيبة حصول انتقاص انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعه 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 نبه عليه غير واحد. قال في جامع المقاصد بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة: إنّ ضابط الغيبة المحرّمه: كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه، وأمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، والتظلم وسماعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقدح في مقاله باطله خصوصاً في الدين، انتهى.

وفي كشف الرّيبه: اعلم أنّ المرخص في ذكر مساءه الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل إليه إلاّ به، انتهى. وعلى هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد.

الشرح:

المؤمن بها، وسقوطه عن أعين الناس؛ ولأنّه يتأذى بها، وإذا فرض أنّ مصلحة رعايتها راجحه على رعايه ملاك الغيبة كانت جائزّه، ولا- فرق بين كون تلك المصلحة راجعه إلى المغتاب بالفتح كما إذا كانت غيبته مانعه له عن المنكر، أو إلى المغتاب بالكسر كما إذا كانت غيبته تظلماً 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 واجبه، كما في الموارد التي تكون المصلحة المترتبه عليها لازمه الرعايه. وهذا، أي رعايه المصلحة الراجحه، لا- يختصّ بالمقام، بل يجري في كلّ مورد ثبت فيه ملا كان، 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:

الشرح:

المحرّمه كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه. وأمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير والتظلم وسماع التظلم والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقصد في مقاله باطله خصوصاً في الدين.

أقول: إنّ كون الملاك في حرمه الغيبه 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 العذّي يحصل معه تأذيه فعل شخص آخر غير المغتاب بالكسر ولذا ربّما يقول المغتاب بالفتح لمن أبلغها إليه: لم أخبرتنى بها، فإنّ إخبارك إيذاء لى.

ثمّ إنّ ما ذكر من رعايه المصلحه الراجحه موقوفه على الاطلاع على الملاكات، وأين لنا ذلك، بل هذه الرعايه من وظيفه الشارع في مقام جعل الأحكام، فإنّه إذا كانت مع المفسده في الفعل جهه أخرى مقتضيه لخلاف حرمة، ففي مثل ذلك يكون الجعل تابعاً لأقوى الملاكين، أو يثبت حكم ترخيصي مع عدم تماميه الملاك الإلزامي. هذا في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات، فإذا طرأ على غيبه المؤمن عنوان يحتمل معه تبدل فسادها، ولم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر أو الترخيص في شيء من الخطابات الشرعيّه، فيؤخذ بإطلاق دليل حرمه الغيبه، ومع تعلق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان في خطاب، تلاحظ النسبه بينه وبين خطاب النهي عن الغيبه، على تفصيل المذكور في بحث التعارض.

نعم، إذا كان التراحم بين حرمه الغيبه وتكليف آخر من قبيل التراحم بين التكليفين، بأن لم يتمكّن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبه وموافقه.

الشرح:

التكليف الآخر المتعلّق بفعل آخر، فيلاحظ الأهمّ منهما أو محتمله.

وما ذكره في «جامع المقاصد» من أنّ ضابط حرمه الغيبه قصد هتك المؤمن وإضحاك الناس منه (1)، فلا يكون في غير ذلك حرمه لا يمكن مساعدته عليه، فإنّ

ص: ٣٧٤

القصد المزبور لا- دخل له في صدق الغيبة، ولا في ملاك حرمتها، ومقتضى الإطلاق هو الحكم بها بأي قصد تحققت، إلا إذا كان في اليبين انصراف أو دليل مقيّد لحرمتها. ولا بأس بالتعرّض للموارد التي ذكرها في «جامع المقاصد»، فنقول: لا ريب في جواز الغيبة فيما إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين، ودعوه الناس إلى الضلالة. وقد تقدّم استفادته جواز الغيبة في مثل هذا الفرض من صحيحه داود بن سرحان(1)، بل البدعة كذلك تجاهر بالفسق فلا يكون لصاحبها حرمه.

وأما التعديل والجرح، فإنّ الأوّل لا بأس به، فإنّه إظهار جلال الشخص وكماله، وكذا لا بأس بالثاني فيما إذا كان المغتاب كذّاباً جعّالاً أو متجاهراً بفسقه، كما إذا كان فطحياً أو واقفياً أو عامياً، حيث إنّ الراوى الكذّاب يدخل في المبدع في الدين حتّى فيما إذا كان مستتراً بكذبه، بل ولا يبعد أن يقال بانصراف أدلّه حرمه الغيبة عن الأخبار بالفسق في مقام الشهادة، كما كان على ذلك سيره المسلمين، حيث كانوا يشهدون بفسق الناس عند دعوتهم إليها.

هذا، مع أنّه قد يمكن للرجاليّ فيما إذا علم فسق الراوى أن يترك توثيقه، فإنّ هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار، ولا يلزم التعرّض لفسقه المستور، فتأمّل. وكذا الحال في مدّعى النسب، فإنّه يمكن ردّ دعواه بنحو لا- يكون ظاهراً في كون دعواه أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق[1] فإنّ من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق.

نعم، لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّه، لكن المذمّه على الفسق المتجاهر به لا تحرم، كما لا يحرم لعنه.

وقد تقدّم عن الصّحاح أخذ المستور في المغتاب. وقد ورد في الأخبار المستفيضه جواز غيبه المتجاهر:

منها: قوله عليه السلام في روايه هارون بن الجهم: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه».

الشرح:

من قبيل التعمّد إلى الكذب، كما إذا قال: إنك على خطأ وليس لك هذا النسب.

ص: ٣٧٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأوّل.

وأما الغيبة في مقام النصح، ففي جوازها تأمل، حيث إن النسبه بين ما دلّ على استحباب نصح المؤمن وما دلّ على حرمه الغيبة العموم من وجه، ولا بدّ في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه: «وَلَا يَغْتَبَ»، كما هو الحال في كلّ مورد تعارض الخبر والآيه بالعموم من وجه، مع أنّ دلالة الآيه على العموم وضعي، فيقدّم على الإطلاقيّ حتّى فيما إذا كان الإطلاقيّ في الآيه أيضاً، وتفصيل ذلك في الأصول. وعلى كلّ فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتياب، كما إذا قال لأخيه المؤمن: إنّي لا أرى صلاحاً في تزويج ابنتك من فلان، ولا يلزم أن يظهر أنّه شارب الخمر مثلاً.

[١] ويستدلّ على جواز اغتياب المتجاهر بفسقه بأمر:

الأول: روايه هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه» (١)، وفي سندها أحمد بن هارون ولم يوثق. نعم، روى وقوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له». وروايه أبي البختري: «ثلاثه ليس لهم حرمه: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه». ومفهوم قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروّته وظهر عدله ووجبت أخوّته، وحرمت غيبته».

وفي صحيحه ابن أبي يعفور الوارده في بيان العدالة، بعد تعريف العدالة: «أنّ الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته». دلّ على ترتّب حرمه التفتيش على كون الرّجل ساتراً، فتنتفى عند انتفائه.

الشرح:

الصدوق رحمه الله عنه مترضياً عليه (٢)، ولعلّ ذلك لا يخلو عن الإشعار إلى حسن حاله، ولكن لا اعتبار بالإشعار.

الثاني: مرسله المفيد رحمه الله في الاختصاص عن الرضا عليه السلام، قال: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له»، على ما رواها في «المستدرک» (٣).

ص: ٣٧٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب العشره، الحديث ٤.

٢- (٢) علل الشرائع ١ : ٢٤٦، وفيه: حدّثنا أحمد بن هارون الفامي رضی الله عنه. وتكرّرت هذه العبارة منه في عدّه موارد من كتبه.

الثالث: ما رواه عبدالله بن جعفر الحميرى عن السندي بن محمد، عن أبى البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»^(١)، والرواية ضعيفة بأبى البختري، فإنه وهب بن وهب، وقال الفضل بن شاذان فى حقه: إنه أكذب البرية^(٢).

الرابع: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، ومفهوم قوله عليه السلام فى روايه علقمه المحكيه عن المحاسن: «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان فى نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى، داخل فى ولاية الشيطان . . . الخبر». دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهاده على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والتشتر أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه ولا مشهوداً عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر. وكون قوله: «من اغتابه . . . الخ» جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء، خلاف الظاهر. ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر فى ما تجاهر به، ولو مع عدم قصد غرض صحيح، ولم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، وهو ارتداعه عن المنكر.

الشرح:

وحدّتهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروّته وظهر عدله ووجبت أخوته»^(٣)، فإن مفهومها انتفاء حرمة الغيبه مع انتفاء الشرط. ولكن المفهوم جواز غيبه الفاسق المحرز فسقه، سواء كان متجاهراً أو متسترًا، حيث إن المذكورات فى الشرط بمجموعها طريق إلى عداله الشخص، فيكون إحرازها إحرازاً لعدالته وخلافها إحرازاً لفسقه، وترتب حرمة الاغتياب على صورته ثبوت الطريق إلى عدالته مقتضاه عدم الحرمة فى الصورة الثانية، كان متجاهراً بفسقه أم لا. والمفهوم

ص: ٣٧٧

١- (١) مستدرک الوسائل ٩ : ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

٣- (٣) رجال الكشى: ٣٧٥، ذيل الحديث ٥٥٨.

المزبور أخصّ ممّا دل على حرمه اغتياى المؤمن، فيرفع اليد عن إطلاقه بالمفهوم، فيختصّ ما دلّ على حرمه الاغتياى بما إذا لم يظهر فسق المغتياى، ولا فرق فى جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً أولاً.

نعم، تقدّم عن الشّهد الثّانى احتمال اعتبار قصد النّهى عن المنكر فى جواز سبّ المتجاهر، مع اعترافه بأنّ ظاهر النّص والفتوى عدمه.

الشرح:

ولكن الصحيح أنّه يرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالتقييد الوارد فى صحيحه ابن أبى يعفور الّتى هى الأمر الخامس فى المقام، قال أبو عبد الله عليه السلام فيها بعد السؤال عن العدالة فى الرجل: «تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان [إلى أن قال:] والدلالة على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه»^(١)، فإنّ ظاهرها اعتبار الستر فى حرمه الفحص عن عيوبه فيجوز مع عدم الستر، ولا يحتمل الفرق فى الجواز وعدمه بين التفتيش عن سائر عيوبه وبين إظهارها بعد العلم بها. وهذه الصحيحه مع روايه هارون بن الجهم تكون قرينه على رفع اليد عن إطلاق المفهوم فى الموثّقه.

السادس: روايه علقمه المحكيه عن «المحاسن»^(٢): «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبوله وإن كان فى نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى ذكره داخل فى ولايه الشيطان»، وظاهرها أنّ حرمه الاغتياى متفرّعه على كون الشخص من أهل الستر، وقبول شهادته على كونه من أهل العدالة. ومقتضى هذا التفرّيع جواز اغتيايه عند عدم كونه من أهل الستر، ودعوى أنّ قوله عليه السلام: «ومن اغتابه بما فيه» جمله مستأنفه مستقلّه وغير متفرّعه على كونه من أهل الستر، فتكون دلالتها على جواز اغتياى غيره ممن لا يكون ساتراً لعيوبه من قبيل مفهوم اللقب يدفعها أنّها خلاف ظاهرها.

نعم، يمكن أن يقال بدالتها على عدم جواز الاغتياى مع عدم إحراز فسق.

ص: ٣٧٨

١- (١) وسائل الشيعه ٣٩١: ٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث الأول.

٢- (٢) كذا، والظاهر أنّه مصحّف «المجالس»، أنظر أمالى الصدوق: ٩١، المجلس ٢٢، الحديث ٣، وقد رواها عنه فى وسائل الشيعه ١٢: ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠.

الشخص، كما إذا لم تره منه ولم تقم عليه شهادته، وعلى جوازه مع علمه به أو قيام الشهادته عليه، بلا فرق بين المتجاهر وغيره، نظير الإطلاق المتقدم في الموثقه، وما رفعنا به اليد عن الإطلاق المزبور نرفع اليد به عن إطلاق هذه الروايه أيضاً.

وقد يقال: إن مفهوم روايه علقمه سالبه بانتفاء الموضوع، فإن مفهومها من ترى بعينك عصيانه أو قام عليه شهادته فليس من أهل العدالة والستر، فلا تكون شهادته مقبوله وغيبته محرّمه. والمراد أنه لا يكون ذكره عندك غيبه، فإنها كشف أمر مستور، ومع العلم به لا يكون كشف للمستور.

وفيه ما لا يخفى، فإنه لم يفرض في الروايه ذكر ذلك الذنب حتى يقال: لا يكون ذكره عند العالم به اغتياً، بل المراد نفى الحرمة عن ذكر سائر عيوبه التي لا يعلم بها الشخص، ويكون ذكرها من الغيبه، فلا بد من حملها على المتجاهر كما تقدم.

ثم إنّي لا أظن أن يتوهم دلالة الموثقه على وجوب الوفاء بالوعد، وذلك لما ذكرنا من أن المذكور فيها طريق إلى عداله الشخص، ويمكن جعل الالتزام بالمستحب الواحد طريقاً إلى عداله الشخص، فضلاً عن جعل عدّه أمور يكون الالتزام به أحدها. نعم، ربّما يقال بأن مدلول الموثقه ترتب مجموع الأحكام المذكوره في الجزاء على الشرط المذكور، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء الشرط، وهذا لا ينافي ثبوت بعض تلك الأحكام، أي حرمة الغيبه في فرض انتفاء الشرط، ويدفعه ظهور القضييه في ترتب كلّ واحد من الأحكام المزبوره على الشرط.

ثم إن مفاد روايه علقمه كون الأصل في المؤمن العدالة، فيكفي في ترتيب آثارها عدم إحراز الفسق، هذا هو المنسوب إلى الصدوق رحمه الله، ولكن الاعتماد في ذلك على هذه الروايه، مع ضعفها سنداً ومعارضتها لما دلّ على اعتبار إحراز العدالة في ترتيب وهل يجوز اغتيا المتجاهر في غير ما تجاهر به؟ [١]

صرّح الشّهد الثاني وغيره بعدم الجواز، وحكى عن الشّهد أيضاً.

وظاهر الزوايات التّافيه لا احترام المتجاهر وغير السّاتر هو الجواز، واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام وصرّح به بعض الأساطين. وينبغي إلحاق ما يتسّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط والعياذ بالله جاز اغتيا به بالتعرض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيا به

بالسيرة، ومن تجاهر بكونه جلاّد السّيطان يقتل النَّاس وينكلهم جاز اغتيايه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبائح المعروفه جاز اغتيايه بكلّ قبيح، ولعلّ هذا هو المراد ب «مَن ألقى جلباب الحياء»، لا من تجاهر بمعصيه خاصّه وُعْدَ مستوراً بالنسبه إلى غيرها، كبعض عمال الظلمه.

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 الظلمه وادّعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع، أو غير مسموع منه، لم يُعد 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؟ فيه إشكال، من إمكان دعوى ظهور روايات الرّخصه في من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهر في بلد، متسترّ في بلاد الغربه أو في طريق الحجّ والزّياره، لئلا يقع عن عيون النَّاس.

الشرح:

آثارها، كصحيحه عبدالله بن أبي يعفور غير ممكن.

[١] الأظهر جواز ذلك، كما عليه جماعه، وتقتضيه صحيحه ابن أبي يعفور، حيث إنّ ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر، فيجوز أيضاً إظهار تلك العيوب وبالجمله، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما يتيقن 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] الشرح:

بعد العلم بها، على ما تقدّم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين.

ويدلّ عليه أيضاً روايه هارون بن الجهم المتقدّمه، حيث إنّ ظاهرها عدم الاحترام للمتجاهر حتى يتحفّظ عليه بترك غيبته وعدم إظهار عيوبه المستوره عليه، بل المراد من نفى الغيبه له تجويز إظهار تلك العيوب خاصه، وإلاّ فبالإضافه إلى عيبه المتجاهر به لا تتحقّق الغيبه أصلاً.

والحاصل: أنّ هذه الروايه وما بعدها باعتبار ضعف أسنادها مؤيّده، والعمده في المقام الصحيحه والموثّقه، وممّا ذكر يظهر الحال فيما إذا كان متجاهراً في بلد دون

آخر، فإنه يجوز بيان عيوبه حتى في البلد الآخر؛ لعين ما ذكر.

نعم، إذا كان ساتراً لعيوبه ومعتذراً عن عيبه المتجاهر به بارتكابه للاضطرار أو الإكراه أو التراحم بينه وبين التكليف الآخر، أو بدعوى أنه يرى جوازه تقليداً أو اجتهاداً، فإن كان بطلان اعتذاره واضحاً عند الناس فلا يعدّ الاعتذار سترًا، وإن احتمل العذر ولو كان معلوم البطلان عند البعض الآخر، فلا يكون بارتكابه جاهراً بفسقه.

ثم إن ظاهر الأدلة كون الحكم مادام كونه جاهراً، نظير قوله عليه السلام: «لا تصل خلف الفاسق» فلا يجوز الاغتياب بعد ما صار الشخص ساتراً لعيوبه حتى بإظهار عيبه الذي كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى.

[١] يعنى: لو تأذى بالذم لا بظهور عيبه، بأن لا يكون مجرد ظهوره مكروهاً له، فلا بأس باغتيابه بإظهار ذلك العيب، وفي فرض كراهته له يجوز سبه بما لا يكون كذباً ولكن لا يجوز اغتيابه، حيث إن مناط السب المذموم والتنقيص فيجوز، ومناط الغيبة لم يقدح في الجواز، ولذا جاز سبه بما لا يكون كذباً. وهذا هو الفارق بين السب والغيبة، حيث إن مناط الأول المذموم والتنقيص فيجوز، ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه.

الثاني: تظلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم [١] وإن كان مستتراً به كما إذا ضربه في الليل الماضي وشمته، أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: «وَلَمَنْ أَنْتَصِرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» وقوله تعالى: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» فعن تفسير القمى: «أى لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم إلا من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم».

وعن تفسير العياشى، عنه عليه السلام: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه». وهذه الرواية وإن وجب توجيهها، إمتيا بحمل الإساءه على ما يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم أو بغير ذلك، إلا أنها دالة على عموم «من ظلم» في الآيه الشريفه، وأن كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم.

الشرح:

إظهار عيبه فلا يجوز إلا مع الرخصه أو عدم الكراهه.

أقول: هذا الكلام عجيب منه رحمه الله، حيث تعرّض سابقاً لسب المتجاهر بفسقه

واستظهر جوازه من دليل جواز اغتيابه، وهنا فصل بين غيبه المتجاهر وذكر عدم جوازها فيما إذا كان ظهور عيبه مكروهاً، وبين سببه وذكر جوازه بما لا يكون كذباً حتى مع تأذيه.

[١] يستدل على جواز تظلم المظلوم عن ظالمه بقوله سبحانه: «وَلَمَنِ اتَّبَعَ بِعِدِ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» (١)، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن ظاهرها جواز انتقام ونحوها في وجوب التوجيه روايه أخرى في هذا المعنى محكيه عن المجمع: «أَنَّ الضَّيْفَ يَنْزِلُ بِالرَّجُلِ فَلَا يَحْسَنُ ضَيَافَتَهُ، 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 مظنه ردع الظالم، وهي مصلحه خاليه عن مفسده، فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعه للمصالح.

ويؤيد ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر، بناءً على أن عدم احترامه من جهه جوره، لا من جهه تجاهره، وإلا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق. وفي النبوي: لصاحب الحق مقال.

الشرح:

المظلوم من ظالمه، كما يؤيد ملاحظه ما قبلها من قوله عز وجل: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (٢)، وأما جواز اغتياب ظالمه بإظهار ظلمه أو حتى سائر عيوبه المستوره عليه، فلا دلالة لها عليه، بل مقتضى قوله تعالى: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (٣) المماثله في الانتقام.

نعم، لو كان ظلمه هو الاغتياب والتنقيص المسقط للمغتاب بالفتح عن أعين الناس، فيجوز للمغتاب الانتقام من ظالمه بإظهار عيوبه. وقوله سبحانه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» (٤)، فإنه في نفسه دال على جواز إظهار المظلوم مساوي ظالمه، بلا حاجه إلى الروايه أو قول بعض المفسرين؛ لأن قوله سبحانه: «مَنْ

ص: ٣٨٢

١- (١) سورة الشورى: الآية ٤١.

٢- (٢) سورة الشورى: الآية ٤٠.

٣- (٣) سورة البقره: الآية ١٩٤.

٤- (٤) سورة النساء: الآية ١٤٨.

الْقَوْلِ»، كما مر سابقاً بيان للجهر بالسوء وإظهاره.

والظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه، وقواه بعض الأساطين، خلافاً لكاشف الرّيبه وجمع مَمَّن تأخّر عنه فقيده، اقتصاراً في مخالفه الأصل على المتيقّن من الأدلّه، لعدم عموم في الآيه الشّرح:

والحاصل: أنّ ظاهر الآيه حرمه إظهار الإنسان المساوي والقبايح التي ارتكبتها هو أو غيره، إلاّ إذا كان الجاهر بها مظلوماً يجهر بمساوي ظالمه، ومناسبه 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 المناسبه، بل مقتضاها بيان جميعها حتى يحصل للناس إمكان التصديق بظلمه.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه 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 الراجع للتكليف، خصوصاً فيما إذا كان للمظلوم حجّه على ظالمه تمكنه من طرح دعواه في المحاكم للأخذ بحقّه.

وبأنّ في جواز التظلم وتشريع الجواز مظنّه ردع للظالم.

وفيه: أنّ هذا على تقدير تماميّته 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 لعب الآخر.

وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّيه، مع أنّ المروي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها [١] المحكى عن مجمع البيان: أنّه «لا يحبّ الله الشّتم في الانتصار» إلاّ من ظلم، 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 الآيه لا يصلح

ص: ٣٨٣

للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية والنقلية، ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم تكن فائده في هتك الظالم. وكذا لو لم يكن ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الشرح:

والحاصل: أن قوله سبحانه: «لا 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 إزالتها، 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 رحمه الله من عدم العموم في الآيه، فإن أراد نفى الإطلاق فقد ذكرنا ثبوته، كما هو مقتضى أصاله 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 أن قوله سبحانه: «لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ» بنفسه ظاهر في أنه يجوز للمظلوم اغتيااب ظالمه، ويكون الانتصار باغتياابه ممّا يجوز الانتظار به في الدين، فالرواية لا تنافي الآيه، بل الآيه حاكمه على مفادها، مع أنه لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها بمثل تلك المرسله.

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: كأنّك إذا استقضيت حقك لم تسئ! رأيت قول الله عزّ وجلّ: «وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ» أترى أنّهم خافوا الله عزّ وجلّ أن يجور عليهم؟ لا والله! ما خافوا إلا الاستقضاء، فسّماه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضيت فقد أساء».

ومرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافي، قال: «كان عنده قوم يحدّثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وأنتى لك بأخيك كلّ، وأنتى الرجال المهذب!» فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما

كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

ومع ذلك كله، فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصور العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب. كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقة خارجه عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبه إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها. فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها:

الشرح:

[١] وهى روايه حماد بن عثمان(١) وفي سندها ضعف بمعلى بن محمد، وعلى روايه الشيخ رحمه الله بمحمد بن يحيى الصيرفى ومرسله ثعلبه بن ميمون(٢) ولا- دلالة لهما أيضاً على جواز الاغتياب بترك الأولى، فإن الشكوى لا يكون من الاغتياب دائماً، منها: نصح المستشير، فإن النصيحة واجبه للمستشير، فإن خيانه قد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب. وكذلك النصح من غير استشاره، فإن من أراد تزويج امرأه وأنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبة والفساد، فلا ريب أنّ التنبيه على بعضها وإن أوجب الوقيعه فيها أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدّه من الأخبار فى وجوبه.

ومنها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتى: ظلمنى فلان فى حقى، فكيف طريقى فى الخلاص؟ هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، وإلا فلا يجوز.

ويمكن الاستدلال عليه[١]. بحكايه هند زوجه أبى سفيان واشتكائها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقولها: «إنه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى وولدى»، فلم يرد صلى الله عليه وآله عليها غيبه أبى سفيان. ولو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محلّ الكلام أمكن الاستدلال بصحيحه عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وآله فقال: إن أمى لا تدفع يد لا مس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال صلى الله عليه وآله: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: الشرح:

ص: ٣٨٥

١- (١) وسائل الشيعة ١٨ : ٣٤٨، الباب ١٦ من أبواب الدين، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٢ : ٨٥، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

ولعلّ الشكوى المفروضة في الروايتين لم تكن اغتياًباً.

[١] أي على جواز الاغتياىب فى مقام الاستفتاء مع توقّفه عليه.

لا يقال: كما يمكن الاستفتاء بإظهار السائل عيب أمّه وسوئها، كذلك يمكن بطرح السؤال بنحو الفرض والتقدير، بأن يقول: لو ارتكبت أمّ أحد الفعل الفلانى فما وظيفه ابنها؟ وطرح السؤال فى الروايه (١) بنحو الاغتياىب وعدم ردع النبى صلى الله عليه وآله دليل على فقيدها، فإنك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عزّ وجلّ... الخبير» واحتمال كونها متجاهره، مدفوع بالأصل [١].

ومنها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله، فإنّه أولى من ستر المنكر عليه، فهو فى الحقيقه إحصان فى حقّه، مضافاً إلى عموم أدلّه النهى عن المنكر [٢].

ومنها: قصد حسم مادّه فساد المغتاب عن الناس، كالمبتدع الذى يُخاف من إضلاله الناس. ويدلّ عليه مضافاً إلى أنّ مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب: ما عن الكافى بسنده الصّحيح عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الزيب والبدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيع، وباهتوهم، كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام، ويخيدّزهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرّجات».

الشرح:

جواز الاستفتاء بنحو الاغتياىب حتّى مع عدم توقّفه على ذكر الفاعل بالخصوص.

فإنّه يقال: لا إطلاق فى الروايه، فإنّها ناظره إلى قضيه شخصيّه، ولعلّ السائل كان غافلاً عن طرح السؤال فيها بالنحو الآخر.

والحاصل: أنّ المتيقّن هو الجواز فى صورته توقّف الاستفتاء كما لا يخفى.

[١] الرجوع فى المقام إلى الأصل من الغرائب، فإنّ أمّ السائل جاهره بفسقها ولا يكون له أثر شرعى بالإضافه إلينا حتّى نرجع إلى الأصل، بل ظاهر الروايه أنّه لم يردع رسول الله صلى الله عليه وآله عن اولد عن اغتياىب أمّه أو قذفها، وعدم ردعه صلى الله عليه وآله آله يكون كاشفاً عن جواز فعل الولد؛ إمّا لكونها مشهوره بالزنا، أو لكون ذكرها للغفله أو لغيرها، وليس فى

ص: ٣٨٤

البين ما يعين شيئاً من ذلك.

[٢] ولكن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقّف النهى على الاغتياب أو على محرّم ومنها: جرح الشهود، فإنّ الإجماع دلّ على جوازه، ولأنّ مصلحه عدم الحكم بشهاده الفسّاق أولى من السّتر على الفاسق. ومثله بل أولى بالجواز جرح الزّواه، فإنّ مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته. ويلحق بذلك: الشّهاده بالزّنا وغيره لإقامه الحدود.

ومنها: دفع الصّرر عن المغتاب، وعليه يحمل ما ورد فى ذمّ زراره من عدّه أحاديث. وقد بيّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله فى بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زراره بتبليغ أبيه: «اقرأ منّى على والدك السيّلام، فقل له: إنّما أعيبك دفاعاً منّى عنك، فإنّ النّاس يسارعون إلى كلّ من قرّبناه ومخّدناه لإدخال الأذى فىمن نحبه ونقرّبه، ويذمّونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عيّناه نحن، و إنّما أعيبك، لأنك رجل اشتهرت بنا بميلك إلينا، وأنت فى ذلك مذموم عند النّاس غير محمود الأمر، لمودّتك لنا وميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك، ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك ونقصك ويكون ذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: «أما السّفينه فكانت لمساكين يعمّلون فى البحر فأردت أن أعيها وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينه غصّباً». هذا التّنزيل من عند الله، لا والله! ما عابها إلّا لى تسلم من الملك ولا تغصب على يديه، ولقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ، والحمد لله، فافهم المثل (رحمك الله)! فإنك أحبّ النّاس إلى وأحبّ أصحاب أبى إلى حيّاً وميتاً، وإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزّاخر، الشّرح:

آخر لا- يوجب تقديم النهى عن المنكر، بل وجوبه مع حرمة الاغتياب أو محرّم آخر من المتزاحمين يراعى جانب الأهمّ أو محتمله، ولا- يبعد أن تستفاد الأهميه فى جانب التكليف بالردع فى مورد تزاحمه مع حرمة الغيبه، أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحيحه عبد الله بن سنان المتضمّنه لأمر الولد بحبس أمّه لردعها عن محارم الله.

و إنّ وراءك لملكاً ظلوماً غصباً، يرقب عبور كلّ سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، فرحمه الله عليك حيّاً ورحمه الله عليك ميتاً... الخ». ويلحق بذلك الغيبه للتقيّه على نفس المتكلّم أو ماله أو عرضه، أو عن ثالث،

فإنَّ الصُّرورات تبيح المحظورات.

ومنها: ذكر الشَّخص بعيبه الذي صار بمنزله الصِّفه المميّزه التي لا يعرف إلاَّ بها كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول، ونحوها .

وفى الحديث: «جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه و آله». ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصِّفه فى اشتهاى يوصف الشَّخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، وعليه يحمل ما صدر عن الإمام عليه السلام وغيره من العلماء الأعلام. لكن كون هذا استثناءً مبنى على كون مجرّد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبه، وقد منعنا ذلك سابقاً، إذ لا وجه لكراهه المغتاب، لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر، والمفروض عدم قصد الذمّ أيضاً. اللهم إلاَّ أن يقال: إنّ الصِّفات المشعره بالذمّ كالألقاب المشعره به، يكره الإنسان الاتّصاف بها ولو من دون قصد الذمّ، فإنَّ إشعارها بالذمّ كافٍ فى الكراهه.

الشرح:

والحاصل: أنّه لا ينبغى التأمل فى جواز الاغتياى فيما إذا توقّف عليه الأمر بالمعروف أو الردع عن المنكر، فإنّه على تقدير عدم استفاده تعين رعايتهما عن الصحيحه فلا ريب فى استفاده جوازهما، فإنَّ غاية الأمر أنّ وجوب الردع مع حرمة الاغتياى فى مورد التوقّف من المتزاحمين، وتكون الأهميه فى كلّ منهما محتمله، والحكم مع احتمالها فى كلّ من المتزاحمين هو التخيير، اللهم إلاَّ أن يقال بأنَّ الأمر بالمعروف والردع عن المنكر لا يجبان مع انحصار مقدّمتهما بالمحرّم.

ثمَّ إنّ التزاحم إنّما يكون فى فرض توقّف النهى عن المنكر على الاغتياى بأن ومنها: ما حكاه فى كشف الرّيبه عن بعض: من أنّه إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها فى غيبه ذلك العاصى جاز، لأنّه لا يؤثّر عند السّامع شيئاً، وإن كان الأولى تنزيه النّفس واللّسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصّحيحه، خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك، أو خوف اشتهاى عنهما، انتهى.

أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما فى مقام التعبير والمذمّه وليس هنا هتك ستر أيضاً، فلا وجه للتّحريم ولا لكونها غيبه، إلاَّ على ظاهر بعض التعاريف المتقدّمه.

ص: ٣٨٨

ومنها: ردّ من ادّعى نسباً ليس له، فإنّ مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب.

الشرح:

توقّف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتياب أولاً، ثمّ نهيه عنه حتى يؤثر في الارتداع.

وأما إذا كان الاغتياب بنفسه كافياً في ارتداعه كان خطاب وجوب نهى الغير وردعه عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهى عن الاغتياب من المتعارضين يجتمعان في الفرض، وبما أنّ الكتاب المجيد دالّ على كلا الحكامين يسقط الإطلاق من الخطابين، فيحكم في الفرض بجواز الاغتياب بأصالة البراءة عن حرمة كما لا يخفى.

لا- يقال: دلالة النهى عن الاغتياب في الكتاب المجيد بالعموم، كما هو مقتضى وقوع الجنس في حيز النهى أو النهى، ودلاله الكتاب على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإطلاق، ومع وقوع المعارضه بالعموم من وجه يقدم العموم على الإطلاق، كما هو المقرّر في محله.

فإنّه يقال: نعم، ولكن يستفاد جواز الاغتياب في الفرض من صحيحه عبدالله بن ومنها: القدح في مقاله باطله وإن دلّ على نقصان قائلها، إذا توقّف حفظ الحقّ وإضاعه الباطل عليه. وأما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام!

ثمّ إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدّمنا أنّ الضابط في الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسده هتك المؤمن، فإنّها متدرّجه في القوه والضّعف، فربّ مؤمن لا يساوى عرضه شيء، فالواجب التحري في الترجيح بين المصلحه والمفسده.

الشرح:

سنان، وذلك فإنّ قوله سبحانه: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) دلّته على حرمه إيذاؤها بحبسها

ص: ٣٨٩

أو ضربها بالعموم، ودلالته الكتاب على أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر بالإطلاق، ومع ذلك ذكر عليه السلام فيها أن منعها عن المنكر بما ذكر من أفضل الصدقه، ولا يحتمل الفرق بين جواز ضربها وحبسها وبين اغتياها.

وبالجملة: ما ذكر في محله من تقديم العموم على الإطلاق فيما لم تكن قرينه أخرى على الجمع، والصحيحه في المقام قرينه عليه، ولكن لا يخفى أنه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر، بل غاية مدلولها جواز المنع أو استحبابه في مورد توقف المنع على مثل الضرب والحبس، أو اتحاده معهما وعدم إمكان المنع بغيرهما كما لا يخفى.

الرابع: يحرم استماع الغيبه [١] بلا خلاف.

فقد ورد: «أن السامع للغيبه أحد المغتابين». والأخبار في حرمة كثيره إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالروايه المذكوره ونحوها ضعيفه السند.

ثم المحرم سماع الغيبه المحرمه، دون ما علم حليتها. ولو كان متجاهراً عند المغتاب، مستوراً عند المستمع وقلنا بجواز الغيبه حينئذ للمتكلم، فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً، لا مع العلم بعدمه. قال في كشف الريبه: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقاً للغيبه ولا عدمه، قيل: لا يجب نهى القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده، ولأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة، وهو أحد المحرمين.

ثم قال: والأولى التنزه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه، لعموم الأدله وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادته العموم حذراً من الإغراء بالجهل، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبه إلى السامع مع احتمال إطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعده النهى عن الغيبه، انتهى.

الشرح:

[١] وحاصله: أن الاستماع والإصغاء إلى الاغتيا محرم بلا خلاف، ويدل عليه، بل على كونه من الكبائر، ما ورد من: «أن السامع للغيبه أحد المغتابين» (١) فإنه إن كان لفظ

ص: ٣٩٠

المغتائب بصيغته التثنيه يكون ظاهراً في أنّ السامع للغيبه كصاحبه الذي أظهر سوء الآخر وعييه. فإن كان المغتاب بالكسر عاصياً بإظهاره كان السامع أيضاً كذلك، وإن لم يكن عاصياً، كما إذا كان المغتاب بالفتح متجاهراً بالفسق، لم يكن عصياناً للسامع أيضاً، وإذا لم يعلم السامع جواز فعل المتكلم، كما إذا احتمل كون المغتاب بالفتح أقول: والمحكى بقوله: قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنما يدل على عدم وجوب النهي عنه. ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبه مع فرض جوازها للقائل، لأنّ السامع أحد المغتائب، فكما أنّ المغتاب تحرم عليه الغيبه إلا إذا علم التّجاهر المُسوِّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التّجاهر، وأما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المُسوِّغ، بل مع احتمالها في حقّه وإن اعتقد النّاهي عدم التّجاهر.

نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتّجاهر وجب ردعه. هذا، ولكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنّه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه، للأصل. والرّوايه على تقدير صحّتها تدلّ على أنّ السامع لغيبه كقائل تلك الغيبه، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

الشرح:

مستوراً، فالاستماع إليه على ما قيل جائز؛ لحمل فعل المتكلم على الصحه.

قال في «كشف الريبه»: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم أن المغتاب بالفتح يستحقّ الغيبه أولاً، قيل: لا يجب نهى القائل؛ لإمكان استحقاق المغتاب بالفتح فيحمل فعل القائل على الصحه مادام لم يعلم فساد قوله وحرّمته، وأيضاً منع القائل ونهيه عن قوله يستلزم انتهاك حرّمه القائل، ويجب على السامع التحفّظ على حرّمه القائل، كما يجب عليه التحفّظ على حرّمه المغتاب بالفتح بترك اغتيابه. ثمّ قال: الأولى التنزّه عن ذلك حتى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم الأدلّه، أى أدلّه وجوب ردّ الغيبه وانتصار المؤمن وعدم الاستفصال فيها عن إحراز كون القائل ممّن لا يجوز له الاغتياب، فيجب معه ردّ الغيبه ونهيه عنها، وعن احتمال جوازه له فلا- يجب ردها ونهيه عنها؛ ولأنّه لو لم يجب ردّ الغيبه في فرض احتمال جواز الاغتياب للقائل لم يجب ردها فيما إذا أحرز أن المغتاب بالفتح إنسان مستور لا يجوز اغتيابه، فإنّه في

نعم، لو استظهر منها أنّ السّامع للغيبه كأنّه متكلم بها، فإنّ جاز للسّامع التّكلم بغيبه جاز سماعها، وإنّ حرم عليه حرم سماعها أيضاً، كانت الرّواية على تقدير صحتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنّه خلاف الظّاهر من الرّواية على تقدير قراءه المغتابين بالثّنيه، وإنّ كان هو الظّاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكنّ هذا التّقدير خلاف الظّاهر، وقد تقدّم في مسأله التّشبيب أنّه إذا كان شكّ السّامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه، فراجع. ثمّ إنّ يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب ردّ الغيبه: فعن المجالس يا سنده عن أبيدّر رضی الله عنه عن النبي صلی الله عليه وآله: «من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدّنيا والآخرة، وإنّ خذله وهو يستطيع نصره، خذله الله في الدّنيا والآخرة». ونحوها عن الصّدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في وصیّه النّبی صلی الله عليه وآله لعلي عليه السلام. وعن عقاب الأعمال بسنده عن النّبی صلی الله عليه وآله: «من ردّ عن أخيه غيبه سمعها في مجلس ردّ الله عنه ألف باب من الشّرّ في الدّنيا والآخرة، فإنّ لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتابه».

الشرح:

الفرض أيضاً يحتمل أن يكون عند القائل مجوّز لاغتيابه لم نعثر عليه، والالتزام بالجواز في ذلك هدم لقاعده النهی عن الغيبه (١)، انتهى.

ولا يخفى أنّ عدم وجوب ردّ القائل، كما في كلام «كشف الريبه» غير جواز الاستماع، ويمكن أن يقال بعدم وجوب الردّ على القائل في مورد احتمال جواز اغتيابه، ولكن لا يجوز الاستماع إليه، وهذا ظاهر قوله عليه السلام: «السّامع للغيبه أحد المغتابين» على تقدير قراءته بصيغه الجمع، حيث إنّ مقتضى قراءته بصيغه الجمع أن يكون السّامع للغيبه كالتكلم بها. وكما لا يجوز الاغتياب وإظهار سوء الغير مع عدم وعن الصّدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام في حديث المناهى عن النّبی صلی الله عليه وآله: «من تطوّل على أخيه في غيبه سمعها فيه، في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشّرّ في الدّنيا والآخرة، فإنّ هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرّه... الخبر». ولعلّ وجه زياده عقابه أنّه إذا لم يردّه تجرّأ

ص: ٣٩٢

المغتتاب على الغيبه، فيصّر على هذه الغيبه وغيرها.

الشرح:

إحراز كون فاعل المنكر متجاهراً، كذلك لا يجوز السماع مع عدم هذا الإحراز، ولكن يظهر التسالم أو عدم الخلاف في حرمه استماع الغيبه بما هو استماع إليها وليس في البين روايه على تحريمه غير مثل ما عن تفسير أبي الفتوح من «أن السامع للغيبه أحد المغتابين»^(١) ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم بحرمه استماعها، فضلاً عن الحكم بكون الاستماع من الكبائر.

نعم، ردّ الغيبه واجب على سامعها كما هو ظاهر غير واحد من الروايات، كموثقه 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 بقرينه المقابله. وقريب منها، بل أظهر منها غيرها، فراجع، ومقتضاها عدم الفرق في وجوب الردّ بين علم السامع بأن المغتتاب بالفتح ممّن لا يجوز اغتيابه أو احتمل جوازه.

نعم، في الفرض الثاني لا- يجوز الردّ بنحو يكون هتكاً للمغتتاب بالكسر ومنافياً لحمل فعله على الصحيح، بمعنى عدم صدور المعصيه منه، فيجب عليه الردّ بنحو يحفظ فيه كرامه المغتتاب بالفتح والحمل على الصحه.

والظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبه، والمراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبه، فإن كان عيباً دنيوياً انتصر له بأنّ العيب ليس إلاّ- ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً ديتياً وجهه بمحامل تخرجه عن المعصيه، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يتلى بالمعصيه، فينبغي أن تستغفر له وتهتم له، لا أن تعير عليه، وأنّ تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك.

الشرح:

والمتحصل أنّ هنا أموراً ثلاثه:

الأول: نهى القائل عن الاغتياب باعتبار أنّ نهيه عنه داخل في عنوان النهي عن

ص: ٣٩٣

١- (١) تفسير روض الجنان ٥ : ١٢٥، في تفسير قوله: «وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا» الآية ١٢ من سوره الحجرات.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٦٧، الباب ١٤٦ من أبواب العشره، الحديث ٩.

المنكر فيجب، ويختصّ بما إذا أحرز صدور الحرام عن القائل، وكون اغتيابه معصيه الله سبحانه.

وأما إذا احتل صدوره حلالاً، فمقتضى أصاله حمل فعله على الصحة عدم وجوب نهيّه، بل لا يجب النهي حتّى مع الإغماض عن أصاله الصحة، حيث إنّ التمسّك بدليل وجوب النهي عن المنكر مع عدم إحراز المنكر من التمسّك بالعامّ في الشبهه المصداقيّه.

الثاني: الاستماع إلى الاغتياب، فهذا جائز عندنا على الإطلاق ولكن المنسوب إلى المشهور، بل ادّعى كما عن المصنّف رحمه الله عدم الخلاف في حرمة، والاستماع عندهم جائز فيما إذا أحرز جواز الاغتياب، وأما إذا احتل جوازه فيمكن لهم القول بالجواز، حيث إنّ مفاد الروايات كون حكم المستمع في الوزر وعدمه حكم المغتاب بالكسر ومع جريان أصاله الصحة في فعل المغتاب بالكسر يحرز عدم الوزر له.

لا- يقال: حمل فعل القائل على الصحة ينافي أصاله عدم كون المغتاب بالفتح متجاهراً حتى يجوز اغتيابه، بل الأصل أنّه لم يرتكب حراماً أصلاً.

....

الشرح:

فإنّه يقال: أصاله الصحة في فعل القائل لا ينافي تلك الأصول، فإنّ أصاله الصحة معناها عدم اسناد المعصيه إلى القائل، كما هو مفاد قوله سبحانه: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسِينًا»، 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 أصاله عدم كونه متجاهراً، بل ولا مرتكباً للحرام، ولكنّ الصحيح كما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة الاستماع، حتّى في فرض إحراز أنّ القائل يعصى الله باغتيابه، وذلك فإنّ الروايات الواردة في المقام كلّها ضعيفه سنداً، غير قابله 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 قريبه جداً.

فإنّه 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 ردّه،

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 عوره المؤمن على المؤمن حرام»⁽¹⁾ وفُتِرت بإذاعه سرّه، وأيضاً قد تقدّم أنّ الغيبه معناها كشف ستر المؤمن، والكشف والإذاعه كما يكون بفعل القائل كذلك يكون بفعل السامع، حيث إنّ مع استماعه إلى الغيبه يحصل الكشف والإذاعه؟

ثمّ إنّّه قد يتضاعف عقاب المغتاب^[١] إذا كان ممّن يمدح المغتاب في حضوره، وهذا وإن كان في نفسه مباحاً إلاّ أنّه إذا انضمّ مع ذمّه في غيبته سُمّي صاحبه ذو اللسانين وتأكد حرمة، ولذا ورد في المستفيضه: «أنّه يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار» فإنّ لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من نار، إلاّ أنّه إذا انضمّ إلى لسان الذمّ في الغياب صار كذلك. وعن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمه بينهما».

الشرح:

فإنّه 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، إلاّ 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 وإذاعه عيبه، إلاّ أنّ الكشف والإذاعه يستند إلى القائل، أي إلى المغتاب بالكسر لا إلى السامع كما لا يخفى.

والأمر الثالث: ردّ الغيبه وانتصار أخيه المؤمن، أي المغتاب بالفتح وهذا الانتصار كما تقدّم واجب إلاّ 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 التحفّظ على كرامه المغتاب بالفتح

ص: ٣٩٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢: ٣٧، الباب ٨ من أبواب آداب الحمام.

برّد غيبته، واللّه سبحانه هو العالم.

[١] كما تشهد له موثقه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عن علي عليه السلام قال قال: رسول الله صلى الله عليه وآله : «يجيء يوم القيامة ذو الوجهين دالماً لسانه في قفاه، وآخر من وعن الباقر عليه السلام : «بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين يطرى أخاه شاهداً ويأكله غائباً، إن أعطى حسده، وإن ابتلى خذله».

واعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان وهو أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريماً من الغيبه، ووجهه ظاهر، لأنه جامع بين مفسدتى الكذب والغيبه، ويمكن القول بتعدد العقاب [١] من جهه كلّ من العنوانين والمركب.

وفى روايه علقمه، عن الصادق عليه السلام : «حدّثنى أبي، عن آباءه عليهم السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أنه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنه أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما، وكان المغتاب خالداً في النار وبئس المصير».

خاتمه: فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه. ففي صحيحه مرازم، عن أبي عبدالله عليه السلام : «ما عبدالله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن».

وروى فى الوسائل [٢] وكشف الرّيبه، عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكى ، عن الحسين بن محمد بن محمد بن علي الصّيرفي، عن محمد بن علي الجعابى، عن القاسم الشّرح:

قدّامه، يلتهبان ناراً حتى يلهبا جسده، ثمّ يقال: كان فى الدنيا ذا وجهين ولسانين، يعرف بذلك يوم القيامة» (١)، ونحوه غيرها.

[١] هذا، إذا كانت الغيبه بمعنى ذكر ما يكرهه الإنسان، وإلاّ فهى بالمعنى الذى ذكرناه وهو كشف العيب المستور على المؤمن لا تجتمع مع البهتان أصلاً.

[٢] الروايه سندها ضعيف (٢).

ابن محمد بن جعفر العلوى، عن أبيه، عن آباءه، عن علي عليهم السلام ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً، لا براءه له منها إلاّ بأدائها أو العفو: يغفر زلّته، ويرحم عبرته [١] ويستر عورته ويقيّل عشرته [٢] ويقبل معذرتّه، ويردّ غيبته،

ص: ٣٩٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٥٨، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥.

٢- (٢) المصدر السابق: ٢١٢، الباب ١٢٢، الحديث ٢٤.

ويديم نصيحته، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته [٣]. ويعود مرضه، ويشهد ميتته، ويجيب دعوته، ويقبل هديته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته، ويحفظ حليلته، ويقضى حاجته، ويستنجح مسأله [٤]، ويسمّ عطسته، ويرشد ضالته، ويردّ سلامه، ويطيّب كلامه، ويبرّ إنعامه [٥]. ويصدّق أقسامه [٦]. ويوالى وليه، ولا يعاديه، وينصره ظالماً ومظلوماً فأما نصرته ظالماً فبرّده عن ظلمه، وأما نصرته مظلوماً فيعيّنه على أخذ حقه، ولا يسلمه [٧]، ولا يخذله، ويحبّ له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشرّ ما يكره لنفسه، ثم قال عليه السلام: سمعت الشرح:

[١] أى يترحم لدمعته وحزنه، ويتلطف عليه.

[٢] الإقاله بمعنى الفك، ومنه قوله: يا مقيّل العثرات، كأنّ المراد فكّه عن الزلّه وخلصه عن خطئه.

[٣] أى يرعى العهد إليه بأن لا ينقضه.

[٤] أى يسعى فى تحقيق حاجته إليه.

[٥] أى يقبله ولا يردّه.

[٦] أى يحسبها صادقه على ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصّحة، بمعنى عدم صدور الحرام منه.

[٧] من باب الإفعال، أى لا يخذله، فيكون عطف لا يخذله عليه من التفسير.

ثمّ إنّه ذكر المصنّف رحمه الله ظهور الروايه فى ثبوت الحقوق لكلّ مؤمن على أخيه المؤمن، إلّا أنه لا بدّ من حملها على المؤمن العارف بحقوق الآخرين، والراعى لها رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه». والأخبار فى حقوق المؤمن كثيره. والظاهر إرادته الحقوق المستحبّه التى ينبغى أدائها، ومعنى القضاء لذيها على من هى عليه: المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عمّا أعدّ لمن أدّى حقوق الأخوه.

الشرح:

بحسب إمكانه، وذكر فى وجه الحمل أموراً:

الأول: المقاصه فيها باعتبار وقوع التهاتر فى الحقوق كوقوعه فى الأموال، فإنّ من لا يراعى حقك عليه لا يلزم عليك أداء ذلك الحقّ إليه، حيث إنّ التهاتر كذلك أمر

ارتكازي عند العقلاء في الأموال وغيرها، ويدل عليه ما عن الصدوق في «الخصال» وكتاب «الإخوان» والكليني بسندهما عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان؛ إخوان الثقة وإخوان المكاشرة، فأما إخوان الثقة، فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك وصاف من صافاه وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعييه وأظهر منه الحسن. واعلم أيها السائل، أنهم أعزّ 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 طلاقه الوجه وحلاوه اللسان»^(١). فإن المراد بكونه على ثقة من أخيه، الثقة من رعايه الحقوق، ومقتضاها أن من لا يراعى تلك الحقوق ولا يبذل لك غير طلاقه الوجه عند الملاقاه، كما هو ظاهر المكاشرة، فليس عليك إلا مثل ما بذله دون الحقوق، والسند على روايه الكليني معتبر.

أقول: ليس مقتضى هذه الروايه أن لا- يجب مثل رد الغيبه على الشخص فيما إذا تم إن ظاهرها وإن كان عامًا، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبه إليه، ولا- يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامه، لتحقق المقاصه، فإن التهاثر يقع في الحقوق، كما يقع في الأموال. وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان، بل لجميعهم إلا القليل:

فعن الصدوق رحمه الله 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 كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك، وصاف من صافاه، وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعييه، وأظهر منه الحسن، واعلم أيها السائل أنهم أعزّ من الكبريت الأحمر. وأما إخوان المكاشرة الشرح:

ص: ٣٩٨

١- (١) وسائل الشيعة ١٢: ١٣، الباب ٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

لم يراع المغتاب ردها في حقه، لما تقدم من أن ردها واجب على السامع، وليس في البين ما يدل على كونه من الحقوق الساقطة بالتهاتر.

الثاني: ما دل على نفي الصداقه عن لا يراعى حقوقها، وإذا لم يكن الشخص صديقاً لك لا يكون أخاً. وفيه: الصداقه أخص من الأخوه، فلا يكون نفيها نفياً للأخوه حتى تنتفى الحقوق الثابته لها.

الثالث: ما دل على نفي الأخوه عن لا يواسى أخاه المؤمن. وفيه: أن المراد نفي الأخوه الكامله لا الأخوه في مجرد الإيمان، وإلا لجاز اغتيابه بمجرد تركه المواساه، والحقوق في الروايه ثابتة للأخوه في الإيمان، فلاحظ.

ولا يخفى أن المذكور في الروايه من الحقوق كسائر المستحبات التي لا يوجب فإنك تصيب منهم لذتك، فلا تقطعن ذلك منهم، ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه وحلاوه اللسان. وفي روايه عبيد الله الحلبي المرويّه في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تكون الصداقه إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فانسبه إلى الصداقه، ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه إلى شيء من الصداقه:

فأولها: أن تكون سريره وعلايته لك واحده.

والثانيه: أن يرى زينك زينه وشينك شينه.

والثالثه: أن لا تغيره عليك ولايه ولا مال.

والرابعه: أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته.

والخامسه وهي تجمع هذه الخصال: أن لا يسلمك عند النكبات».

ولا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقه لم تكن الأخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه إليه.

وفي نهج البلاغه: «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: رأيت من كان قبلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء وعند بعض إخوانه رداء الشرح:

عدم التمكّن من رعايتها بالإضافة إلى جميع المؤمنين إلا وقوع التراحم بينها لاسقوط

استحبابها، فلا يقال بأنَّ عدم التمكن على جميعها باعتبار عدم سعه وقت الإنسان لأدائها قرينه على عدم استحبابها.

وبعبارة أخرى: عدم التمكن من الجمع بينها في الأداء لكلِّ مؤمن يوجب كونها كسائر المستحبات المتراحمه لا سقوط استحبابها.

يطرحه عليه؟ قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضل إزاره حتَّى يجد له إزاراً؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على فخذه! وقال: ما هؤلاء ياخوه... الخ». دلَّ على أنَّ من لا يواسى المؤمن ليس بأخ له، فلا يكون له حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق. ونحوه رواه ابن أبي عمير عن خلاد رفعه قال: «أبطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العزى يا رسول الله! فقال صلى الله عليه وآله: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قال صلى الله عليه وآله: ما هذا لك بأخ».

وفى روايه يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم، وإلا، فاعزَّب ثم اعزَّب: المحافظه على الصلوات في مواقيتها، والبرَّ بالإخوان في اليسر والعسر».

المسألة الخامسة عشر: القمار حرام إجماعاً، ويدلُّ عليه الكتاب والسنة المتواتره. وهو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة: الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة. وحكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً ولو من دون رهن، وبه صرح في جامع المقاصد. وعن بعض أن أصل المقامرة المغالبه.

وكيف كان، فهنا مسائل أربع [١] لأنَّ اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن، وقد يكون بدونه، والمغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض، وقد تكون بدونه.

الشرح:

[١] الأولى: اللعب بالآلات مع العوض، ولا- ينبغي الرهب في حرمة وحرمة العوض، ويكفي في إثبات حرمة اللعب قوله عزَّ من قائل: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...» (١) حتَّى إذا

ص: ٤٠٠

فالأولى: اللّعب بآلات القمار مع الرّهن. ولا إشكال في حرمة وحرمة العوض، والإجماع عليه محقّق، والأخبار به متواتره.

الشرح:

قلنا بأنّ المراد بالميسر هو الآلات لا نفس المقامرة، حيث إنّ تحريم تلك الآلات معناه المنع عن اللّعب بها بالعوض أو مطلقاً كما لا يخفى. كما يكفي في حرمة العوض وعدم صيرورته ملكاً للغالب قوله سبحانه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (١)، حيث إنّ ظاهر الأكل كما تقدّم التملّك ووضع اليد، ومقتضى النهي عنه كالنهي عن سائر المعاملات هو الفساد. والحاصل: أنّ اللّعب بآلات القمار بداعي تملّك العوض أمر محرّم، ويكون أخذ العوض بإزاء غلبته في اللّعب أكلاً له بالباطل.

الثانية: اللّعب بآلات القمار بلا عوض، والأظهر في هذه الصورة حرمة اللّعب، كما هو مقتضى ظاهر صحيحه زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجل: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (٢)، قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء» (٣)، ورواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللّعب بالشطرنج والنرد» (٤)، ونحوهما غيرهما.

ودعوى انصراف مثلهما إلى ما إذا كان في اللّعب عوض لا يمكن المساعدة عليها، حيث إنّ اللّعب بهما من غير عوض ليس بأمر نادر لتكون ندرته منشأ له.

نعم، لا يمكن الاستدلال على حرمة هذا اللّعب بما ورد في حرمة القمار، لا من جهة الانصراف الذي ذكره المصنّف رحمه الله فإنّه قابل للمنع، بل لعدم إحراز صدق القمار على اللّعب بها من دون تعيين عوض للغالب.

الثانية: اللّعب بآلات القمار من دون رهن. وفي صدق القمار عليه نظر، لما عرفت، ومجرّد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات ولو مع البناء على أصله الحقيقي في الاستعمال، لقوه انصرافها إلى الغالب من وجود الرّهن في اللّعب بها. ومنه تظهر الخدشه في الاستدلال على المطلب بإطلاق التّهي عن اللّعب بتلك

ص: ٤٠١

١- (١) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

٢- (٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٤- (٤) المصدر السابق: ٣٢٠، الحديث ٩.

الآلات، بناءً على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن.

نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في روايه أبي الربيع الشامي: «عن الشطرنج والترد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لا خير فيه، لا تقربه». والأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم في روايه تحف العقول من أن ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات.

الشرح:

ثم إنه رحمه الله فرق بين روايه السكوني وبين روايه أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن الشطرنج والترد، فقال: لا تقربوهما»^(١)، وذكر أن دعوى الانصراف في الأولى قريبه وفي هذه بعيده.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه إذا كانت كثره الأفراد موجباً للانصراف في الطبيعي لكانت كثره أفراد القرب إلى الآلات المزبوره أيضاً موجباً للانصراف في لفظ معنى القرب المضاف إلى تلك الآلات.

وذكر قدس سره بعد ذلك أن الأولى الاستدلال على حرمه اللعب في هذه الصورة بروايه «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 رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، قال: 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 يبيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم». وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري، حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينه قوله: «بيعه وشراؤه»، وقوله: «وأما الميسر فهو النرد . . . الخ».

الشرح:

«أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال: أما الميسر فالنرد والشطرنج وكل

ص: ٤٠٢

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 اللعب رهن.

فإنه يقال: ليس المراد معناه المصدرى لتتم دعوى الانصراف، بل المراد آلاته، بقريته قوله: «وكل هذا بيعه وشراؤه»، وبقريته قوله قبل ذلك: «أما الميسر فهو النرد»، حيث إن النرد اسم للآلة، كما أن البيع والشراء يتعلّق بالآلات لا باللعب.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ روايه «تحف العقول» كما ذكرنا مراراً لا تصلح للاعتماد عليها، مع أنّ كون الآلات مما يجيء منها الفساد المحض أول الكلام، فإنّه إذا جاز اللعب بها بلا عوض ورهن لا يكون فيها الفساد المحض.

وأما روايه القمي فمع الإغماض عن ضعف سندها بالقطع، فيأتي فيها ما ذكره في ويؤيد الحكم [١] ما عن مجالس المفيد الثاني رحمه الله ولد شيخنا الطوسي رحمه الله بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الميسر من أنّ «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر». وروايه 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 موثقه زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الشطرنج وعن لعبه شيب التي يقال لها: لعبه الأمير وعن لعبه الثلاث؟ فقال: أرايتك إذا ميز الله بين الحق والباطل مع أيهما تكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه». وفي روايه عبدالواحد بن مختار، عن اللب بالشطرنج، قال: «إنّ المؤمن لمشغول عن اللب». فإن مقتضى إناطه الحكم بالباطل واللعب عدم اعتبار الرهن في حرمه اللب بهذه الأشياء، ولا يجرى دعوى الانصراف هنا.

الثالثة: المراهنة على اللب بغير الآلات المعدّة للقمار [٢]، كالمراهنة على الشرح:

الروايات السابقة من دعوى الانصراف، لا في قوله: «وكلّ قمار ميسر» حتى يقال: إنّ

ص: ٤٠٣

١- (١) تفسير القمي ١: ١٨٠ ١٨١. ووسائل الشيعة ١٧: ٣٢١، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

القمار فيه ليس بمعناه المصدري، بل الانصراف في قوله: «والانتفاع بشيء من هذا حرام»، حيث إن الانتفاع بها ينصرف إلى فردة الشايح وهو اللعب مع العوض.

[١] لا يخفى أنّ الرهن والعوض وإن لم يكن دخيلاً في كون اللعب بالآلات لهواً وباطلاً إلا أنه لا دلالة لتلك الروايات على الحرمة؛ لأنّ مطلق الباطل والاشتغال عن ذكر الله لا يكون محرّماً؛ ولذا جعلها رحمه الله مؤيِّده للحكم.

[٢] الثالثه: ما إذا كان اللعب بغير الآلات المعدّه ولكن مع الرهن على اللعب، ويظهر من كلمات جماعه في باب السبق والرمايه عدم الخلاف في حرمة هذا اللعب تكليفاً كما يكون فاسداً، حيث قالوا: إنّه لا خلاف في حرمة السبق بغير المنصوص إذا حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعه وعلى الطيور وعلى الطفره، ونحو ذلك ممّا عدّوها في باب السبق والرمايه من أفراد غير ما نصّ على جوازه. والظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة والفساد، بل صريح بعض أنّه قمار. وصرح العلامة الطباطبائي رحمه الله في مصابيح عدم الخلاف في الحرمة والفساد، وهو ظاهر كلّ من نفى الخلاف في تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض وجعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض، فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، ومن المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفيه، دون خصوص الفساد. ويدلّ عليه أيضاً قول الصادق عليه السلام: أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الملائكه لتحضر الرهان في الخفّ والحافر والرّيش، وما سوى ذلك قمار حرام».

الشرح:

كان في البين عوض، وأمّا إذا لم يكن عوض ففي حرمة السبق خلاف.

وظاهر ذلك أنّ 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، يعنى الحكم الوضعي، لا يمكن كونه مورد الخلاف مع فرض عدم العوض في البين.

وكيف كان، فليترجم في المقام كما عن المصنّف رحمه الله وغيره بحرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً، أي عدم صيروره العوض ملكاً للغالب، ويقال في وجهه أمور:

الأول: أنّ اللعب مع الرهن قمار، كما يفصح عن ذلك روايه العلاء بن سيباه عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ الملائكه تحضر الرهان في الخفّ والحافر والرّيش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام» (١).

وفيه: أنّ الروايه لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها. والأخذ بإطلاق القمار في بعض الروايات يحتاج إلى إثبات عدم دخل الآلات في صدقه.

وفى روايه العلاء بن سيّابه، عن الصّادق عليه السلام ، عن النبي صلى الله عليه وآله : «أنّ الملائكه لتنفّر عند الرّهان وتلعن صاحبه ما خلا- الحافر والخفّ والرّيش والنّصل». والمحكى عن تفسير العياشى، عن ياسر الخادم، عن الرّضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: الثّقل من كلّ شيء، قال: والثّقل ما يخرج بين المتراهنين من الدّراهم وغيرها».

وفى مصحّحه معمر بن خلّاد: «كلّ ما قומר عليه فهو ميسر».

وفى روايه جابر عن أبى جعفر عليه السلام : «قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما الميسر؟ قال: كلّ ما يقامر به حتّى الكعاب والجوز». والظاهر أنّ المقامره بمعنى المغالبه على الرّهن. ومع هذه الرّوايات الظّاهره بل الصّريحه فى التّحريم المعتضده بدعوى الشّرح:

الثانى: مرسله الصدوق رحمه الله قال: «قال الصادق عليه السلام : إنّ الملائكه لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والرّيش والنّصل»^(١).

الثالث: بما فى «تفسير العياشى» 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 فى كلّ رهان لا حرمة نفس الرهان واللعب تكليفاً، أضف إلى ذلك ضعفه سنداً وعدم كونه صالحاً للاعتماد عليه.

الرابع: صحّحه معمر بن خلّاد عن أبى الحسن عليه السلام ، قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزله واحده، وكلّ ما تقومر عليه فهو ميسر»^(٣)، ولا يخفى أنّ العموم فيها أيضاً باعتبار العوض فى القمار.

عدم الخلاف فى الحكم ممّن تقدّم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين

ص: ٤٠٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٩ : ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٩ : ٢٥١، الباب الأول، الحديث ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧ : ٣٢٥، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩. عن تفسير العياشى ١ : ٣٤١، الحديث ١٨٧.

اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدّة للقمار [١]، وأمّا مطلق الرّهان على المغالبه بغيرها فليس فيه إلاّ فساد المعامله وعدم تملك الرّهن، فيحرم التصرّف فيه، لأنّه أكل مال بالباطل، ولا معصيه من جهه العمل كما في القمار، بل لو أخذ الرّهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذي هو نذر لا كفّاره له مع طيب النّفس من الباذل الشّرح:

الخامس: روايه جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قيل يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كلّ ما تقوم به حتى الكعب والجوز» (١).

لا يقال: ضعف السند في بعض هذه الروايات منجبر بالشهره ونفى الخلاف على ما تقدّم.

فإنّه يقال: لم يعلم استناد المشهور في التزامهم بالحرمة والفساد إلى هذه الروايات، بل لعلهم استفادوا الحكم ممّا ورد في حرمة الميسر والقمار تكليفاً ووضعاً، أو استفاد بعضهم ممّا ورد من نفي السبق في غير الثلاثه بدعوى أنّ المستفاد من النفي المزبور في غيرها حرّمته.

[١] الأظهر في المقام حرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً، بمعنى عدم دخول العوض في ملك الغالب في اللعب، ويشهد لذلك ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن العلاء بن سيّابه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادته من يلعب بالحمام؟ قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق، قلت: فإنّ من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله، أمّا علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الملائكه لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخفّ والریش والنصل، فإنّها تحضره الملائكه . . .» (٢). وسند لا- بعنوان أنّ المقامره المذكوره أوجبته وألزمته أمكن القول بجوازه. وقد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه، وكونه موجباً للعن الملائكه وتنقّرههم، وأنّه من الميسر المقرون بالخمر. وأمّا ما ذكره أخيراً من جواز أخذ الرّهن بعنوان الوفاء الشّرح:

الصدوق إلى العلاء بن سيّابه كما ذكر في مشيخه «الفقيه» (٣) صحيح، والعلاء أيضاً

ص: ٤٠٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ : ١٦٥، الباب ٣٥، الحديث ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧ : ٤١٣، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

٣- (٣) مشيخه «من لا يحضره الفقيه» ٤ : ١٣١.

لا بأس به، فإنه من مشايخ ابن أبي عمير، وذكر الشيخ رحمه الله في عدته أنهم ثقات (١).

وأما دلالتها على حرمة اللعب مع العوض فلا تنهها مقتضى لعن الملائكة صاحب الرهان، فإن اللعن وإن أمكن أن يراد منه معنى يناسب كراهه الفعل أيضاً، كما في لعن رسول الله صلى الله عليه وآله: «آكل زاده وحده، والراكب في الفلاة وحده والنائم في بيته وحده» (٢) إلا أن ظاهره مع عدم القرينه على الخلاف حرمة الفعل، وإذا كان نفس اللعب مع الرهن محرماً كان أخذ الغالب العوض فاسداً، حيث إنه من أخذ العوض على اللعب المحرم.

هذا، مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور، حيث إن إسناد الآلات إلى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال، كآلات القتل والفتح والقرض... إلى غير ذلك. وكما أنه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال كذلك لم تؤخذ الآله في مفهوم القمار.

ويؤيد ذلك ملاحظه كلام اللغويين وما تقدم، مثل روايه جابر الداله على أن الميسر كل ما تقوم به حتى الكعاب والجوز، حيث لا يعد الكعاب والجوز من آلات القمار.

بالعهد، فلم أفهم معناه، لأن العهد الذي تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به [١]، إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك، إلا أن يراد صورته الوفاء، بأن يملكه تملكاً جديداً بعد الغلبه في اللعب. لكن حل الأكل على هذا الوجه جارٍ في القمار المحرم أيضاً، غايه الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب في المحرم، لكن الكلام في تصرف المبدول له بعد التملك الجديد، لا في فعل البازل وأنه يستحب له أو لا.

وكيف كان، فلا أظن الحكم بحرمة الفعل مضافاً إلى الفساد محل إشكال، بل ولا محل خلاف، كما يظهر من كتاب السبق والزمايه، وكتاب الشهادات، وتقدم دعواه صريحاً من بعض الأعلام.

الشرح:

نعم، لا بد في صدق القمار من كون الفعل الذي عين العوض على الغالب فيه لعباً،

ص: ٤٠٧

١- (١) العده ١٥٤: ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٥: ٣٣٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٩.

فلا- يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الأفعال التي لا- تعدّ من اللعب، حتّى فيما إذا عيّن للغالب فيها عوض، كالمسابقه على النجاره أو البنايه أو الكتابه ونحوها من الصناعات، ولكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمه الرهان فيها أيضاً، على ما استظهرناه من روايه العلاء بن سنيابه.

[١] أى إذا كانت المعامله فاسده، فالعهد الذى قطعه العاقد على نفسه لا يستحبّ الوفاء به، فإنّ استحبابه ينافى فسادها، فإنّ الوفاء فى المقام عباره عن تسليم العوض المفروض فى المراهنه إلى الغالب بعنوان أنّه ماله، ومع الفساد لا يكون مالاً له.

نعم، لو أريد صوره الوفاء بأن يملكه المال بتمليك جديد مجّاناً، ومع الإغماض عن تلك المعامله فلا فرق فى جوازه بين القمار المحرّم واللعب الفاسد، غايه الأمر يكون التمليك الجديد مستحبّاً مع فساد اللعب ولا يستحبّ فى القمار المحرّم.

أقول: لا- فرق فى الوفاء الصورى بين الصورتين، والفرق باستحباب التمليك نعم عن الكافى والتّهذيب بسندهما عن محمّد بن قيس [١] عن أبى جعفر عليه السلام: «أنّه قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل آكل وأصحاب له شاء، فقال: إن أكلتموها فهى لكم، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه: أنّ ذلك باطل، لا شىء فى المؤاكلة من الطّعام ما قلّ منه أو كثر، ومنع غرامه فيه». وظاهرها من حيث عدم ردع الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا أنّه ليس بحرام، إلّا أنّه لا يترتب عليه الأثر. لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم، لأنّ التصرف فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضاً، فتأمل.

الشّرح:

الجديد فى اللعب الفاسد وعدم استحبابه فى القمار بلا وجه.

[١] سندها صحيح (١)، وكلمه (آكل) فى قوله: «رجل آكل» من باب المفاعله، بمعنى المعاهده على الأكل، وربّما يقال بظهورها فى جواز المعاهده المزبوره تكليفاً من جهه سكوت الإمام عليه السلام وعدم ردعه، ومن الظاهر أنّ المعاهده على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات، كالمراهنه على رفع الحجر الثقيل والمصارعه والطفرة.

ص: ٤٠٨

نعم، دلالتها على فسادها تامه، كما هو مقتضى منع الغرامه المفروضه فى صوره عدم أكل الشاه بتمامها، ولكن لا يخفى أن دلالتها على الجواز بالإطلاق والسكوت فى مقام البيان، ومع ورود النهى فى سائر الروايات لا يتم الإطلاق.

وأجاب المصنّف رحمه الله عن الإطلاق بأنّ الإشكال فى الروايه بعدم ردع الإمام عليه السلام وارد، حتّى على تقدير جواز المعاهده المزبوره تكليفاً، وذلك فإنّ أكل الشاه بالمعاهده الفاسده كتصرّف الطرف فى مال صاحبه فى سائر المعاملات الفاسده محرّم، مع أنّه لم يتمّ إنّ حكم العوض من حيث الفساد [١] حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الشرح:

يذكر فى الروايه ردعه عليه السلام عن أكلها. ثمّ أمر فى آخر كلامه بالتأجيل، ولعلّه لأجل الفرق بين المقام وسائر المعاملات الفاسده، فإنّ التصرف فى مثل المقام من قبيل إذن المالك فى ماله، فإنّ أكل الشاه المفروضه باعتبار إباحه المالك وإذنه فيه حلال، حتّى مع فساد المؤاكله، حيث إنّ معنى فسادها عدم ترتّب الضمان المزبور، وهذا بخلاف سائر المعاملات التى يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكاً وليس يملك مع فسادها حتّى يجوز له التصرف.

وأما الضمان فالظاهر أنّ أكل الشاه بتمامها شرط فى إذن مالكها فى أكلها مجاناً، ولو بنحو الشرط المتأخر، فيكون أكلها ناقصاً موجباً لضمانها بالقيمه كسائر القيميات، وعلى ذلك فالمراد فى الروايه من نفى الغرامه هى الغرامه المعيّنه فى المؤاكله، كما هو معنى فسادها.

[١] ويجب ردّ عين العوض مع بقائه وبدله مع تلفه، كما فى جميع المعاملات الفاسده المفروض فيها ضمان المال، وأما ما ورد من قىء الإمام عليه السلام البيض عندما قيل له: إنّ الغلام قامر به، فهو لا ينافى ما ذكرنا من ضمان البدل مع التلف، فإنّ القىء لأجل أن لا يصير البيض المزبور جزءاً من بدنه الشريف، لا من جهه ردّه إلى مالكه. وهذه الروايه فى سندها عبدالحميد بن سعيد وهو من مشايخ صفوان بن يحيى، وقد وثّقهم الشيخ رحمه الله فى عدته، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضه أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقاءه» (١).

ص: ٤٠٩

الفاسده، يجب ردّه على مالكة مع بقاءه، ومع التلف فالبديل مثلاً أو قيمه. وما ورد من قىء الإمام عليه السلام البيض الذى 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 الواقعيه غير المتبدله الشرح:

وفيها إشكال من جهة ارتكاب المعصوم عليه السلام ما هو حرام واقعاً لكنّه ضعيف، فإنّ الإمام عليه السلام لا يمكن غفلته أو جهله بالأحكام المجعوله فى الشريعة، حيث إنّ ذلك ينافى كونه هادياً ودليلاً على الحقّ ومبيناً لأحكام الشرع، وأمّا الموضوعات الخارجيه فعلمه عليه السلام بجميعها مطلقاً أو عند إرادته الاطلاع عليها، فلا سبيل لنا إلى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الإشكال فى مثل الروايه.

وذكر السيد الخوئى رحمه الله (١) أن الإشكال على أكله عليه السلام البيض المفروض يتم بتسليم أمرين:

أحدهما: عدم إمكان جهله عليه السلام بالموضوعات أصلاً.

ثانيهما: كونه عليه السلام مكلفاً بالعمل حتى يعلمه الحاصل له بالإمامه. وأمّا إذا قيل بكونه مكلفاً بالعمل بالحجّه المتعارفه عند الناس من قاعده اليد وأصاله الصحه وأصاله الحلّ وغيرها، فلا بأس بالأكل المزبور أخذاً بالحجّه الشرعيه.

ثمّ إنّه إذا علم عليه السلام الحال بالطريق المتعارف، يعنى إخبار مولى له بكون البيض من الحرام، تقيّاً تنزهاً؛ لئلا يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه الشريف، مع عدم كون هذا حكماً إلزامياً.

وفيه: أنّه لا يمكن إجراؤه عليه السلام أصاله الصحه أو غيرها فى عمله مع علمه بالواقع، بالعلم لا جهلاً ولا غفله، لأنّ ما دلّ على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب وفعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك. اللهم إلاّ أن يقال: بأنّ مجرد التصرف من المحرّمات العلميه [١] والتأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقاءه وصيرورته بدلاً عمّا يتحلل من بدنه عليه السلام، والفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعده ولم يستمرّ جهله. هذا كلّه لتطبيق فعلهم على القواعد،

ص: ٤١٠

و إلا فلهم فى حرركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم.

الرابعة: المغالبه بغير عوض [٢] فى غير ما نصّ على جواز المسابقه فيه. الشرح:

فإنّ المقوم لموضوع الحكم الظاهرى الجهل بالواقع والمفروض انتهاؤه فى حقّه عليه السلام ، فدعوى كونه عليه السلام مكلفاً بمقتضى الحجج الظاهريّه الثابته للجاهل بالواقع، مع علمه عليه السلام بالواقع كما ترى، فإنّه من قبيل ثبوت الحكم بدون موضوعه.

[١] كيف لا تثبت الحرمة للأكل مع الجهل، مع أنّ الموضوع لها مال الغير من تجاره أو من غير رضاه.

وبعبارة أخرى: مفسده أكل الحرام وترتبها عليه حتّى حال الجهل به يوجب إنشاء الحرمة حتّى مع الجهل، غاية الأمر الجهل بكونه مال الغير عذر فى مخالفه الحرمة الواقعيّه، كما فى جميع المحرمات الواقعيّه، فإنّه تثبت عند الجهل بها أحكام ظاهريّه بخلافها، حيث إنّ الحكم الظاهرى لا ينافى الحرمة الواقعيّه حتّى يوجب تقييداً فى إطلاق خطاب تلك الحرمة.

والحاصل: أنّه لو كانت العصمه منافية لارتكاب الحرام الواقعيّ ولو مع عدم تنجزه، لما كان ما ذكره المصنّف رحمه الله صالحاً لدفع المنافاه.

[٢] الصورة الرابعة: المغالبه بغير الآلات بلا عوض، ولا ينبغى التأمل فى جوازها، فإنّه مقتضى الأصل، بعد عدم شمول ما دلّ على حرمة القمار والرهان والأ-كثر على ما فى الرّياض على التحريم، بل حكى فيها عن جماعه دعوى الإجماع عليه، وهو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكرة.

فعن موضع منها: أنّه لا- تجوز المسابقه على المصارعه بعوض ولا- بغير عوض عند علمائنا أجمع، لعموم النهى إلا- فى الثلاثه: الخفّ، والحافر، والنّصل.

وظاهر استدلاله أنّ مستند الإجماع هو النهى، وهو جارٍ فى غير المصارعه أيضاً.

وعن موضع آخر: لا- تجوز المسابقه على رمى الحجاره باليد والمقلاع والمَنْجنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا. وعنه أيضاً: لا يجوز المسابقه على المراكب والسُّفن والطيارات عند علمائنا.

وقال أيضاً: لا يجوز المسابقه على مناطحه الغنم ومهارشه الديك، بعوض ولا

بغير عوض. قال: وكذلك لا يجوز المسابقه على ما لا ينتفع به في الحرب. وعدّ في ما مثّل به اللّعب بالخاتم والصّولجان، ورمى البنادق والجلاهق، والوقوف على رجلٍ واحده، ومعرفه ما في اليد من الزوج والفرد، وسائر الملاعب، وكذلك اللبث في الماء، قال: وجوّزه بعض الشّافعيّيه، وليس بجيّد، انتهى.

الشرح:

للفرض، حيث إنّ المأخوذ في معناهما بحسب المتفاهم العرفيّ العوض، ويطلق عليهما المراهنه بهذا الاعتبار، كما أنّه لم يقدّم دليل على حرمة مطلق اللهو والباطل، حتّى تدخل فيه المغالبه في هذه الصوره. ولا يمكن أيضاً استظهار الحرمة من حسنه حفص عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا سبق إلاّ في خفّ أو حافر أو نصل»^(١)، أي النصال، حيث إنّ من المحتمل كون السبق بفتح الباء كما نسبه في «المسالك» إلى المشهور، وظاهر المسالك الميل إلى الجواز، واستجوده في الكفايه، وتبعه بعض من تأخّر عنه، للأصل، وعدم ثبوت الإجماع، وعدم النصّ عدا ما تقدّم من التّذكرة من عموم النّهى، وهو غير دالّ، لأنّ السّبق في الرّوايه يحتمل التّحريك، بل في المسالك: أنّه المشهور في الرّوايه، وعليه فلا تدلّ إلاّ على تحريم المراهنه، بل هي غير ظاهره في التّحريم أيضاً، لاحتمال إرادته فسادها، بل هو الأظهر، لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه، وإرادته نفي جواز العقد عليه في غايه البعد. وعلى تقدير السّكون، فكما يحتمل نفي الجواز التّكليفى يحتمل نفي الصّححه، لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقه على العوض.

وقد يستدلّ للتّحريم أيضاً بأدله القمار، بناءً على أنّه مطلق المغالبه ولو بدون العوض، كما يدلّ عليه ما تقدّم من إطلاق الرّوايه بكون اللّعب بالنّزد والشّطرنج بدون العوض قماراً^[١].

الشرح:

بمعنى العوض، ونفيه في غير الثلاثه عبارته أخرى عن عدم صيروره العوض ملكاً للغالب في المسابقه، بل على تقدير كونه بسكون الباء، فيحتمل أن يكون المراد نفي استحباب المسابقه في غير الثلاثه.

ص: ٤١٢

١- (١) وسائل الشيعه ١٩ : ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق، الحديث الأول.

نعم، ما ذكره المصنّف رحمه الله من انصراف السبق بسكون الباء إلى صورته الرهن، ويكون ظاهر نفيه فساداً، كما هو مقتضى النهى عن المعامله، لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا وجه للانصراف بعد كونه بمعناه المصدرى عاماً يشمل المسابقه مع الرهن وبدونه، والمسابقه بلا رهن كثيره لا نادره حتى يتوهم أنّ ندرتها موجب له.

[١] ذكر في بعض الروايات أنّ الشطرنج والنرد ميسر وقمار، وظاهره كون اللعب بهما ميسراً، حتى فيما لم يكن في البين عوض؛ لأنّ كونهما مع العوض قماراً لا يحتاج إلى البيان، إلا أنّ هذا الحكم تعديدي، والغرض بيان حرمة اللعب بهما ولو ودعوى أنّه يشترط في صدق القمار أحد الأمرين: إمّا كون المغالبه بالآلات المعدّه للقمار وإن لم يكن عوض، وإمّا المغالبه مع العوض وإن لم يكن بالآلات المعدّه للقمار على ما يشهد به إطلاقه في روايه الرّهان في الخفّ والحافر في غايه البعد، بل الأظهر أنّه مطلق المغالبه. ويشهد له أنّ إطلاق آله القمار [١] موقوف

الشرح:

بلا- عوض. وأمّا لأن القمار بمعناه العرفي يصدق عليهما بدون العوض فلا معيّن له، ولا يمكن التمسك بأصالة الحقيقه لإثبات عدم دخاله العوض؛ لأنّه لا اعتبار بها مع العلم بالمراد كما لا يخفى.

[١] قد ذكرنا سابقاً أنّ لفظ القمار بمعناه المصدرى لا يزيد على سائر الألفاظ الدالّه على المعاني الحديثه في أنّ الآله لا تكون مقومه وداخله في مفاهيمها، بخلاف العوض، فإنّه داخل في مفهومها، والشاهد لذلك الاستعمالات العرفيه.

وأمّا ما ذكره المصنّف رحمه الله من أنّ إطلاق آله القمار عليها موقوف على عدم دخول الآله في مفهوم القمار، أو ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله (١) من أنّ لازم دخول الآله في معنى القمار عدم صدقه على المراهنه بالآلات المخترعه 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 الآله المخترعه فعلاً. وأخذ الآله كذلك في اللعب بحيث يكون نفس الآله خارجاً عن دائره المعنى والتقييد بها داخلاً لا يوجب أى محذور، لا الدور ولا غيره، فإنه على ذلك يكون معنى لفظ القمار

ص: ٤١٣

الحصه من المراهنه لا مطلقاً، وإضافه تلك الآلات إلى القمار تكون بمعنى (فى)، كما فى قولنا: العوض والرهن فى القمار.

على عدم دخول الآله فى مفهوم القمار، كما فى سائر الآلات المضافه إلى الأعمال، والآله غير مأخوذه فى المفهوم، وقد عرفت أنّ العوض أيضاً غير مأخوذ فيه، فتأمل.

ويمكن أن يستدلّ على التّحريم أيضاً بما تقدّم من أخبار حرمة الشّطرنج والتّرد، معلّله بكونهما من الباطل واللّعب، وأنّ «كلّ ما ألهى عن ذكر الله عزّ وجلّ فهو الميسير». وقوله عليه السلام فى بيان حكم اللّعب بالأربعه عشر: «لا تستحبّ شيئاً من اللّعب غير الرّهان والرّمى». والمراد رهان الفرس، ولا شكّ فى صدق اللّهو واللّعب فى ما نحن فيه، ضروره أنّ العوض لا دخل له فى ذلك. ويؤيّدّه ما دلّ على أنّ كلّ لهُو المؤمن باطل خلا ثلاثه، وعدّها منها إجراء الخيل، وملاعبه الرّجل امرأته ولعلّه لذلك كلّه استدلالاً فى الرّياض تبعاً للمهذب فى مسألتنا بما دلّ على حرمة اللّهو. لكن قد يشكّل الاستدلال فى ما إذا تعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجّه عن صدق اللّهو عرفاً، فيمكن إناطه الحكم باللّهو ويحكم فى غير مصاديقه بالإباحه، إلاّ أن يكون قولاً بالفصل، وهو غير معلوم. وسيجىء بعض الكلام فى ذلك عند التّعرض لحكم اللّهو وموضوعه إن شاء الله.

الشرح:

بقى فى المقام أمران:

الأول: أنّ حكم المباره المتعارفه المسماه بكره القدم والطائره أو السله وغيرها التى يعيّن فيها الجائزه من الحكومات أو الأنديه للفائزين، ولا- يكون اللّعب فيها بآلات القمار، والأظهر جوازها تكليفاً ووضعاً، فتكون الجائزه للفائز كأساً كانت أو غيره، وذلك فإنّ المحكوم عليه بالحرمة هو القمار والمراهنه واللّعب بالآلات المعده للقمار.

والمفروض عدم كون المباره لعباً بآلات القمار، كما أنّ عنوان القمار أو المراهنه .

الشرح:

لا- ينطبق عليها، حيث إنّ المعبر فيهما كون المال من المغلوب، ولا يعمان ما إذا كانت هبه من شخص ثالث للفائز، كما صرح بذلك بعض أهل اللغه، ويظهر أيضاً بمراجعته

ص: ٤١٤

الاستعمالات العرفية، وإن لم يكن هذا جزمياً فلا- أقل من احتمالته. وهذا يمنع عن الرجوع إلى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، وإذا جاز اللعب صح تملك الجائزة أخذاً بإطلاق دليل الهبة أو الجعالة أو غيرها.

الثاني: في حكم شراء الأوراق المرسومة في عصرنا المسماه بأوراق اليانصيب (بليط بخت آزمائي)، ولا ينبغي الريب في بطلان بيعها وشرائها، حيث إن الأوراق لا تكون بنفسها أموالاً، نظير الأوراق النقدية والطوابع المائيه والبريديه، ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحليه تكليفاً ووضعاً، بل يكون إعطاء المال وبذله باعتبار الرقم الموجود في كل ورقة؛ لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، ولذا لو تلفت الورقه بأن احترقت عند من يحتجزها، وثبت ذلك عند المؤسسه، فإنها ربما تعطى الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم.

والحاصل: أن المبادله واقعاً بين المال وتلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم والورقه سند لها، وهذا لا يكون بيعاً صحيحاً، فإنّ المعبر فيه وجود المبيع والعلم به، فيكون المقام نظير الشبكه المطروحه 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 قطعه بداعي وقوع المال على الرقم فيها.

والحاصل: أن شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً المسأله السادسة عشر: القيادة حرام [1]. وهي السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم، وهي من الكبائر، وقد تقدم تفسير الواصله والمستوصله بذلك في مسأله تدليس الماشطه. وفي صحيحه ابن سنان: أنه «يضرب ثلاثه أرباع حد الزاني، خمسه وسبعين سوطاً، ويُنفى من المصر الذي هو فيه».

الشرح:

لمشترى الورقه، ولو أخذها وجب المعامله معها معاملة الأموال المجهول مالها.

نعم، مجرد شراء تلك الأوراق لا- يكون محرماً تكليفاً لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، ومعه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه. هذا إذا لم يكن بذل المال لو كلاء المؤسسه بداعي التعاون في بناء المستشفيات والجسور وغير ذلك

من المصالح العامه، وإلا فلا إشكال في جواز الإعطاء تكليفاً، والله سبحانه هو العالم.

[١]- لا- ريب في حرمه الوساطه والسعى بين الشخصين؛ لجمعهما على الوطء المحرّم، ويكون أخذ المال بذلك أكله بالباطل، كما لا ينبغي الريب في كونها من الكبائر في الجملة؛ لقوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا . . .» (١)، وأن للحاكم تعزير الساعى بما يراه مصلحه لنظام البلاد ومناسباً لتأديبه.

وأما ثبوت الحد الشرعى ونفيه عن المصر الذى هو فيه، فضلاً عن حلق رأسه وإشهاره فلم يثبت.

نعم، ذكر الحد والنفي في روايه الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن سليمان عن عبدالله بن سنان، إلا أن الروايه لضعفها سنداً لا يمكن الاعتماد عليها، وإن وصفها المصنّف رحمه الله بالصحيحه، فإن الراوى عن عبدالله بن سنان لو لم يكن محمد بن سليمان الديلمى الضعيف، فلا أقل من كونه محتملاً.

[المسأله] السابعة عشر: القيافه حرام في الجملة، نسبه في الحدائق إلى الأصحاب، وفي الكفايه: لا أعرف خلافاً وعن المنتهى: الإجماع. والقائف كما عن الصحاح والقاموس والمصباح: هو الذى يعرف الآثار [١].

الشرح:

ثم إنه على تقدير اعتبار الروايه فلا- يختص المذكور فيها بالرجل، بل يعمّ المرأه أيضاً؛ لظهورها في كون المراد بالقواد فيها الجنس الشامل لها، وقد ذكرنا نظير ذلك في بعض ما ورد في محظورات الإحرام، وقلنا: إن المحرم في الروايات باعتبار ظهوره في الجنس يعمّ المرأه، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أخبرنى عن القواد ما حدّه؟ قال: لا حدّ على القواد، 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 ثلاثه أرباع حدّ الزانى خمسه وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذى هو فيه» (٢).

[١] يعنى: القائف من يعرف آثار الإنسان وعلاماته، كما إذا نظر إلى آثار القدم الباقية على الأرض بعد المشى فيعرف أنّها منسوبه إلى أى شخص، وزاد في «مجمع

ص: ٤١٦

١- (١) سورة النور: الآية ١٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٨: ١٧١، الباب ٥ من أبواب حد السحق والقياده، الحديث الأول.

البحرين» وأنه يعرف شبه الإنسان بأخيه وأبيه (١) . . . إلى غير ذلك. واقتصر في «الإيضاح» و«الميسيه» (٢) على الثاني، وذكر أنها عبارته عن إلحاق بعض الناس ببعض.

وكيف كان، فيقيّد حرمتها بما إذا ترتّب 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.

وعن النهايه ومجمع البحرين زياده: أنه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. وفي جامع المقاصد والمسالك كما عن إيضاح النافع والميسيه: أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض. وقيد في الدروس وجامع المقاصد كما عن التنقيح حرمتها بما إذا ترتّب عليها محرّم، والظاهر أنه مراد الكل، وإلا- فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنّي بنسب شخص لا دليل على تحريمه، ولذا نهى في بعض الأخبار عن إتيان القائف والأخذ بقوله. ففي المحكّي عن الخصال «ما أحب أن تأتيهم» [١].

الشرح:

أقول: نذكر في التعليقه الآتيه فساد هذا الاستشهاد، وأنّ تعلّق النهى بالإتيان والأخذ باعتبار كون النهى طريقياً لا حكماً نفسياً، ومع الإغماض فغايه ما يستفاد هو اعتبار ترتيب الأثر لا ترتيب الأثر المحرّم كما هو المدعى.

[١] ما ذكره رحمه الله في وجه حرمتها من روايه «الخصال» (٣) 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 حمزه، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام. وعلى بن أبي حمزه البطائنى ضعيف، ومع ذلك لا دلالة لها على الحرمة، فإنّ عدم الحبّ لا يلازمها ما لم يكن في البين قرينه عليها من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وكذا ما ذكره عن «مجمع البحرين» (٤) مع أنه لا يزيد على الروايه المرسله. نعم، في صحيحه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا تأخذ بقول عراف ولا قائف ولا لصّ، ولا أقبل شهاده فاسق إلا على نفسه» (٥)، ولكنّ النهى في أمثال ذلك ظاهر في

ص: ٤١٧

١- (١) العبارة في النهايه ٤ : ١٢١. وانظر مجمع البحرين ٥ : ١١٠ (قوف).

٢- (٢) حكاها عنهما في مفتاح الكرامه ٤ : ٨٢.

٣- (٣) الخصال: باب الواحد، الحديث ٦٨.

٤- (٤) قوله: وفي الحديث: «لا آخذ بقول قائف» مجمع البحرين ٥ : ١١٠.

٥- (٥) وسائل الشيعه ١١ : ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

الطريقيّ المقتضى لعدم اعتبار قول القائف، فلا يكون مما يحرز به نسب الشخص وعن مجمع البحرين: أنّ في الحديث: «لا آخذ بقول قائف». وقد افترى بعض العامّة على رسول الله صلى الله عليه وآله في أنّه قضى بقول القافه. 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، فإنّي لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قطّ حائل اللّون! فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني. فقالوا: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بالقافه، فبيننا وبينك القافه. فقال: ابعثوا أنتم إليهم، وأما أنا فلا، الشرح:

شرعاً، ولا يكون موجباً لرفع اليد عن مثل قاعده: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(١)، أو غير ذلك.

وأما فعل القيافه 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 القيافه أيضاً بأن يكون اعتقاده الظني حراماً آخر.

ثم إنّ المصنّف رحمه الله حكى عن العامّة افتراءهم على رسول الله بأخذه بقول القافه، وذكر أنّ ذلك قد أنكر عليهم في الأخبار بشهادته 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 نفى ولا تعلّمهم لما دعوتهم إليه، وليكونوا في بيوتكم. فلما جاءوا وقعدنا في البستان واصطفّ عمومته وإخوته وأخواته وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبّه من صوف وقلنسوه ووضعوا على عنقه مسحاه، وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه. ثم جاءوا بأبي جعفر عليه السلام وقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب،

ص: ٤١٨

١- (١) الكافي ٥ : ٤٩١، الحديث ٢.

ولكن هذا عمّ أبيه، وهذا عمّه، وهذه عمته، وإن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه وقدميه واحده. فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه. فقال علي بن جعفر: فقامت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام وقلت: أشهد أنّك إمامي». الخبير نقلناه بطوله تيمناً.

الشرح:

رجوع النبي صلى الله عليه وآله إلى قول القائل.

أضف إليه أنّ الرواية لا تخلو عن شيء، وهو ردّ مثل علي بن جعفر على إمامه عليه السلام في نفى ولده، حتّى على تقدير عدم كون النفي من القذف، وكذا احتمال الرواية لكشف أخوات الإمام عليه السلام وجوههن للقفاه، ولا أظنّ تصديق أحد بمناسبه ذلك لمنزلتهن.

ص: ٤١٩

الفرق بين المكاسب والمتاجر ... ٧

المراد من أكل المال بالباطل ... ٨

روايه تحف العقول ... ١٠

حديث فقه الرضا عليه السلام ودعائم الإسلام ... ١٩

حديث النبوي المشهور ... ٢٠

بيع الأبوال ... ٢٢

جواز بيع بول الإبل ... ٢٧

بيع العذره النجسه ... ٣٠

حرمه المعاوضه على الدم ... ٣٤

حرمه بيع المنى ... ٣٥

بيع الميتة ... ٣٦

بيع المشتبه بالميتة ... ٤٤

بيع الكلب والخنزير ... ٤٩

بيع الخمر ... ٥٢

حرمه المعاوضه على الأعيان النجسه ... ٥٦

بيع العبد الكافر ... ٥٨

المراد بالمحارب وبيعه ... ٦١

بيع كلب الصيد ... ٦٢

بيع كلب الزرع والماشيه والحائط ... ٦٦

المعاوضه على العصير العنبى ٧٥

لو غضب عصيراً فأغلاه ٧٧

بيع العصير بعد غليانه ٧٨

العصير الزبيبي ٨٤

بيع الدهن المتنجس ٨٦

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن ٩٣

التسيب إلى الحرام ٩٧

بيع الدهن للاستصباح ١٠١

جواز الانتفاع بالمتنجس ١٠٣

النوع الثانى مما يحرم الاكتساب به ١٢٧

بيع الصنم والصليب ١٢٨

بيع الصنم بعنوان مادته ١٣١

بيع مواد آلات القمار ١٣٥

الدراهم أو الدنانير المغشوشه ١٣٨

بيع ما يقصد منه الحرام ١٤١

المعاوضه على الجاربه المغنيه ١٥٠

بيع العنب ممن يعمله خمراً ١٥٣

إعانه الغير على المحرم ١٥٩

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٧٢

النهي عن المعامله لا يوجب فسادها ١٨٠

بيع ما يقصد منه الحرام ١٨٢ ...

بيع السلاح من الكفار ١٨٤ ...

اعتبار المائيه فى المبيع ١٨٩ ...

حكم عمل الماشطه ١٩٧ ...

تدليس الماشطه ١٩٩ ...

حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال ٢٠٨ ...

التشيب بالمرأه ٢١١ ...

ص: ٤٢٢

التشيب بالغلام ... ٢١٥

تصوير ذوات الأرواح وغيرها ... ٢١٥

حكم اقتناء الصور ... ٢٢٦

في حرمه التطفيف ... ٢٣٧

في التنجيم ... ٢٤١

في حفظ كتب الضلال ... ٢٦٤

في حلق اللحية ... ٢٧٠

في حرمه الرشوه ... ٢٧٦

أخذ الأجره على القضاء ... ٢٧٨

في الهديه ... ٢٨٦

صور الرشا في غير الحكم ... ٢٨٧

المعامله المشتمله على المحاباه ... ٢٩٠

ضمان المال المأخوذ حراماً ... ٢٩٢

صور اختلاف الدافع والقابض ... ٢٩٣

حرمه سبّ المؤمن ... ٢٩٥

السحر وحكمه ... ٣٠١

حرمه الشعبه ... ٣١٥

حرمه الغش ... ٣١٦

هل تفسد المعامله بالغش ... ٣٢٦

حرمه الغناء ... ٣٢٨

الحداء ٣٥٥ ...

حرمة الغيبه ٣٥٨ ...

فى اغتياى المتجاهر بفسقه ٣٦٣ ...

المراد بالغيبه ٣٦٤ ...

تعريف الغيبه لغه واصطلاحاً ٣٦٥ ...

كفاره الاغتياى ٣٨١ ...

موارد جواز الغيبه ٣٨٤ ...

ص: ٤٢٣

حكم الاستماع إلى الغيبة ... ٤٠٦

حقوق المؤمن على إخوانه ... ٤١٣

في القمار ... ٤١٨

المراهنة بغير آلات القمار ... ٤٢٢

حكم العوض في المعاملة الفاسده ... ٤٢٩

المغالبة بلا عوض ... ٤٣١

المباراه المتعارفه في عصرنا ... ٤٣٥

حرمة القيادة ... ٤٣٧

حرمة القيافه ... ٤٣٨

الفهرس ... ٤٤٣

ص: ٤٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩