



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

حرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة

# الحرف الهامة

في المكاسب الخيرية

تأليف

أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب

« ٦ »

حرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة

حرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة

حرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة الحرف الهامة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البحوث الهامة في المكاسب المحرمة (مرتضى  
انصاري)

كاتب:

محسن الخرازي

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

|    |   |
|----|---|
| 5  | الفهرس  |
| 9  | البحوث الهامة في المكاسب المحرمة المجلد 2                           |
| 9  | هوية الكتاب   |
| 10 | اشارة   |
| 14 | مقدمة   |
| 16 | تتمة النوع الثاني   |
| 16 | الاستباعات:   |
| 17 | خلاصة الكلام:   |
| 29 | بيع السلاح من اعداء الدين   |
| 29 | اشارة   |
| 30 | منها: مطلقات المنع:   |
| 33 | ومنها مايدل على التفصيل بين المبائة و الهدنة:                       |
| 40 | بيع غير السلاح من الادوات الاخرى                                    |
| 53 | النوع الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه محللة معتدأ بها عند العقلاء |
| 80 | النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه        |
| 80 | اشارة   |
| 86 | المسألة الأولى التأمين  |
| 86 | القسم الأول يقع الكلام حول التأمين في عدة مقامات:                   |
| 86 | المقام الأول: في حقيقة التأمين                                      |
| 86 | اشارة   |
| 86 | تعريفه:   |
| 91 | المقام الثاني: في أنواع التأمين                                     |
| 95 | المقام الثالث: في أركان عقد التأمين وشروطه                          |

|     |  |
|-----|--|
| 95  | أما الأركان:   |
| 96  | وأما الشروط: فمنها: .....  |
| 97  | وأما الشروط العامة: فمنها: .....                                     |
| 100 | المقام الرابع: فى لزوم عقد التأمين .....                             |
| 108 | المقام الخامس: فى الموانع .....                                      |
| 125 | المقام السادس: فى إدراج التأمين فى المعاملات المتعارفة .....         |
| 132 | نالتها: الضمان العقدى: .....   |
| 137 | المقام السابع: فى أحكام عقد التأمين .....                            |
| 159 | المسألة الثانية فى التجسس و التفتيش .....                            |
| 159 | إشارة .....  |
| 159 | المقام الأول: فى معناه: .....  |
| 163 | المقام الثانى: فى اختلاف موارد التجسس: .....                         |
| 164 | المقام الثالث: فى حكم الأقسام المذكورة: .....                        |
| 172 | المقام الرابع: فى أهمية حفظ النظام: .....                            |
| 178 | المقام الخامس: فى اتخاذ العيون أو الإقدام على التجسس: .....          |
| 193 | المقام السادس: فى النقباء و العرفاء: .....                           |
| 195 | المقام السابع: الترغيبات العامة: .....                               |
| 203 | المقام التاسع: فى ارتكاب مقدمات الحرام لغرض التجسس: .....            |
| 206 | المقام العاشر: فى اختيارات العيون و دائرة عملهم: .....               |
| 211 | المقام الحادى عشر: فى مواصفات العيون: .....                          |
| 213 | المقام الثانى عشر: فى كيفية الإخبار: .....                           |
| 215 | المقام الثالث عشر: فى استخبار المسلم للأعداء: .....                  |
| 219 | المقام الرابع عشر: فى الجاسوس الكافر الغير الذمى و من يلحق به: ..... |
| 222 | المقام الخامس عشر: فى الجاسوس الذمى: .....                           |
| 226 | المقام السادس عشر: فى إعطاء الأمان للجاسوس: .....                    |

|     |   |
|-----|---|
| 228 | المقام السابع عشر: في تبادل الأطلاعات:                            |
| 230 | المقام الثامن عشر: في الضمان:                                     |
| 239 | المقام التاسع عشر: إمداد العيون وإعاتهم:                          |
| 240 | المقام العشرون: المحافظة على المستندات الاطلاعاتية:               |
| 241 | المقام الواحد والعشرون: في أخذ الاعترافات:                        |
| 242 | المقام الثاني والعشرون: في كتمان الأسرار:                         |
| 243 | المقام الثالث والعشرون: في سرقة المستندات و الاطلاعات من الكفّار: |
| 244 | المقام الرابع والعشرون: في نشر المستندات الاطلاعاتية وإفشائها:    |
| 245 | المسألة الثالثة تحديد النسل و التعقيم                             |
| 245 | اشارة   |
| 245 | المقام الأوّل   |
| 254 | المقام الثاني   |
| 256 | المقام الثالث   |
| 258 | المقام الرابع: في تعقيم المرأة أو الرجل                           |
| 268 | المقام الخامس   |
| 270 | المقام السادس   |
| 273 | المقام السابع: في فروع الحمل و الإسقاط                            |
| 283 | المقام الثامن: في أحكام الدية                                     |
| 291 | المقام التاسع   |
| 294 | المقام العاشر   |
| 295 | المسألة الرابعة تدليس الماشطة                                     |
| 311 | المسألة الخامسة التريّيع  |
| 311 | اشارة   |
| 311 | أمّا أدلّة المانعين:  |
| 311 | أمّا الروايات:  |

|     |   |
|-----|---|
| 324 | ومن جملتها:   |
| 338 | فروع  |
| 403 | المسألة السادسة تزيين الرجل بما يحرم عليه               |
| 407 | المسألة السابعة تشبه الرجل بالمرأة والعكس               |
| 407 | إشارة   |
| 409 | الملحق  |
| 416 | وهنا فروع:  |
| 421 | المسألة الثامنة التشبه بالكفار والتبعية لهم             |
| 421 | إشارة   |
| 422 | منها ما ورد في التكفير:                                 |
| 425 | ومنها ما ورد في تغيير الشيب:                            |
| 426 | ومنها ما ورد في عدم إطالة اللحية:                       |
| 427 | ومنها ما ورد في الألبسة والأطعمة:                       |
| 429 | ومنها ما ورد في كراهة الأتزار والتوشح:                  |
| 430 | ومنها ما ورد في الأكل عند أهل المصيبة:                  |
| 431 | ومنها ما ورد في التصليب:                                |
| 433 | المسألة التاسعة التشيب بالمرأة المعينة المؤمنة المحترمة |
| 447 | الفهرس  |
| 454 | تعريف مركز  |



## البحوث الهامة في المكاسب المحرمة المجلد 2

### هوية الكتاب

سرشناسه : خرازی ، سیدمحسن ، 1315 -

عنوان قراردادی : المكاسب.شرح

عنوان و نام پدیدآور : البحوث الهامة في المكاسب المحرمة [ مرتضى انصاری ] / تالیف محسن الخرازی .

مشخصات نشر : قم : موسسه در راه حق ، 1423 ق . = 1381 -

مشخصات ظاهری : 7ج.

شابک : ج. 6 5-01-5515-964-978؛ ج. 7 7-879-006-5155-40-6 :

یادداشت : عربی .

یادداشت : ج. 4 (چاپ ؟: 13).

یادداشت : ج. 7 (چاپ اول: 1390) (فیپا).

یادداشت : کتابنامه .

موضوع : انصاری ، مرتضى بن محمدامين ، 1214-1281ق . المكاسب -- نقد و تفسیر

موضوع : معاملات (فقه)

کسب و کار حرام

شناسه افزوده : انصاری ، مرتضى بن محمدامين ، 1214-1281ق . المكاسب . شرح

شناسه افزوده : موسسه در راه حق

رده بندی کنگره : BP190/1 / الف 8 م 1831 341207

رده بندی دیویی : 297/372

شماره کتابشناسی ملی : م 45244-81

اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا

محرر الرقمي: ميثم الحيدري

ص: 1

**اشارة**

\* العنوان البحوث الهامة فى المكاسب المحرّمة ج 2

\* الموضوع الفقه

\* تأليف آية الله السيّد محسن الخرازى

\* باهتمام السيّد علىّ رضا الجعفرى

\* نشر فى طريق الحق

\* التتضيد و الاخراج الفنى . كومبيوتر المجتبى عليه السلام

\* الطبعة الاولى

\* المطبعة كيميا

\* العدد 1000

\* التاريخ 1423 ق

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا الى الحلال و الحرام و الصلاة و السلام على نبينا محمد سيد الأنام و الصادع بحدود الأحكام و آله المعصومين الكرام و مصاييح الظلام.

و بعد: فلا- يخفى عليك أيها القارئ الكريم ان سيدنا الاستاذ المحقق السيد محسن الخرازى (دام ظلّه) بَحَثَ فى المجلد الأول حول «المكاسب المحرمة» طبقاً على ما سلكه فقيه اهل البيت عليهم السلام «الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره» و ذكر الانواع الأربعة و عقد النوع الأول فى حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى، و النوع الثانى فى حرمة الاكتساب بما يقصد منه الحرام، ثم قسّم هذا النوع الى قسمين:

القسم الأول: فيما لا تكون له منفعة مقصودة غير الحرام.

القسم الثانى: فيما يقصد منه المنفعة المحرمة.

وقد ذكر فى هذا القسم الأخير مسائل؛ سادسها: هو بيع العنب ممن يعمله خمراً و قد مضى البحث فيه بذكر الأخبار المجوزة و الأخبار المانعة و امكان الجمع بينهما و ذكر المناقشات و أجوبتها و لم يتم الكلام و بقى شىء و هو الاستبعادات المذكورة حول جواز ذلك و لذا تمّم البحث هنا بذكر تلك الاستبعادات مع اجوبتها.

الجعفرى شؤال 1423 (دى ماه 1381)



وقد استبعد المحقق الاردبيلي قدس سره جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً حيث قال و مما يستبعد الجواز و عدم البأس و هو الباعث على تاويل كلامهم ان يجوز للمسلم ان يحمل خمراً لان يشرب و الخنزير لأن يأكله من لا يجوز له اكله و باع الخشب و غيره ليصنع صنما و الدفوف و المزامير مع وجوب النهى عن المنكر و ايجاب كسر الهياكل و عدم جواز الحفظ و كسر آلات اللهو و منع الشرب و الحديث الدال على لعن حامل الخمر و عاصرها المذكور فى الكافى الخ.

و استجوده سيدنا الامام قدس سره حيث قال: و هو فى كمال الاتقان، و حاصله دعوى منافاة ادلة النهى عن المنكر المستفاد منها ان سبب تشريعه لو كان شرعياً قلع مادة الفساد و العصيان سيما مع تلك التأكيدات فيه و الاهتمام به من وجوبه بالقلب و اليد و اللسان و دلالة بعض الاحاديث على ابعاد العذاب لطائفة من الاخير لمداهنتهم اهل المعاصى و عدم الغضب لغضب الله تعالى و النهى عن الرضا بفعل المعاصى و الامر بملاقاة اهلها بالوجوه المكفهرة و غيرها و كذا ساير ما ذكره مع تجويز بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمراً و الخشب ممن يجعله صنما و صليباً أو آلة لهو و طرب مع ان فيه اشاعة الفحشاء و المعاصى و ترويج الاثم و العصيان و ملازم للرضى بفعل المعاصى(1).

وفيه: أولاً: ان حمل الخمر منصوص الحرمة فى الحديث الذى لعن رسول

ص: 7



الله صلى الله عليه وآله وسلم الطوائف الدخيلة في شرب الخمر وهكذا بيع الخشب للصنم منصوص الحرمة لكونه من مظاهر الشرك، فلا يلزم من جواز بيع العنب جوازهما.

وثانياً: ان حمل الخنزير الذى لا منفعة مشروعة لها سواء كان بقصد الأكل أو لدونه لا يصح الاجرة عليه لانه اكل المال بالباطل بل كان الحمل المذكور محرماً ان كان بقصد الاكل لانه اعانة على الاثم.

وأين هذه الامور وبيع العنب ونحوه من دون قصد التخمير ومن دون انحصار؛ اذ العنب ونحوه محلل ومال وليس بممنوع، والبيع ليس اعانة؛ لان المفروض ان البائع لم يقصد الحرام وأيضاً لم يتمكن البائع من المنع عن وقوع المنكر فى الخارج لفرض بناء غيره على البيع و لم يرض بما فعل المشتري بل لاقاه بوجه مكفهر عند الامكان، واشاعة الفحشاء والمعاصى معلومة التحقق ولكنها بفعل المشتري لا البائع، وليس بيع العنب مع العلم بوقوعها مع كيفية مذكرة من مصاديقها، واطلاق ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن تقييدها بالاخبار المجوزة، والحديث الدال على لعن عاصر العنب وغارسه للتخمير لا يشمل ما اذا لم يقصد التخمير كبيع العنب من دون قصد، هذا مضافاً الى استبعاد رد اخبار صحاح من الأئمة الكرام عليهم السلام مع صراحتها فى الجواز وعمل اكثر الاصحاب بها، فلو كانت الروايات مخالفة لحكم العقل لم تصدر من الأئمة الاطهار عليهم السلام ولم يروها الثقات ولم يفت بها الاصحاب. فالاقوى هو جواز العمل بمورد الاخبار وان كان لاينبغى ترك الاحتياط.

### خلاصة الكلام:

فتحصل مما ذكرنا لحد الآن أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

الأول: أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصل الغير به الى الحرام وهو الذى

ولا اشكال فى حرمة؛ لقوله تعالى: (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) بناء على ظهوره فى الحرمة كما يشهد له عطف العدوان الذى يحكم العقل و الشرع بحرمة المعاونة عليه. هذا مضافاً الى ما عرفت من حكم العقل بحرمة الاعانة على الحرام ومبغوض المولى. ولا فرق بين ان يكون شرط الحرام هو البيع أو غيره كما لا يخفى.

الثانى: ان يقع منه من دون قصد لحصول الحرام ولا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة الى معصية العاشر. والظاهر انه جازى لعدم دليل على حرمة.

الثالث: ان يكون ترك الشرط المذكور كالبيع ونحوه علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير. و الاقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل ولو لم يكن من قصده حصول الحرام ولا حصول ما هو مقدمة له بل قصد نفس التجارة أو غيرها من المعاملات؛ لان مع القصد اعانة على الحرام ومن دون قصد يكون ترك البيع ونحوه مما لا- يتم دفع النكر الا به، هذا اذا كان قصد المشتري حين الشراء هو التخميم، واما اذا لم يكن قصده حين الشراء ذلك ولكن يعلم انه ستحدث له ارادة التخميم فان قصد البايح تهيئة مقدماته فهو اعانة وحرام، و الآ فشمول ادلة النهى عن المنكر لذلك مشكل؛ لأن المنكر ليس فعلياً حتى يشمل ادلة النهى عن المنكر و التعجيز لادليل عليه؛ اللهم الا ان يدعى القبح العقلى فيه، فافهم.

الرابع: ان لا يكون ترك الشرط كالبيع علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير للعلم العادى بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل. وقد عرفت عدم وضوح حكم العقل فى هذه الصورة بلزوم ترك البيع ونحوه مع عدم قصد الحرام.

نعم، مقتضى اطلاق وجوب دفع المنكر هو عدم جواز فعل الشرط المذكور، ولكن مقتضى الاخبار المجوزة الواردة فى بيع العنب ممن يعلم انه يجعله نهراً هو تخصيص

اطلاق وجوب دفع المنكر الاخبار المجوزة بالنسبة الى اطلاق ادلة النهى عن المنكر، و هذا واضح بالنسبة الى بيع العنب. واما مصالحته أو هبته فمحل اشكال من اختصاص الاخبار المجوزة بالبيع ومن امكان الاستدلال مضافاً الى الغاء الخصوصية بقوله عليه السلام: «بعته حلالاً فيجعله حراماً فأبعده الله» على ان المناط هو حلته حال الفعل سواء كان الفعل بيعاً أو غيره وسواء كان المبيع عنباً أو غيره كما يؤيده تجويز بيع الخشب ممن يتخذ منه برابط في صحيحة عمر بن اذينة.

اللهم إلا أن يقال: ان من المحتمل أن يكون المقصود من قوله: بعته حلالاً الخ...

هو الاشارة الى وجه وموارد جواز البيع لا التعليل. هذا مضافاً الى احتمال الخصوصية فلا يدل على التعميم، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق وجوب دفع المنكر في غير مورد بيع العنب فتأمل. والأحوط هو الترك في غير القدر المتيقن.

تنبيهان:

التنبيه الأول: انه لا يخفى عليك ان التغرير والتسيب لا مورد لهما في المقام؛ اذ التغرير فيما اذا كان المشتري جاهلاً بحرمة شىء أو نجاسته، ولا مورد له بالنسبة الى العنب فانه عين طاهر محلل، كما لا مجال للتسيب فانه فيما اذا كان البائع موجبا لحدوث داعى الحرمة فى المشتري، والمفروض فى المقام هو ان المشتري كان عازماً على التخمير قبل البيع من دون دخالة للبائع فى عزمه.

التنبيه الثانى: ان كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد محكوم بالحرمة التكليفية، ولادليل على فساد البيع بعد تعلق النهى بما هو خارج عن المعاملة اعنى الاعانة على الاثم أو المسامحة فى رع المنكر، ولا كلام فى عدم افادة النهى الخارجى للفساد و البطلان.

نعم احتمال الشيخ الاعظم قدس سره الفساد لاشعار قوله عليه السلام فى رواية التحف المتقدمة بعد قوله وكل مبيع ملهوبه وكل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أويقوى به

ص: 10

الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وامساكه الخ بناء على ان التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الرواية كما لا يخفى، لكن فى الدلالة تامل، ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لان الفساد لا يتبع (1).

ولعل المقصود من قوله بناء على ان التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الرواية هو ما افاده الميرزا الشيرازى قدس سره فى التعليقة من ان المقصود فى المقام (أى رواية التحف) هو بيان الحل و الحرمة فى البيع ونحوه وضعاً وتكليفاً لا خصوص احد الامرين كما يوهم الأول ظهور لفظ المعاش فى ذلك المؤيد بقوله عليه السلام فى آخر الرواية فهذا وجوه اكتساب معاش العباد الظاهر فى كون المراد بالمعاش نفس ما يتعيش به لا اسبابها.

والثانى التعرض صريحا (2) فى الجواب لحرمة البيع وحليته مثلاً لافساده وحرمة ترتيب الاثر عليه وحلية ذلك مضافا الى ظهور قوله من وجوه المعاملات فى ذلك بدعوى ظهور «من» فى البيانية.

ومقتضى الجمع بين الظهورين ارادة الامرين جميعا لا الأخذ باحدهما وطرح الاخر.

ولعله لم ينص على الفساد من جهة وضوح الملازمة عرفاً أو فى نظر السائل بين الحرمة بالمعنى الذى يجيب بيانه و الفساد فان عدم التنصيص فى الجواب لا يقتضى عدم التعرض له مع كون السياق وسبق السؤال يقتضيه، فليحمل الجواب على ارادة

ص: 11

1- المكاسب المحرمة: ص 19.

2- قال فى اول الرواية حيث سئل عن معاش العباد فقال جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب، اربع جهات و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة.

الامر ين معنى الحرمة و الفساد جميعا. ولعله من هنا ذكر المصنف قدس سره فى آخر باب النوع الثانى من المكاسب المحرمة ان الرواية، واردة فى بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة وقال قبل ذلك قريبا منه بناء على ان الحرمة فى تلك الرواية مسوقة لبيان الفساد كما لا يخفى.

ولذلك قال فى جامع المدارك ثم انّ المستفاد ممّا ذكر ليس الا الحرمة التكليفية لا الحرمة الوضعية اعنى فساد المعاملة الا ان تدرج فى رواية تحف العقول من جهة ترتب الفساد عليها(1).

و اما وجه تاويل الشيخ قدس سره فى دلالة رواية التحف فلعله لما افاده الميرزا الشيرازى وتبعه فى بلغة الطالب من امكان المنع من دخول الاعانة فيما يوهن الحق به إذ المراد من الحق هو المذهب و الدين والاساس وكذا نمنع من دخولها فيما يقوى به الكفر و الشرك ولو بضميمة قوله «فى جميع وجوه المعاصى» لظهور أنّ المراد عمومات المعاصى المسانحة لتقوية الكفر و الشرك وليس كل معصية كذلك وكذلك الكلام بالنسبة الى قوله «فيما يتقرب به لغير الله» هذا مع ان الظاهر منها كون المبيع كذلك وفيما نحن فيه ليس المبيع مما يتقرب به لغير الله إذ هو انما يكون كذلك بالمبيع الذى فرض كونه اعانة.

وبعبارة اخرى المعتبر تحقق العناوين المزبورة فى المبيع مع قطع النظر عن البيع بان يكون البيع واقعا عليها مضافا الى انّ الظاهر كون العناوين المزبورة علة وسببا لفساد البيع ولا يكون كذلك الا بتحققها مع قطع النظر عن البيع(2).

ومما ذكر يظهر ما فى كلام سيدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال لا يبعد الاستناد الى رواية تحف العقول على البطلان لولا ضعفها لا الى الفقرة التى ذكرها شيخنا

ص: 12

1- جامع المدارك: 3/12.

2- تعليقة الميرزا/ 54، بلغة الطالب: 73/1-74.

الأعظم في أول مكاسبه وفي المقام بل الى فقرة اخرى ساقطة من قلمه الشريف او النسخة التي كانت عنده فما هو الموجود في التحف هكذا:

وكذلك كل بيع (مبيع ظ) ملهوه به وكل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك من جميع وجوه المعاصى (1) وباب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه وامساكه وملكه الخ.

بأن يقال: انّ أبواب الباطل تشمل مطلق المعاصى سيما مع وقوعها في مقابل أبواب الضلالة وباب يوهن به الحق فالحديث متعرض لما يوجب الضلالة ككتب الضلال وبيع القرطاس لذلك ومما يوجب الوهن في الاسلام كبيع السلاح لاعداء الدين ومنه بيع العنب مثلاً ممن يجعله خمراً ويبيعه علناً في شوارع المسلمين أو جنب المشاهد المعظمة ولما يوجب الوهن في الاسلام ولما يكون باباً من أبواب الباطل و هو ساير المعاصى ولهذا اطلق الباطل على كثير منها في الاخبار كالقمار و الشطرنج و السماع ونحوها ففي رواية الفضيل قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس و النرد و الشطرنج حتى انتهيت الى السدر (كعبير لعبة للصبيان) فقال اذا ميز الله الحق من الباطل مع ايهما يكون؟ قلت مع الباطل. فقال فما لك وللباطل وقد فسر قوله تعالى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) بالسرقة و القمار ونحوهما.

وجه الدلالة على البطلان انّ الظاهر كما قالوا أنها سيقت لافادته مضافاً الى أنّ العرف يرى التنافى بين تحريم المعاملة ومبغوضيتها وبين تنفيذها وايجاب الوفاء

ص: 13

1- روى في جامع الأحاديث هكذا: أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه وامساكه وملكه وهبته وعاريتته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرور فيه الى ذلك: ج 17 ص 147.

وذلك لما عرفت من انّ الظاهر من الرواية هو لزوم تحقق العناوين المذكورة في المبيع مع قطع النظر عن البيع ومن المعلوم انّ مثل العنب وغيره مما كان له منافع محللة ليس بباطل مع قطع النظر عن البيع وان اطلق عليه الباطل باعتبار بيعه لكونه اعانة على الحرام بل المبيع لاشتماله على وجوه الصلاح يدخل في فقرة اخرى من الرواية وهي فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جهة ملكهم ويجوز لهم الاستعمال له من جميع جهات المنافع التي لا يقيمهم غيرها من كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته(2).

ويؤيده حصر الصنایع المحرمة في ما يجيئ منه الفساد محضاً حيث قال في نفس هذه الرواية: وذلك انما حرّم الله الصناعة التي حرام هي كلها التي يجيئ منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطنج وكل ملهوبه و الصلبان والاصنام وما اشبه ذلك من صناعات الاشرية الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجر عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها الا ان تكون صناعة قد تنصرف (تنصرف نل) الى جهات الصنایع وان كان قد يتصرف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله لما فيه من الصلاح حل تعلمه وتعليمه والعمل به ويحرم على من صرفه الى غير وجه الحق و الصلاح فهذا تفسير وجه اكتساب معاش العباد... الحديث(3).

ص: 14

1- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 150.

2- جامع الأحاديث: ج 17 ص 147.

3- جامع الاحاديث: ج 17 ص 149-150.

بدعوى عدم الفرق بين الصنائه و التجارة لظهورها فى ان المحرم منحصر فى ما يجيئ منه الفساد محضاً وليس مثل العنب ونحوه كذلك، وعليه فلا يدخل تحت عنوان الباطل ولا اقل من الشك فالتمسك به تمسك بالدليل فى الشبهات الموضوعية ولعله هو منشأ تأمل الشيخ قدس سره هذا مضافاً الى أنّ ظاهر قوله: «وكل منهى عنه مما يتقرب... الى أن قال: فهو حرام محرّم بيعه... الخ، أنّ الملاك فى حرمة بيعه هو تعلق النهى و الحرمة بنفس العين قبل البيع، وعليه فلا يشمل المقام؛ لأنّ العنب لم يتعلق به الحرمة و النهى.

ولقد أفاد و أجاد فى ارشاد الطالب حيث قال ان المذكور فى الحديث من ملاك فساد البيع لا يعم المقام حتى لو قيل بوجود فقرة اخرى فى الحديث كما فى النسخة المطبوعة من تحف العقول الموجودة فى ايدينا وهى قوله أو باب من الابواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من ابواب الباطل، وجه الظهور انه سلمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرم فرضاً الا انه ليس مجرد حرمة الانتفاع وملاكاً لفساد البيع بل الملاك تعلق النهى بنفس العين و العنب لم يتعلق به النهى فى خطاب(1).

وربما يستدل بالروايات المستفيضة. الحاكية لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الطوائف الدخيلة فى شرب الخمر لبطان بيع العنب و التمر للتخمير بدعوى ان الظاهر من الروايات. المستفيضة. الحاكية لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الطوائف الدخيلة فى شرب الخمر مبغوضية اشتراء العنب للتخمير ولو بالغاء الخصوصية عرفاً لو لم نقل بفهم العرف منها مبغوضية البيع ممن يعلم انه يجعله خمرأ، ومع مبغوضية الاشتراء أو هو مع البيع بعنوانهما يستبعد تنفيذ المبيعة بل يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتنافيين عرفاً، و قد عرفت ان الحرمة فيها ليست مقدمة. والفرق بينه وبين ما تقدم من تصحيح البيع المنطبق عليه عنوان محرم واضح.

ص: 15

1- ارشاد الطالب: ج 1 ص 102.



ودعوى ان التحريم دليل على الصحة فى غير محلها؛ فان المبعوض هو المعاملة العقلانية الرائجة بينهم من بيع التمر و العنب للتخمير و امثالهما، ومع مبعوضيته لامحالة يتصدى الشارع لدفعه فى عالم التشريع، و هو ملازم لردعه سيما ان الردع موجب لتقليل مادة الفساد و التنفيذ موجب لتكثيرها؛ لان كثيرا من الناس يرتكبون بعض المعاصى ويتزهون عن اكل مال الغير بغير حق واشتغال ذمتهم به(1).

وفيه انه يتم ذلك بالنسبة الى من اشترى بقصد التخمير؛ لظهور قوله عليه السلام «لعن رسول الله - فى الخمر عشرة غارسها وحارسها و بايعها ومشتريها وشاربها واكل ثمنها وعاصرها وحاملها و المحمولة اليه وساقياها» فى ان موارد اللعن هى المقصود بها الخمر و التخمير، واما من لم يكن حال الشراء قصده التخمير وان حدث له ذلك بعد الشراء فلا تشمله الرواية. هذا، مضافا الى ما فى ارشاد الطالب من ان النهى عن معاملة بمعنى تحريمها تكليفاً لا يقتضى فسادها حتى فيما اذا تعلق النهى بنفس المعاملة.

والوجه فيه هو أنّ النهى عن المعاملة يمنع عن ايجادها، وصحتها بعد ايجادها أى امضاؤها أمر آخر لا ينافى النهى عن الايجاد(2) ودعوى ملازمة الحرمة التكليفية مع الحكم الوضعى غير ثابتة؛ لأنّ النهى التكليفى عن المعاملة يجتمع مع النفوذ كانهى التكليفى عن المظاهرة، فلو كان الجمع بينهما جمعاً بين المتنافيين لم يجتمع حرمة المظاهرة مع نفوذها، وأيضاً لازم الملازمة المذكورة هو الحكم بعدم تحقق الحيابة لو غرس أرضاً مواتاً بقصد التخمير، ولا أظن الالتزام بذلك، فلا تغفل.

وربما يفصل ويقال بالصحة فيما اذا كانت المعاملة واقعة بنحو المعاطاة وبالفساد فيما اذا وقعت المعاملة بالصيغة؛ وذلك لأن المحرم فى الاول عنوان آخر منطبق على المعاملة الخارجية، وهذا العنوان غير عنوان نفس المعاملة، وبينهما عموم من وجه،

ص: 16

---

1- المكاسب المحرمة لسيدنا الامام المجاهد قدس سره: ج 1 ص 151.

2- ارشاد الطالب 1:101.

والمعاملة الخارجية مجمع لهما، ولكل منهما حكمه بناء على جواز اجتماع الامر و النهى فى شىء واحد، ومن ذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع سببا يؤدى الى مبغوضه؛ لان التنفيذ لم يقع الا على عنوان البيع ونحوه، و هو ليس بمبغوض، وكون عنوان آخر منطبق على ما ينطبق عليه عنوان المعاملة مبغوضاً لا يوجب تنفيذ المبغوض.

هذا بخلاف الثانى؛ لحصول المزاحمة بعد وقوع المعارضة بين دليل حرمة التعاون على الاثم ودليل وجوب تسليم المثلث، فان قلنا بترجيح الثانى يجب عليه التسليم.

ويعاقب على الاعانة على الاثم، وان قلنا بترجيح الاول فلا يجوز له التسليم، فحينئذ ربما يقال ان المعاوضة لدى العقلاء متقومة بامكان التسليم والتسلم ومع تعذره شرعاً أو عقلاً لا تقع المعاوضة صحيحة، ففي المقام يكون تسليم المبيع متعذراً شرعاً لعدم جوازه فرضاً وعدم جواز الزامه عليه لا من قبل المشتري ولا الوالى، ومع عدم تسليمه يجوز للمشتري عدم تسليم الثمن، والمعاوضة التى هذه حالها ليست عقلائية ولا شرعية فتقع باطلة.

اورد عليه سيدنا الامام المجاهد قدس سره بما افاد واجاد بقوله: وفيه ان ما يضرب بصحة المعاوضة هو العجز عن التسليم تكويناً أو نهى الشارع عن تسليم المبيع بعنوانه حيث يستفاد منه ردع المعاوضة.

والمقام ليس من قبيلهما؛ لعدم العجز تكويناً وعدم تعلق النهى عن تسليم المبيع بعنوانه، بل النهى عن الاعانة على الاثم صار موجبا لعدم التسليم.

وبعبارة اخرى: ان المانع العقلى أو الشرعى عن مقتضى المعاملة عرفا الذى منه التسليم لو صار موجبا لبطلانها لا يوجب ان يكون مطلق المانع ولو بجهات خارجية كذلك.

و هذا نظير ما لو كان احد المتبايعين مديونا للاخر ناكلا عن ادائه فحبس

الدائن متاعه المبتاع لاستيفاء دينه فان جواز ذلك لا يوجب مضادته لمقتضى المعاوضة، بل هي صحيحة ووجب على المدينون تسليم العوض و عدم النكول فى مقابل نكول الاخر لاستيفاء دينه، فى المقام لا يكون ترك التسليم ولا حكم الشرع به منافيا لمقتضى المعاوضة بعد ما كان ذلك لغرض آخر خارج عن المعاملة ومقتضاها.

وان شئت قلت: ان البايع قادر على التسليم وغير ممتنع عنه بشرط رجوع المشتري عن قصد التخميم، فنكول البايع انما هو بتقصير من المشتري وتسبب منه وفى مثله لا يكون النكول منافيا لمقتضى المبادلة، بل يجب عليه تسليم الثمن، ولا يجوز له النكول فى مقابل نكوله المسبب عن تقصيره(1).

هذا، مضافا الى ما فى ارشاد الطالب من ان غاية الامر (فى صورة ترجيح دليل الحرمة) ان لا يعمه (اوفوا بالعقود) و (احل الله البيع) قبل الاقباض، واما بعده ولو عصيانا فلا مانع من شمولهما له، فتكون النتيجة ان اقباض المبيع شرط لتمام البيع نظير تمام بيع السلم بقبض الثمن. وبعبارة اخرى البيع: قبل الاقباض أو مع الاقباض محرم بعنوان الاعانة على الاثم أو المسامحة فى دفع المنكر، وبهذا الاعتبار لاتعمه ادلة الامضاء ودليل وجوب الوفاء بالعقود، ولكن تعمه بعد ذلك. وان شئت قلت: ان المقام نظير ما خرج عن العام أو المطلق فرد من الأول و دار امره بين الخروج الى الابد أو فى الزمان الاول فقط حيث يرجع فيه الى العام و المطلق بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان كما يذكر مثل ذلك فيما اذا باع الراهن الرهن ثم فكّه، ومما ذكرنا يظهر انه لا مانع من صحة البيع من الاول فيما اذا كان البيع بالمعاطاة اى باقباض المبيع، ووجه الظهور هو ان النهى عن ايجاده بذلك الاقباض لا ينافى امضاءه بعد حصوله(2).

و لا يخفى ان المقام لا يكون خارجا، وانما يقترن بالمانع بناء على تسليم المانع،

ص: 18

1- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 149.

2- ج 1 ص 103.

كما ان الرهن ايضا مانع، فاذا ارتفع المانع لأثرت ادلة النفوذ، فقياس ذلك ببيع السلم وجعل الاقباض شرطا لتمامية البيع اجنى عن الواقع، كما ان التعبير بخروج الفرد عن العام لايناسب المقام، وعلى فرض تسليم كونه خارجا عن العموم فالرجوع الى العام كما افاد الشيخ الاعظم قدس سره فى مسألة الفور و التراخى فى خيار الغبن يبتنى على كون الزمان مفردا بالنسبة الى العام وكان للدليل عموم ازمانى بحيث كان كل قطعة زمان بمنزلة فرد دل على ذلك، فحيثذا اذا يبتنى خرج عن تحت العام فرد فى زمان يرجع اليه فى غيره، واما اذا كان الزمان ماخوذا على اطلاقه فلا دلالة للعام فى الزمان المشكوك بعد خروج الفرد منه بأزمانه و أحواله. اللهم الا ان يكون الخارج هو العنوان فيصير منوعا للعام بضد الخاص، فيمكن التمسك به فى المشكوك فتأمل. هذا لو لم نقل بأن المقرون بعدم جواز التسليم كالمقرون بعدم الرضا، فكما قالوا بعدم جواز الرجوع الى دليل النفوذ فيما اذا صدر عقد عن اكراه ثم لحقه الرضا لعدم دلالة قوله (اوفوا بالعقود) على لزوم الوفاء به فى هذا الحين أيضا كذلك فى المقام فتأمل، وبقية الكلام فى محله.

وكيف كان فتحصل ان مقتضى القواعد هو الفساد وإن كان البيع أو الاشترء محرماً من جهة الاعانة أو من جهة المسامحة فى دفع المنكر أو من جهة مبغوضية نفس الاشترء أو البيع، فلا تغفل.

القسم الثالث: من النوع الثانى ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا بمعنى ان من شأنه ان يقصد منه الحرام، ولا يخفى عليك أنه اورد على هذا العنوان فى مصباح الفقاهة بان هذا العنوان يعم جميع الاشياء ولو كانت مباحة؛ اذ ما من شىء الا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة فلا يصح ان يجعل عنوانا للبحث، ولا بد من. تخصيصه بالموارد المنصوصة، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من اعداء الدين(1).

ويقرب منه ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره من ان الاقوى بحسب القواعد عدم حرمة بهذا العنوان وصحة المعاملة عليه، وبيع السلاح لاعداء الدين ليس من مستثنيات هذا العنوان بل له عنوان خاص ينبغى البحث عنه مستقلا(2).

## بيع السلاح من أعداء الدين

### اشارة

ثم ان الظاهر من الشرايع و المختصر ان المحقق قدس سره جعل بيع السلاح من الاعداء من موارد الاعانة على الاثم، فيتعدى منه الى كل ما كان كذلك، وقال: «كلّ ما يفضى الى مساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين...».

وفيه منع كون بيع السلاح من الاعداء من مصاديق الاعانة فى جميع الموارد هذا مضافا الى ان مورد الروايات وكلام الفقهاء اعم من قصد التوصل الى الحرام، اللهم الا ان يقال: ان الاعانة عنده غير منوطة بقصد التوصل الى الحرام، ولكن مضى ما فيه ولا نعيد.

ولعله لذلك اورد على متن المختصر فى جامع المدارك حيث قال - فى ذيل قول المحقق «الثالث ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح لاعداء الدين فى حال

ص: 20

1- ج 1 ص 186.

2- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 152.

الحرب وقيل: مطلقاً) -: المعروف بين الفقهاء «رضوان الله تعالى عليهم» الحرمة ولو لم يقصد المساعدة وكفاية الشأنية بل لا مطلق الشأنية حيث فرق فى الاخبار بين حال الحرب وغيرها الخ(1).

فالأولى هو تبديل العنوان بكل ما يوجب تقوية الكفر ووهن الحق، وهذا العنوان يشمل السلاح بل غير السلاح من الدرع والمغفر وغير ذلك.

وكيف كان فقد وردت فى السلاح طوائف من الاخبار:

### منها: مطلقات المنع:

الأولى: صحيحة على بن جعفر فى كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة قال: اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس ورواه الحميرى فى قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن على بن جعفر مثله(2).

فان مفهومها عدم جواز حمل السلاح اليهم مطلقاً، قال الميرزا الشيرازى قدس سره:

يمكن استظهار الاطلاق منها من حيث ان حال المشركين مع المسلمين مختلفة بعد زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقد يكون بينهم حرب وقد يكون بينهم مهادنة وقد يكون هدنة مع طائفة وحرب مع اخرى فترك الاستفصال يقتضى ثبوت البأس فى حمل السلاح فى جميع الاقسام(3).

هذا مضافاً الى ما فى ارشاد الطالب من انه لا يبعد كون الرواية ناظرة الى خصوص غير حال الحرب، فإن تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بارسال مثل الطعام اليهم غير جائز لا يظن بمثل على بن جعفر السؤال عنه(4).

ص: 21

1- ج 3 ص 8.

2- الوسائل: ج 12 ص 70.

3- التعليقة: ص 55.

4- ج 1 ص 104.

و لا يخفى ان السؤال عن خصوص حال الحرب غير مناسب لمثل على بن جعفر، واما الاطلاق فلا ينافى حاله كما لا يخفى.

وربما يناقش في اطلاق الرواية بانها بصدد بيان جواز حمل مال التجارة غير السلاح، لايان عدم جواز بيع السلاح حتى يؤخذ باطلاقها(1).

ويمكن الذبّ عنه بأنّ التجارة عنوان تعم السلاح أيضاً، فلا وجه لاستثناء السلاح منها، وايضا حمل الرواية على خصوص صورة المباينة مع ما عرفت من اختلاف احوال المشركين مع المسلمين كما ترى، فلا مجال للخدشة في اطلاق الرواية.

والثانية ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلى عليه السلام: يا على كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة - الى ان قال - وبيع السلاح من اهل الحرب(2).

و لا يخفى عليك ان اهل الحرب اما يختص بمن يكون في حال الحرب فلا يشمل المشركين و الكفار الذين ليسوا في حال الحرب فينحصر مورد الرواية بصورة المباينة، واما يكون المراد من اهل الحرب مطلق الخارج عن الذمة سواء كانوا في حال المباينة أو في حال الهدنة، فالرواية حينئذ من المطلقات، ولا بعد في الثاني مع اختلاف احوال اهل الحرب، ولكن الرواية ضعيفة.

قال في الجواهر: لاطلاق بعض هذه النصوص اطلاق بعض تحريم بيع السلاح لاعداء الدين من غير تقييد بالقصد أو قيام الحرب(3).

والظاهر من تعليل الشهيد ايضا انه اخذ باطلاق هذه الطائفة حيث حكى عن حواشيه انه قال: ان بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب و الصلح و الهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال انتهى؛ وذلك لان مورد الروايات

ص: 22

1- المكاسب المحرمة: ص 55.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 268.

3- ج 22 ص 29.

المطلقة هو المشركون واهل الحرب، فتعبير تقوية الكفار يناسب هذه الاخبار. هذا مضافا الى امكان الاستدلال بعموم قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول: وكذلك كل مبيع... يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق انتهى؛ لصدق ذلك العنوان على بيع السلاح من الكفار و المشركين، وضعف الرواية منجبر بعمل المشهور؛ اذ لا اظن أحداً أفتى بجواز البيع فيما اذا كان البيع موجبا لذلك العنوان.

نعم لو احتمل ان مستند المشهور هو حكم العقل بذلك فالرواية غير منجبرة. هذا مضافا الى ما مر من ظهور كون العناوين المانعة فيها ثابتة قبل البيع لا بنفس البيع.

ويمكن الاستدلال أيضاً بعموم ذيل مصححة هند السراج من قوله عليه السلام: «فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك» انتهى، لأنه بعمومه يشمل المقام ولكنه لا يخلو عن الاشكال لأنّ الذيل متفرع على المباينة وعليه فلا يكون من المطلقات.

و منها ما يدل على الجواز و هو ما رواه فى التهذيب عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن ابى القاسم الصيقل قال: كتبت اليه: انى رجل صيقل اشترى السيوف وابعها من السلطان اجاز لى بيعها؟ فكتب عليه السلام لا بأس به(1).

والرواية ضعيفة بابى القاسم الصيقل.

هذا مضافا الى ان الظاهر من السلطان هو السلطان المخالف، فلا يعم الكفار و المشركين، فهذه الرواية لا تنافى الطائفة السابقة لاختلاف موضوعها بالنسبة الى ما يدل على حرمة الحمل الى الكفار أو لكونه اخص بالنسبة الى العمومات، وحيث عرفت ان ما يدل على الجواز لا ينهض للمعارضة مع المطلقات الدالة على الحرمة

ص: 23



لاختلاف موضوعه أو اخصية موضوعه مضافا الى ضعفه، فلا تصل النوبة الى ما في جامع المدارك من دعوى التعارض وترجيح جانب ما دل على النهي حيث قال: ان المطلقات و العمومات بمنزلة القوانين، فالقانونان المختلفان مع تساويهما بحسب الافراد كيف يجتمعان ومع غلبة افراد احدهما كيف يكون ما يكون اقل بحسب الافراد قانونا، فالمعارضة بين ما دل على الجواز وبين ما دل على المنع باق، ولعل نظر الشهيد فيما عن حواشيه - من ان بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب و الصلح و الهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال - الى المعارضة، وترجيح ما دل على المنع من جهة التقوية، فليس شبه الاجتهاد في مقابل النص(1).

وذلك لما عرفت من ان المعارضة و الترجيح فرع وحدة الموضوع، وهي مفقودة في المقام؛ لان موضوع الحرمة فيما دل على حرمة الحمل الى الكفار هو المشرك والكافر وموضوع الجواز هو السلطان المخالف، وايضا ما دل على الجواز لا ينافي العمومات. هذا مضافا الى ضعف السند.

### ومنها ما يدل على التفصيل بين المبينة و الهدنة:

الاول: موثقة ابي بكر الحضرمي المروي في الكافي: عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي قال:

دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى فيمن يحمل السروج الى الشام و اداتها فقال لا بأس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انكم في هدنة فاذا كانت المبينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج و السلاح(2).

وقد مر سابقاً ان علي بن الحكم وان كان مشتركاً ولكن يتعين الموثق بنقل احمد بن محمد عنه، ثم ان ابا بكر الحضرمي وان لم يوثق بتوثيق خاص ولكن يكفي في

ص: 24

1- ج 3 ص 9.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 267.

وثاقته التوثيق العام و هو نقل ابن ابي عمير عنه مضافا الى نقل كامل الزيارات بناء على انه لم ينقل الا عن الثقات فتأمل.

ثم انه ربما يتوهم ان المراد من السروج هو السيوف السريجية، ولكنه كما فى مصباح الفقاهة فى غير محله لان السريجي اى السيف المنسوب الى السريج كزبير اى القين و هو الحديد يجمع على سريجات لا على سروج و انما السروج جمع سرج(1).

والثانى رواية هند السراج المروية فى الكافى عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن على بن الحسن بن رباط عن ابي سارة عن هند السراج قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام اصلحك الله انى كنت احمل السلاح الى اهل الشام فاييعة منهم فلما عزفنى الله هذا الامر ضقت بذلك قلت لا احمل الى اعداء الله فقال: احمل اليهم فان الله عزوجل يدفع بهم عدونا وعدوكم يعنى الروم و بعهم، فاذا كانت الحرب بيننا فلاتحملوا، فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك(2).

والظاهر ان المراد من أحمد بن محمد هو احمد بن محمد بن عيسى لانه الذى اكثر الرواية عن حسن بن محبوب دون احمد بن محمد بن خالد، ثم لا- يخفى انه يمكن الاعتماد على الرواية بناء على ما هو المعروف من كون حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع و عليه فلا يضّر عدم توثيق أبى سارة و هند السراج، فتأمل.

ولا يذهب عليك ان موضوع التفصيل هو المخالف لا- الكافر؛ لان اهل الشام فى زمن الامام الصادق والامام الباقر عليهم السلام كانوا مسلمين ولا مباينة بينهم وبين غيرهم من الشيعة؛ اذ جميع ازمنا الائمة عليهم السلام من الامام السجاد عليه السلام الى زمان غيبة الامام الثانى عشر «أرواحنا فداء» زمان هدنة بيننا وبين المخالفين، فالامام عليه السلام حكم بجواز الحمل و البيع معهم معللا بانكم فى هدنة و بان تقويتهم توجب تحكيم قواهم فى مقابل

ص: 25

1- ج 1 ص 190.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 267.

عدونا وعدوهم يعنى كفار الروم ونحوهم.

وعليه، فلاربط للتفصيل المذكور فى الروايتين بالكفار و المشركين؛ ولذلك نحكم باطلاق منع بيع السلاح مع الكفار قضاءً لاطلاق صحيحة على بن جعفر، اذ لا دليل على تقييدها، بخلاف المخالفين فان حرمة بيع السلاح منهم متقيدة بصورة المباينة.

ومما ذكر يظهر ما فى كلام الشيخ الأعمم قدس سره حيث قال: و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة فى مقابل الهدنة وبهما يقيد المطلقات جوازاً أو منعاً(1).

لما عرفت من ان الموضوع فيهما هو المخالفون لا الكفار، فلا وجه لتقييد ما ورد فى الكفار بالروايتين المذكورتين. ولقد افاد واجاد المحقق الايروانى قدس سره حيث قال: واما.

الاخبار الخاصة الواردة فى الباب فهى بين طائفتين طائفة مطلقة واخرى مفصلة بين حال قيام الحرب وحال الهدنة، ولا تعارض بين الطائفتين ليحمل مطلقهما على مقيدهما؛ فان المطلقات واردة فى البيع من اهل الحرب و المشركين، و المقيدات فى البيع من سلاطين الاسلام(2).

اللهم الا ان يتمسك بما رواه فى الكافى عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابى عبدالله البرقى عن السراد(3) عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له انى ابيع السلاح قال: لاتبعه فى فتنة(4).

بدعوى ان ترك الاستفصال عن كون بيع السلاح للكفار أو المخالفين يعم

ص: 26

1- المكاسب المحرمة: ص 19.

2- التعليقة: ص 17.

3- السراج (خ ل ثل).

4- جامع الاحاديث: ج 17 ص 268.

الموضوع فتقييد النهى بصورة الفتنة يدل على جواز ذلك في غيرها، فيوجب تقييد صحيحة على بن جعفر وغيرها بصورة الفتنة و هي صورة المباينة و الحرب. لكن سند الرواية لا يخلو عن كلام؛ لما قيل من انه إن اراد بالسراد حسن بن محبوب فسقط منه واسطة، وان اراد به غيره فيجب ان يكون معروفاً و لم نجد عنواناً له في المعاجم، والسند في التهذيب كذلك. واما في الاستبصار [ج 2 ص 57] هكذا عن السراد عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام، والظاهر هو الصواب(1).

ويمكن الجواب عنه بناءً على شمول قولهم في اصحاب الاجماع لمرسلاتهم كما هو ظاهر كلام صاحب الوسائل في آخر الكتاب. ان الرواية على كل تقدير سواء كان نقل السراد مع الواسطة أو بدونها موثقة، ولكن روى في الوسائل عن الكافي مكان «عن السراد» عن السراج، وظاهره ان نسخة الكافي مختلفة، وعليه فلا يثبت السراد.

وهند السراج لا توثيق له.

هذا مضافا الى دعوى ان الظاهر من الرواية ان السؤال عن تكليفه الشخصى فى ذلك العصر، ولم يكن البيع من الكفار المستقلين فى الحكومة مورد ابتلائه بل كان بايعا للسلاح فى داخل مملكة الاسلام، والمراد بالفتنة هى الفتنة الحاصلة بين الطائفتين من المسلمين لابين المسلمين وغيرهم فانه لا معنى لعدم الجواز من المسلمين فى الصورة(2) اللهم الا ان يقال ترك الاستفصال يوجب شموله للبيع من الكفار المستقلين فى الحكومة، والقول بعدم ابتلائه لادليل له. والقول بانه لا معنى لعدم جواز بيع السلاح من المسلمين فى صورة الفتنة الواقعة بينهم وبين الكفار منقوض ايضا بانه لا معنى لعدم جواز بيع السلاح من الطائفة المحقة فى صدق الفتنة، فاللازم هو التقييد على كل حال.

ص: 27

---

1- هامش اصول الكافي: ج 5 ص 113.

2- المكاسب المحرمة لسيدنا الامام المجاهد قدس سره: ج 1 ص 157.

وكيف كان، فتحصل انه لادليل على تقييد اطلاق النهى فى بيع السلاح من الكفار والمشركون، واتضح مما ذكر ايضا ان ما حكى عن حواشى الشهيد من ان بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال ليس شبه الاجتهاد فى مقابل النص، ولعله أخذ باطلاق صحيحة على بن جعفر عليهما السلام، مضافا الى ما دل على عدم جواز تقوية الكفر والشرك بل تقوية الكفار المعلومة من عدم جواز تعليية بنائهم على بناء المسلمين ومن عدم جواز تملك الكفار للعبد المسلم وغير ذلك.

والقول بعدم الفصل بين الكفار والمخالفين فما ورد فى تفصيل الحكم فى المخالفين بين الهدنة والمباينة يصلح للتفصيل فى الكفار ايضا ممنوع بما افاد المحقق الايروانى من انه لا اجماع على عدم الفصل فان فى المسألة اقوالا مختلفة(1).

هذا مضافا الى ان اهمية الكفر تكفى فى اطلاق الحكم كما يشعر به قوله فى رواية بيع حمل السلاح الى اهل الشام فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم.

وايضاً ان المناطق فى حرمة بيع السلاح من المخالفين هو تقويتهم واعانتهم علينا وهو لا يكون الا مع قيام الحرب بيننا، هذا بخلاف المشركون فان المناطق هو نفس تقويتهم وجعلهم اقوياء وهو لا يختص بصورة المباينة والمحاربة(2).

وبالجملة ذهب اليه فى محكى المستند والمهذب، قال السيد قدس سره مقتضى عبارة المهذب المحكية فى المستند ان اطلاق المنع بالنسبة الى الكفار اجماعى، وانما الخلاف بالنسبة الى المسلمين فى الاطلاق والتقييد(3).

ثم ان ما ذكرناه من حرمة بيع السلاح بالنسبة الى الكفار يكون حكمه فى

ص: 28

1- التعليقة ص 17.

2- راجع بلغة الطالب: ج 1 ص 74-75.

3- راجع التعليقة: ص 10.

نفسه، واما اذا تزاحم ذلك باهم فالمعلوم هو تقديم الهم، وذلك مثل ما اذا هجم على حوزة الاسلام عدو قوى لا يمكن دفعه الا بتسليح طائفة من الكفار الذين كان المسلمون فى امن منهم، فدفع السلاح اليهم للدفاع عن حوزة الاسلام والمسلمين واجب حينئذ لاهمية حفظ المجتمع الاسلامى، كما لا يخفى.

ومن المعلوم ان التزاحم المذكور لا ينافى ادلة حرمة بيع السلاح من الكفار لانها ليست ناظرة الى صور التزاحم، فتقديم موارد التزاحم لا ينافى اطلاقها كسائر موارد التزاحم مع الاطلاقات.

ربما يقال ان الانصاف انه لا يستفاد من الروايات شىء وراء حكم العقل، وعليه فالروايات تكون ارشادا الى ما حكم به العقل وهو تابع لمصالح اليوم ومقتضيات الوقت ربما يحكم بترك بيع السلاح كما اذا كان موجبا لتقوية الكفار سواء كان موقع قيام الحرب أو التهيؤ له أم زمان الهدنة والصلح والمعاهدة ولكن خيف على حوزة الاسلام ولو آجلاً بأن احتمال ان تقويتهم موجبة للهجمة على بلاد المسلمين ولسلطتهم على نفوس المسلمين واعراضهم، فنفس هذا الاحتمال موضوع لحكم العقل بترك البيع لاهمية المحتمل.

و ايضا بحكم بترك بيع السلاح فيما اذا كانت للشيعنة الامامية حكومة مستقلة ومملكة كذلك وكانت للمخالف ايضا حكومة مستقلة وكان زمان هدنة ومعاهدة بين الدولتين لكن خيف على المذهب ودولته منهم ولو آجلاً.

كما يحكم بجواز ذلك بل وجوبه فيما اذا هجم على حوزة الاسلام الاعداء بحيث لا يمكن دفعهم الا بحمل السلاح اليهم مع كون المسلمين فى امن منهم وهكذا.

ولكن لقائل ان يقول انه لاوجه لحمل الدليل على الارشاد مع عدم اقامة قرينة عليه؛ اذ الاصل فى الاحكام هو المولوية، ولا يرفع اليد عنها بدون القرينة الواضحة، وموارد التزاحم لا يختص بالمقام؛ لان الخوف على الاسلام والمسلمين مقدم على سائر

الاحكام، ولكن لا- يكون ذلك دليلاً- على عدم الاطلاق أو عدم كون الحكم مولوياً ولعل الشارع الحكيم حكم بالاطلاق حتى فيما لم يحكم العقل كما اذا لم يكن خوف من الكفار أو المشركين تحكيماً لحفظ الاسلام والمسلمين وتعليه لهم بالنسبة الى الكفاو فى السلاح كما امر فى كتابه العزيز باعداد السلاح والقوى الى حد حصول الرعب والوحشة فى الكفار.

ثم ان المراد من المشركين والكفار ليس الكفار والمشركون الذين كانوا فى بلد المسلمين تابعين للحكومة الاسلامية؛ فان الظاهر من الحمل اليهم هو كونهم مستقلين، ولا- اقل من قصور الادلة بالنسبة الى الكفار الذميين، وعليه فاعطاء السلاح اياهم فيما اذا اوجبت المصلحة اعطاء السلاح لا مانع منه ما لم يخف على حوزة الاسلام والمسلمين أو لم يكن ذلك تقوية لهم، والأفهو منهى بحكم العقل و الشرع كما لا يخفى.

ثم ان الادلة الدالة على منع بيع السلاح من الكفار مطلقاً أو المخالفين عند المباينة مطلقة من جهة قصد الاعانة وعدمه ولذلك قال الشيخ الاعظم قدس سره: ان ظاهر الروايات شمول الحكم لما اذا لم يقصد البايح المعونة والمساعدة اصلاً بل صريح مورد السؤال فى روايتى الحكم وهند هو صورة عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبائر ضعيف جداً(1).

ثم ان محل الكلام هو سلاح الحرب فعلاً، وهو كما افاد سيدنا الامام المجاهد قدس سره يختلف بحسب الازمان، فربما كان شىء فى زمان ومكان سلاح الحرب دون آخر ففى الازمنة القديمة كانت الاحجار الخاصة والفلاخن والاشباب آلة له ثم انقرض زمانها وخرجت تلك الالات عن صلاحية السلاح، فقامت مقامها اسلحة اخرى كالسيف والرمح والعمود والنيك والترس والدرع ونحوها، ثم انقرضت هى وقامت

ص: 30

مقامها غيرها الى هذه الاعصار، فالمراد من السلاح فى موضوع البحث سلاح اليوم اى الذى يستعمل فى الحروب لا ما انقرضت ايامه وخرجت عن الاستعمال فيها، فان اراد بعض اعداء الدين واهل الحرب حفظ الاسلحة القديمة لقدمتها وكونها عتيقة لا مانع من بيعها وخارج عن موضوع بحث بيع السلاح من اهل الحرب بلاريب كما لا يخفى(1).

### بيع غير السلاح من الادوات الاخرى

وهل يلحق غير السلاح كالمجن بكسر الميم وفتح الجيم اى الترس و الدرع والمغفر بكسر الميم وسكون الغين وفتح الفاء اى درع يلبس تحت القلنسوة وسائر ما يكن اى يستر البدن و يحفظه عن الصدمات والضربات بالسلاح فى عدم جواز بيعه من الكفار مطلقا أو من المخالفين عند المباينة أم لا؟ الاول هو الظاهر لموثقة ابي بكر الحضرمى بناء على ان المراد من السروج غير السيوف كما هو الظاهر. ومن المعلوم انه لا خصوصية للسروج ولكنه متقيد بصورة البايئة.

لايقال: ان الموضوع فى هذه الموثقة هو بيع السروج من المخالف، فلا يعم الكافر.

لانا نقول: يدل على حرمة بيعها منهم بالفحوى كما لا يخفى. هذا مضافا الى عموم قوله عليه السلام: فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك، فتأمل.

وحكم العقل بقبح تقوية الكفار والمخالفين فى حال المباينة.

قال الشيخ الاعظم قدس سره: ان الحكم مخالف للاصول صير اليه للاخبار المذكورة

ص: 31

1- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 152.



وعموم روايه تحف العقول المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن وفاقا للنهائية و ظاهر السرائر و اكثر كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني؛ للاصل و ما استدل به فى التذكرة من رواية محمد بن قيس (المروى فى الكافى عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن على بن الحكم عن هشام بن سالم عن محمد بن قيس) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفتيين يلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكنهما كالدرع و الخفين و نحو هذا(1).

ثم عدل عن ذلك و قال نفسه: لكن يمكن ان يقال: ان ظاهر رواية تحف العقول اناطة الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق، و ظاهر قوله عليه السلام فى رواية هند: من حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا، ان الحكم منوط بالاستعانة، و الكل موجود فيما يكنّ ايضا كما لا يخفى هذا مضافا الى فحوى رواية الحكم المانعة من بيع السروج، و حملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية مع كون الراوى سراجا. و اما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لان مدلولها بمقتضى ان التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكنّ و التحريم فى غيره مع كون الفتيين من اهل الباطل، فلا بد من حملهما على فريقين محقونى الدماء؛ إذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه فالمقصود من بيع ما يكنّ منهما تحفظ كل منهما عن صاحبه و تترسه بما يكنّ، و هذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ اعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدى عن مورد الرواية الى ما نحن فيه، يشبه القياس مع الفارق، ولعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد اطلاق العلامة جواز بيع ما يكنّ بصورة الهدنة و عدم قيام الحرب(2).

ص: 32

1- جامع الاحاديث: ج 17 ص 268.

2- المكاسب المحرمة: ص 19-20.

لقد افاد واجاد، الا ان التمسك بقوله: فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا بناء على انّ المنط هو الاستعانة كما ترى؛ لان ظاهر الرواية هو الاستعانة بالسلاح، فلايعم الاستعانة بغير السلاح. وايضا التمسك برواية تحف لا يخلو عن الاشكال؛ لان النهى متفرع على عنوان تقوى الكفر ووهن الحق.

ومن المعلوم انّ غير السلاح ليس في نفسه كذلك، و القول بأنّ وجود الأمور المزبورة عند الكفار تقوية الكفر فيصح تفريع النهى (1)، كما ترى؛ لأنّ المبيع ليس وجود الأمور المزبورة عند الكفار بل نفس الأمور المزبورة فافهم.

قال في مصباح الفقاهة في ذيل ما افاده الشيخ الاعظم جوابا عن رواية محمد بن قيس: وتوضيح ذلك ان الامام عليه السلام فصل بين السلاح وبين ما يكن، فلا بد وان يكون بيع السلاح حراما بعد. ما جوز الامام بيع الثانى لان التفصيل قاطع للشركة في الحكم، و الا لكان التفصيل لغوا، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة وتحمل على فريقين محقونى الدماء من اهل الخلاف، اذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه منع بيع السلاح منهم، وحينئذ فيجب ان يباع منهما ما يكن ليتحفظ كل منهما عن صاحبه و يتترس به عنه، بل لو لم يشتروا و جب اعطاؤهم اياه مجانا؛ فان اضمحلهم يوجب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة؛ ولذا سكت على عليه السلام عن مطالبة حقه من الطغاة خوفا من انهدام حوزة الاسلام. ومن هنا افتي بعض الاعاظم في سالف الايام بوجود الجهاد مع الكفار حفظا للدولة العثمانية (2).

فتحصل ان بيع ادوات الحفاظة في حال الحرب حرام، واما في غير حال الحرب فلا دليل على الحرمة، الا اذا كان موجبا لسلطتهم فانه لايجوز بحكم العقل والشرع.

ص: 33

1- بلغة الطالب: 75/1.

2- ج 1 ص 191.

م بعد وضوح حرمة بيع الادوات المذكورة فى حال الحرب هل يجوز بيع غيرها منهم فى حال الحرب سواء كان من ادوات الاطلاعات أو من الاطعمة والاشربة والادوية والاجناس المختلفة مما يوجب تقويتهم أو تعليتهم أم لا يجوز؟ يمكن ان يقال بحرمة ذلك ايضا؛ لحكم العقل و الشرع بقبح تقوية اهل الحرب، بل يجب تضعيف الكفار فى حال الحرب بأى طريق كان اذا كان الفتح موقوفاًعليه.

هنا فروع:

احدها: انه اذا كانت طائفتان من الكفار مباينتين هل يجوز بيع السلاح منهما أو من احدهما أم لايجوز؟ ربما يقال لاحرمة لذلك؛ لان النهى عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار ان لاتكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى، واما اذا لم يكن كذلك فلا حرمة له (1).

وفيه ان اطلاق المنع يشمل ذلك ايضا ولكن الانصاف بعد ملاحظة مناسبات الحكم و الموضوع هو انصراف الأدلة عن هذه الصورة وحيث ان فرض المسألة هو فيما اذا لم يلزم تقوية الكفر أو وهن الحق و لم يكن خوف على المسلمين من استفادتهم من السلاح آجلاً فى حربهم مع المسلمين، فلادليل على الحرمة، و إلا فلايجوز عقلا ولا شرعا.

ثانيها: هل يكون بيع السلاح من قطاع الطريق محكوماً بحكم بيع السلاح من الكفار أو المخالفين فى صورة المباينة أم لا؟ ذهب الشيخ الاعظم قدس سره - بعد عدم جواز التعدى اليه من مورد النصوص - الى جواز الاستدلال برواية تحف العقول من جهة إناطة الحكم فيها بتقوى الباطل ووهن الحق، فلعله يشمل ذلك، ثم تأمل فيه. ولعل وجه التأمل هو ما اشار اليه الميرزا

ص: 34

---

1- ارشاد الطالب: ج 1 ص 106.

الشيرازى قدس سره من ان المحتمل بل الظاهر ان يكون المراد بالحق و الباطل الايمان والاسلام ومقابلهما لامطلق الطاعة و المعصية. هذا مضافا الى ما مرّ ايضا من ظهور كون العناوين المانعة المذكورة فيها ثابتة قبل البيع لا به (1).

هذا مع قطع النظر عن قصد الحرام و السرقة، و الّا فهو اعانة على الحرام أو هذا فيما اذا لم يكن ترك البيع علة تامة لعدم قطع الطريق و دفع المنكر، و الّا فلا يجوز، بل يمكن القول بعدم الجواز ولو لم يكن ترك البيع علة تامة؟ لاطلاق ادلة و جوب دفع المنكر و عدم مخصص له، خلافا لما مرّ فى بيع العنب ممن يعلم حيث وردت فيه روايات خاصة.

ثالثها: أنه لا اشكال فى حرمة بيع السلاح من البايعين الذين يكونون فى صدد تضعيف الحكومة الاسلامية فى داخل المملكة الاسلامية؛ لأنّ حفظ النظام الاسلامى من أهم الواجبات، و لعموم قوله عليه السلام: فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك، و لعدم خصوصية المخالف، فيشمل المقام كل ما دل على حرمة بيع السلاح من المخالف عند المباينة، هذا مضافاً الى روايات تدل على جواز سى الكراع و السلاح من البايعين (2) فانها لا تساعد جواز بيع السلام منهم، كما لا يخفى.

ثم إنّ تقوية البغاة بغير السلاح من سائر الأدوات و الأجناس لا تجوز فيما إذا كانت لهم فئة، كما يدل عليه النصوص. المستفيضة منها: خبر المنقرى المروى فى الكافى عن على بن ابراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن سلمان (بن داود - يب) المنقرى عن حفص بن غياث: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية و الاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية؟ فقال: ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً ولا يقتلوا أسيراً ولا يجهزوا على جريح، و هذا إذا لم يبق من أهل البغى أحد، و لم يكن لهم

ص: 35

1- التعليقة: ص 57.

2- جامع الأحاديث: ج 13 ص 104.

فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها فإن أسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم يجاز عليه(1).

ومن المعلوم أن الأمر يقتل أسيرهم واتباع مدبرهم ونحوهما لا يجتمع مع جواز بيعهم ما يكتنهم ويحفظهم ويقوئهم كما لا يخفى.

رابعها: هل يجوز ايجاد الروابط الاقتصادية وسائر القرارات مع الكفار في غير حال الحرب أم لا يجوز؟ لا اشكال في جواز ذلك ما لم يوجب ذلك سببا لسلطتهم ونفوذهم وتعليتهم على المسلمين، والآ فيحرم؛ للآيات الدالة على حرمة اتخاذ الكفار اولياء: منها: قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين)(2).

هذا مضافا الى قوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)(3). فانه ينفي مطلق سلطة الكفار على المؤمنين؛ بناء على عدم اختصاص الآية بالقيامة كما يوهم ذلك صدر الآية (ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ومنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل..) الآية. بدعوى ان وقوع قوله تعالى (ولن يجعل... الآية) بعد قوله (فالله يحكم بينكم يوم القيامة) دليل على ان المراد نفي السبيل في القيامة.

وذلك لا مكان ان يقال كما افاد سيدنا الامام المجاهد قدس سره: ان قوله ذلك لنكتة

ص: 36

1- جامع الأحاديث: ج 13 ص 94.

2- المائدة: 57.

3- النساء: 141.

مذكورة في الصدر، وهو قوله تعالى: (لكم فتح من الله)، فجعل الفتح منه تعالى وبتأييده و امداده وقال في الكفار ان كان لهم نصيب فلم يسمه فتحا ولا نسبه الى نفسه، فلعل قوله تعالى: (ولن يجعل الله)، ناظر الى هذه التفرقة وان النصيب الذي لهم ليس بامداد من الله وتأيد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين فانه فتح من قبل الله وجعل سبيل للمسلمين عليهم، لكن مع ذلك لا توجب تلك المناسبة صرف الكبرى الى خصوص المورد، فلا يعد استفادة مطلق السبيل منه(1).

بناء على ان المراد من السبيل مطلق الطريق كما هو معناه الظاهر وحيث انه وقع في سياق النفي يفيد العموم، فيشمل جميع انواع طرق الاستيلاء من الغلبة والسلطة الخارجية و النفوذ والحكومة والغلبة في الحجة والبرهان وغيرها.

والاية المباركة تدل على ان الله تعالى لم يجعل ولن يجعل في عالم التشريع سبيلا لهم ان لم نقل في عالم التكوين أيضاً؛ لان نصيب الكفار من الفتوحات ليس من ناحية الله تعالى اصالة.

وكيف كان فالاية تنفي مطلق السبيل لهم على المؤمنين لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا وجه لاختصاصه ببعض مصاديقه من القيامة. وعليه فما روى في ذيل الاية من تفسيره بالغلبة في يوم القيامة لعله تفسير الاية ببعض مصاديقه فلا ينافي عمومية الاية، وحيث ان لسان الاية هو لسان الحكومة، فيقدم على سائر العمومات كأدلة المعاملات والنكاح والوقف وغير ذلك، ويؤيد ذلك فتاوى الاصحاب بالاية في الفقه كشراء الكافر المسلم. قال المحقق الاردبيلي: احتج به اصحابنا على فساد شراء الكافر المسلم(2).

وكعدم جواز رهن العبد المسلم عند الكافر وعدم جواز وقف العبد المسلم على

ص: 37

1- كتاب البيع: ج 2 ص 542.

2- زبده البيان: ص 439.

الكافر وبطلان نكاح الكافر باختيار الزوجة للإسلام ان لم يسلم الزوج معها ولذلك قال المحقق الأردبيلي: يمكن الاستدلال بها على عدم تسلط الكافر على المسلم بوجه تملك واجارة ورهن وغيرها؛ لانه نكرة في سياق النفي يفيد العموم فلاشئ من السبيل له على المسلم(1).

ومن المعلوم ان الآية لا تختص بنفى سلطة الكافر على الفرد بل تعم نفي سلطتهم على المجتمع الاسلامى ايضا، فكل سلطة وسبيل من الكافر على آحاد المسلمين والمجتمع الاسلامى فهى منفية.

هذا مضافاً الى امكان الاستدلال بالنبوى المشهور الموثوق الصدور الذى جزم به الصدوق رحمه الله، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه(2).

بناء على حمله على ارادة الانشاء، فيكون مفاده الاسلام يجب ان يعلو ولا بد ان لا يعلى عليه أو يحرم ان يعلى عليه.

أما ان حمل على جملة اخبارية كما ادعى ظهوره فيها فهو كقوله تعالى (هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)(3) يدل على غلبة الاسلام فى الزمان المستقبل خارجاً على سائر الاديان أو يدل على كون الاسلام يعلو على سائر الاديان، فلا يرتبط بالمقام فتأمل ومضافاً الى إمكان دعوى القطع بأن شرف الاسلام وعزته وشرف المسلم وعزته مقتضى بل علة تامة لان لا يجعل فى احكامه وشرائعه ما يوجب ذل الاسلام والمسلمين(4).

ثم لا يخفى عليك بعد دلالة الأدلة على ان الله تعالى لم يرد ولم يجعل ولن يجعل

ص: 38

1- زبدة البيان: ص 440.

2- الوسائل: ج 17 ص 376.

3- التوبة: 33.

4- راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردى: ج 1 ص 157.

سلطة للكفار يظهر انه في أحكامه دفع سلطتهم، ويستفاد منه ايضاً حكم الرفع فاذا كان الكفار في مستوى التعلية و السلطة على المسلمين يجب معارضتهم في الامور الاقتصادية عند الامكان حتى ترتفع السلطة و التعلية قضاءً لنفى جعل الله تعالى مطلق السبيل لهم. هذا مضافاً الى قوله صلى الله عليه وآله وسلم الاسلام يزيد ولا ينقص (1).

خامسها: انه هل يختص المنع عن حمل السلاح بالمعاملات أو يعم غيرها والظاهر هو الثاني؛ لان الادلة الخاصة وان كان موضوعها هو الحمل المعاملي فلا يشمل غير صورة المعاملة ولكن لخصوصية للمعاملة. هذا مضافاً الى قوله عليه السلام فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك، فانه مشعر بأن الملاك هو استعانتهم بذلك، فلا فرق بين ان يكون الحمل معاملياً أو غيره. هذا مضافاً الى حكم العقل بقبح تقويتهم وإعانتهم بأى طريق كان فيما اذا كانوا في الحرب، بل لعل ذلك من الضروريات.

سادسها: ان النهى في اخبار المنع عن حمل السلاح هل يدل على الفساد ام لا؟ قال الشيخ الاعظم قدس سره: «ان النهى في هذه الأخبار لا يدل على الفساد، فلما مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة، و الله العالم».

وقد عرفت عدم دلالة رواية تحف العقول على الفساد فيما اذا لم يكن مع قطع النظر عن البيع معنوياً بالعناوين المانعة و المقام هكذا؛ اذ السلاح في نفسه ليس داخلًا في العناوين المذكورة، وانما بالبيع صار معنوياً بالعناوين المذكورة في خبر تحف العقول.

اللهم الا ان يقال: «ان وجود الامور المزبورة عندهم يعنى السلاح وما يكتنّ

ص: 39



وما يحفظهم تقوية لهم فتمليكهم اياها فيه تقوية الكفر، فالعنوان ثابت للمبيع مع قطع النظر عن البيع. نعم تصل ذلك به الى المرتبة الفعلية، فان ابيت فلا اقل من دخول البيع المزبور فيما فيه وجه من الفساد الذي يراد منه بضميمة التمثيل بالبيع المزبور ما يعم تحقق وجه الفساد بنفس البيع.

وان ابيت عن ذلك فلا ينبغي الشك في ان بيع الامور المزبورة تقوية لهم، فتحريم تقوية الكفار تحريم للبيع المزبور، فان لم يجتمع هذه الدعوى مع ما مر من دعوى ظهورها في تحقق العناوين المزبورة مع قطع النظر عن البيع من جهة كونها علة للمنع عنه، فيجب ان يكون تحققها غير متوقف عليه فليبلغ ما استظهرناه هناك؛ فان الصدق العرفي فيما نحن فيه معلوم<sup>(1)</sup>.

وفيه أولاً: ان المبيع ليس وجود الامور المذكورة عند الكفار بل هو نفس السلاح.

و ثانياً: ان قوله عليه السلام: أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم الخ ظاهر بقريضة الامثلة في العناوين الاولى والذاتية المحرمة، ولم يحرز شموله للعناوين الثانوية.

و ثالثاً: ان مع الاستظهار من رواية تحف ان الحرمة و الفساد عارضان على العناوين المانعة فلا يشمل ما اذا تحققت العناوين بنفس البيع لا معنى لرفع اليد عنه والقول بغيره بمجرد صدق تقويتهم بنفس البيع، اذ غاية صدق تقويتهم بيع السلاح هو الحرمة التكليفية من جهة العناوين الطارئة، وهي لا تدل على الفساد، فلا ينافي العلم بصدق تقويتهم بالبيع مع ما استظهر من رواية تحف العقول من اختصاص

ص: 40

دلالته على الفساد بالعناوين المانعة مع قطع النظر عن البيع فتحصل انه لا دليل على الفساد.

نعم اذا كان بيع السلاح من الكفار أو سائر القرارات معهم مصداقاً لتحقق سبيل الكفار وسلطتهم على المؤمنين يمكن الاستدلال على فساد تلك الامور بقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) كما استدل الاصحاب بها على بطلان بيع العبد المسلم من الكافر وبطلان رهن العبد المسلم عند الكافر، وليس ذلك الا لرفع سلطة المشتري أو المرتهن شرعاً ومعنى رفعها ليس الا عدم تحقق البيع أو الرهن، وهو معنى الفساد. اللهم الا- أن يقال: انه اخص؛ فان عدم جواز بيع السلاح من الكفار لا يختص بصورة تحقق السلطة كما لا يخفى. هذا مضافاً الى ما فى مكاسب الشيخ الانصارى قدس سره من ان إباء سياق الآية عن التخصيص مع وجوب الالتزام به فى طرف الاستدامة(1) وفى كثير من الفروع فى الابتداء يقرب تفسير السبيل بما لا يشمل اللكية بأن يراد من السبيل السلطنة، فيحكم بتحقيق الملك وعدم تحقق السلطنة بل يكون محجوراً عليه مجبوراً على بيعه، وهذا وان اقتضى التقييد فى اطلاق ما دل على استقلال الناس فى أموالهم وعدم حجرهم بها، لكنه مع ملاحظة وقوع مثله كثيراً فى موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص فى الآية المسوقة لبيان ان الجعل شىء لم يكن ولن يكون وان نفى الجعل ناش عن احترام المؤمن الذى لا يقيد بحال دون حال(2).

اورد عليه المحقق الخراسانى بأنه يمكن ان يقال ان الآية ولو بقرينة سياقها لا بد

ص: 41

- 
- 1- اذ لا يقولون بزوال الملكية بعد اسلام العبد قهراً على الكافر بل يباع عليه ولا يقولون ايضاً بعدم انتقال العبد المسلم الى الكافر بالارث و ان حكموا ببقاء ملكيته له فيما كفر المولى بعدما كانا مسلمين.
  - 2- المكاسب: ص 159 ط قديم.

من ان تحمل على ما لا يرد عليه التخصيص، الا ان حملها على ما يعم مثل تملكه له بالاختيار بشرائه لا يوجب؛ فان تملكه بالارث أو ببقاء ملكيته قبل الاسلام انما هو بالتعبد لا بالاختيار، وكون التملك بالاختيار سبيلاً بل من اوضح السبل لا يستلزم كون التملك حدوثاً أو بقاء تعبداً كذلك، فلا يكون الملكية القهرية التعبدية بلا استتباعها السلطنة علواً، وكان سلطنته على تحصيلها بالشراء علواً، فافهم(1).

اجاب عنه المحقق الاصفهاني بأنه يمكن ان يقال ان الملكية ان كانت بنفسها سبيلاً فلا فرق بين ان يكون هذا السبيل بجعله تعالى ابتداءً أو بتسبيب من العبد الى تحصيله(2).

وفيه ما لا يخفى فان الملكية القهرية الغير المستتعبة لسلطنة الكافر ليست سبيلاً، بخلاف ما اذا وقع المسلم تحت مالكيته بالاختيار، اذ تملك الكافر للمسلمين اختياراً وجعلهم في حبالته سلطة اعتبارية عرفاً واما ما ذكره شيخنا الاعظم قدس سره من تعارض عموم الاية مع عموم ما دل على صحة البيع ووجوب الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة وتسلبت الناس على اموالهم وحكومة الاية عليها غير معلومة ففيه ما افاده المحقق الخراساني قدس سره من ان العرف يساعد على التوفيق بين ما دل على الحكم للعناوين الثانية الطارئة وما دل على الحكم للعناوين الاولى؛ بتقديم الاول على الثاني وان كان بينهما عموماً من وجه وحمل الثاني على الحكم الاقتضائي، ولذا لم يلحظ بين مثليهما تعارض اصلاً(3).

وعليه فلا يبعد القول ببطلان المعاملات وقرارات التي تكون نفسها مصداقاً لسلطة الكفار على المسلمين كقرار الدولة الاسلامية مع الدولة الكفرية في ان تتكفل

ص: 42

1- التعليقة على المكاسب: ص 56.

2- التعليقة على المكاسب: ج 1 ص 228.

3- التعليقة على المكاسب: ص 56.

امور المسلمين او ان يكون اختيار المسلمين فى بعض الامور بأيدي الكفار كاختيار اكتشاف معادتهم أو اختيار بعض الصنائع وغير ذلك. واما اذا لم تكن نفس المعاملات والقرارات كذلك ولكن مستلزمة لسلطتهم فالحكم بالبطان مشكل وان كان ايجاد هذه المعاملات ممنوعاً بحكم الاية وغيرها، ويجب رفع السلطة ان وقعت تلك المعاملات، نعم للحاكم الاسلامى ان يحكم ببطان تلك المعاملات اذا اقتضت المصلحة ولم يكف رفع السلطة، والمسألة محتاجة الى التأمل، والله تعالى يهدى السبيل.

## النوع الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه محللة معتداً بها عند العقلاء

ويقع الكلام فى امور:

الأمر الاول: انه لاجابة فى ادراجه فى المكاسب المحرمة بعدما عرفت من تعميم الحرمة بالنسبة الى الحرمة الوضعية الى تصوير الحرمة التكليفية فيه:

بدعوى شمول الاكل بالباطل لتملك مال الغير بلا مال فى قبالة، فيصدق على بيع البايع ونقله ما لا منفعة له الى غيره بعوض له مالية باعتبار تضمنه لنقل المال الى العوض الى نفسه، انه اكل مال المشتري اعنى تملكه بالباطل، فيكون حراماً لظهور الآية فى انه محرم بهذا العنوان.

هذا مضافاً الى ما فى التقريب المذكور من امكان المناقشة حيث ان عنوان الاكل بالباطل كما افاد سيدنا الامام المجاهد قدس سره وان كان كناية ولا يراد به الاكل مقابل الشرب، لكن لا يستفاد منه الا سائر التصرفات الخارجية نظير الشرب و اللبس، لا مثل انشاء البيع و الصلح ونحوهما مما لا يعد تصرفاً عرفاً ولا اظن ان يلتزم احد بحرمة انشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرف فى مال الغير بلا رضاه، فشمول الآية لمثل التملك الانشائي ممنوع(1).

أو بدعوى دلالة رواية تحف العقول على حصر جميع الاقسام المحللة فى الضابط للمحللات من قوله: وكل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشرائه، وهو لا يشمل ما لا منفعة محللة معتداً بها عند العقلاء فيه، بل هو خارج عنه؛ لعدم صلاح الناس فيه، فاذا خرج منه دخل فى المحرم بمقتضى صدر الحديث الدال على تفسير التجارات فى جميع البيوع ووجوه الحلال وحرامها.

ص: 44

مع امكان ان يمنع دلالة الحديث على الحصر؛ فان مساق الرواية كما افاد سيدنا الامام المجاهد قدس سره انها متعرضة لوجوه التجارات العقلانية المتعارفة بين الناس دون ما لا يقدمون عليه مما لا منفعة عقلانية له.

ويشهد له قوله في صدر الرواية سأله سائل فقال: كم جهات معاش العباد التي فيها الاكتساب و التعامل بينهم ووجوه النفقات؟ فقال: جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب اربع جهات الخ؛ لانها متعرضة لما فيه الصلاح أو فيه الفساد محضاً أو من جهة من الجهات(1).

هذا مضافاً الى انّ عدم دخوله في ضابط المحللات لا يلزم دخوله في المحرمات التكليفية بعد كون المحرمات اعم من المحرمات التكليفية و الوضعية فافهم.

وكيف كان فقد مرّ البحث في اوائل الكتاب من كون المراد من الحرمة اعم من الحرمة التكليفية و الوضعية.

الامر الثاني: في ان ما لا منفعة معتداً بها لدى العقلاء على انحاء:

منها ما لا منفعة له مطلقاً لا عاجلاً ولا آجلاً ولا يرجى منه المنفعة. ولا اشكال في فساد المعاملة في هذه الصورة و عدم تملك الثمن؛ لعدم دليل على صحتها لعدم صدق واحد من عناوين المعاملات عليها من البيع و الصلح و الهبة، اذ لا مالية له ولا اضافة له بالنسبة الى شخص حتى يبذل اضافته بالهبة أو الصلح أو بغيرهما.

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره: لا ينبغي الاشكال في بطلانها؛ ويدل عليه عدم صدق واحد من عناوين المعاملات عليها، لان حقيقة المعاوضة ونحوها كالهبة مجاناً متقومة بتبديل الاضافات الخاصة، فالبيع عبارة عن مبادلة مال بمال أو عين بعين لا مطلقاً؛ فان المبادلة المطلقة لا معنى لها، ولا في ذاتهما أو اوصافهما الحقيقية ولا في

ص: 45

مطلق الاضافات، بل فى اضافة خاصة هى اضافة الملكية او الاعم منها ومن اضافة الاختصاص.

والهبة عبارة عن تملك عين مجاناً أو مقابل تملك عين مثلاً، وحققتها ايضاً نقل الاضافة الخاصة او تبديلها، فمع عدم اعتبار العقلاء الملكية أو الاختصاص لشيء بالنسبة الى شخص لا يمكن تحقق العناوين المتقومة بهما، و هو واضح.

ولاريب فى ان اعتبار الملكية وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلانية كلها مناشئ ومصالح نظامية ونحوها، فاعتبار الملكية والاختصاص فيما لا ينتفع به ولا يرمى هى منه راساً ولا يكون مورداً لغرض عقلائى . نوعى أو شخصى لغو صرف وعبث محض، فمثل البرغوث والقمل ليس ملكاً لأحد ولا- لاحد حق اختصاص متعلق به، فما ربما يقال ان للانسان حق اختصاص بالنسبة الى فضلاته ليس وجيهاً على اطلاقه، فالنخامة الملقاة على الارض ليست ملكاً لصاحبها ولا له حق اختصاص بها اعرض عنها أو لم يعرض - الى ان قال: - فما قيل من أن البيع عبارة عن تبديل عين بعين من غير اعتبار المالية فيهما ساقط لا ينبغى ان يصغى اليه، كما ان توهم الافتراق بين البيع وبين العقد و التجارة بما قيل ان البيع لو لم يصدق مع عدم المالية لكن صدق التجارة و العقد لا يتوقف عليها فيكفى فى تصحيح المعاملة التمسك بدليل نفوذهما، غير وجيه لاشتراك الجميع فى عدم الصدق وفى عدم المناط لاعتبار العقلاء ولان المعاوضة بين العينين لو صدقت عليها عناوين البيع و الصلح والاجارة ونحوها صدقت عليها التجارة و العقد، ومع عدم صدق شىء من العناوين الخاصة كيف يصدقان عليها بل عدم صدق التجارة ليس بأخفى من عدم صدق البيع، بل لو فرض الشك فى الصدق كفى فى عدم جواز التمسك بالادلة أو ببناء

العقلاء، انتهى موضع الحاجة منه(1).

ولا- حاجة مع عدم صدق عناوين المعاملات عليها فى الحكم ببطلان المعاملة الى الاستدلال بقوله تعالى: (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل...) الخ بدعوى ان الظاهر منه ان الاكل بغير التجارة مطلقاً منهى عنه، فالامر دائر بين الامرين لا ثالث لهما، فاذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل فى مقابله، بل لو شك فى صدق اكل المال بالباطل فى مورد لكن علم عدم صدق تجارة عن تراض فيه يدفع الشك عنه وينسلك فى الاكل بالباطل(2).

لان مع عدم صدق عناوين المعاملات عليها لا اقتضاء لصحتها، فلا يصل النوبة الى حكم التصرف فى ما يبذل بازائه حتى يستدل بالآية و يقال انه اكل المال بالباطل.

هذا مضافاً الى ان الاستدلال المذكور متوقف على دلالة الآية على الحصر مع انه محل كلام بعدكون الاستثناء منقطعاً لان الاستثناء حينئذ بمنزلة لكن و تؤول الجملة الى جملتين مستقلتين احدهما انه لا يجوز اكل المال بالباطل، وثانيهما ان المعاملة التى تكون تجارة عن تراض موجبة لجواز اكل المال، فلا يدل على حصر المجوز فى التجارة بحيث اذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل فى مقابله. ويشهد على كون الاستثناء منقطعاً وضوح ان التجارة عن تراض ليست داخلية فى الباطل.

اللهم الا ان يقال: ان الاستثناء لدورانه بين النفي والاثبات يفيد الحصر حتى فى المنقطع، ألا ترى ان التبادر من قولهم اطلع جميع الناس على الشئ الفلانى الا الخواجه الحافظ الشيرازى هو افادة الحصر بنحو ابلغ مع ان الاستثناء منقطع لان

ص: 47

---

1- راجع المكاسب المحرمة: ج 1 ص 160.

2- كما فى المكاسب المحرمة للامام: ج 1 ص 162.



الخواجه لم يكن فى رتبة المطلعين حتى امكن اطلاعه عن ذلك.

ولقائل ان يقول: ان الاستثناء المنقطع يدل على تأكيد العموم لا على حصر المنفى فى المستثنى بحيث يكون غيره محكوماً بخلافه، فمثل  
إلا الخواجه لا يدل إلا على تأكيد اطلاع جميع الناس، ولا يدل على حصر عدم الاطلاع فى الخواجه؛ لا مكان عدم اطلاع غيره ايضاً ممن  
لا يكون معاصراً للناس المذكورين، كما ان قولهم جاءنى القوم الآ حماراً لا يحصر عدم المجيئ فى الحمار؛ لا مكان عدم مجيئ غير الحمار  
مما لم يكن داخلأ فى المستثنى منه.

وفى المقام لا يدل الاستثناء على دخول معاملة ما لا منفعة فيه فى المستثنى منه بعد عدم دخولها فى التجارة؛ لاحتمال ان تكون داخله فى  
غير التجارة مما يجوز الاكل بعد عدم دلالة الاستثناء على الحصر. وبالجمله فلاوجه لقوله: فالامر بين الامرين لا ثالث لهما الخ.

نعم بعد ما عرفت من عدم صدق عناوين المعاملات فالتصرف فيما يؤخذ بازاء ما لا منفعة له تصرف فى مال الغير بلا وجه عرفى أو شرعى  
ويكون مصداقاً للاكل بالباطل، ويشمله المستثنى منه سواء دل الاستثناء على حصر المجوز فى التجارة أو لم يدل. وهكذا لاوجه  
للاستدلال على البطلان بسفهيية المعاملة بعد ما عرفت من عدم صدق اصل المعاملة فى مثل المقام؛ اذ مع عدم صدق المعاملة فلاموضوع  
للسفهيية هذا مضافا الى ان الدليل لا يدل على بطلان المعاملة السفهيية بل يدل على بطلان معاملة السفهيية؛ لكونه محجوراً عن التصرفات و  
امأ المعاملات السفهيية عن الرشيد فلا دليل على فسادها بعد فرض عموم أدلة المعاملات.

وبالجمله فلو توهم المتعاملان منفعة فيما لانفع له فأوقعا المعاملة ثم بان الخلاف كشف عن فساد المعاملة، ومع فسادها لايجوز التصرف  
فيما بذل بازائه ثمنأ كان أو مثمنا

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره: ويلحق بما تقدم فى البطلان ما لا منفعة عقلانية له ولم يتعلق به غرض عقلاىى كما لو اشترى الزين لاستماع صوته و الجعل لرؤية تلاعبه مع العذرة؛ وذلك لان المعاملة سفهية غير عقلانية، والادلة العامة كقوله تعالى (اوفوا بالعقود) و (احل الله البيع) و (تجارة عن تراض) غير شاملة لها؛ اما لعدم صدق تلك العناوين عليها كما لا يبعد ومع الشك فالمرجع اصل الفساد، أو لانصرافها عنها فانها ادلة امضائية لما لدى العقلاء وليست بصدد تأسيس امر زائد على ذلك سيما مثل الاعمال السفهية التى هى اضحوكة العقلاء و تنتفر عنها الطباع السليمة. فتوهم شمولها لها فاسد جدا، كتوهم عدم الاحتياج الى الدليل اللفظى فى الامضاء بل يكفى عدم الردع فى الكشف عنه؛ وذلك لان المفروض انها ليست عقلانية فلا تكون متعارفة ولم تكن كذلك بمرئى و منظر من الشارع حتى يستكشف الامضاء من عدم الردع بل لو فرض تعارف امر سفهى بين اراذل الناس لا يمكن كشف رضى الشارع عنه لو لم يصل الينا الردع، لغاية بعد رضاه بما هو سفهى تنبو عنه الطباع و العقول السليمة و تنتفر عنه العقلاء مع كونه مربى العقول و متمم المكارم، بل لا يبعد صدق الاكل بالباطل على مثلها(1).

ولقد افاد واجاد، ولكن مع عدم تعارف العقلاء بتلك المعاملة فلاوجه للاستدلال على البطلان بان المعاملة سفهية غير عقلانية؛ اذ لا معاملة عندهم حتى يقال ان سفهيتها موجبة للبطلان. هذا مضافاً الى ما عرفت من ان المعاملة السفهية لادليل على بطلانها لو تم شمول الادلة العامة لها، ومع عدم تمامية الأدلة العامة كما هو كذلك فالدليل على البطلان هو ذلك لاكون المعاملة سفهية.

و مما تقدم يظهر حكم بيع ما لا مالية له لقلته كحبة من خردل أو لكثرتة

ص: 49

وشيوعه كالثلج فى الشتاء مع عدم تعلق غرض عقلاىى بالمعاملة؛ وذلك لما عرفت من عدم صدق عنوان المعاملة عليها، ولا اقل من الشك فلادليل على صحته. نعم لو كانت الحبة ملكاً أو الثلج مورد حق الاختصاص فلانواع من هبتها أو المصالحة عليها لو تصور قيام غرض عقلاىى على ذلك. واما الاستدلال بسفهية المعاملة فقد عرفت انه لا معاملة مع عدم الاضافة حتى يبحث عن بطلانها بالسفهية. هذا مضافاً الى انه لادليل على بطلان المعاملات السفهية.

ومنها ما له منفعة غير شائعة قلما يتفق الانتفاع بها، وهو على قسمين:

احدهما: انه يكون بحيث يحكم العرف بالعدم. و لا يخفى عليك انه ملحق بما لا منفعة له اصلاً، و يكفى فى بطلان معاملتها عدم صدق عناوين المعاملات، ولا اقل من الشك فلادليل على صحتها.

وربما يستدل لحرمة انشاء المعاملة بقوله تعالى (و لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) بناء على شمول الاكل بالباطل لتملك مال الغير بلا مال فى مقابله، فيصدق على بيع البايع أو على مطلق نقله مالا مالية له الى غيره بعوض يكون مالاً باعتبار تضمّنه لنقل المال يعنى العوض الى نفسه انه اكل مال المشتري، يعنى تملكه بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآية الكريمة كما افاد الميرزا الشيرازى فى التعليقة(1).

وفيه كما مرّ ان الاكل بالباطل وان كان كناية ولا يراد به الاكل مقابل الشرب، لكن لا يستفاد منه إلا ساير التصرفات الخارجية نظير الشرب لامثل انشاء البيع والصلح ونحوهما مما لا يعدّ تصرفاً عرفاً، فلاوجه لجعل انشاء المعاملة حراماً وريما تمسك بالآية الكريمة لاثبات حرمة الثمن لا بعنوان التصرف فى مال الغير بل بعنوان اكل المال بالباطل بدعوى ظهورها فى أنه محرم بهذا العنوان ولكن يرد

ص: 50

1- التعليقة: 7.

عليه ما أورده سيدنا الامام المجاهد قدس سره من انّ الظاهر انّ الباطل عنوان انتزاعي من العناوين المقابلة للتجارة التي هي حق مثل القمار و السرقة و الخيانة ونحوها فاكل المال بالقمار حرام لكونه أكل مال الغير بلاسببية التجارة التي جعلها الشارع ولو بامضاء ما لدى العقلاء سبباً للنقل فلا يكون حراماً تارة بعنوان كونه مال الغير الذي لم ينقل اليه لسبب شرعي و أخرى بعنوان كونه باطلاً بل الباطل عنوان مشير الى العناوين الاخرى(1).

اللهمّ الا أن يمنع كون عنوان الباطل عنواناً مشيراً لأنّ ظاهر جعل العنوان المزبور موضوعاً للحكم و النهي أنه هو بنفسه هو موضوع الحكم لا- أنه عنوان مشير الى الموضوع ولكن مع ذلك لا يكون النهي تكليفاً لأنّ النهي عن التصرف في الثمن بعنوان انه أكل المال بالباطل دالاً على فساد المعاملة كما يقال ثمن العذرة سحت فتدبر جيداً.

وثانيهما: انه يكون بحيث يحكم العرف بصحة مقابله بالمال ولو قليلاً، ولا فرق بينه وبين بعض نباتات الادوية. و هذه الصورة تكون مشمولة لعناوين المعاملات، ولا- مجال للاستدلال فيها بقوله تعالى (ولا- تكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض)، لفساد المعاملة، بعد حكم العرف بصحة مقابله بالمال؛ لانه انه حينئذ داخل في المستثنى لا في المستثنى منه.

ولذا تأمل الشيخ قدس سره في الاستدلال بالاية الكريمة وعلله بأنّ منافع كثير من الاشياء التي ذكرها فيالمقام يقابل عرفاً بمال ولو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه سفها و أورد على العلامة قدس سره حيث قال في التذكرة ولا اعتبار بما ورد في الخواص من

ص: 51

منافعها لانها لا تعد مع ذلك مالا وكذا عن الشافعي انتهى بأنه يشكل ذلك بأنه اذا اطلع العرف على خاصية فى إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها فإى فرق بينها وبين ثبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصية وحينئذ فعدم جواز بيعه واخذ المال فى مقابله بملاحظة تلك الخاصية يحتاج الى دليل لانه حينئذ ليس أكلاً للمال بالباطل و يؤيد ذلك ما تقدم فى رواية التحف من أن كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه الخ الى أن قال ولا مانع من التزام جواز بيع كل ماله نفع ما ولو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك فى صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة و الصلح و العقود والهبة المعاوضة وغيرها وعدم المانع لانه ليس إلا أكل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا(1).

وعن محكى ايضاح النافع أنه قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معينة على سبيل المثال فان كان ذلك لان عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع وإن كان لان ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع يتوجه فى أشياء كثيرة(2).

وقال فى جامع المدارك: وهذا اى عدم كفاية المنفعة النادرة فى غير مقام الحاجة مسلم، واما فى مقام الحاجة فهل تكفى فى صحة المعاملة ام لا؟ لايبعد ان يقال تصح؛ لعدم كون المعاملة سفهية حينئذ، فمثل العقرب من الحشرات اذا فرض له النفع فى حال لدفع مرض بيعه واشتراؤه لا يكون سفهياً عند العقلاء، والشاهد على هذا ان الامام عليه الصلاة و السلام على ما نقل اشترى الماء للوضوء فى السفر بمبلغ لا يكون فى غير هذا الحال ثمناً لذلك المقدار من الماء، فان كان النظر الى عدم صحة المعاملة

ص: 52

1- المكاسب المحرمة: 20.

2- المكاسب للشيخ الأعظم: 20.

مطلقاً حتى في تلك الصورة ففيه منع لانه لاوجه له الا عدم توجه العقلاء وكون المعاملة سفهية، وفي هذه الحالة ليست سفهية، وان كان النظر الى حال عدم الحاجة فهو مسلم. (1)

وبالجملة فمع وجود المنفعة وكونها عقلانية فلامحالة تشملها عناوين المعاملات، ومقتضى ذلك هو صحة معاملاتهما في نفسها؛ ولذلك قال في الجواهر:

لايعد جواز التكسب بما لانفع غالباً فيه اذا اتفق حصول النفع المعتد به فيه فيكتسب به في ذلك الحال (2).  
نعم، ربما يستدل على البطلان بالاجماع.

قال الشيخ الاعظم قدس سره: فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى و النصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظرها كالمعدومة، قال في المبسوط: ان الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به - الى ان قال: - وان كان مما لاينتفع به فلايجوز بيعه بلا خلاف مثل الاسد و الذئب وسائر الحشرات مثل الحيات والعقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان (3) والجداة (4) والرخصة (5) والنسر وبعث (6) الطير و كذلك الغربان (7)، انتهى. وظاهر الغنية الاجماع على ذلك ايضا ويشعر به عبارة التذكرة حيث استدل على ذلك بخسة تلك الاشياء وعدم نظر الشارع الى مثلها في التقويم ولا يثبت يد لأحد عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛

ص: 53

1- جامع المدارك ج 3 ص 12.

2- الجواهر: ج 22 ص 35.

3- ضرب من الخنافس وهي دويبة سوداء لها ريش كربه.

4- الحدأة: طائر من الجوارح تسميه العامة (شاهين).

5- وهي من أكبر الجوارح.

6- هو أصغر من الرخمة بطيء الطيران.

7- المبسوط: ج 2 ص 166.

لأنها لا تعدّ مع ذلك مالاً وكذا عند الشافعي، انتهى. وظهره اتفاقنا عليه(1).

وفيه:

أولاً: كما افاد سيدنا الامام المجاهد قدس سره ان العمدة هو الاجماع المحكى عن المبسوط «... كل مايفصل من الأدمى من شعر و مخاط ولعاب وظفر وغيره لايجوز بيعه اجماعاً لانه لا ثمن له و لا منفعة فيه»(2) وعن موضع آخر منه: فان كان مما لاينتفع به فلايجوز بيعه بلا خلاف مثل الاسد و الذئب وسائر الحشرات.

وهما كما ترى دعوى الاجماع وعدم الخلاف على ما لا منفعة فيه ولاينتفع به حتى الثانية؛ لان المذكورات من قبيل الامثلة بنظره وتشخيصه لا من معقد الاجماع ضرورة انه لم يدع الاجماع ولم يقم ذلك على عنوان الاسد و الذئب وغيرهما.

والظاهر من معقدهما ما لاينتفع به مطلقاً وما لا منفعة له كذلك ولو حملاً على عدم الانتفاع العقلاني كما تقدم لابس به، لكن التعدى الى ما يكون له المنفعة العقلانية النادرة مما لاوجه له(3).

وفيه ان هذا التوجيه وان كان لايبعد بالنسبة الى كلام المبسوط، ولكن لا يساعد مع عبارة التذكرة فانه التفت الى بعض الخواص ومع ذلك قال لا اعتبار به لعدم كونه موجباً لصدق المال عليه الخ الظاهر في كونه اتفاقياً فراجع.

نعم، لو شك في قيام الاجماع على ازبد مما لا منفعة فيه أصلاً فمقتضى الاصل هو العدم فيجوز بيع ما له منفعة عقلانية نادرة.

وثانياً: كما في مصباح الفقاهة ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجة، على أنّ لا نظمن بوجود الاجماع التعبدى الكاشف عن الحجة المعتمدة لاحتمال

ص: 54

1- المكاسب المحرمة للشيخ الانصارى قدس سره: ص 20.

2- المبسوط 2: 166.

3- المكاسب المحرمة للامام المجاهد قدس سره: ج 1 ص 165.

وفيه ان مع تصريح الشيخ الطوسى بالاجماع فى موضعين وظهور كلام الغنية فى الاجماع وظاهر العلامة فى التذكرة فى الاتفاق وفتوى بعض الاصحاب بعدم الجواز فيما لا منفعة فيه. لا مجال لدعوى عدم كون الاجماع محصلاً، واليك بعض العبارات:

قال فى الغنية: واما شروطه (اى البيع) فعلى ضربين احدهما شرائط صحة انعقاده والثانى شرائط لزومه. فالضرب الاول ثبوت الولاية فى المعقود عليه وان يكون معلوماً مقدوراً على تسليمه منتفعاً به منفعة مباحة - الى ان قال: - واشترطنا ان يكون منتفعاً به تحرزاً مما لا منفعة فيه كالحشرات وغيرها، وقيدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة، ويدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره الاً ما اخرج الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد والزيت للاستصباح به تحت السماء، وهو اجماع الطائفة(2).

ظاهر قوله: «و هو اجماع الطائفة أنه راجع الى اشتراط ثبوت الولاية فى المعقود عليه و أن يكون معلوماً الخ» كما أيده شيخنا الأنصارى بقوله: وظاهر الغنية الاجماع على ذلك.

قال فى المراسم: و اما المحرم فيبيع كل غصب - الى ان قال: - و بيع القرد و السباع والفيلة و الذباب(3). والسباع و الدباب يدلان على ان مقصوده من ذكرهما هو بيع ما لا منفعة له كما ذكر الشيخ الطوسى السباع و الحشرات.

قال فى الوسيلة: و البهيمة ضربان اما يحل لحمها أو يحرم، فالاول يحل بيعها الا اذا عرض امر يمنع من ذلك، والثانى اما يمكن الانتفاع بها مثل جوارح الطير و السباع

ص: 55

1- مصباح لفقاهة: ج 1 ص 195.

2- الجوامع الفقهية: ص 585 و 586.

3- الجوامع الفقهية: ص 647.



وكلب الصيد والماشية والزرع والحراسة والسنجاب والفنك والسمور وسباع الوحش للانتفاع بجلدها وصيدها مثل الفهد والنمر و الذئب واشباه ذلك و جاز بيع جميع ذلك، واما لا يمكن الانتفاع بها ويحرم بيعه وهو ما سوى ذلك(1).

وهو ان اختلف مع كلام الشيخ في بعض الامثلة، ولكن يتحد معه في عدم جواز ما لا يمكن الانتفاع به كما لا يخفى.

قال في النهاية: وبيع جميع السباع والتصرف فيها والتكسب بها محظور الألفهود خاصة فانه لا بأس بالتكسب بها والتجارة فيها لانها تصلح للصيد، ولا بأس بشرى الهر وبيعه واكل ثمنه، ولا يجوز بيع الجرى و المارماهى و الطافى وكل السمك لا يحل اكله وكذلك الضفادع و السلاحف وجميع ما لا يحل اكله حرام بيعه و التكسب به والتصرف فيه(2).

الى ان قال: ولا بأس ببيع جوارح الطير كلها واخذ ثمنها و التكسب بها بجميع الوجوه(3).

ومقتضى الجمع بين العبارتين من النهاية انه لا يجوز بيع ما لا منفعة له بخلاف جوارح الطير فانها ينتفع بها فى الصيد، و يؤيد ذلك تعليل جواز بيع الفهود بأنها تصلح للصيد.

قال ابن ادريس فى السرائر: قال شيخنا ابو جعفر فى نهايته.. وبيع سائر المسوخ وشراؤها والتجارة فيها و الكسب بها محظور مثل القردة و الفيل و الدببة وغيرها من انواع المسوخ.

قوله رحمه الله: «الفيلة و الدببة» فيه كلام؛ وذلك ان ما جعل الشارع وسوغ

ص: 56

1- الجوامع الفقهية: ص 707.

2- الجوامع الفقهية: ص 295.

3- الجوامع الفقهية: ص 297.

الانتفاع به فلا بأس ببيعه وابتياعه لتلك المنفعة والا- يكون قد حلل وباح وسوغ شيئاً غير مقدور عليه، وعظام الفيل لاخلاف في جواز استعمالها مدهن وامشاط وغير ذلك، و الدب ليس بنجس السؤر بل هو من جملة السباع، فعلى هذا جلده بعد ذكاته ودباغه طاهر - الى ان قال ابن ادريس: - ثم قال الشيخ في نهايته: وبيع جميع السباع والتصرف فيها والتكسب بها محظور الا بيع الفهود خاصة فانه لا بأس بالتكسب بها والتجارة فيها لانها تصلح للصيد، وقد قلنا ما عندنا في السباع وجلودها وهو انه يجوز بيعها لأخذ جلدها لان جلود السباع لاخلاف انها مع الزكاة الشرعية يجوز بيعها وهي طاهرة وبمجرد الزكاة يجوز بيع الجلود بلا خلاف و بانضمام الدباغ يصح التصرف فيها في جميع الاشياء من لبس وفرش و دثار و حرز المايعات لانها طاهرة الا الصلاة فانها لايجوز فيها فحسب وما عدا الصلاة فلا بأس بالتصرف فيها.

وقال شيخنا في مبسوطه: وما لا يؤكل لحمه مثل الفهد و النمر و الفيل و جوارح الطير مثل البزاة و الصقورة و الشواهين و العقبان و الارنب و الثعلب و ما اشبه ذلك فقد ذكرناه في النهاية فهذا كله يجوز بيعه، وان كان مما لا ينتفع به فلايجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات و الحيات و العقارب الخ.

ثم قال ابن ادريس: والذى ذكره في مبسوطه رجع عنه في نهايته لان في النهاية حرم بيع جميع السباع الا الفهود، والصحيح ما ذكره في مبسوطه الا ما استثيناه من الاسد و الذئب لانه جعل ذلك في قسم ما لا ينتفع به وقد قلنا انه لاخلاف في الانتفاع بجلد ذلك بعد الزكاة(1).

وظاهر تصحيحه انه سلم عدم الخلاف فيما اذا لم يكن للمبيع منفعة، و انما اختلف مع الشيخ في بعض الامثلة.

ص: 57

وقال فى الجامع للشرائع: ولا يجوز بيع الحشرات كالعقارب و الخنافس و محرّم السمك و الرقاق (ضرب من دوابّ الماء شبه التمساح) والسلاحف و الضفادع(1).

وقال فى محكى ايضاح النافع جرت عادة الاصحاب بعنوان هذا الباب وذكر اشياء معينة على سبيل المثال، فان كان ذلك لان عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع، وان كان لان ما مثل به لا يصح بيعه لانه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فى اشياء كثيرة، انتهى(2).

ظاهر كلامه ان الاصحاب متعرضون لهذا الباب وذاهبون الى عدم الجواز، ولا كلام إلا فى بعض الامثلة.

وكيف كان، فقد اطمأنا بوجود الاجماع على عدم جواز بيع ما لا منفعة له فدعوى عدم كون الاجماع محصلاً كما ترى.

نعم، يقوى دعوى ان معقد الاجماع لا يشمل المنافع النادرة العقلائية لاختلاف الكلمات فيه ولورود الاخبار المتعددة بجواز بيع عظام الفيل وجلود بعض السباع بل نفس السباع.

منها مارواه فى الكافى عن أبى على الأشعرى عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحل بيعه أو شراؤها الذى يجعل منه الامشاط فقال: لا بأس قد كان لا يى منه مشط أو امشاط(3).

ومنها مارواه على بن جعفر فى كتابه عن أخيه قال: سألته عن جلود السباع وبيعها وركوبها ايصلح ذلك قال: لا بأس ما لم يسجد عليها.

ومنها مارواه فى الكافى عن أبى على الأشعرى عن محمد بن عبد الجبار عن ابن

ص: 58

1- الجامع للشرائع: ص 248.

2- المكاسب المحرمة: ص 20.

3- جامع الأحاديث: ج 17 ص 181.

أبى نجران عن صفوان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفهود وسباع الطير يلتمس التجارة فيها قال: نعم (1).

ومقتضى اطلاقها وترك الاستفصال فيها هو جواز بيع هذه المذكورات سواء كانت لها منافع عقلانية شائعة أو نادرة فمع اطلاق هذه الأخبار لا مجال للنهي عن معاملة ماله منفعة نادرة عقلانية.

قال فى الجواهر فما عن أكثر المتقدمين من اطلاق المنع عن بيعها فى غير محله مع أنه لاشك فى جواز الانتفاع بعظم الفيل منها المسمى بالعاج وجلود الثعالب والارانب مع التذكية بشرط الدباغ أو مطلقاً ثم نقل الروايات الدالة على جواز بيع عظام الفيل واستعمالها فراجع (2).

لا يقال ان الروايات محمولة على المنافع الشائعة لان استعمال عظام الفيل فى مثل الامشاط وجلود السباع فى مثل اللباس والفرش وسباع الطير فى مثل الصيد شائع لانا نقول انا لا نسلّم ان استعمال جلود جميع أنواع السباع شائع بل يكون بالنسبة الى بعضها شائع والاخر نادر وهكذا لا يكون جميع انواع سباع الطير شائعاً صيده ومع ذلك لم يستفصل الامام عليه السلام وترك الاستفصال يدل على العموم وعليه فلا مانع من صحة المعاملة لو كانت لها منفعة عقلانية نادرة و المتيقن من الاجماع هو ما اذا لم يكن له منفعة عقلانية مطلقاً شائعة كانت أو نادرة هذا مضافاً الى كون الاجماع محتمل المدرك فتأمل.

فلايكشف عن شيء اخر وراء الوجوه المذكورة لعدم جواز معاملة ما فيه منفعة غير شائعة.

وربما يستدل بالأخبار لبطلان معاملة ما فيه منفعة نادرة:

ص: 59

---

1- جامع الأحاديث: 181/17.

2- الجواهر 35/22.

منها: ما عن العوالى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها(1).

بناء على ان للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود، لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم اكلها أو سائر منافعها المتعارفة، فلولا ان النادر فى نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة فى التعارف والاعتداد كما افاد شيخنا الاعظم قدس سره.

واجاب عنه سيدنا الامام المجاهد قدس سره بأنها مع الغض عن سندها ظاهرة فى ان اليهود باعوها للمنفعة المحرمة كما يشعر به التعليل الوارد فيها [أى فى بعض الأخبار عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: قاتل الله اليهود ان الله لمّا حرّم عليهم شحومها اجملوه (أى اذابوه) ثم باعوه فاكلوا ثمنه] مع عدم معلومية حليلة بعض المنافع لهم(2).

بل يشهد صدر الخبر على مارواه فى الخلاف على أنّ المراد هو بيعها للمنافع الشائعة.

حيث قال روى جابر انه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عام الفتح بمكة يقول: انّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفرايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس.

فقال: هو حرام ثم قال: قاتل الله اليهود انّ الله لما حرم عليهم شحومها حملوها ثم باعوها فاكلوا ثمنها(3) اذ طلى السفن ودهن الجلود والاستصباح بالشحوم من المنافع الشائعة فقلوه صلى الله عليه وآله وسلم فى الذيل قاتل الله الخ ناظر اليها و اليه أشار فى بلغة الطالب حيث قال: ببالى انه نقل مضمون الرواية ببعض طرقها فى الجواهر مسبقاً بسؤال أنه

ص: 60

1- جامع الاحاديث: ج 17 ص 175.

2- المكاسب المحرمة: 165/1.

3- كتاب الخلاف: 588/1.

يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود وعليه فلا يمكن هذا الحمل (أى حمل الذى افاده الشيخ قدس سره) فيها(1).

وعليه فالمنع عن البيع لا يدل على ان المنافع النادرة كالمعدوم بل هو من جهة قصدهم للمنافع الشائعة المحرمة هذا مضافاً الى اختصاص مارواه فى الخلاف بشحوم الميتة و هو أخص من المدعى.

وعليه فلو دلت الرواية على ان المنافع النادرة فى الميتة كالمعدوم فهو لا يفيد فى غيرها لاحتمال خصوصية فى الميتة ولكن المروى فى العوالى لا يختص بها ويويده اطلاق قوله تعالى: (و على الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون)(2) فتدبر جيداً.

ومنها: ما عن العوالى أيضاً عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه(3).

بدعوى ان الشىء اذا كان محرماً منافعه حرم ثمنه مطلقاً ولو للمنافع النادرة.

وفيه ان المتبادر من حرمة الشىء هو حرمة جميع انتفاعاته؛ لعدم صدق كون العين الخارجى محرماً بقول مطلق الا اذا كان جميع منافعه العقلانية محرمة، وعليه فلا يشمل مثل المقام الذى يكون بعض منافعه العقلانية محللة ولو كانت نادرة. هذا مضافاً الى ما فى جامع المدارك من ان الظاهر ان النظر الى صورة وقوع المعاملة باعتبار الجهة المحرمة كاشتراء الجارية المغنية باعتبار وصفها، الا ترى ان الطين حرام اكله ومع ذلك يجوز فيه البيع والشراء(4).

ص: 61

1- بلغة الطالب 79/1.

2- الانعام: 146.

3- جامع الاحاديث: ص 17 ص 175.

4- جامع المدارك: ج 3 ص 13.

ومنها: قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول: وكل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه. بدعوى ان المراد منه الجهة الشائعة لامحالة، ولا يراد منه مجرد المنفعة و الأعمّ الاشياء كلّها كما افاد شيخنا الاعظم قدس سره.

وفيه ان الكلام فى المنافع النادرة العقلانية لا مجرد المنافع النادرة حتى يعمّ الاشياء كلها؛ ولذلك قال فى بلغة الطالب لوجه لقوله: والا لعمّ الاشياء كلها؛ اذ لا نسلم أن فى كل شىء منفعة قابلة لان يجعل بملاحظتها عوضا بل كلمات الفقهاء ايضا بملاحظة تمثيلهم بالديدان و الخنافس لايشمل مثل ذلك(1).

هذا مضافاً الى ما افاده المحقق الايروانى من انه بعد تسليم ان الفقرة فى مقام حصر المعاملات المحللة فيما فيه جهة صلاح ولو نادرا. انها معارضة بفقرة أخرى أو فقرتين منها فى ضابط المعاملات المحرمة وهى: قوله عليه السلام: «فكل أمر يكون فيه الفساد»، وقوله عليه السلام: «أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» و بعد حصول الاجمال بالتعارض يرجع الى العمومات(2) مراده من الاجمال أنّ مقتضى الحمل على الشائع أنّ ملاك المعاملات المحرمة أيضاً هو شيوخ الفساد فمقتضى هذه الفقرات عدم الحرمة وصحة المعاملة مع ندرة المنفعة وعدم شيوخ الفساد ومقتضى ما مر من لزوم شيوخ المصلحة و المنفعة هو عدم صحتها فيتعارضان و يرجع الى مقتضى العمومات.

ومنها: قوله عليه السلام فى آخر رواية تحف العقول: انما حرم الله الصناعة التى يجيئ منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا... الخ. بدعوى ان كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محللة، فلا شربة المحرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها فى معالجة الدواب بل الامراض فجعلها مما يجيئ منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرناها كما افاد الشيخ الاعظم قدس سره.

ص: 62

1- بلغة الطالب: ج 1 ص 79.

2- التعليقة على المكاسب ص 18.

وفيه ان مجرد كون المنافع محلله لا يكفي بعد عدم اعتداد العقلاء بها، و عليه فدعوى ان كثيراً من الامثلة تكون كذلك كما ترى. هذا مضافاً الى ما افاد سيدنا الامام المجاهد من ان رواية التحف متعرضة للمعاملات المتعارفة(1).

قال فى مصباح الفقاهة ان هاتين القطعتين من رواية تحف العقول انما سيقتا لبيان حكم الاشياء التى تمحضت للصلاح و الفساد أو تساوت فيها الجهتان أو غلبت احدهما على الاخرى فيحكم بصحة بيعها أو فساده حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكونة فيها، واما الاشياء التى لها نفع محلل نادر فخارجة عن حدود الرواية؛ اذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه لا من حيث صحة البيع ولا من حيث فساده، على انها لو تمت فانما تدل على فساد بيع ما لانفع فيه لخسته لكونه مما يجيب منه الفساد محضاً ولا تشمل ما لانفع فيه لقلته كحبة من الحنطة، اذ ليست فيه جهة فساد اصلاً. ومع الاعضاء عن جميع ما ذكرناه فهى مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم فى اول الكتاب، فلا تشمل الحرمة الوضعية. ويضاف الى ما ذكرناه كله انها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها(2).

وانت خبير بأن تخصيص رواية تحف العقول بالحرمة التكليفية لوجه له لما مر من تعميم الرواية بالنسبة الى الحكم التكليفى و الوضعى. هذا مضافاً الى امكان دعوى جبران ضعف الرواية بعمل المشهور، فتأمل.

وكيف كان فلا دليل على فساد معاملة ما فيه منافع نادرة عقلائية، فالاقوى هو الجواز وان كان لاينبغى ترك الاحتياط لما سمعت من الاستدلالات، فلا تغفل.

هنا فروع:

احدها: انه اذا لم يكن لشيء منفعة ولكن تعلق غرض سياسى أو غيره من

ص: 63

1- المكاسب المحرمة للامام: ج 1 ص 16.

2- مصباح الفقاهة: ج 1 ص 194.



الاعراض العقلانية باشرائه وحفظه او اشترائه واعدامه فهل يصح بيعه وشرائه ام لا؟ ذهب سيدنا الامام المجاهد قدس سره الى صحته مستدلاً بأن مع تعلق ذلك الغرض صار ذلك منشأً للرغبة الى اشترائه، ومن المعلوم ان تلك الرغبة اوجبت ازدياد الطلب، و هو يوجب حدوث المالية فيه؛ لان مالية الاشياء تابعة وجوداً ومرتبة للعرضة و التقاضا، فلو تعلق غرض دولة باشتراء ما لا منفعة له من ناحية من النواحي لاغراض سياسية فأوجدت بقدرتها السوق لذلك المتاع صار ذا قيمة لدى العقلاء من غير لحاظ ان اشترائه بأى غرض كان، وبالجملة الشىء صار متمولاً بمجرد حدوث التقاضا، ويخرج المتمول عن كونه كذلك بمعدوميته مطلقاً كما ان مراتب التمويل ايضا تابعة لكثرة العرضة أو التقاضا(1).

و يظهر من ذلك ان المنافع التكوينية ربما لادخاله لها فى المالية كما فى الورد المذكور؛ فان المفروض انه لا منافع تكوينية له، وانما يترتب عليه غرض سياسى أو اقتصادى، وكما اذا كثر الشىء بحيث لا يرغب الى شرائه احد كالهواء و الماء عند الساحل وغير ذلك، فالمنافع التكوينية ليست علة للمالية بحيث اذا كانت تحققت المالية واذا لم تكن ارتفعت المالية فتدبر جيداً.

وعليه فالأنسب بعنوان البحث فى النوع الثالث هو البحث عن ما لا مالية عقلانية، له لا البحث عن ما لا منفعة له، فان المعيار هو المالية وهى متقومة بالرغبة وهى حاصلة اما من جهة المنفعة واما من غيرها كالاغراض السياسية كما عرفت.

وثانيها: انه هل يجوز بيع ما لا مالية له عندنا كالضفاح و السرطان من الكفار الذين يجوزون اكلها او لايجوز؟

ص: 64

يمكن القول بالاول مستدلاً بقاعدة الالزام، مضافاً الى موثقة حفص بن البخترى عن ابى عبدالله عليه السلام فى العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممن يستحل الميتة(1)؛ بدعوى عدم خصوصية العجين بل قوله: يباع ممن يستحل الميتة فى الجواب مشعر بوجه الحكم وهو استحلال الكفار، وهو موجود فى غير العجين ايضاً كما هو المفروض.

وصحيحة الحلّى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل كان له غنم وبقر وكان يدرك الذكى منها فيعزله و يعزل الميتة ثم ان الميتة و الذكى اختلطا كيف يصنع به؟ قال:

بيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فانه لا بأس(2)؛ بناءً على رجوع الضمير فى قوله:

كيف يصنع به وقوله يبيعه الى المختلط كما هو الظاهر، فالمختلط الذى لا يحل أكله لنا لكونه من اطراف المعلوم بالاجمال جوز بيعه بملاك الاستحلال، وحيث انه لا خصوصية له تتجاوز عنه الى غيره خصوصاً مع اشعار قوله عليه السلام: يبيعه ممن يستحل الميتة بوجه الحكم.

لا يقال: مقتضى ذلك هو جواز بيع الميتة التى لها نفس سائلة من الكفار؛ لأننا نقول أنّما الجواز فيما اذا لم يرد النهى عن ذلك، وقد مر فى محله ممنوعية مطلق الانتفاع بالميتة التى لها نفس سائلة، فيقتصر فيها على مورد الترخيص وهو المختلط، واما مثل المقام مما ليس له نفس سائلة فلا يرد فيه النهى عن مطلق الانتفاع به ولو بمثل البيع والشراء، فاذا كان الكفار معتقدين بجواز اكلها فهى مورد الرغبة عندهم وكانت بذلك اموالا عندهم، فلا يكون اخذ المال بازاها اكلاً للباطل.

اللهم الا ان يقال: ان قاعدة الالزام مخصوصة بما اذا كان البيع و الشراء بينهم لا بيننا وبينهم وإلغاء الخصوصية فى مورد الرواية الدالة على جواز بيع العجين الممتنعس

ص: 65

---

1- الوسائل: ج 12 ص 68.

2- الوسائل: ج 12 ص 68.

غير محرز، وعليه فمقتضى ممنوعية اكل هذه الاشياء شرعا تكفى في كونها مسلوب المالية ان لم يكن لها منافع محللة اخرى، ومع كونها مسلوب المالية فاخذ المال بازائها اكل للمال بالباطل. نعم لو كان الكفار من الكفار الحربيين فيجوز اخذ الثمن منهم من باب الاستتقاذ، ولكن يمكن الذب عن ذلك بان تخصيص قاعدة الالتزام بالمعاملات الواقعة بينهم مع اطلاق قولهم عليهم السلام الزمهم بما التزموا ولكل قوم دين يدين به، وهكذا احتمال الاختصاص بالمورد في الروايات مع اشعار قولهم: ممن يستحل الميتة، بأن الملاك هو استحلالهم. لا وقع له، فتأمل.

ثالثها: انه ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى تجويز بيع الهرة قائلاً بأن بيع الهرة هو المنصوص في غير واحد من الروايات (1).

وإدعى عليه الاجماع في التذكرة دون القردة مستدلاً بأن مجوز بيعها هو المصلحة المقصودة منها وهي نادرة (2).

وفيه ان الندرة ان كانت عقلانية كافية في صحة المعاملة كما عرفت. نعم نهى في بعض النصوص عن بيعها.

كما روى الكليني قدس سره عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الاصم عن مسمع عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن القرد ان يشتري وان يباع (3).

ولكنه ضعيف.

وكما روى في الجعفریات: من السحت ثمن القرد (4) وهو أيضاً ضعيف؛ لما

ص: 66

1- راجع جامع الاحاديث: ج 17 ص 179.

2- راجع المكاسب: ص 20.

3- الوسائل: ج 12 ص 123.

4- المستدرک: ج 2 ص 426.

عرفت من عدم مطابقة كتاب الجعفریات الذی بأیدینا مع ما یكون معنوناً فی الفهارس.

ولعل الشیخ قدس سره لم یتند الیهما لضعفهما.

أورد فی مصباح الفقاهة علی الشیخ قدس سره بأن منافع القرد المحللة لیست بنادرة، بل هی من مهمات المنافع، وإنما الوجه فی المنع عن بیع القرد هو الروایات الی تقدمت فی بیع المسوخ (1).

ولا یخفی علیك ان تلك المناقشة ضعيفة بعد كون منافع القرد المحللة فی زمان الشیخ الاعظم قدس سره نادرة؛ لانه ربما كان بعض الاشياء لم یلتفت الی فائدته فی عصر والتفت الیهما فی عصر آخر. هذا مضافاً الی ان الروایات الواردة فی المنع عن بیع القرد ضعيفة، فلا وجه للاستدلال بها.

ثم إن التوجیه بعدم خلو البیت عن الهره و الحمام و الدیک لعله من جهة من الجهات المعنوية، وهی موجبة للربة و إن لم تكن لها منفعة ظاهرة، وقد مر ان المعیار فی صحة المعاملة هو المالية، وهی متوقفة علی الربة، وهی ربما تحصل من دون وجود المنفعة الظاهرة، وعلیه فلامجال لمقایسة الهره مع القرد فی قلة المنافع وعدمها كما لا یخفی.

رابعها: فی انه لا اشكال فی صحة بیع بقية السباع و اجزائها اذا كانت قابلة للتذكية و الانتفاع العقلائی بجلودها و ریشها و وبرها و غیر ذلك.

و يدل علیه ما عرفت من صدق المالية و شمول الأدلة العامة الدالة علی نفوذ المعاملات. هذا مضافاً الی روايات خاصة دالة علی جواز بیعها كموثقة عیص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الفهود و سباع الطیر هل یلتمس التجارة فیها؟

ص: 67

قال: نعم(1). ومقتضى ترك الاستفصال فيها هو عدم الفرق بين كون المنفعة العقلانية شائعة أو نادرة.

وموثقة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن جلود السباع ويبيعها وركوبها ايصلح ذلك؟ قال: لا بأس ما لم يسجد عليها(2) وغير ذلك من الاخبار.

خامسها: انه لو حاز ما لانفع له للخسة كالحشرات هل يوجب ذلك حق الاختصاص أم لا؟ استدل الشيخ الاعظم على ثبوت حق الاختصاص بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به. مضافاً الى عدّ اخذه منه ظلماً عرفاً.

قال في مصباح الفقاهة: لو حاز ما لانفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص، فيكون اولى به من غيره، فليس لاحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه؛ للسيرة القطعية على ان اخذ المحاز من المحيز قهراً عليه ظلم فهو حرام عقلاً وشرعاً وأما حديث من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به، فقد تقدم انه ضعيف السند وغير منجربشىء(3).

وفيه اولاً: ان السيرة القطعية في مثل الحشرات غير ثابتة وثانياً أن دعوى الظلم العرفي مع عدم معلومية حق الاختصاص وانصراف ادلة حق الاختصاص عن مثله كما ترى.

ولقد أفاد و اجاد سيدنا الامام قدس سره حيث قال: ولا ريب في ان اعتبار الملكية وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلانية كلّها

ص: 68

1- جامع الاحاديث: ج 17 ص 181.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 181.

3- ج 1 ص 197.

مناشئ ومصالح نظامية ونحوها، فاعتبار الملكية والاختصاص فيما لا ينفع به و لا يرجى هي منه رأساً ولا يكون مورداً لغرض عقلائي نوعي أو شخصي لغو صرف وعبث محض (1).

فالأقوى كما عن التذكرة أنّ ما لانفع له لا يملك ولا يدخل تحت اليد لما عرفت من عدم تعلّق غرض عقلائي باعتبار حق الاختصاص وانصراف الأدلة عن مثله نعم لو حاز ما لانفع له لكثرت كالماء عند الساحل لا يبعد ايجابه لحق الاختصاص لعدم انصراف الأدلة عن مثله.

سادسها: انه اذا لم يكن حاجة بالفعل الى شىء، ولكنه بحيث اذا بقي الى زمان الحاجة ينتفع به، فان كان مخارج حفظه الى وقت الحاجة غير كثيرة بحيث يكون حفظه عقلائياً فالعاملة صحيحة لانها مال لفعلية الرغبة اليه ولو لم يكن الحاجة اليه بالفعل؛ لما عرفت من ان المعيار بالرغبة و المالية لا الفائدة و المنفعة الفعلية. هذا بخلاف ما اذا لم يكن مخارج حفظه عقلائية فانه ليس بمال حينئذ فلا يجوز المعاملة.

سابعها: انه لو غصب شيئاً ليس له منفعة معتدّ بها من جهة قلته فقد صرح الشيخ الاعظم قدس سره بأنه كان عليه مثله ان كان مثلياً، انتهى.

ولعله لعموم النبوى المشهور صلى الله عليه و آله و سلم: على اليد ما اخذت حتى تؤدى. و القول بأن النبوى ضعيف مع انه معمول به بين الاصحاب كما ترى. هذا مضافاً الى دعوى السير القطعية من العقلاء و المتشرعة على الضمان. وعليه فيجب عليه رد عينه ان امكن والأ فبمثله ان كان مثلياً و أمّا اذا كان الشىء المذكور قيماً قال فى مصباح الفقاهة: اصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المفلس؛ اذ الانتقال الى القيمة انما

ص: 69

هو فيما اذا كان التالف من الاموال فلا ينقل اليها اذا لم يكن التالف مالا - الى ان قال: - هذا فيما اذا لم يكن المغصوب مقدارا يصدق عليه عنوان المال. ومن البديهي ان كل حبة من الصبرة وان لم تكن مالا بشرط لا ومجردة عن الانضمام الى حبة اخرى الا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا فتشملها أدلة الضمان(1).

فتحصل ان مقتضى عموم النبوى هو الحكم بالضمان، فان كان مثليا فالواجب هو رد العين عند الامكان و الا فرد المثل.

ودعوى انصراف ادلة الضمانات الى ما له مالية وقيمة غير مسموعة، فالحكم بضمان المثل فى المثل لا يتوقف على الانضمام ولا على شىء آخر. هذا بخلاف القيمى فان مقتضى عموم النبوى هو الحكم برد العين عند الامكان، واما مع عدم الامكان فيعاقب بالغصب، ولكن لا يكون محكوماً بضمان القيمة؛ لان المفروض انه لا قيمة له.

نعم ان انضم اليه ما يوجب صدق المال عليه يحكم بضمان القيمة بعد الانضمام، ولكنه فيما اذا لم يتلف المأخوذ سابقا والآن قبل الانضمام لا مالية للمأخوذ سابقا وبعد الانضمام أيضاً لا مالية للجزء المأخوذ لاحقا وحتى لو أتلف صبرة كذلك فلا ضمان.

الآن ان التحقيق هو صدق اتلاف المال على اتلاف الصبرة شيئاً فشيئاً، فيشمله قوله عليه السلام: من اتلف مال الغير فهو ضامن. قال المحقق الايروانى قدس سره: هذا اذا لم يكن التلف باتلاف الآخذ، وإلا جاء ضمان الاتلاف حين يبلغ المتلف مقدار التمول لصدق انه اتلف مال الغير حينئذ(2).

ثم على تقدير كون الجزء المغصوب قيماً ان لم ينضم اليه شىء يوجب صدق المالية فبقيت ذمته مشغولة بالمأخوذ حتى يحصل رضاية مالكة ويستغفر.

ص: 70

1- مصباح الفقاهة 196/1-197.

2- التعليقة: ص 19.

## النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

### إشارة

النوع الرابع: أما بحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه لا للنجاسة ولا لغاية محرمة ولا لعدم المنفعة أو الرغبة إليه كالأجبار والاستيجار للمعاصي والأعمال الشنيعة كالزنا واللواط والمساحقة وسائر الاستمتاع المحرمة يقع الكلام هنا في أمور:

الأول: في حرمة عقد الاجارة المذكورة تكليفاً ولا اشكال في حرمة الاجارة المذكورة للضرورة والاجماع والاتفاق بين المسلمين في الجملة ولدلالة رواية التحف واما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظير ان يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم عليه اكله أو شربه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد أو قتل النفس بغير حل أو حمل التصاوير والاصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من جهة الاجارة فيه.

ولحكم العقل بقبح ذلك بعد العلم بالحرمة والعصيان شرعاً مضافاً الى ما ادركه العقل من القبائح العقلية.

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره يمكن الاستدلال على حرمة نفس الاجارة بقبح الاستيجار والايجار على معصية الله تبارك وتعالى فكما ان نفس الاستيجار والايجار



للقبايح العقلية قبيحان بحكم العقل و العقلاء كايجار شخص و العياذ بالله نفسه أو من يتعلق به من نواميسه لارتكاب الفاحشة كذلك هما قبيحان لمعصية الله التي هي ايضا من القبائح العقلية فالمدعى ادراك العقل قبح عنوان المعاملة على القبائح وانها واسطة لثبوت القبح لنفس المعاملة.

هذا مضافا الى امكان الاستدلال بفحوى ادلة وجوب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر بان يقال: ان المستفاد عرفا من تلك الادلة أو من فحواها ان الامر بالمنكر والنهي عن المعروف محرمان بل مطلق مايجب الاغراء على المحرم و الترغيب اليه والتشويق اليه محرم سواء ارتكب الطرف أم لا ولا ريب في ان استيجار المغنية للتغنى والمصور للتصوير المحرم دعوة لهما الى اتيان الحرام و تشويق اليه واغراء عليه بل قبول الاجارة ايضا نحو ترغيب للمستاجر اليه مضافا الى امكان الاستفادة من قوله تعالى:

«المنافقون و المنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر و ينهون عن المعروف»، بدعوى ان العنوانين ليس لصرف معرفتهم بل الاية الكريمة في مقام تعبيرهم وتقريعهم وذكر ما هو قبيح عقلا ومحرم شرعا من اعالمهم.

و بدعوى ان لا خصوصية لعنوان الامر بالمنكر بل المراد اعم مما يفيد فائدته من الترغيب و التشويق اليه و بدعوى انه ليس المراد من الامر بالمنكر ما يرجع الى رد قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الى مخالفته في قوانينه بل الظاهر ان الامر بالمنكر بالحمل الشائع و النهى عن المعروف كذلك من صفات المنافقين و يكون محرما سواء كان الغرض رد قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أم لا تأمل.

ولكن الاستناد الى فحوى ادلة الامر بالمعروف و الاية الكريمة لا يدل على حرمة نفس الاستيجار و الاجارة بعنوانهما بل المحرم ما ينطبق عليهما في الخارج من

الاغراء على المحرم و الترغيب اليه و التشويق اليه(1).

وفيه انه لا اشكال فى التمسك بالادلة الدالة على الامر بالمعروف و النهى عن المنكر لعدم خصوصية الامر و النهى وعمومية المقصود من ايقاع المعروف و ارتقاء المنكر ولكن التمسك باوصاف المنافقين مع انه فى مقام آخر لا يخلو عن تأمل ونظر.

الثانى: فى حرمة الاجرة بعنوان كونه اجرة للحرام و يدل عليه موثقة عمار المروية فى الكافى عن عد من أصحابنا عن سهل بن زياد و احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن عمار بن مروان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلول(2)؟ قال: كل شىء غل من الامام فهو سحت و اكل مال اليتيم و شبهه سحت و السحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر؛ الحديث(3).

و السحت ظاهر فى الحرمة و عليه فاجور الفواجر كانت حراما و موثقة عمار المروية فى المعانى عن محمد بن موسى بن المتوكل عن عبدالله بن جعفر الحميرى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن محبوب عن ابى ايوب عن عمار بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلول فقال: كل شىء غل من الامام فهو سحت و اكل مال اليتيم سحت و السحت انواع كثير منها ما اصيب من اعمال الولاية الظلمة و منها اجور القضاة و اجور الفواجر(4).

و موثقة سماعة قال: سألته عن الغلول فقال: الغلول كل شىء غل عن الامام و اكل مال اليتيم و شبهه و السحت انواع كثير منها كسب الحجام و اجر الزانية(5)؛

ص: 73

1- راجع المكاسب المحرمة: ج 1 ص 166 مع تلخيص ما.

2- الخيانة خفية فى الغنم و غيره.

3- الكافى: ج 5 ص 126.

4- جامع الاحاديث: ج 17 ص 168.

5- المصدر السابق.

وموثقة السكونى المروية فى الكافى عن على بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال: السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البغى(1) والرشوة فى الحكم واجر الكاهن(2).

وغير ذلك من الروايات الدالة على حرمة اجرة المحرمات كالكهانة و البغى وتولى الظلمة و الفجور ولعل هذه الامور لخصوصية لها فالمعيار هو الاجرة على الافعال المحرمة، هذا مضافا الى ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره من انه يدل عليه قوله ان الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه بتقريب ان لا خصوصية لعنوان الثمن فى نظر العرف بل الظاهر منه ان تحريم الشئ لا يلايم مع تحليل ما يقابله سواء صدق عليه عنوان الثمن ام كان عنوانه اجرا واجرة ونحوهما وقد تقدم ان الرواية وان كانت ضعيفة لكن لا يبعد استفادة مضمونها من سائر الروايات فى الابواب المتفرقة(3).

ثم الفرق بين الاول والثانى ان المحرم التكليفى فى الاول هو نفس العقد وان لم يكن الاجرة محرمة كالبيع فى وقت النداء ولكن المحرم فى الثانى هو نفس الاجرة اللهم الا ان يقال: ان حرمة نفس المعاملة بما هى هى ملازمة لعدم انتقال الاجرة وعليه فحرمة الاجرة من لوازم حرمة نفس المعاملة هذا مضافا الى انه لو كانت المعاملة معاطاتية فحرمة نفس المعاملة متحدة مع حرمة الثمن ايضا الثالث: فى بطلان الاجارة ولا يخفى عليك ان السحت ظاهر فى الحرمة وحرمة الاجرة ملازمة لفساد المعاملة وعليه فالروايات المتقدمة الدالة على ان اجور الفواجر

ص: 74

1- المرأة الزانية الفاجرة.

2- جامع الأحاديث: ج 17 ص 169.

3- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 167.

والكفائة وتولى الظلمة ونحوها سحت تدل على بطلان الاجارة أيضا.

هذا مضافا الى ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره من ان المحرم ليس مالا فى نظر الشارع ولهذا لو منع شخص عن تغنى جارية مغنية أو العبد المغنى لا يكون ضامنا بالنسبة الى تلك المنفعة المحرمة بلا اشكال وان كانا اجيرين لذلك وما لا يكون مالا فى محيط التشريع لا تكون المعاملة عليه معاملة.

وان شئت قلت ان سلب المالية عن شىء واسقاطها دليل على رع المعاملة به.

ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر وهو ان مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء امكان التسليم والتسلم ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرمة وتسلمها لا يعقل ان تكون المعاملة نافذة عنده الى ان قال.

وبوجه آخر وهو ان الاية الكريمة اعنى «لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل»، وان كان الموضوع فيها الباطل العرفى والعقلاى لا الشرعى ولكن بتحكيم مادل على نفى المالية ونفى تسليم المنفعة ينسلك فى مفاد الآية فان اخذ مال الغير بلا انتقال منفعة اليه اكل المال بالباطل(1).

ولعل اليه يؤول فى مصباح الفقاهة من انه يكفى فى عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة مادل على حرمتها من الادلة الاولية اذ مقتضى ادلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ومقتضى ادلة المحرمات حرمة الاتيان بها وهما لا يجتمعان وعليه فلا موجب للبحث فى كل مسألة من المسائل الاتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها بل فى جهات اخرى(2).

الرابع: انه لا يخفى عليك ان البحث فى الانواع الثلاثة الماضية كان فى حرمة

ص: 75

1- المكاسب المحرمة: ج 1 ص 167.

2- مصباح الفقاهة: ج 1 ص 197.

الاعيان اما من جهة النجاسة الذاتية واما من جهة حرمة المنفعة المقصودة واما من جهة عدم المنفعة أو المالية و البحث فى النوع الرابع يكون فى حرمة الاعمال و هو مناسب لباب الاجارة و الجعالة لا باب البيع و المكاسب بالمعنى الاخص اللهم إلا أن يتسامح ويراد من المكاسب معناها الاعم فيشمل الاجارة و الجعالة ايضا.

و يزيد فى التسامح جريان عادة القوم بذكر كثير من المحرمات التى لم يكن الاكتساب بها متعارفا وكيف كان فنحن نذكر ان شاء الله تعالى المهم منها فى مسائل مرتبة بترتيب حروف اوائل عناوينها ان شاء الله تعالى.

ص: 76

#### المقام الأول: في حقيقة التأمين

##### إشارة

لا يخفى عليك أن عقد التأمين عقد مستقل، ولا إلزام في إدراجه في العقود المتعارفة السابقة بعد كونه - عرفاً - عقداً مستقلاً.

##### تعريفه:

يمكن تعريف التأمين بأنه: عقد بين المؤمن - بالكسر - أي الشركة وبين المؤمن له أو المستأمن في مدة معينة من جهة الابتداء والانتهاء؛ لتأمين خسارة خاصة بالنسبة إلى نفس أو مال - كالعين أو المنفعة - أو حق أو مسؤولية، في قبال تعهد المؤمن له بدفع ما توافقا عليه، فيقول المؤمن: أنا ملتزم و متعهد بأن أدفع للمؤمن له مبلغاً معيناً ولو بالكسر المشاع من الخسارة أو جميع مبلغ الخسارة عند حدوث الحريق - مثلاً - بالنسبة إلى كذا وكذا، في مقابل أن يدفع المؤمن له مبلغاً يتفق عليه - الذي يسمى بقسط التأمين - أو في مقابل تعهد المؤمن له بدفع المبلغ المذكور(1).

ص: 77

1- جاء في قانون التأمين الإيراني المصوّب عليه بتاريخ 1316/2/7 هـ - ش ما ترجمته: المادة رقم 1: إن عقد التأمين عقد بموجبه يتعهد أحد الطرفين بأن يدفع لآخر مقداراً معيناً من المال أو يعوّضه خسارة كذائية عند وقوع حادث أو لحوق ضرر بالمؤمن عليه، في مقابل أن يدفع الآخر مبلغاً يتفقان عليه في العقد. ويقال للمتعهد: المؤمن؛ ولطرف التعهد: المؤمن له أو المستأمن، ولما يدفعه المؤمن: حق التأمين، ولما يكون مؤمناً عليه: موضوع التأمين. المادة رقم 2: يجب أن يكون مفاد عقد التأمين وما ينطوي عليه من شروط مندرجاً ومكتوباً، ويسمى هذا المكتوب: وثيقة التأمين. المادة رقم 3: تذكر في عقد التأمين وبشكل صريح الأمور التالية: أ - تاريخ إجراء العقد. ب - اسم المؤمن والمؤمن له. ج - موضوع التأمين. د - نوع الحادثة أو الخطر الذي لأجله يقع العقد. هـ - تاريخ ابتداء وانتهاء عقد التأمين. و - حق التأمين. ز - مقدار ما يتعهد به المؤمن في صورة وقوع الحادث. المادة رقم 4: موضوع التأمين إما أن يكون مالاً - سواء كان عيناً أم منفعة أم أي حق مالي آخر - وإما أن يكون مسؤولية حقوقية أيّاً كان نوعها، مشروطاً بأن يعود النفع على المؤمن له ببقاء المؤمن عليه، وكذا مشروطاً بأن يكون التأمين من الحادث أو الخطر بحيث يلحق المؤمن له الضرر بوقوعه. المادة رقم 5: المؤمن له تارة يكون أصيلاً، وأخرى يكون نائباً عن صاحب المال أو المنتفع بواحد من العناوين القانونية، وثالثة يكون متولياً مسؤولية الحفاظ على المال من قبل صاحبه. المادة رقم 6: يتعلّق التأمين بخصوص من أقدم عليه لا سواه، ما لم يصرّح في وثيقة التأمين بأنّ التأمين لصالح شخص آخر. ولكن لا يشترط في وثيقة تأمين الحمل والنقل ذكر اسم بخصوصه، بل يكفي بذكر عنوان عام، من قبيل: حامل الوثيقة مثلاً. المادة رقم 7: يحق للدائن أن يؤمّن على المال الذي أخذه بعنوان الوثيقة أو الرهن، وفي هذه الحالة لو أتمّ بالمال المذكور حادث ما، فعلى المؤمن أن يدفع للمؤمن له الخسائر اللاحقة به بمقدار دينه يوم وقوع الحادث، والباقي يستحقّه صاحب المال. المادة رقم 8: إذا كان هناك مال مؤمناً عليه، فما دامت

مدّة التأمين باقية إزاءه، لا يصحّ التأمين مجدداً على نفس ذلك المال ولصالح المؤمن له بعينه ولنفس ذلك الخطر. المادة رقم 9: لو أمّن على مال بأقلّ من قيمته، يجوز التأمين على ما تبقى من قيمته. وحينئذ يكون كل مؤمن مسؤولاً إزاء مبلغ المال الذي أمّنه. المادة رقم 10: لو أمّن على مال بأقلّ من قيمته الحقيقية، فالمؤمن لا يتحمّل من المسؤولية إزاء الخسارة إلا بمقدار المبلغ الذي تكفل بضمانه مقيساً إلى قيمته الحقيقية. انظر في جميع ما تقدّم: كتاب مجموعه قوانين بیمه «بالفارسية» و الصادر عن انتشارات بیمه مرکزی ایران، اطبعة الثالثة، عام 1374 هـ - ش.





ومن المعلوم أنّ ما يدفعه المستأمن إنّما يكون في مقابل التعهّد من قبل المؤمن بتدارك الخسارة، لا في مقابل التدارك؛ وإلا لزم أن يكون العقد باطلاً عند عدم حدوث الحوادث و انتفاء موضوع التدارك، مع أنّ عقد التأمين عندهم لا يكون باطلاً في هذه الصورة، فلا تغفل.

ومن أدرجه في العقود المتعارفة السابقة عرّفه بحسب ما أدرجه فيه؛ فإن أدرجه في الهبة المشروطة عرّفه بأنه: هو أن يهب شخص في كلّ سنة - مثلاً - إلى مدّة معيّنة لشخص أو شركة شيئاً معيّناً بشرط أن تتحمّل الشركة أو الشخص تدارك الخسارة جميعها أو بعضها بالنسبة إلى وقوع حادثة كذائية في مال كذا وكذا أو نفس معيّنة، فيقول طالب التأمين: وهبتك كذا مقداراً من المال شهرياً على أن تتحمّل كذا مقداراً من المال خسارة لمدّة عشر سنوات مثلاً لو حدث حادث بمالي أو نفسي، وقبل المتهب ذلك التحمّل والمسؤولية.

وإن أدرجه في الصلح بشرط تحمّل الخسارة عرّفه: بأن يتصالح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما - وهو الشركة - الخسارة التي تحل بالطرف الآخر بشرط أن يدفع الطرف الآخر المقدار المعين من المال.

ص: 79

قال الشيخ حسين الحلي في كتاب بحوث فقهية: «يمكن أن يكون الصلح واقعاً على أن يدفع طالب التأمين إلى الشركة مقداراً معيناً من المال في كل شهر مثلاً على أن تدفع الشركة خسارته لو حدث حادث بماله، أو كذا مقداراً من المال لو حلّ به موت أو تلف لعضو من أعضائه»(1).

وإن أدرجه في ضمان الأعيان الشخصية و لو لم تكن مغضوبة - بناءً على توسعة باب الضمان إلى أمثال هذا النوع، كما في العارية المضمونة - صوّره كما في بحوث فقهية هكذا: بأن يقول الضامن لصاحب العين: ضمنت مالك لمدة عشر سنين على أن تعوّضني ديناراً عن كل شهر، فيقبل المضمون له. أو يكون الأمر بالعكس؛ كأن يقول المضمون له: أدفع لك كل شهر ديناراً على أن تضمن مالي لمدة عشر سنوات، و يقبل الضامن بهذا العرض(2).

وإن أدرجه في ضمان الجريرة صوّره بمثل ضمان الجريرة بناءً على عدم اعتبار الإرث في ضمان الجريرة، ولكنه محل تأمل.

وكيف كان، ضمان الجريرة إما من طرفين وإما من طرف واحد، وهو من العقود المعتبر فيها الإيجاب والقبول، وهو التعاقد على ضمان الجناية والأخطاء والدفاع؛ كان يقول المضمون: عاقدتك على أن تتصرفني وأنصرك وتمنع عني وتعقل عني وترثني، فيقول الآخر: قبلت. أو يتعاقد كل واحد على أن يضمّن كل منهما ما يقع على الآخر بسبب الأخطاء والجناية عليه ومظلوميته من قبل المجتمع، و يضمّن كل واحد منهما للآخر جميع الخسارات التي ترد على كلّ منهما، وعليه فيقول المؤمن للمؤمن له في المقام: إنّي أضمن ما يقع عليك بسبب الحوادث الكذائية في مقابل تضمينك لي بأن تدفع إليّ في كلّ شهر كذا وكذا إلى مدّة معيّنة.

ص: 80

1- بحوث فقهية: 39. ط - دار الزهراء.

2- انظر: المصدر السابق: 35.

## المقام الثاني: فى أنواع التأمين

للتأمين أنواع يمكن بيانها كما يلى:

الأول: التأمين على الحياة بشرط الموت: كأن يتعهد المؤمن فى مدة معينة أن يدفع مبلغاً معيناً إلى الورثة لو مات المؤمن له فى تلك المدة، فى قبال أن يدفع المؤمن له أو غيره مبلغاً معيناً فى تلك المدة.

الثانى: التأمين على نفس شخص أو أشخاص - من عمال الشركة أو الدولة أو أهل بيت خاص - من جهة الأمراض، أو من جهة الشيخوخة وعدم القدرة على الاكتساب، أو من جهة المؤن العارضة للزواج، أو تعليم الأطفال وتربيتهم، أو من جهة ما يعرض للعمل كالإفلاس أو البطالة، أو من جهة الحوادث الطبيعية كالزلازلة، وغير ذلك.

الثالث: التأمين على المنقول فى البحر والبرّ والجو.

الرابع: التأمين على السيارات والطائرات وغيرها من وسائط النقل من ناحية الحوادث والأخطار.

الخامس: التأمين على الأملاك والمصانع والحقوق والمسؤوليات ونحوها من جهة الحوادث والسرقات ونظائرها.

السادس: التأمين على الخسارة المؤداة إلى الغير من ناحية الاصطدامات والأضرار الناشئة بسبب السير والمرور، والذي يعبر عنه بـ «تأمين الشخص»

ص: 81

السابع: التأمين على الحياة بشرط البقاء: بأن يتعهد المؤمن دفع مبلغ معين إلى المؤمن له لو لم يمّت في المدّة المعيّنة، في قبال أن يدفع إليه المؤمن له ما توافقا عليه.

الثامن: التأمين المركب: وهو أن يتعاقد على أن يدفع المؤمن له في مدّة معيّنة مبلغاً معيّناً إلى المؤمن، في قبال أن يتعهد المؤمن بدفع حق التأمين إلى الورثة لو مات المؤمن له في خلال المدّة المذكورة، أو إليه لو لم يمّت في المدّة المذكورة.

التاسع: التأمين على العضو كالرجل، أو التأمين على الصوت، أو التأمين على حالات العجز وعدم القدرة على العمل والاكتساب. ويمكن إدراج هذا القسم في تأمين نفس الأشخاص.

العاشر: التأمين التعاوني - وقد يسمّى بالتأمين التبادلي أو التقابلي أيضاً -:

وهو أن تقوم جماعة بإنشاء شركة تعاونية للتأمين، يجمع كل عضو فيها بين صفة المؤمن والمستأمن، ويدفع كلّ مشترك مبلغاً كل عام أو نصف سنة أو شهر، قد يختلف من عام إلى آخر تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال التي تلزم لتعويض الخطر طول العام.

ولا يسعى أى شريك من الشركاء جرّ مغنم من اشتراكه؛ لأنّ مقصد الجميع هو تعويض الخسارة التي تلحق بأى منهم دون نظر إلى مكسب مادي(1).

الحادي عشر: التأمين التجاري؛ أى التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح:

بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن عليه أو عند انتهاء مدّة التأمين، وتدفع الأقساط لغاية الوفاة وعلى الأكثر حتى انتهاء مدّة التأمين، و للمؤمن له الحقّ في الاشتراك و الاشتراط في الأرباح التي توزعها الشركة على حاملي وثائق الاشتراك في

الأرباح بناءً على نتيجة عملية تقدير الأرباح، ويضاف نصيب كل وثيقة في الأرباح إلى مبلغ التأمين، ويدفع مع مبلغ التأمين عند استحقاقه سواء بالوفاة أو عند انتهاء التأمين(1).

الثاني عشر: التأمين المضاعف: وهو أن تقوم بعض شركات التأمين بإعادة التأمين لدى شركات أوسع منها، وإنما تلجأ شركات التأمين إلى هذا النوع من الإعادة لتوزيع الخطر على عدة أشخاص دون الاقتصار على جماعة معينة(2).

الثالث عشر: التأمين الإلزامي: كتأمين الشخص الثالث لكل من يكون مالكاً لواسطة نقلية في البر، أو تأمين عمال المصانع ونحوها، أو تأمين الناس من جهة الصحة والمعالجة.

ثم إنه ليس من باب التأمين العقدى لزوم دفع الدية على العاقلة أو على المعتق أو على الإمام؛ إذ لا قرار هنا بين العاقلة أو المعتق أو الإمام وبين الخاطئ، بل هو حكم و تضمين شرعى من دون مقابل له.

اللهمّ إلا أن يقال - كما أفاد الشهيد المطهرى قدس سره - إنّ تحميل هذا الحكم على الأفراد المذكورة يكون فى الواقع فى قبال إمكان إرثهم من الخاطئ عند موته، فهو فى الحقيقة تأمين إجبارى(3). وكيف كان فهو خارج عمّا نحن فيه؛ لعدم حاجته إلى العقد.

وهكذا ليس من هذا الباب تأمين الدولة للضعفاء والمحتاجين من بيت المال كما روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كتب إلى و إليه على مصر: «واجعل لهم قسماً من بيت مالك...»(4).

ص: 83

1- يحوث فقهية: 44، نقلاً عن كتاب التأمين على الحياة الصادر من شركة مصر للتأمين.

2- يحوث فقهية: 47.

3- انظر: كتاب بررسى فقهى مسئله بيّمه: 51؛ بالفارسية.

4- نهج البلاغة: 438، تحقيق الدكتور صبحى الصالح.

وكما روى عنه عليه السلام - في شيخ مكفوف كبير نصراني استعمله بعض حتى إذا كبر وعجز فأهمله - انه قال: «استعملتموه وه حتى إذا كبر وعجز منعتموه!! أنفقوا عليه من بيت المال»(1).

إذا عقد في أمثال هذه الموارد، بل هي من الوظائف المقررة للحكومة، والتعبير عنها بالتأمين الإيقاعي أيضاً مسامحة؛ إذا إنشاء ولا إيقاع في تلك الموارد.

ص: 84

---

1- الوسائل 49:11، ب 19، جهاد العدو، ح 1.

أما الأركان:

فمنها:

1 - الإيجاب و القبول: و يمكن وقوعه من قبل المؤمن؛ بان يقول أو يكتب: علىّ جبر خسارة كذائية في قبال كذا وكذا، أو: أنا ملتزم بجبر خسارة كذائية في قبال كذا وكذا. فيقبله المستأمن.

كما يمكن وقوعه من قبل طالب التأمين - بعد أن يأخذ من الشركة استمارة التأمين - بأن يقول أو يكتب: أنا ملتزم بدفع أقساط معينة في مدة معلومة، في قبال تعهد الشركة بدفع خسارة كذائية على ما في الاستمارة. ثم يسلمها إلى الشركة، فتقبله الشركة بأخذ الاستمارة وتوقيعها وإصدار وثيقة التعاقد بين الجانبين.

2 - ذكر المؤمن عليه: إذ يجب تعيين موضوع التأمين من حياة الشخص أو الثروة ونحوهما؛ لأنّ تأمين هذه الأمور ليس على حدّ سواء؛ إذ لكل واحد منها خصوصياته و أوضاعه، و لا بدّ من أن تعرف الشركة و المؤمن له أنّ عقد التأمين وقع بالنسبة إلى أيّ منها حتى يلتزم ما يجب عليهما. ومن المعلوم أنّه بدون ذكر المؤمن عليه لا تتحقق عملية التأمين، فهو من مقومات عقد التأمين.

3 - ذكر مبلغ التأمين: لأنّ قوام عملية التأمين بذلك؛ إذ لا داعى للتأمينلا من ناحية المؤمن ولا من ناحية المؤمن له، فلا بدّ أن يذكر في عملية التأمين مبلغ التأمين

من ناحية المؤمن، وهكذا يتعين ذكر مبلغ ما يدفعه المؤمن له.

وبالجملة، فهذه الأمور مما لها الدخل في قوام عقد التأمين؛ إذ بدونها يختل عقد التأمين؛ لأن عقد التأمين بلا ذكر المؤمن عليه أو مبلغ التأمين كالبيع من دون ذكر العوضين، فلا يترتب عليه الغرض وهو التأمين، كما لا يخفى.

### وأما الشروط: فمنها:

1 - بيان نوع الخطر: لاختلاف أنواعه من حيث تقدير المبالغ التي تؤدّيها الشركة للمؤمن له، فلا يصحّ العقد بدون تعيينه عند العقلاء. اللهم إلا أن يكون التعهد بالنسبة إلى جميع الأنواع، فتدبر.

لا- يقال: إن هذا الشرط ينبغي أن يذكر في عداد الأركان، لأننا نقول: إن تفاوت اختلاف الأنواع يوجب الخطأ في العقد. وهذا بخلاف موضوع عقد التأمين؛ فإن الإخلال به يوجب الاختلال في قوام العقد.

2 - تعيين الأقساط التي يدفعها المؤمن له إلى المؤمن: لاختلاف الحال في أقساط التأمين باختلاف النسب و المبالغ، وهكذا كيفية تسديد الأقساط لعين الملاك، فلا يصحّ بدون تعيينها.

3 - مدة العقد: أعنى تاريخ ابتدائه وانتهائه؛ إذ تعيين وقت أداء مبلغ التأمين من الجانبين لا يمكن بدون ذلك، فلا يجوز أن تبقى هذه الأمور مجهولة في عقد التأمين؛ لكون الجهل بها مناقضاً للتأمين.

ثم إن هذه الشروط لو لم تكن لما حصل التأمين عند العقلاء؛ لاحتوائه على إبهامات متعدّدة ومن المعلوم أنّ مع الإبهامات المذكورة لا يحصل الغرض وهو التأمين المطلوب، ويكون العقد خطرياً والعقلاء يجتنبون عنه.



1 - العقل.

2 - القصد.

ولا يجوز صدور عقد أو إيقاع بدونهما؛ لأنّ العقود و الإيقاعات من الامور القصدية التي لا تتحقّق بدونهما.

3 - عدم السفاهة: لظهور كلمات الأصحاب في ممنوعيّة السفه من جميع التصرفات المالية. ويدل عليه عموم قوله تعالى: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ (1).

4 - عدم الحجر: لعموم ما يدل على محجورية المفلس في الأموال، والفروض أنّ قوام عقد التأمين بدفع الأموال و هو محجور عليه.

5 - البلوغ: فإنه معتبر في المقام بناءً على إطلاق ما دلّ على عدم اعتبار معاملات الصبي قبل الاحتلام.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الممنوع هو ما إذا كان غير البالغ المميّز طرف التأمين بنفسه، وأمّا إذا كان بإذن الوليّ فهذا الفعل بما هو منسوب إلى الولي لا يكون مشمولاً للأدلة المانعة، وبقية الكلام في محلّه.

6 - عدم الإكراه: لما دل على لزوم طيب النفس في المعاملات، كموثقة سماعة حيث علّل فيها بقوله عليه السلام: «فإنه لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه» (2). وليعلم أنّ الإكراه مانع عن صحّة العاملة بعد الفراغ عن جميع شرائط الصحّة عدا طيب النفس، فإذا أوقع المكره عقداً بلا قصد كان خارجاً عن محل الكلام؛

ص: 87

1- النساء: 5.

2- الوسائل 3: 424، ب 3، مكان المصلّى، ح 1.

إذا لا قصد له، فلا تجتمع فيه شرائط صحّة المعاملة. فمحل الكلام هو ما إذا دهش المكروه وقصد المعاملة من دون طيب نفس، فمقتضى الأدلة هو بطلان العقد.

لا يقال: إنّ بيع المضطرّ صحيح، مع أنّ الفرق بينه وبين المكروه مشكل؛ حيث إنّ الجائع يرى أنّه يدور أمره بين الموت أو التألّم من الجوع وبيع ثوبه، فيرضى بالثاني فراراً من أشدّ المحذورين، كما أنّ المتوعّد بالضرب مثلاً يدور أمره بين التألّم بالضرب وبيع ماله، فيرضى بالثاني فراراً من الأشدّ إلى الأضعف.

لأنا نقول: الحكم ببطلان العقد في صورة الاضطرار خلاف الضرورة والنصوص والامتنان، بل إنّ العقلاء يفرّقون بين الاضطرار والإكراه. وعليهفلو لم يكن فرق بينهما من جهة عدم الرضا وطيب النفس بعنوان أولى، فلا إشكال في تفاوت حكمهما عند العقلاء والشرع قضاءً للامتنان والأدلة التعبدية.

فتحصّل: أنّ المعاملات الإكراهية باطلة، دون الاضطرارية، وإن لم يكن بينهما فرق من جهة عدم الطيب والرضائية، مع قطع النظر عن الاضطرار أو الإكراه.

ثمّ يقع الكلام في صحّة التأمين الإلزامى والإجبارى؛ حيث إنّ مع الإلزام والإجبار لا طيب ولا رضا، فمقتضى ما عرفت هو بطلان التأمين الإلزامى والإجبارى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ نوع موارد التأمين الإلزامى والإجبارى يرجع إلى الاضطرار؛ فإنّ الإلزام والإجبار من جهة تعليق إعطاء الخدمات والامتيازات على التأمين؛ إذ الدولة لا تعطى الخدمات والامتيازات والإمكانات إلا لمن استأمن على سيارته تأمين الشخص الثالث، أو على عمّاله في المعمل والمصنع، أو على ولده وأهله، فالمستأمن يرى أنّه لو لم يفعل ذلك لما تيسّرت له سبل المعيشة أو التجارة، فرضى بذلك وطابت نفسه كالمضطرّ.

نعم، لو أوعد على التأمين بمثل أخذ غرامة أو حبس أو نحو ذلك كان باطلاً؛

للإكراه، عدا ما إذا كان ذلك بعنوان تصرف الولي الفقيه، فله حكمه، كما قرّر في محلّه.

ثم لا يخفى عليك أنّ الشروط المذكورة معتبرة في الأشخاص كما عرفت، وأمّا إذا كان طرف العقد أو طرفه شخصية حقوقية اعتبارية - كعضو الشركات التأمينية - فهل تكون شرائط العامه معتبرة فيها أو لا؟ الظاهر هو الثاني؛ لأنّه لا معنى لاعتبار العقل والبلوغ والاختيار فيما لا يتمكّن من الاتّصاف بها عدا اشتراط عدم المحجورية، فالشركات المذكورة خارجة عن اعتبار الأمور المذكورة خروجاً تخصّصياً نعم، تعتبر الأمور المذكورة فيمن يتصدّى لإدارة الشركة لا من جهة النيابة والقيام مقامها في تلك الأمور - لما عرفت من أنّ الشركات خارجة عن مقام الاشتراط تخصّصاً - بل لاعتبارها في المتصدّى، فهي من شرائط العاقد لا المعقود له.

ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض من أنّه لا بدّ للشخصيات الاعتبارية الحقوقية من تعيين الهيئة الإدارية التي تديرها وتباشر أعمالها، فهي تقوم مقامها في تلك الأمور.

والخلاصة: فكل ما لا يعقل اشتراطه في نفس الشركة يعتبر في القائم مقامها؛ وذلك باعتبار بناء العقلاء العملي في تلك الموارد على النيابة عنها (1).

وذلك لما عرفت من أنّها من شرائط المتصدّى و العاقد لا المعقود له حتى يأتي فيها اعتبارها من باب النيابة، فلا تغفل.

ص: 89

---

1- انظر: كتاب التأمين: 211.

ولا يخفى عليك - بعد ما عرفت من كون عقد التأمين عقداً مستقلاً مؤلفاً من إيجاب وقبول وشروط خاصة كسائر العقود المتعارفة - أن الظاهر كون العقد المذكور واجب الوفاء؛ للعمومات والإطلاقات الدالة على نفوذ العقود والعهود:

فمنها: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (1)؛ إذ العقد هو العهد الموثق والمشدد بالإظهار اللفظى أو الكتابى، وهو عام يشمل المقام، بناءً على أن أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لا يكون مختصاً بالعقود المتعارفة الموجودة سابقاً بل هو شامل لكل ما يتعاقد عليه الطرفان ما لم يكن مشتملاً على أمور ممنوعة، كالربا ومخالفة الكتاب والسنة ونحوها مما منعه الشارع المطهر.

لا يقال: إن اللام فى «العقود» للعهد، ومقتضاه هو اختصاصه بالعقود المتعارفة الموجودة فى وقت نزول الآية الكريمة.

لأننا نقول: لا - شاهد لكون اللام للعهد، بل الموضوع فى الأحكام القانونية مأخوذ على نحو القضية الحقيقية لا القضية الخارجية و الشخصية؛ لعدم تناسبها مع المقنن، كما أفاد أستاذنا الأراكى قدس سره، وذهب إليه السيد الحكيم قدس سره فى... المستمسك حيث

ص: 90

قال: «إنّ التعارف لا يقيد الإطلاق، ولو بنى على ذلك لزم تأسيس فقه جديد»<sup>(1)</sup>، والشيخ حسين الحلّي قدس سره فى بحوث فقهية حيث قال: «لأنّ القاعدة فى كل عقد لزومه ووجوب الوفاء به وإن لم يكن راجعاً إلى العقود الموجودة - إلى أن قال: - ولعل هذا الوجه هو أصحّ الوجه المتقدم»<sup>(2)</sup>.

قال سيّدنا الإمام قدس سره - على ما حكى عنه - «ولا أظنّ انه يختلج ببال أحد من العارف باللسان، العارى الذهن عن الوسوس، أنّ قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ - الوارد فى مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة - منحصر فى العهود المعمول بها فى ذلك الزمان؛ فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ربة الدين نعوذ بالله من ذلك»<sup>(3)</sup>.

لا يقال: إنّ مع إمكان إدراج عقد التأمين فى سائر المعاملات لا ضرورة فى جعل اللّام فى «العقود» للجنس.

لأنّ نقول - مع فرض تسليم ذلك - إنّ جعل الموضوع بنحو القضية الحقيقية ممّا يقتضيه شأن المقنن، و مجرد إمكان إدراج بعض الموارد فى المعاملات المتعارفة لا ينافى ذلك.

ومنها: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ<sup>(4)</sup>.

بدعوى شمول المستثنى للمقام؛ فإنه اكتساب عن تراضٍ، والآية الكريمة فى صدد بيان المنع عن التصرف فى الأموال بالأسباب الباطلة وجواز التصرف فيها

ص: 91

1- المستمسك 381:13.

2- بحوث فقهية: 41.

3- مجلّة فقه أهل البيت: - العدد الأوّل - مقالة التأمين: 8.

4- النساء: 29.

بالأسباب الصحيحة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاستثناء منقطعاً كما هو الظاهر والموافق لكلمات المفسرين ولبعض الروايات الواردة في شأن نزول الآية، كصحيحة زياد بن عيسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ؟» فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك»<sup>(1)</sup>؛ إذ الظاهر منها كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره كظاهر نفس الآية في أنّ النهي عن الأكل من جهة السبب الباطل، فالقيد احترازي لا توضيحي، والاستثناء منقطع، وتوهم أنّ الاستثناء المنقطع خلاف الفصاحة باطل جداً، بل قد تقتضى الفصاحة الانقطاع، وقد ورد في الكتاب العزيز في غير المقام، كقوله تعالى:

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا (2). (3).

وبين أن يكون متصلاً مع ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر؛ بأن يكون قوله:

بِالْبَاطِلِ قِيداً توضيحياً ذكر لبيان عمّالة الحكم، فكانه قال: لا تأكلوا أموال الناس إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ، فإنّ كل أكل باطل، أو فكانه قال: لا تأكلوا أموالكم بوجه من الوجوه إلا بوجه التجارة، فإنّ الأكل بغير هذا الوجه باطل.

وبين أن تكون كلمة الآ مركبة من «إن» الشرطية و«لا» النافية، ومحصّلتها: يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إن لا تكن تجارة عن تراضٍ، وعليه فقوله: «إن لا تكن» قضية شرطية تقدّم جوابها عليها، فتأمل.

وكيف كان، فالآية الكريمة تدلّ في جميع الصور على جواز التصرف بالتجارة عن تراضٍ، وهو يشمل العقود الحديثة كالعقود السابقة.

ص: 92

1- الوسائل 12:119، ب 35 مما يكتسب به، ح 1.

2- الواقعة: 25-26.

3- كتاب البيع 1:119.

لا يقال: إنَّ قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ حَيْثُ كَانَ اسْتِثْنَاءٌ مِنَ السَّلْبِ الْكَلِّيِّ لَا يَفِيدُ إِلَّا الْمَوْجِبَةَ الْجَزْئِيَّةَ كَمَا أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مِنَ الْمَوْجِبَةِ الْكَلِّيَّةِ لَا يَفِيدُ إِلَّا السَّالِبَةَ الْجَزْئِيَّةَ، فَلَا إِطْلَاقَ لِلْمُسْتَثْنَى حَتَّى يُمْكِنَ التَّمَسُّكُ بِهِ فِي الْمَقَامِ.

لأَنَّمَا نَقُولُ: إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ: لَا تَكْرَمُ النَّاسَ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ قَوْلِهِ: أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفَسَّاقُ مِنْهُمْ، هُوَ الْعَمُومُ فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَ الْمُسْتَثْنَى.

نعم، تصحَّ تلك الدعوى في المركبات التي يكون المتكلم في مقام بيان بعض أجزائها أو شرائطها في الجملة، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (1)، أو «لا صلاة إلا بطهور» (2)، فإنَّ المتكلم في مقام بيان جزئية الفاتحة أو شرطية الطهور. ولا يستفاد منه الإطلاق أو عدم دخالة شيء آخر؛ لانه في مقام بيان أصل الجزئية والشرطية.

هذا مضافاً إلى أنَّ مقتضى ما قرّر في الأصول هو عدم ترتب الاستثناء على جريان مقدمات الإطلاق في المستثنى منه حتى يقال: إنَّ الاستثناء من السلب الكلي لا يفيد إلا الوجبة الجزئية، بل مقدمات الإطلاق جارية بالنسبة إلى المستثنى منه والمستثنى كليهما، ومع جريانها بالنسبة إليهما تفيد الإطلاق في كليهما لا الإطلاق في خصوص المستثنى منه، فلا تغفل.

ومنها: الروايات الدالة على نفوذ الشروط، منها:

1 - صحيحة عليّ بن رناب، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: سئل وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة على مئة دينار على أن تخرج معه إلى بلاده، فإن لم تخرج معه

ص: 93

1- المستدرک 4:158، ب 1 من أبواب القراءة، ح 5.

2- الوسائل 1:222، ب 9، أحكام الخلوة، ح 1.

فإن مهرها خمسون ديناراً إن أبت أن تخرج معه إلى بلاده؟ قال: فقال: «إن أراد أن يخرج بها إلى بلاد الشرك فلا شرط له عليها في ذلك، ولها مئة دينار التي أصدقها إياها، وإن أراد أن يخرج بها إلى بلاد المسلمين ودار الإسلام فله ما اشترط عليها، .

والمسلمون عند شروطهم، وليس له أن يخرج بها إلى بلاده حتى يؤدي إليها صداقها أو ترضى منه من ذلك بما رضيت، وهو جائز له»(1).

2 - موثقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به؛ فإن المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»(2).

3 - موثقة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّ وجلّ»(3).

4 - موثقة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز»(4).

5 - موثقة منصور بزرج، عن العبد الصالح، قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها، فاعطاها ذلك، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: «بس ما صنع! وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار! قل

ص: 94

1- الوسائل 49:15، ب 40 من أبواب المهور، ح 2.

2- المصدر السابق: ح 4.

3- المصدر السابق 353:12، ب 6 من أبواب الخيار، ح 1.

4- المصدر السابق: ح 2.



له: فليف للمرأة بشرطها؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: المؤمنون عند شروطهم»<sup>(1)</sup>.

بدعوى أنّ هذه الجملة - أعني «المؤمنون عند شروطهم» - إخبارية بداعى الإنشاء، ويرجع مفادها إلى أنّ المخبر يدعى أنّ المؤمن لا يتخلف عن قوله، ومن المعلوم أنّ هذا الادعاء لا يصحّ إلاّ مع كون المؤمن ملزماً بإيقاعه، والتعبير عن الإلزام بالجملة الخبرية المذكورة يدلّ على لزوم الإيجاد بنحو أبلغ وأكد، نظير قولك للعبد:

تذهب إلى السوق وتشتري كذا وكذا؛ إذ من المعلوم أنّ ذلك إخبار بداعى البعث بنحو أكد، ومبنيّ على لزوم الذهاب إلى السوق والاشتراء.

وبالجملة، هذه العبارة تدلّ على الإلزام بالعمل على طبق الشرط، والإلزام حاكٍ عن الصحّة و النفوذ، فيستفاد منها الحكم التكليفي و الوضعي، كما يدلّ على كليهما النصوص المذكورة، كدلالة صحيحة في بن رئاب على نفوذ الشرط ولزومه، و موثقة إسحاق بن عمّار على وجوب الوفاء، وغيرهما من الأخبار.

والحاصل: إنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ المؤمن ملزم بجعله وعهده، وهو شامل للمقام؛ لأنّ المقام يحتوى الجعل والعهد.

ولكن يشكل ذلك: بأنّ عنوان «الشرط» أو «الشروط» لا يشمل القام؛ لظهوره في الالتزام في ضمن الالتزام لا العقود المستقلة كالبيع و الصلح ونحوهما، ولذا ذهب الأصحاب إلى عدم تمامية الاستدلال به لصحّة البيع المعاطاتي.

ويشهد له ما في القاموس<sup>(2)</sup> وتاج العروس<sup>(3)</sup> من أنّ «الشرط: إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه، والجمع: شروط».

ص: 95

---

1- المصدر السابق 30:15، ب 20 من أبواب المهور، ح 4.

2- القاموس المحيط: 869.

3- تاج العروس 166:5.

ومن المعلوم أنّ الشرط لو كان عندهما مطلق الإلزام والالتزام، لكان قولهما:

«فى البيع ونحوه» لغوا.

ويشهد له كذلك ما عن معيار اللغة: «شرط عليه كذا فى البيع ونحوه: ألزمه إيّاه، فالتزم هو لما اشترط عليه».

ويشهد له أيضاً غير ما ذكرناه من كتب اللغة.

نعم، فى المنجد: «الشرط: إلزام الشىء و التزمه»<sup>(1)</sup>، وهو ظاهر فى الإطلاق، ولكن لا يرفع اليد به عمّا فى القاموس وتاج العروس مع تقرّد صاحب المنجد فى ذلك وعدم إقامة الشواهد عليه، كما أنّه لا وجه لرفع اليد عنه باستعماله فى بعض الأخبار فى الشرط الابتدائى؛ لأنّه لم يحرز أنّه مجرد عن القرينة.

قال سيّدنا الإمام المجاهد الخمينى قدس سره: لا- شبهة فى أنّ الشرط ليس بمعنى مطلق الجعل والقرار، فلا يقال لجعل النصب و الإشارات: الشرط، ولا مطلق الجعل المستتبع للإلزام والضيق... فلا يقال لجعل الأمانة الشرعية المستتبعة للضيق و الإلزام: الشرط، ولا بمعنى لزوم شىء لشىء، فلا يقال للحجّة المجعولة لخبر الواحد مثلاً باعتبار لزومها له: الشرط، ولا لجعل الوجوب للصلاة باعتبار لزومه لها. وإطلاق الشرط على الطهارة للصلاة ليس باعتبار اللزوم، بل باعتبار تعليقها عليها، وعدمها بعدمها.

- ثمّ قال: - الظاهر المتبادر من الشرط هو الضمنى، ولا يطلق على الابتدائى بنحو الحقيقة، فإذا التزم إتيان شىء لا يقال: شرط إتيانه أو شرط عليه ذلك، ولا أقل من الشكّ فى الشمول. ودعوى تبادر الأعمّ ضعيفة، واستعماله فى الروايات أو غيرها فى الابتدائى أعمّ من الحقيقة، مع إمكان التفصّى عن الجلّ أو الكل؛ أمّا مثل قوله عليه السلام:

ص: 96

1- المنجد: 382.

«شرط الله قبل شرطكم»<sup>(1)</sup> و«شرط الله أكد»<sup>(2)</sup> فقريته مجاز المشاكلة فيه موجودة، و أمّا مثل قوله عليه السلام: «الشرط في الحيوان ثلاثة أيام»<sup>(3)</sup> فإطلاق الشرط فيه على الخيار لا يبعد أن يكون باعتبار أنّ جواز العقد وعدم لزومه معلق عليه ومشروط به.

- ثم قال: - نعم لا- يبعد إلغاء الخصوصية عرفاً من الشروط الضمنية إلى الابتدائية، بل إلى مطلق القرار و جعل بمناسبة الحكم و الموضوع، بان يقال: إنّ العرف يفهمون من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون عند شروطهم» أنّ ما يكون المؤمن ملزماً به هو جعله وقراره من غير دخالة عنوان الشرط فيه، فالضمنية والابتدائية و الشرط وسائر عهوده على السواء في ذلك، تأمل<sup>(4)</sup>.

و لعلّ وجه التأمل عدم القطع بعدم الخصوصية.

فتحصّل: أنّ مقتضى العمومات و الإطلاقات هو لزوم عقد التأمين ووجوب الوفاء به على ما توافقا عليه.

ص: 97

---

1- الوسائل 15:31، ب 20 من أبواب المهور، ح 6.

2- المستدرک 13:300، ب 5 من أبواب الخيار، ح 2.

3- الوسائل 12:350، ب 4 من أبواب الخيار، ح 1.

4- كتاب البيع 1:87-93.

لا يخفى أنّ تأثير العقد بأركانه وشرايطه موقوف على عدم وجود موانع تحول دون ذلك، وقد ادعى فى المقام وجود عدد منها نشير إليها فيما يلى:

فمنها: إنّ عقد التأمين كضمان ما لم يجب، وقد ادعى فيه الإجماع على بطلانه.

قال فى الجواهر: الحقّ المضمون: «و هوكل مال ثابت فى الذمّة، ومرجعه إلى ما فى القواعد من أنّ شرطه المالية و الشبوت فى الذمّة وإن كان مترزلاً، كالتمن فى مدّة الخيار، والمهر قبل الدخول، بل قيل: إنّ على الأوّل الإجماع معلوم ومحكى فى ظاهر الغنية وغيرها، بل فيها وغيرها أيضاً الإجماع صريحاً على الثانى. وفى محكى التذكرة:

لو قال لغيره: مهما أعطيت فلانأفهو علىّ، لم يصحّ إجماعاً»<sup>(1)</sup>.

وفيه: أولاً: إنّ مورد الإجماع هو الضمان الشرعى الذى يكون عندنا هونقل الذمّة إلى الذمّة، ومن المعلوم أنّه متقوم بشبوت شىء فى الذمّة، فالقول بلزوم الشبوت فى الذمّة فى الضمان المصطلح الشرعى لا يلازم اعتباره فى الضمانات العرفية التى تكون هى التعهّد بالمال وكون مسؤوليته على الضامن من دون انتقاله بالفعل إلى ذمته، كما هو الحال فى موارد العارية المضمونة مع الشرط، أو كون العين المستعارة ذهباً أو فضّة،

ص: 98

وفى موارد ضمان اليد كقولهم: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»(1) وإن الغاصب ضامن؛ فإنّ الضمان فى أمثال هذه الموارد ليس إلاّ بمعنى كون مسؤوليتها فى عهده بحيث يكون هو المتعهد بردها ولو مثلاً أو قيمةً عند تلفها من دون اشتغال ذمة الضامن بالبدل فعلاً.

فليكن فى المقام كذلك؛ فإنّ معنى عقد التأمين هو إنشاء مسؤولية الخسارات الواردة على النفس أو المال على المؤمن من دون اعتبار نقل ذمة إلى ذمة، ومثل هذا متعارف عند العقلاء، بل لا تبعد - كما أفاد السيّد الخوئى قدس سره - دعوى تعارف هذا النوع من الضمان عندهم فى الأمور الثابتة فى الذمة أيضاً، حيث قال: «إذا صحّ مثل هذا الضمان فى الأعيان الخارجية كموارد اليد و العارية فليكن ثابتاً فى الأمور الثابتة فى الذمة أيضاً؛ فإنها لا يبعد دعوى كونه متعارفاً كثيراً فى الخارج؛ فإنّ أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من دون أن يقصد بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذمهم، وإنما يراد به تعهدهم به عند تخلف المضمون عنه عن أدائه. والحاصل أنّ الضمان فى المقام غير مستعمل فى معناه المصطلح، وعليه فلا مجال للإيراد عليه بانه يتضمّن التعليق الباطل، أو أنّه من ضمّ ذمة إلى أخرى لا من نقل ما فى ذمة إلى ذمة أخرى، وإنّما هو مستعمل فى التعهد والمسؤولية عن المال، وهو أمر متعارف عند العقلاء، فتشمله العمومات والإطلاقات؛ فإنه عقد يجب الوفاء به»(2).

وبالجملة، إنّ عقد التأمين ليس عقد الضمان الاصطلاحى، فلا يشترط فيه ما اشترط فى الضمان الاصطلاحى.

و ثانياً: بأنّ الإجماع المذكور غير ثابت، بل يظهر من المحكى عن المبسوط

ص: 99

1- المستدرک 17: 88، ب 1 من أبواب الغصب، ح 4.

2- مبانى العروة الوثقى: كتاب المساقاة و الضمان: 115-116.

والتحرير و المختلف و مجمع البرهان(1) خلافه فى مسألة ضمان مال الجعالة قبل فعل ما شرط وفى مسألة مال السبق و الرماية؛ فإنهم ذهبوا إلى صحّة الضمان مع عدم ثبوت شىء فى الذمّة، ولا مجال لدعوى أنّ العقد سبب ثبوت المال فى الذمّة؛ لأنّ العقد جزء السبب و الجزء الآخر هو العمل، فالضمان قبل العمل ضمان ما لم يجب. قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ دعوى الإجماع على بطلان ضمان ما لم يجب ممنوعة كما يظهر بالرجوع إلى مظانه؛ إذ أنّ الفقهاء قد أفتوا فى موارد عديدة بصحّته(2).

رثالثاً إنّ دعوى الإجماع ينافى بعض الأخبار الدالّة على صحّة ضمان ما لم يجب، كموثّقة حبيب الخثعمى عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل يكون عنده المال وديعة، يأخذ منه بغير إذن؟ فقال: لا يأخذ إلاّ أن يكون له وفاء. قال: قلت:

أرأيت إن وجد من يضمنه ولم يكن له وفاء وأشهد على نفسه الذى يضمنه يأخذ منه؟ قال: نعم»(3).

لظهورها فى صحّة ضمان ما لم يجب؛ فإنّ ضمان الدين قبل الأخذ و الصرف.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الرواية معرض عنها، فتأمل.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره - على ما حكى عنه - بل فى أخبارنا ما يدلّ على صحّته، كما فى رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبدالله قدس سره، قال: سألت عن الرجل يبيع للقوم بالأجر، عليه ضمان ما لهم؟ قال: «إذا طابت نفسه بذلك؛ إنّما أخاف أن يغرّمه أكثر ممّا يصيب عليهم، فإذا طابت نفسه فلا بأس»(4).

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ دعوى الإجماع فى ضمان الديون، والرواية واردة فى ضمان

ص: 100

1- انظر: جواهر الكلام 199:35، 224:28.

2- مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام - العدد الأوّل - مقالة التأمين: 11.

3- الوسائل 13:232، ب 8، أحكام الوديعة، ح 1.

4- الوسائل 12:393، ب 19، أحكام العقود، ح 2.

وربما يقال في الجواب عن الإشكال: إنَّ التأمين من مصاديق ضمان ما لم يجب إنَّ أنشأ المؤمن التعهّد الفعلى بالنسبة إلى تدارك الخسارة بعد الغرق أو السرقة ونحوهما، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل هو أنشأ تعهّد الخسارة لما بعد وقوعها بحيث تكون فعليّة التعهّد بعد وقوع الخسارة فلا يرد حينئذ أن ذلك من مصاديق ضمان ما لم يجب، لأنَّ التعهّد الفعلى يقع بعد وقوع الخسارة(1).

ولكن يرد عليه: أنَّ لازمه تفكيك الإنشاء عن المنشأ وتعليق التعهّد. اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ التفكيك ممنوع، لأنَّ المنشأ التعليقي لا ينفك عن الإنشاء، هذا مضافاً إلى أنَّه لا دليل على بطلان التعليق إلا في البيع ونحوه خاصّة.

وكيف كان، فقد ظهر أنَّ المقتضى للحكم بالصحّة في عقد التأمين هو العمومات، والمانع عنه غير موجود، فالواجب هو القول بالصحّة. والمحكى عن الميرزا القمّي قدس سره هو جواز ضمان ما لم يجب في مثل عين الدار أو منفعتها لو ظهر أنَّها مستحقّة للغير، كما يجوز ذلك عند الضرورة في مثل «ألق متاعك في البحر وضمانه على»(2).

ومنها: إنَّ تأمين الحوادث الآتية مع كر خسارنها في قبال ما يؤخذ من المؤمن له معاملة سفهائية، والعقلاء لا يقدمون عليه.

وفيه: أولاً: إنا نمنع الصغرى؛ لما نرى من إقدام العقلاء في جميع الأقطار والنواحي على ذلك، فلو كان ذلك أمراً سفهياً لما أقدموا عليه، وكثرة الخسارة في بعض الموارد تكون متداركة بعدمها أو قلّتها في كثير من الموارد الأخرى.

وثانياً: إنَّ الكبرى ممنوعة؛ لأنَّ الباطل هو معاملة السفهية، كما دلّت عليه الآية

1- انظر: كتاب تعهّدات ناشى از قرارداد در حقوق اسلامى للكرجى: 145 بالفارسية.

2- انظر: جامع الشتات: 207-208.

الكريمة: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا (1)، لا المعاملة السفهائية؛ إذ لا دليل على بطلانها.

ومنها: إنَّ ما يؤخذ عليه من المال ربما لا يقابل في الأغلب بتدارك ما، فيكون المأخوذ من دون مقابل، ويندرج بهذا الاعتبار في الأكل بالباطل النهى عنه في الكتاب العزيز: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (2).

ويمكن أن يقال: إنَّ المقابل هو التأمين، وهو أمر خطير، وما يؤدِّيها المؤمن له قليل بالنسبة إليه. هذا مضافاً إلى أن شركة التأمين ترسل - في الغالب - مندوباً عنها لإرشاد المؤمن له وإطلاعه على كيفية الحفاظ على الأموال وصيانتها، وفي كثير من الحالات تقوم الشركة بإصدار كراسٍ خاصٍ يحتوى على مجموعة من التعليمات والإرشادات في هذا الشأن.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ المقابل هو التأمين، وهذه الأمور من لوازم التأمين وليست بنفسها من المقابلات. هذا مضافاً إلى أنها كثيراً ما تكون برفع الشركة؛ لكونها مسببة لتقليل الحوادث والخسارات، فتدبر.

وأجاب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره - على المحكي عنه - بأنَّ حليّة العوض في المعاملات غير منوطة بالانتفاع من المعوّض؛ فإنَّ من استأجر بيتاً للضيافة المشروطة عليه - بمعنى أنّه شرط على نفسه في ضمن عقد الإجارة أن لا ينتفع به إلا للضيافة - أو استأجر حانوتاً لاختران القمح كذلك، فاتفق أنّه لم يرد عليه ضيف في مدّة الإجارة أو أجبت السنة فلم ينتفع بالعين المستأجره فإنّه لا إشكال في صحّة الإجارة حينئذ، وأنّ ما يأخذه المؤجر يكون من تجارة عن تراض. هذا مع أنّ ما يؤخذ - فيما نحن فيه -

ص: 102

1- النساء: 5.

2- البقرة: 188.



فى قبال هذا التعهد الخطير قليل فى الغاية و يسير الى النهاية، والعقلاء يرغبون فىه و يرونه من أحكم طرق حفظ الأموال و النفوس، و لا يكاد يفرق ذو مسكة بين هذا و بين استئجار الحراس لحفظ الأموال و النفوس فى الحكم بالصحة مع قوة الداعوية فى التأمين؛ لأجل التضمين المحقق فىه دون الاستئجار، كما لا يخفى على أولى الابصار(1).

و لا يخفى عليك أن المقابل فى الإجارة هو تملك المنفعة لا الانتفاع، و هو لا يتخلف و إن لم ينتفع بها.

ومنها: إن عقد التأمين عقد غررى، و قد نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن العقد الغررى، و مقتضى النهى فى المعاملة فسادها؛ لأن النهى فى المركبات ظاهر فى الإرشاد إلى الفساد؛ لعدم الحرمة التكليفية فى مثل العقد إلا ما استثنى، فهو ظهور ثانوى يقدم على ظهور النهى فى التكليف.

و يدل على النهى المذكور الخبر المشهور بين الفريقين من نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر، فقد روى الصدوق بالأسانيد الثلاثة عن الحسين بن على عليهما السلام أنه قال:

«خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: سيأتى على الناس زمان عضوض يعص المؤمن على ما فى يده و لم يؤمن بذلك - إلى أن قال: - و سيأتى زمان يقدم فيه الأشرار، و ينشأ فيه الأخيار، و يبيع المضطر، و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع المضطر و عن بيع الغرر...»(2). و لعل المراد من المضطر هو المكروه، كما يشهد له بعض الأخبار.

و نحوه فى صحيفة الرضا عليه السلام(3).

و رواه العامة أيضاً فى جوامعهم(4).

ص: 103

1- مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام - العدد الأول - مقالة التأمين: 11.

2- جامع الأحاديث 61:18.

3- صحيفة الرضا 270:7.

4- حكى الحديث عن صحيح الترمذى 349:2، وكنز العمال 74:4، و صحيح مسلم 3:5، -.

وكيف كان، فالرواية ممّا اتفق عليها الفريقان، كما عن الرياض: «إنّ الرواية متّفق عليها بين العلماء كافّة»<sup>(1)</sup>، وقال الفاضل النراقى قدس سره: «هى قاعدة مقبولة مسلّمة بين الجميع»<sup>(2)</sup>، وعمل بها الأصحاب فى تضاعيف أبواب الفقه؛ منهم السيّد فى الانتصار، وابن إدريس فى السرائر، والعلّامة فى نهج الحقّ ومواضع عديدة من التذكرة وفخر المحققين فى شرح القواعد، والفاضل المقداد فى التنقيح، والشهيد فى قواعد، وغيرهم على ما حكى عنهم.

ثم إنّ الرواية تدلّ على فساد المعاملة بالغرر، وحيث إنّ عقد التأمين من جهة وقوع الخسارة وعدمه ومن جهة كمّيّتها وكيفيّتها غير معلوم، فيشملة النهى عن الغرر، ويحكم ببطلانه من جهة الغرر.

ويشهد له أيضاً الأخبار الدالّة على عدم جواز الشراء بدينار غير درهم، مثل ما رواه حمّاد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «يكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنّه لا يدرى كم الدينار من الدرهم»<sup>(3)</sup>.

ص: 104

---

1- رياض المسائل 1:553. ط - حجرى.

2- عوائد الأيام: 28، انتشارات مكتبة بصيرتى.

3- الوسائل 12:398، ب 23، أحكام العقود، ح 1. قال المحقّق فى المعتمد 2:529: والمعتبركون الدرهم ستّة دوانيق بحيث يكون كل عشره منها سبعة مثاقيل من ذهب. وفى المغرب: تكون العشره وزن سبعة مثاقيل. وقال العلامه فى التحرير 1:62: والدرهم فى صدر الإسلام كانت صنفين: بغلية: وهى السود، وكل درهم -.

ويمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: إنّ الحديث مخصوص بباب البيع، و التعميم غير ثابت، فلا مجال للتمسك به في المقام.

وأورد عليه: بأنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص، وعليه فالتعليل بلفظة «لا يدري» تعميم للمورد الخاصّ بحيث لا يتأمل العرف في أنّ الجهالة قاذحة في المعاملة مطلقاً وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ حديث تعميم العلة و تخصيصها لمورد المعلول ممّا لا مساغ لإنكاره، إلّا أنّ قدح الجهالة بلحاظ التعليل وإن كان عامّاً يشمل شراء الثوب وغيره من الأمتعة والاعيان والأثمان غير النقدين، ولكن لا يخرج عن نطاق البيع و الشراء<sup>(1)</sup>.

وثانياً: إنّ العوض في عقد التأمين معلوم، وهو التعهّد وقبول المسؤولية، ولا يضرّ بمعلومية التعهّد المذكور جهالة متعلّقه، كالخسارة من جهة الوقوع وعدمه أو من جهة الكيفية والكمية، كما لا يضرّ الترديد في المنوى بتعيين النية، كما قرّر في صوم يوم الشكّ، فتأمل.

نعم، لو كان عقد التأمين معاوضة بين ما يدفعه المؤمن له وبين ما يدفعه المؤمن عند وقوع الخسارة كان عقداً غريباً؛ لعدم معلومية المقابل من جهة حدوثة ومقداره وكيفيته.

اللّهمّ إلّا أن يقال بمعلومية المقابل بتقدير المقدّر والمختمن، كما أفاد أستاذنا

ص: 105

---

1- انظر: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام - العدد الأول - مقالة التأمين 9-10.

و ثالثاً إنَّ الغرر - محرّكة - اسم مصدر، و هو الخطر؛ من غرَّرَ بنفسه وكذلك بالمال تغريراً؛ أى عرّضها للهلكة من غير أن يعرف، كما فى تاج العروس(1). والظاهر من كون الغرر اسم مصدر من فعل التغرير - الذى قيّده بقوله: «من غير أن يعرف» - هو اعتبار الجهالة فيه فى الجملة.

و ممّا ذكرىظهر ما فى كلام بعض الأعلام من أنّه ليس فى شىء من الكتب اللغوية تفسيره بالجهالة، كما فى كتاب البيع لسيدنا الإمام قدس سره(2). اللهمّ إلا أن يكون مقصوده تفسير الغرر بالجهالة بالمطابقة، لا أن للجهالة مدخلة فيه. وكيف كان، فلا يصحّ الاستدلال بانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الغرر؛ لمبطلية مطلق الجهالة من دون صدق التعريض للهلكة، كما أن الغرر ليس هو مطلق الخطر ولو لم يكن عن جهل.

وعليه، فالتأمين ليس داخلاً فى الغرر، لعدم جهل الشركة المؤمنة بنوع الخسارة ومقدار تداركها، ولعدم جهل المؤمن له بالمدّة و الأقساط.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا يصدق عليه الإقدام على الخطر لا بالنسبة إلى المؤمن ولا بالنسبة إلى المؤمن له بعدكونه من المعاملات العقلانية؛ لأنّ تحمّل دفع مبلغ يسير عند حلول كل قسط لاكتساب تدارك الخسارات أمر عقلائى، وكذا تحمّل تدارك الخسارات فى مقابل استلام مبالغ أقساط كثيرة من أشخاص عديدين يعدّ أمراً عقلائياً.

وهكذا لا مجال للتمسك بالنبوى المذكور لبطلان التأمين بناءً على كون معنى الغرر هو الخدعة، كما ذهب إليه السيد الكوهكمرى قدس سره، حيث قال فى كتاب البيع: وأمّا

1- تاج العروس 3:443.

2- كتاب البيع 3:205.

الكلام فى دلالة الرواية فأهل اللغة وإن اختلفوا فى تفسير الغرر - فبعضهم جعله من الغرّة من الغفلة، وبعضهم من التغيرير بمعنى الخدعة و الغفلة، وبعضهم بالخطر - إلا أن الصحيح أنه من الخدعة فى جميع موارد استعماله... وكذا إطلاقها على الدنيا، فتكون هى الموضوعة له، وأما الخطر فهو من لوازمه؛ لأنّ الخدعة تستلزم الوقوع فى الخطر، فلو عبّر به فى مورد يكون التعبير باللائم(1).

وكما ذهب إليه السيّد الحكيم فى نهج الفقاهة حيث قال: «والمحصّل ممّا ذكرنا أنّ المفهوم من مادّة الغرر لغّةً وعرفاً أنّه ليس هو الخطر ولا الجهل، بل هو توهم حسن ما هو قبيح فى الواغ المناسب ذلك لتفسيره بالخدعة بمعنى اسم المصدر، وأنّ تفسيره بالجهل والغفلة و الخطر تفسير باللائم»(2).

وذلك لعدم صدق الخدعة بالنسبة إلى عقد التأمين، ولعل وجهه هو اعتبار الجهالة فى الخدعة والمفروض هو عدمها بالنسبة إلى المؤمن و المؤمن له، وهكذا لا يصدق توهم حسن ما هو قبيح فى الواقع، إذ ما توافقا عليه هو ما وقع فى الواقع لا خلافه. هذا مع الإغماض عن اختصاص الغرر بالخدعة مع تصريح أهل اللغة بكون معناه هو الخطر، بل قال الفاضل النراقى قدس سره - بعد نقل كلمات اللغويين - «إنّ الموضوع من تلك المادة ألفاظ عديدة من المصادر المجرّدة كالغرّة... وغير المجرّدة كالتغيرير... ومن الأسماء كالغرّة - م قال: - ولكن كلّها متطابقة على أنّ الغرر هو الاسم من التغيرير الذى معناه التعريض للتهلكة، وأنّ معنى الغرر هو الخطر، و الخطر المصدرى: الإشراف على الهلاك، و المخاطرة: ارتكاب ما فيه خطر وهلاك... ووضع ألفاظ أخر متّحدة مادّة مع هذا اللفظ لمعانٍ أخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم

ص: 107

1- كتاب البيع: 145.

2- نهج الفقاهة: 396.

فتحصّل: أنّ الغرر لا يصدق على التأمين على أيّ تقدير من التقادير المذكورة.

ومنها: أنّه كما أنّ القمار هو عمل تصادفي يوجب تحصيل مال أو ذهابه من دون عوض، والمقامر يقدم على القمار متكئاً على الغلبة التصادفية، بحيث لو علم من أول الأمر أنّه لا يغلب لم يقدم على القمار.

فكذلك المؤمن له والمؤمن شأنها شأن المقامر؛ فإنّ المؤمن له يقدم على التأمين من جهة تصوّر الانتفاع به، بحيث لو علم بانه لا ينتفع به لا يقدم على ذلك، وهكذا المؤمن يقدم على ذلك برجاء أن يأخذ الأقساط وأن لا تقع حوادث، بحيث لو علم بوقوعها من أول الأمر لا يقدم على ذلك.

ولذا ذهب بعض إلى أنّ التأمين شبيهه بالقمار ويكون محرّماً(2).

وخصّصه بعض آخر بالتأمين على الحياة؛ لإمكان موت المؤمن له قبل دفع تمام الأقساط، فاللازم على المؤمن أن يعطى مبالغ أكثر بمرات ممّا أخذ، وحينئذ ألا يكون هذا قماراً؟! ولو لم يكن قماراً فالقمار أي شيء؟! (3).

وفيه: أنّ حقيقة التأمين لا تشبه حقيقة القمار؛ لأنّ التأمين معاوضة بين المؤمن والمؤمن له، ونوع عقد و تجارة، بخلاف القمار فإنه خال عن المعاوضة، بل هو الغلبة في اللعب، كما تشهد له اللغة، قال في تاج العروس: «قامره مقامرةً وقماراً فقميره - كنصره

ص: 108

1- عوائد الأيام: 30.

2- هاشم معروف الحسنى في كتابه نظرية العقد في الفقه الجعفري: 118-120.

3- ذهب إلى ذلك الشيخ رجب التميمي من علماء فلسطين، وعبد الله بن زياد آل محمود من علماء قطر، ومحمد بخيت المطيعي و الشيخ أحمد إبراهيم من علماء مصر - انظر: مجلّة كنفانس اسلامي: 557. وهفته فقه اسلامي دمشق: 451، نقلاً عن مجلّة شبّان المسلمين: العدد الثالث - السنة الثالثة عشرة - 1941 م.

- يقره قمرًا و تقره: رهنه فغلبه، و هو القمار»(1)، وفي الصحاح: «قرت الرجل أقره - بالكسر - قمرًا: إذا لاعبته فيه فغلبته(2).

ولا لعب ولا مغالبة في التأمين، و مجرد وجود الشبه في بعض الأمور لا يوجب اندراجه في القمار، وإلا لزم اندراج البيع أيضاً فيه؛ لأنّ البائع لو علم بأنّ البيع يصير ضرراً عليه لا يقدم عليه، وهكذا المشتري، فالبيع شبيه بالقمار من هذه الجهة، لكنه غير مندرج تحته.

هذا، مضافاً إلى ما قيل: من أنّ المقامر يجعل نفسه في معرض الخطر ويكون مضطرباً، بخلاف المؤمن له فإنه بعقد التأمين يصير مطمئناً كما أنّ المؤمن يقنع بالأقساط ولا اضطراب له من جهة انتفاعه بكر الأقساط من ناحية معاملته.

وكذا ما قيل: من أنّ القمار يوجب التضرر نوعاً في أحد الطرفين، بخلاف التأمين؛ فإنّ الأقساط المؤدّاة تكون من مخارج المعيشة وليست بضرر على المؤمن له، كما أنّ المؤمن ليس متضرراً بأداء الخسارات؛ لأنّ الخسارات لا تكون عامّة بالنسبة إلى جميع الأفراد الذين يدفعون الأقساط.

إلى غير ذلك من اللوازم.

وكيف كان، فلا إشكال ولا شبهة في أنّ عقد التأمين مغاير للقمار في الهوية و الماهية، فلا تغفل.

ومنها: إنّ عقد التأمين لا يخلو من الربا؛ فإنّ في التأمين على الحياة ربّما يرد المؤمن إلى المؤمن له أكثر ممّا أخذه، و هو ليس إلاّ الربا. بل يلزم الربا أيضاً في سائر التأمينات إذا أخذ المؤمن له من المؤمن عند وقوع الحادثة أكثر ممّا أعطاه للمؤمن،

ص: 109

1- تاج العروس 3:505.

2- الصحاح 2:799. ط - دار العلم.

وهكذا ما يأخذه المؤمن في قبال تأخير الأقساط يكون من الربا(1).

هذا، مضافاً إلى ما قيل: من أنّ شركة التأمين تتعامل بمعاملات ربوية بالوجوه المأخوذة. ومن المعلوم أنّ خلؤ العقد من الربا من شرائط الصحة، مضافاً إلى كون الربا عملاً محرّماً بنفسه، بل الإعانة عليه في المعاملات الربوية محرّمة.

وقد حكى عن الشيخ حسين الحلّي أنّ التأمين على الحياة في بعض أنواعه ربوي، كما إذا قامت الشركة بدفع فوائد سنوية أو شهرية إضافة إلى مبلغ التأمين المتفق على تسليمه إلى طالب التأمين عند حدوث الخطر؛ لأنّ هذا النوع من المعاملات منزل على القرض الربوي، حيث يكون دفع المال من قبل المؤمن له - والذي هو طالب التأمين - قرضاً إلى الشركة، وتكون دفع الفوائد إنما هي في قبال المال الذي أقرضه إلى الشركة(2).

ولعل وجه توهم القرض أنّ مع حياة المؤمن له لا- ترد خسارة حتى يعطيها المؤمن، فيرجع عقد التأمين إلى أنّ الأقساط تكون قروضاً في الحقيقة، فإعطاء الزائد عمّا أخذه يكون ربا في القرض، وهو محرّم.

يمكن أن يقال: إنّ حق التأمين ليس قرضاً أو وديعة في التأمينات مطلقاً بل هو عوض تضمين المؤمن وتأمينه، وعليه فما زاد ليس ربا ولو كان ما يعطيه المؤمن أزيد ممّا أخذ، من دون فرق بين أن يشترط في ضمن العقد هذه الزيادة أو لا يشترط، ومن دون فرق بين أن يكون التأمين تأميناً على الحياة وغيره؛ لأنّ طرف العقد هو التعهّد لا إعطاء الخسارة، ومع وجود طرف العقد لا ترجع الأقساط إلى القروض، بل هي في مقابل التعهّد ولو لم تقع حادثة، كما إذا مضت مدّة التأمين على الحياة ولم يمت المؤمن له.

ص: 110

1- انظر: كتاب التأمين على الحياة للسيد عبد المطلب عبده: 72.

2- بحوث فقهية: 45-46.



هذا مضافاً إلى عروض آثار التقدّم في العمر - كضعف الحواس والقوى ونحوهما - مع بقاء الحياة، فالتدّارك يقع بالنسبة إلى هذه الفوائد، فلا وجه لإرجاع الأقساط إلى القروض والإشكال فيه من جهة الربا.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: «لو التزم المؤمن بدفع إضافة على مبلغ التأمين فالظاهر أنّه لا بأس به، كمن أمّن على حياته عند شركة التأمين لمدة معلومة على مبلغ معلوم، واستوفت الشركة أقساطاً شهرية مقدّرة في قبال التأمين، وتلتزم الشركة بدفع.

مبلغ إضافة على مبلغ التأمين ترغيباً لأهل التأمين، فإنّ تلك الزيادة ليست من الربا القرضي؛ لعدم كون أداء الأقساط قرضاً بل التأمين معاملة مستقلة اشترط في ضمنها ذلك، والشرط سائغ نافذ لازم العمل» (1).

هذا، مضافاً إلى ما قيل: من أنّه مع تسليم كونها قرضاً فالزيادة المأخوذة تكون في قبال كسر القوّة المالية في الأقساط المذكورة من جهة طول المدّة كما حكى ذلك عن الشهيد المطهّري وبعض الأعلام في عصرنا هذا.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الربا القرضي محرّم، ومجرّد كسر القوّة المالية لو كان موجّباً لتجويز أخذ الزيادة لذهبوا إليه في القرض، مع أنّهم لم يفرّقوا في حرمة الربا في القرض بين كسر القوّة المالية وعدمه، فتأمّل.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان ذلك موجّباً لتجويز أخذ الزيادة لزم أن يقتصر فيه على مقدار الكسر لا أزيد منه.

ثم إنّ ما تأخذه الشركة في قبال تأخير الأقساط محرّم لو كان من جهة تأخير أداء الأقساط وملاحظة طول مدّة الأداء، وأمّا إذا اشترط في عقد لازم أن يعطى الغرامة عند تأخير الأداء فقد يقال بصحّة الشرط المذكور؛ لأنّ الغرامة ليست ربا،

ص: 111

فتدبر. وستأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام فى المقام السابع.

ومنها: إنَّ التأمين معاوضة على المعدوم؛ لعدم وجود الحوادث و الخسارات عند عقد التأمين، والمعاوضة على المعدوم باطلة، كما عن ابن تيمية.

وفيه: إنَّ المعاوضة تقع بين الأقساط و التأمين و تحمّل مسؤولية الضمان، ومن المعلوم أنَّ التعهّد أمر موجود بالفعل فى الذمة من حين انعقاد العقد نظير وجود الكلى فى الذمة، فكما أنَّ الكلى فى الذمة له وجود بالفعل ولذا كان معتبراً فى المعاملات كذلك التعهّد و التأمين له وجود فى ذمة المؤمن أو الشركة حين المعاملة، فلا تكون المعاوضة على المعدوم. و يشهد له أيضاً أنَّ بيع الديون بالأعيان الخارجية بيع الموجود الذمى لا المعدوم، ولو سلّمنا عدم فعليته باعتبار اشتماله على التدارك الآتى فهو ليس أدون من السلف، و هو لا يكون ممنوعاً مع أنه عبارة عن بيع شىء موصوف فى الذمة بشىء حاضر، ومن المعلوم أنَّ الشىء الموصوف فى الذمة لا يكون موجوداً فى الخارج، و مع ذلك تصحّ المعاملة بشرط قبض رأس المال قبل التفرّق.

وسبب هذا الاشتباه هو توهم أنَّ المعاملة فى التأمين واقعة بين الأقساط و نفس الحوادث، مع أنّك عرفت مراراً أنَّ المعاملة واقعة بين التعهّد و الأقساط، و التعهّد موجود بالفعل فى اعتبار الذمة.

ومنها: إنَّ التأمين بيع الدين بالدين؛ لأنَّ الأقساط كتدارك الخسارات ليست نقداً و هو ممنوع، كما ورد فى رواياتنا أنَّ النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم قال: «لا يباع الدين بالدين»<sup>(1)</sup>، وكما ورد فى روايات العامة من أنَّ النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم «نهى عن الكالى بالكالى»<sup>(2)</sup>.

وفيه: أولاً: إنه مخصوص بالبيع ولا يشمل المقام؛ لما عرفت من أنه عقد مستقل

ص: 112

1- الوسائل 13:64، ب 8 من أبواب السلف، ح 2.

2- الجامع الصغير للسيوطى 2:699، ط - دار الفكر.

وثانياً إنّ المعوض في المقام وهو تحمّل المسؤولية للضمان لا يصدق عليه الدين، كما لا يصدق عليه الكالئ؛ فإنه الدين المؤجل، و النسبته والتعهد أمر فعلي غير مؤجل.

وثالثاً إنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يباع الدين بالدين» لا يشمل ما صار ديناً بالعقد؛ لظهوره فيما إذا كان العوضان ديناً قبل المعاملة كما هو مقتضى تعلّق الباء؛ لظهوره في وجوده مع قطع النظر عن المعاوضة، والتأمين - على فرض تسليم كونه ديناً - يصير ديناً بنفس المعاوضة، وليس ديناً مع قطع النظر عنها.

ورابعاً - كما قيل -: إنّ حقّ التأمين في بعض أنواعه - كتأمين الشخص الثالث أو تأمين الدية - يؤخذ نقداً ولا يكون ديناً فلا يشملها الحديث النبوي.

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ عقد التأمين عقد مستقلّ تشمله الإطلاقات والعمومات، والموانع المذكورة لا تصلح لفساده.

ومقتضى القاعدة هو لزوم عقد التأمين بعد واجديته للأركان والشروط وخلوّه عن الموانع، إلّا إذا اشترط في متن العقد اختيار الفسخ، كما يظهر من بعض الكتب المختصّة بهذا المجال أنّ عقد التأمين من العقود اللازمة، إلّا عقد التأمين على الحياة فإنّه لازم بالنسبة إلى المؤمن وجائز بالنسبة إلى المؤمن له، فإنّ له أن يمتنع من أداء أقساط التأمين متى شاء ويستدعي الفسخ(1).

ثم لا يذهب عليك أنّ تعهد المؤمن لا يختصّ بزمان خاصّ من أزمته التأمين، بل يعمّ جميعها بحيث يجب عليه تدارك الخسارة في كل لحظة، و يترتب عليه أنّ ما يدفعه المؤمن له يقع في قبال التعهد في جميع مدّة عقد التأمين؛ بمعنى أنّ كلّ قسط يقع

فى قبال تعهّد المؤمّن فى ذلك الزمان كما هو المتعارف فى التأمينات، بناء على ما صرّح به فى بعض كتبهم(1).

فىترتب عليه أنّه لو لم يدم التعهّد - كما إذا فسخ كلاهما أو أحدهما العقد - لم يكن العقد باطلاً من ابتداء عقد التأمين، بل هو صحيح بالنسبة إلى ما مضى و يفسخ بالنسبة إلى الباقي، و عليه فتقسّط الأقساط بحسب الأزمان عند فسخ العقد.

نعم، لو كان عقد التأمين مقيّداً لجميع المدّة فبان أنّه لم يكن كذلك لعدم قدرته عليه فالعقد باطل من أوّل الأمر، واستحقّ أجرة المثل بالنسبة إلى ما مضى، إلا أن يتّفقا على عدم استحقاق شيء فى هذه الصورة فتدبّر.

ص: 114

---

1- المصدر السابق: 53.

## المقام السادس: فى إدراج التأمين فى المعاملات المتعارفة

قد عرفت قوّة كون عقد التأمين عقداً مستقلاً بحيث يكون التعهّد بالتدارك طرفاً للعقد و التعهّد بدفع الأقساط طرفاً آخر، كما يعترف به العرف ويشهد له بقاء صحّة العقد ولو مع عدم وقوع الخسارة و التدارك، و هو يشبه ضمان الجريرة من بعض الجهات.

ولكن يظهر من بعض عبائر الفقهاء إدراجه فى المعاملات المتعارفة، وهى عديدة نذكر منها ما يلى:

إحداها: الهبة بشرط التدارك أو الهبة المعوّضة:

و هو الظاهر من كلام السيّد الخونى قدس سره حيث قال فى الجواب عن مسألة التزام بعض شركات التأمين بدفع مبالغ إلى المؤمن له إضافة إلى مبلغ التأمين عند وفاة المستحقّ، هل هذه الفائدة ربويّة؟:

«لما كان التأمين المتعارف مبنياً على دفع مبلغ مقرّر هبة من المستأمن إلى الشركة بشرط تدارك ما يحدث من خسارات للمستأمن، فإن دفعت الشركة فائدة لصاحب التأمين لم تحسب من ربا القرض المحرّم»<sup>(1)</sup>.

قال فى بحوث فقهية: «فيقول طالب التأمين: وهبتك كذا مقداراً من المال

ص: 115

شهرياً على أن تتحمّل كذا مقداراً من المال خسارة لمدة عشر سنوات مثلاً لو حدث حادث بمالٍ أو نفسى، و يأتى دور الشركة لتقبل بهذه الهبة وتسجل على نفسها ما اشترطه الواهب من تحمّل الخسارة المذكورة و تكون الهبة من طالب التأمين إيجاباً منه، وموافقة الشركة تقريراً على نفسها بقبول هذه الهبة المشروطة. وليس هذا الشرط من الشرط المخالف ليبطل الشرط وتقع الهبة غير مشروطة، بل هو شرط سائغ لا مانع فيه. ولو لاحظنا هذه الهبة المشروطة لرأيناها حاوية على نفس أركان التأمين؛ لاشتمالها على الإيجاب و القبول و المؤمن عليه و هو النفس أو المال ومقدار الخسارة، و هو مبلغ التأمين»(1).

ولكن لا يخفى عليك أن إيقاع العقد المذكور بنحو الهبة المشروطة أو المعوّضة وإن كان ممكناً ولكنه غير متعارف عند الناس.

وإليه يشير ما فى التحرير حيث قال: «الظاهر أنّ التأمين عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوّضة بلا شبهة»(2).

اللهمّ إلا أن يكون المقصود هو لزوم أن يكون كذلك بعد عدم ثبوت كون عقد التأمين عقداً مستقلاً، أو عدم وضوح ذلك عنده.

ثمّ إنّ بناءً على إدراجه فى الهبة بشرط التحمّل، لا فرق فى العوض بين أن يكون مذكوراً فى نفس العقد أو يلحق به بعد العقد بأن أطلق فى العقد ثمّ بذل العوض بعد ذلك، كما فى الجواهر(3)؛ لصدق قول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحة عبد الله بن سنان: «إذا عوّض صاحب الهبة فليس له أن يرجع»(4) - فى كلتا

ص: 116

1- بحوت فقهية: 39.

2- تحرير الوسيلة 2: 609، المسألة 6.

3- جواهر الكلام 28: 184.

4- الوسائل 13: 341، ب 9، أحكام الهبات، ح 1.

نعم، صرّح جماعة كما في الجواهر باعتبار بذله على أنّه عوض وقبول الواهب له على ذلك؛ إذ هو حينئذ هبة جديدة ولا يجب عليه قبولها. ومال إليه في الجواهر حيث قال: «ولا بأس به اقتصاراً في الخروج عن أصل الجواز على المتيقن»<sup>(1)</sup>.

وعليه، فيجوز أن يهب طالب التأمين مقداراً من المال من دون عوض ثمّ يشترط في ضمن هذا العقد أن يتحمّل الموهوب له الخسارة، كما يجوز له أن يهبه طالب التأمين في مقابل تحمّل الموهوب له الخسارة أو بشرط تحمّل الخسارة؛ لأنّ كلاً من هذه الصور موجب لصدق كون الهبة معوّضة، فيشمّله قوله عليه السلام: «إذا عوّض صاحب الهبة فليس له أن يرجع».

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه للإيراد على الصورة الأولى: بأنّ الهبة بلا عوض جائزه فالشرط الواقع في ضمنها لا يجب الوفاء به، بل حكمه حكم الشرط الابتدائي<sup>(2)</sup>.

لما عرفت من أنّ الهبة وإن كانت ابتداءً بلا عوض ولكنها بعد ضميمة الاشتراط بعنوان العوض يصدق عليها المعوّضة، فباعتبار أنّ الهبة ابتداءً ليست في مقابل شيء كانت غير معوّضة، وباعتبار انضمام الاشتراط بعنوان العوض تصير معوّضة.

وبالجملة، ففي كلتا صورتين تكون الهبة لازمة؛ لصدق المعوّضة عليها،

ص: 117

1- جواهر الكلام 185:28.

2- انظر: دراسات موسعة حول المسائل المستحدثة) للشيخ القزوشي): 253، ط - سيد الشهداء 7 قم.

فيشملها إطلاق دليل اللزوم.

ثم إنَّ اشتراط الإضافة كاشتراط التحمّل في صيرورة الهبة هبة معوّضة وكونها مشمولة لقوله عليه السلام: «إذا عوض صاحب الهبة فليس له أن يرجع»، فيلزم العقد ولا يجوز فسخها.

ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض حيث قال في مقام بيان الفرق بين عقد التأمين و الهبة: بأنَّ في الهبة يكون المتهب بعد القبض مخيراً بين رد الموهوب وبين دفع العوض، بخلاف عقد التأمين؛ لأنَّ الأقساط المؤدّاة تصير أموالاً للمؤمن فلا تكون قابلة للاسترداد(1).

وذلك لأنَّ بعد كون الهبة معوّضة من ابتداء الأمر أو يالحاق الاشتراط لا يجوز للمتهب ولا للواهب أن يردّ الموهوب أو يسترده، كما لا يخفى.

ثمَّ لا- يذهب عليك أنّه حيث كانت المعاوضة على المعدودات لا الموزونات لا يلزم من ذلك الربا المعاملي، كما لا يلزم من ذلك الربا الفرضي؛ لأنَّ الأقساط التي وهبها الواهب لا تكون قرضاً و ممّا ذكر ينقدح ما في صراط النجاة حيث قال: «و دفع الأقساط هبة بشرط الاشتراك في الربح غير جائز»(2).

لا يقال: إنّ الهبة المعوّضة متقوّمة بالعوض المعلوم، وليس العوض في عقد التأمين أمراً معلوماً، هذا مضافاً إلى أنّ العوض خطريّ و غرريّ، على أنّ الهبة المعوّضة تابعة للبيع في الأحكام؛ فحيث إنّ بيع النقود بالنقود المؤجّلة غير جائز للربا فالهبة المعوّضة أيضاً غير جائزة لذلك.

ص: 118

1- انظر: كتاب حقوق بيمة در اسلام: 148 (بالفارسية).

2- صراط النجاة 2: 305.



لأننا نقول:

أولاً: إن الالتزام بتحمّل مسؤولية الأمر المحتمل في قبالة الهبة يكفي في صدق المعوضة، ألا ترى صدقها على هبة شيء لشخص في مقابل إكرام ضيفه إن جاء، مع أن مجيء الضيف لا يكون أمراً مقطوعاً وثانياً إن عدم العلم بحدوث ما اشترط لا يوجب صدق الغرر، وعلى فرض التسليم لا يضّر ذلك في غير البيع؛ لاختصاص دليبه بالبيع.

وثالثاً إن حرمة الربا المعاملي في التقدين والموزونات لا توجب حرمة التفاضل في المعدودات، فبيع الريالات بالريالات المؤجلة بأزيد لا إشكال فيه؛ لكونها من المعدودات، ولا يجرى فيها حكم التقدين والموزونات. والقول بأن الريالات حاكيات عن التقدين غير مسموع؛ لكونها في نفسها معتبرة في المالية، فإذا لم يكن التفاضل في بيع المعدودات رباً محرماً ففي الهبة لا يكون كذلك بطريق أولى.

ورابعاً إن الإشكال المذكور على فرض صحته وارد فيما إذا كانت الهبة معوضة من أول الأمر، وأما إذا كانت الهبة من دون عوض وانضمّ الاشتراط في ضمن الهبة كان الاشتراط تبعياً فلا تكون الهبة المذكورة كالبيع في التقابل مع الموزون بالتفاضل، فتأمل.

ثانيتها: الصلح بشرط تحمّل الخسارة:

قال الشيخ حسين الحلّي قدس سره: «ومن جملة ما نعرض عليه معاملة التأمين هو باب الصلح، حيث يتصلح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما وهو الشركة الخسارة التي تحلّ بالطرف الآخر بشرط أن يدفع الطرف الآخر المقدار المعين من المال.

ومن الممكن أن يكون الصلح واقعاً على أن يدفع طالب التأمين إلى الشركة

ص: 119

مقداراً معيّناً من المال في كل شهر مثلاً على أن تدفع الشركة خسارته لو حدث حادث بماله، أو كذا مقداراً من المال لو حلّ به موت أو تلف لعضو من أعضائه»(1).

والمحكي عن السيّد اليزدي صاحب العروة قدس سره هو تصحيح عقد التأمين في تأمين الحمل و النقل بالصلح بشرط تحمّل الخسارة(2)، و أضاف شرط الفسخ، ولا يضرّ ذلك.

وذهب السيّد الكلبيگانی قدس سره إلى صحّة الصلح مع شرط إقدام المؤمن على تدارك الخسارات الواردة و التزامه بذلك(3).

ص: 120

1- بحوث فقهية: 39.

2- و إليك ترجمة نصّ الاستفتاء المطروح إلى السيد صاحب العروة وجوابه: الاستفتاء: ما حكم التأمين على البضائع التي يجلبها التجار من الهند إلى إيران، حيث يتعهد المؤمن بإيصال البضائع سالمة إلى مقصدها إزاء خصم 2 أو 3 من قيمة البضاعة؟ الجواب: بسم الله الرحمن الرحيم المعاملة المزبورة ليست شرعية، ولو أراد تصحيحها شرعاً فإنه يجب على صاحب المال (المؤمن له) أن يصالح صاحب التأمين (على ماله، و يشترط خيار الفسخ إلى وقت معيّن؛ بأن يدفع له مئة ربّية مثلاً، فإن تلف المال دفع إليه قيمته، وإن وصل المال إلى مقصده سالماً استرجع المئة ربّية و فسّخ المعاملة. و تصرّف المؤمن له في المال الذي أخذه من صاحب التأمين (المؤمن) فيما لو تلف ماله، جائز في صورة رضا المؤمن حتى لو كانت المعاملة فاسدة، وكذا بالنسبة للمئة ربّية التي دفعها صاحب المال (المؤمن له) برضاها! فإنه لو فسّخت المعاملة ووصلت البضاعة إلى مقصدها سالمة، ففي هذا المورد أيضاً يجوز لصاحب التأمين (المؤمن) التصرّف في هذا المال. (نقلاً عن كتاب عقد التأمين: 147).

3- توضيح المسائل (فارسي): 489، المسألة 2855، انتشارات دار القرآن الكريم.

وغيرهما من الأعلام.

لا يقال: إنَّ الصلح لقطع التجاذب و التنازع، وفي المقام لا تجاذب و لا تنازع.

لأنَّ نقول: نعم، المعروف أنَّ الصلح مشروع لقطع التجاذب و التنازع، ولكنه لا يشترط سبق ذلك فيه؛ لعموم الدليل، كما في موثقة حفص بن البختري: «الصلح جائز بين الناس»<sup>(1)</sup>. بل لا يشترط فيه توقع المنازعة؛ لأنَّ المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد إنشاء الرضا بما توافقا و اصطلاحا و تسالما عليه فيما بينهما، لا أنَّ المراد به خصوص الصلح المتعقَّب للخصومة. و تشريع العقد لقطع التنازع من الحكيم التي لا يجب اطرادها، مثل المشقَّة في حكمة القصر التي لا تقتضى تخصيصاً أو تقييداً لعموم الدليل أو إطلاقه، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار، كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام، و منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام؛ أنَّهما قالاً في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه و لا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه، فقال كل واحد منهما لصاحبه: لك ما عندك ولى ما عندي، فقال: «لا بأس بذلك إذا تراضيا و طابت به أنفسهما»<sup>(2)</sup>.

و صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح، فقال: «إذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس»<sup>(3)</sup>.

وغيرهما من الأخبار.

إن قلت: إنَّ الصلح لا يكون مشرعاً، فكيف يصير التأمين الذي كان غير مشروعاً جائزاً بالصلح؟!

ص: 121

1- الوسائل 13:164، ب 3، أحكام الصلح، ح 1.

2- الكافي 5:258. التهذيب 6:206، ح 1.

3- التهذيب 6:206.

قلت: نعم، ولكن موردنا وهو عقد التأمين لم يكن محرّماً وإنما هو عند من أدرجه في ضمن سائر المعاملات ممّا لا دليل على مشروعيتها، فبإدراجه تحت المعاملات الأخرى صار مشروعاً لا يقال: إنّ المصالحة فيما إذا كان في الطرفين شيء محقق وإن كان غير معلوم، وموردنا ليس كذلك؛ إذ لا شيء لطالب التأمين على ذمّة المؤمن حتى يصالحه بالأقساط ويشترط عليه تحمّل الخسارة.

لأنّنا نقول: لا يلزم في المصالحة أن تكون ذمّة المصالح بكسر اللام مشغولة للمصالح له، ولذا قال في جامع المدارك: «الصلح هو التسالم على أمر؛ من تمليك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق وغير ذلك، بعوض أو بلا عوض» (1).

ففي المقام يملك المؤمن له المؤمن من دون عوض، ولكن يشترط عليه في ضمن المصالحة التي تكون من العقود اللازمة تحمّل الخسارة.

### ثالثها: الضمان العقدي:

وذلك مبني على توسعة باب الضمان وعدم اختصاصه بباب الديون أو الأعيان المضمونة كالغصب والعقد الفاسد وشموله لكل فرد، سواء كان المضمون ديناً أو عيناً بيد الغاصب، أو أمانة، أو عيناً شخصية خارجية بيد صاحبها، أو نفساً سواء كانت مملوكة أو غير مملوكة، قال الشيخ حسين الحلّي قدس سره: «إنّ منطقة الضمان العقدي أوسع من الاقتصار على فرد دون آخر، فكما يجري في الديون كذلك يجري في الأعيان الخارجية؛ من الأموال، والعقارات، وغيرها من النفوس مملوكة وغير مملوكة، فيمكن للشركة حينئذٍ أن تضمن هذه الأشياء؛ لأنّ الضمان ليس إلاّ التعهّد وإدخال الشيء في العهدة، وهو اعتبار يقوّه العقلاء، حيث يدخل الضامن المضمون

ص: 122

فى عهدته وحيازته»(1).

وربما يمنع الضمان العقدى فى مثل المقام من جهة تقوم الضمان بالأركان الأربعة، وهى:

المضمون له، و هو الدائن.

والمضمون عنه، و هو المدين.

والمضمون، و هو الدين.

و الضامن، و هو الشخص الجديد.

والركن الثانى غير موجود فى عقد التأمين، فإنه لا يشتمل إلا على أركان ثلاثة، وهى:

مضمون له، و هو صاحب المال أو الشخص.

ومضمون، و هو نفس المال أو الشخص.

وضامن، و هو الشخص المؤمن.

و أمّا المضمون عنه فليس بموجود.

وأجيب عنه: بأن وجود الركن الرابع و هو المضمون عنه غير ضرورى فى حقيقة الضمان بل المدار فى الضمان وتحققه هو وجود الأركان الثلاثة وهى الضامن والمضمون له و المضمون، و هو كاف فى تحقق الضمان، كما اكتفى به السيد فى ضمان الأمانات و الأعيان غير المضمونة كمال المضاربة و الرهن و الوديعة قبل تحقق سبب ضمانها من تعدد أو تفريط، خلافاً لغيره من الفقهاء قدس الله أرواحهم، وعليه فالركن الرابع ليس بركن، بل هو من خصوصيات بعض مصاديق الضمان.

على أننا يمكننا القول بأن ضمان الأعيان المغصوبة لا يشتمل على وجود

ص: 123

1- بحوث فقهية: 30.

المضمون عنه؛ لإمكان القول بأنّ ضمان العين المغصوبة لا يكون ضماناً عن الغاصب، بل هو ضمان ابتدائي ليس عن الغاصب بل عن المالك، وما هو إلا من قبيل ضمانك للعين التي هي في قعر البحر لصاحبها بأن تتعهد بها إما بإخراجها أو بأداء بدلها - في عدم الاحتياج إلى المضمون عنه، ولأجل ذلك لو أقدم شخص وغصب العين من يد الغاصب يكون ضامناً لنفس العين، لكنه ضمان ابتدائي منه لا عن الغاصب. وحينئذٍ يكون الحاصل: أنّ ضمان العين مطلقاً لا يدخل في حقيقة الضمان عن ضامن، وأنّ ذلك إنّما هو في ضمان الدين فقط؛ فإنّ الضامن يضمن الدين الذي في ذمة الدائن، بخلاف ضمان العين التي هي في ضمان الغصب؛ فإنّ ضمانها لا يكون عن الغاصب، فلا يكون موجِباً لانتقال الضمان من الغاصب إلى الضامن.

لا يقال: إنّ الضمان العقدي منحصر في ضمان الديون، ولم يجر الضمان الإنشائي في غيرها من الأعيان و النفوس، كما يدلّ عليه ما في الشرائع حيث قال:

«الحق المضمون: و هو كل مال ثابت في الذمة»(1).

لأنّ نقول: لا وجه للانحصار مع صدق الضمان، و هو تحمّل المسؤولية، من غير فرق بين الديون و الأعيان الخارجية و النفوس الحرّة و المملوكة. ودعوى الإجماع في المسألة مع ما بأيدينا من الأدلّة و القواعد لا تفيد؛ لعدم كشفه عن رأي المعصوم مع كونه محتمل المدرك. هذا مضافاً إلى أنّ كلام المحقّق راجع إلى الضمان الاصطلاحي الذي هو نقل الذمة إلى الذمة، لا مجرد إنشاء تحمّل المسؤولية وإدخال الشيء في حيازة الضامن، كما هو الشائع عند العرف و العقلاء.

ص: 124

---

1- شرائع الإسلام 2:109، ط - النجف الأشرف.

والمراد من الضمان العامّ ليس هو نقل الحقّ الثابت من ذمّة إلى ذمّة أخرى، بل هو الضمان العرفي من إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى المضمون، و من المعلوم أنّه عقد ومشمول للعمومات، كقوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وغيره، وهذه العمومات كافية وإن لم يكن إطلاق أو عموم في أدلّة الضمان الإنشائي بالمعنى الاسمي؛ لورودها في ضمان ما في الذمّة، أو لكونها في مقام بيان أحكام آخر.

فالتأمين مندرج تحت الضمان العرفي؛ لأنه إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى الأعيان و النفوس، ولا دليل على أنّه بمعنى نقل الذمّة إلى الذمّة إلا في الديون.

لا يقال: إنّ الضمان عقد تبرّعي، فلا يمكن تطبيق عقد التأمين الذي هو عقد معاوضي عليه.

لأنّنا نقول: إنّ التبرّع وإن كان حاصلًا في كثير من الموارد و لكنّه لا يكون من مقومات الضمان، بل يجوز أن يكون للضمان معوّض. وعليه فالضمان من جهة العوض هو لا بشرط وليس هو بشرط لا.

فتحصّل: أنّ التأمين مندرج في الضمان العرفي الذي له سابقة في العقود، ولا حاجة لأن يجعل من العقود المستحدثة.

رابعتها: الجعالة كما حكى عن بعض الأعلام:

ولا يخفى عليك أنّ بينهما فرقاً من جهات:

منها: أنّ المؤمن يستحقّ المال بالعقد من دون حاجة إلى العمل، بخلاف العامل في الجعالة فإنه لا يستحقّ الجعل إلا بالعمل.

ومنها: لزوم تعيين المؤمن و المؤمن له في عقد التأمين، مع أنّ تعيين العامل لا يلزم في عقد الجعالة.

اللّهّمّ إلا أن يقال: إنّ العمل الذي يستحقّ به الجعل هو نفس تحمّل الخسارة، وهو حاصل بنفس البناء على التحمّل وإعلامه، وبه يستحقّ الجعل، ولزوم تعيين

المؤمن و المؤمن له مبنى على كونه عقداً مستقلاً لا مصداقاً للجعالة كما هو المفروض، فتأمل.

ثم إن المقصود من إدراجه فى الجعالة هو التفصى عن كونه من العقود المستحدثة.

ص: 126



1 - المذكور فى المادة (6) من قوانين التأمين المصوّب عليها فى عام (1316 هـ - ش) والتي لا- يزال العمل بها باقياً إلى زماننا هذا أنّ المستحق لما يتداركه المؤمن هو الذى يعطى الأقساط، إلا إذا توافقا فى العقد بأن يعطيه غيره.

نعم، المستحق فى تأمين الحمل والنقل هو حامل الوثيقة.

ولا- إشكال فى جواز توافق الطرفين فى كون التدارك لغير من يعطى الأقساط كما هو كذلك فى المعامل والمصانع؛ إذ يعطى أصحابها الأقساط ويكون التدارك لغيرهم من العمّال بحسب ما يعرض لهم من الحوادث والأخطار.

وليس حقيقة عقد التأمين كالبيع الذى عُرّف بمبادلة مال بمال حتى يقال إنّ مقتضى المبادلة هو قيام العوض مقام المعوّض وبالعكس، بل هو حقيقة مستقلة، وهى لا تقتضى ما يقتضيه البيع على تقدير صحّة ذلك، بل تقتضى فى المعامل ونحوها خلافه، وعنوان التدارك لا يقتضى أيضاً أن يكون ما يدفعه المؤمن واصلاً إلى من يعطى الأقساط بعنوان تدارك الخسارة؛ إذ المفروض أنّها وردت على العمّال لا على من يعطى الأقساط.

و ممّا ذكر يظهر حكم استحقاق حامل الوثيقة فى تأمين الحمل والنقل؛ لأنه إن كان من جهة انتقال الاستحقاق إلى الحامل فلا إشكال فيه كما عرفت، وإن كان من جهة كون الحامل وكيلاً فى الوصول فلا نقل ولا انتقال، بل المستحق هو من

يعطى الأقساط، والحامل وكيله. وسيأتي بقيّة الكلام فى بعض المواد الآتية إن شاء الله تعالى.

2 - المذكور فى المادة (7) منها أنّ للمرتهن أن يقدم على التأمين بالنسبة إلى ما عنده من الهائن و الوثائق، فإذا حدث حادث أُعطى المرتهن بمقدار طلبه، و أمّا الزائد عليه فهو للمدين.

وفيه: إنّه لا يخلو عن تأمل؛ لأنّ المرتهن أمين، والأمين مع عدم الإفراط والتفريط لا يضمن إلا إذا اشترط الضمان فى العقد. وعليه فإذا أقدم المرتهن على التأمين فمقتضى القاعدة أنّ كل ما يدفعه المؤمن يكون له فى مقابل الأقساط التى دفعها، فلا وجه لتقسيم التدارك وإعطاء قسم منه لصاحب المال.

اللهمّ إلا أن يتوافقا على ذلك من ابتداء التأمين فلا إشكال فيه؛ لأنّه توافق فى أن يكون قسم من التدارك للغير.

لا يقال: إنّ التأمين على مال الغير تصرف فيه، وهو ممنوع بإطلاق قوله عليه السلام:

«الراهن والمرتهن كلاهما ممنوعان من التصرف»<sup>(1)</sup>، وعليه فعقد التأمين من دون التوافق مع صاحب المال لا يصحّ.

لأنّ نقول: التأمين على المال إحسان بالنسبة إلى صاحبه، فكما أنّ إجارة الأفراد لحفظ المال لا يكون تصرفاً فيه كذلك عقد التأمين، فتدبّر جيّداً.

3 - المذكور فى المادة (8) منها انه لا يجوز تكرار التأمين بنفع المؤمن له بالنسبة إلى مال واحد من جهة واحدة وفيه: إنه كذلك إن كان المؤمن واحداً، لأنّه تحصيل الحاصل، و أمّا إذا كان المؤمن متعدداً فهو يوجب ازدياد الاطمئنان، ولا يكون لغوا.

ص: 128

---

1- المستدرک 426:13، ب 17 من أبواب الرهن، ح 6.

نعم، يشكل ذلك من جهة أنّ التدارك لا يكون قابلاً للتكرّر، فبعد تدارك الأوّل لا يبقى موضوع لتأمين الثّاني.

4 - المذكور في المادة (9) منها أنّه إذا وقع عقد التّأمين على مال ببعض قيمته جاز تجديد عقد التّأمين بالنسبة إلى بقيّة القيمة، فعند تعدّد التّأمين و المؤمنين يكون كل مؤمنّ ضامناً بالنسبة إلى المقدار الذي أمّنه، ويجوز تأمين الباقي من المؤمن الأوّل بالعقد الجديد أيضاً كما لا يخفى.

5 - المذكور في المادة (10) منها أنّه إذا وقع عقد التّأمين على مال بأقلّ من قيمته الواقعية كان المؤمنّ ضامناً للخسارة بنسبة المبلغ الذي عقد التّأمين عليه مع قيمته الواقعية.

وفيه: إنّ غايته هو خيار الغبن، فللمؤمنّ الخيار في إدامة قبول تحمّل مسؤولية تدارك المال بقيمته الواقعية وفسخ العقد؛ لتغيّر القيمة المذكورة للمال في العقد مع قيمته الواقعية؛ لعموم أدلّة خيار الغبن من حديث «لا ضرر»، وبناء العقلاء وعدم اختصاصهما باب البيع، لا يقال: إنّ العقد على القيمة المذكورة بعنوان أنّها قيمته الواقعية باطل؛ لتغيّرهما.

لأنّ نقول: تفاوت القيمة المذكورة مع قيمته الواقعية بالأقلّ والأكثر لا بالتباين، وعليه وقع العقد على قيمته الواقعية بتخيّل أنّها كذا وكذا فبان الخلاف، ولا تكون المغايرة بينهما في حدّ التباين بحيث لا يصدق العقد عليها، وإنما التخلّف في الزيادة والنقصان، وهو يوجب الخيار بين إدامة تحمّل المسؤولية و الفسخ، وأما أخذ التفاوت فلا دليل له. نعم، لو أعطى المؤمنّ له التفاوت لإسقاط المؤمنّ خياره فلا بأس به.

فحصّل: أنّ الضمان للخسارة بالنسبة لادليل له. اللهمّ إلا أن يشترط في ضمن عقد التّأمين الضمان بالنحو المذكور مع التفات الطرفين إليه ولو بالارتكاز

والإجمال، فيجب العمل بما اشترط في العقد.

6 - المذكور في المادة (11) منها أنّ المؤمن له لو زاد في قيمة المال عند العقد خدعة كان عقد التأمين باطلاً، والأقساط المأخوذة لا تكون قابلة للاسترداد.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنه لا وجه للبطلان بعد كون الاختلاف بينهما بالقلة والكثرة لا بالتباين، بل غايته هو ثبوت الخيار للمؤمن.

كما لا وجه لعدم استرداد الأقساط على فرض البطلان. والقول بأنّه مشروط في ضمن عقد التأمين منافٍ لدعوى بطلان العقد.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ نفس تحمّل المسؤولية للخسارة بأمر صاحب المال عمل محترم عند العقلاء، وهو يوجب استحقاق أجره المثل، ولكنها لا تساوق الأقساط؛ لإمكان كونها أكثر أو أقل.

واحتمال أن يكون المقصود من البطلان هو الإبطال مع فرض صحّة العقد مع الخيار خلاف الظاهر من العبارة 7 - المذكور في المادة (12) و (13) منها أنّه لو لم يذكر صاحب المال أوصاف المال التي لها دخل في موضوع الخطر ومقدار أهميته وعدمها عند المؤمن؛ فإن كان عدم الذكر من جهة العمد أو كذب في أوصاف المال ثمّ بان الخلاف فعقد التأمين باطل ولو لم تكن الأوصاف المذكورة مؤثرة في وقوع الحادثة، ولكن الأقساط المأخوذة لا تكون قابلة للاسترداد، بل للمؤمن أن يقدم على أخذ الأقساط التي لم يؤدّها إلى هذا التاريخ.

وإن لم يكن عدم الذكر من جهة العمد ولميكسب في الأوصاف فالعقد صحيح.

فلو علم بالأوصاف المذكورة قبل وقوع الحادثة فالمؤمن بالخيار بين الإبقاء مع ازدياد الأقساط أو الفسخ، ولو لم يعلم بها إلا بعد وقوع الحادثة وجب على المؤمن إعطاء خسارته مع ملاحظة النسبة بين ما ذكر في العقد وما ظهر بعد

أولاً: إنه لا فرق بين العمد وغيره؛ فإنّ العقد صحيح في كليهما، وإنما للمؤمن خيار الفسخ؛ لعموم أدلة خيار تخلف الوصف أو التدليس أو الغبن.

وثانياً إنّ الحكم بعدم قابلية الاسترداد و جواز أخذ بقيّة الأقساط لا يتلاءم مع الحكم بالبطان؛ إذ مع بطلان العقد لا وجه لذلك، والقول بأنه مشروط في ضمن العقد لا يفيد؛ لأنّ الشرط الابتدائي لا حكم له مع فرض كون العقد باطلاً.

نعم، يجوز أخذ أجرة المثل في مقابل تحمّل المسؤولية إلى زمان ظهور تخلف الأوصاف، ولكنه لا يساوق الأقساط.

وثالثاً إنّ الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فيما إذا لم يكن عدم الذكر من جهة العمد لا دليل له؛ إذ مع ظهور تخلف الوصف يكون للمؤمن الخيار بين الإبقاء والفسخ، وأما الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فهو محتاج إلى الدليل، وهو مفقود في مثل المقام، بخلاف خيار العيب في باب البيع فإنّ الدليل يدلّ على الأرش.

نعم، يجوز للمؤمن له أن يعطى الزيادة لئلا يفسخ المؤمن، ولكن ليس للمؤمن إلزامه بها.

ورابعاً إنّ الحكم بتقليل الخسارة بالنسبة عند العلم بالصفات التي لم تذكر بعد وقوع الحادثة محتاج أيضاً إلى الدليل؛ إذ مع صحّة العقد واختيار الإبقاء يلزم على المؤمن العمل بالعقد، والتقليل خلاف الوفاء بالعقد.

نعم، له الفسخ ورد الأقساط، كما يجوز للمؤمن له أن يعطى الزيادة لئلا يفسخ المؤمن، فتدبّر.

8 - المذكور في المادة (14) منها أنه لا يضمن المؤمن الخسارات التي أوردتها

المؤمن له أو وكلاؤه عمداً أو تقصيراً.

ولا بأس بذلك؛ لانصراف عقد التأمين عن ضمانها.

9 - المذكور في المادة (15) منها هو وجوب محافظة صاحب المال على ماله المؤمن عليه، وحيولته بما تقتضيه العادة دون وقوع حادثة فيه أو ازديادها.

وهو كذلك؛ لأن ذلك مبنى عليه عقد التأمين. بل يجب عليه إطلاع المؤمن على قرب وقوع الحادثة أو ازديادها وغير ذلك في المدّة التي توافقت فيها إن اشترط ذلك في عقد التأمين.

فلو كان تحمّل الخسارة مشروطاً بالمحافظة على المال والإطلاع، و تسامح المؤمن له في تلك الأمور، فلا ضمان على المؤمن.

ولو تحمّل المؤمن له إنفاق شيء للحيلولة دون حدوث الخسارة أو كثرتها، فله أخذه من المؤمن إن كان مشروطاً في العقد أو كان مبنياً عليه، وإن اختلفا في لزوم الإنفاق أو مقداره فاللازم هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

10 - المذكور في المادة (16) منها أنّه لو كان المؤمن له باعثاً بسبب عمله على تشديد الخطر أو تغيير كميّة موضوع التأمين بحيث لو كان كذلك من أول الأمر لما أقدم المؤمن على عقد التأمين بالنسبة إليه، يجب عليه أن يُعلم المؤمن بذلك، وهكذا يجب عليه إعلامه فيما إذا لم يكن سبباً في ذلك.

وفي كلا الموردين للمؤمن أن يطالب المؤمن له بأن يزيد في حق الأقساط، ولو لم يقبل المؤمن له ذلك فله أن يفسخ عقد التأمين. وإن أدّى المؤمن الخسارة الحاصلة بسبب فعل المؤمن له فله مطالبتة بها؛ لأنّه السبب في حصول الخسارة.

ولو اختار المؤمن بقاء العقد ولو بقبول الأقساط بعد الاطلاع على كونه سبباً في تشديد الخطر، أو أداء الخسارة بعد وقوع الحادثة وتشديد الأمر بسببه فليس له فسخ العقد؛ إذ وصول الأقساط بعد الاطلاع على تشديد الخطر أو أداء الخسارة بعد

وقوع الحادثة دليل على رضا المؤمن ببقاء عقد التأمين. انتهى.

أما وجوب الإعلام فهو لاشتراطه في ضمن العقد، مضافاً إلى أن عدم الإعلام تغرير، فتدبر.

و أما مطالبة المؤمن بأن يزيد المؤمن له في حق الأقساط فلا مانع منها إذا لم يكن فيها إلزام؛ إذ مع تخلف الشرط وظهور تغيير كفيّة موضوع عقد التأمين ليس له إلا خيار الفسخ أو الإبقاء. و أما أخذ التفاوت فلا دليل له.

و أما جواز المطالبة بالخسارات المؤداة فلأن المؤمن له هو السبب فيها، كما هو المفروض.

11 - لو مات المؤمن له وانتقل المال إلى الورثة، أو نقل المؤمن له المال إلى الغير، ففي المادة (17) من قوانين التأمين أن الورثة أو الذى انتقل المال إليه إن التزموا بكفية القرارات المذكورة في عقد التأمين وعملوا بها، فالعقد باقٍ على ما هو عليه. ولكن لكل من المؤمن والورثة ومن انتقل إليه المال حق بأن تستبدل الوثيقة باسمه.

والناقل مسؤول بالنسبة إلى الأقساط حتى يُعلم المؤمن بالانتقال بصورة قانونية بواسطة سند قانونى ونحوه.

ولو كان الورثة أو المنتقل إليه المال متعدداً، كان كل واحد منهم مسؤولاً تجاه المؤمن بالنسبة إلى تمام الأقساط المعيّنة للتأمين. انتهى.

ولا يخفى عليك:

أولاً: إن بقاء عقد التأمين لا يتوقف على العمل بالقرارات المذكورة في عقد التأمين، فلا وجه لتعليق البقاء على الالتزام والعمل بها، بل هو باقٍ ويجب العمل بها.

وثانياً إنه إن اشترط في عقد التأمين حق الفسخ لكل من المؤمن والورثة ومن انتقل إليه المال فلا مانع منه، و أما إذا لم يشترط ذلك فمقتضى القاعدة هو بقاء

عقد التأمين على اللزوم في الإرث بل في النقل الاختياري إذا كان المشتري عالماً بكون العين مورداً لعقد التأمين. نعم لو لم يعلم بذلك ثم علم فله الخيار؛ للفرق بين ما اشتراه وما ظهر له بعد ذلك من الخصوصيات.

ثم إن مدة الفسخ تابعة للشرط إن كان الخيار بالشرط، كما هو كذلك.

وثالثاً إن مسؤولية الناقل بالنسبة إلى الأقساط إلى أن يعلن عن الانتقال إن كانت مشروطة في العقد فلا بأس، وغايته هو التزام تأدية بعض الأقساط مع عدم كونه مالكا ولا مانع من ذلك مع اشتراطه في العقد؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم». وأما لو لم تكن مشروطة في العقد فالمسؤول هو المالك للعين، فإذا انتقلت عنه فلا مسؤولية له بالنسبة إليها بعد الانتقال، سواء أعلن أم لم يعلن. وإذا اختلفا في زمان الانتقال فاللازم هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

ورابعاً إن مسؤولية كل واحد من الورثة أو من انتقل إليه المال بالنسبة إلى تأدية تمام الأقساط المعينة للتأمين غير واضحة لو لم تشترط في عقد التأمين؛ لأن مسؤولية تأدية الأقساط تابعة لمقدار ملكية الوارث أو من انتقل إليه المال، فإن صار مالكا لجميع المال فعليه تلك المسؤولية، وأما إذا كان المفروض هو تعدد الوارث أو من انتقل إليه المال فلم يصر مالكا لجميع المال، ومعه كيف يكون ملزماً بتأدية جميع الأقساط؟! والظاهر من النبوي «من ترك مالا فلورثته (1)» هو ثبوت الواحد الشخصي لمجموع الورثة، ولو سلم عدم ظهور ذلك من النبوي فلا أقل من أنه هو القدر المتيقن. فحق التأمين للمجموع، وهم المسؤولون في قبال المؤمن في تأدية الأقساط، كما أن ذلك هو القدر المتيقن من انتقال حق الخيار في باب البيع إلى

ص: 134



الورثة. ولذلك قال في جامع المدارك: وعلى فرض عدم جواز التبعض في الخيار وشمول أدلة الإرث للحقوق لأبد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو المجموع للمجموع (1).

بل مسؤولية تأية تمام الأقساط لكل واحد من الورثة أو من انتقل إليها المال بالاشتراط في العقد أيضاً غير واضحة؛ لأن الشرط في ضمن العقد نافذ في حق الشارط لا غيره.

اللهم إلا أن يقال: إن الاشتراط المذكور يوجب اتصاف العين بخصوصية خاصة، فمع انتقال العين بالإرث أو غيره من الشراء ونحوه تنتقل مع خصوصياتها، ولكن مرجع ذلك في النهاية هو أن يكون الاشتراط في العقد من الشارط نافذاً في حق الغير، فتأمل.

12 - المذكور في المادة (18) منها أنه لو ظهر أن الخطر الذي لاجله جرى عقد التأمين كان واقعاً قبل عقد التأمين، فعقد التأمين باطل، ولا أثر له، فلو أخذ المؤمن من المؤمن له شيئاً فعليه رده إلى المؤمن له بعد كسر عشر منه. انتهى.

وفيه: أن أخذ العشر لا دليل له بعد فرض كون العقد باطلاً، فلا اشتراط في ضمنه لا أثر له؛ إذ يكون الشرط حينئذ شرطاً ابتدائياً نعم، يمكن أن يقال: إن للمؤمن أجره المثل؛ لأن تحمّل المسؤولية بأمر المؤمن له والإتيان بلوازمه عمل محترم، فيستحق أجره المثل.

13 - المذكور في المادة (19) منها أن المؤمن مسؤول لتأدية تفاوت قيمة المال قبل وقوع الحادثة بلا فصل مع قيمته بعد حدوث الحادثة بلا فصل نقداً. وأما التعمير أو إعطاء البدل والمثل فلا يكفي، إلا إذا اشترط ذلك في متن عقد التأمين،

ص: 135

1- جامع المدارك 3: 171-173، بتصرف.

فيجب عليه الإقدام على ذلك فوراً، انتهى.

ولا بأس بذلك بناء على أنّ الشائع في التأمين هو تحمّل الخسارة نقداً، كما هو كذلك.

ثمّ إنّ المقرّر في هذه المادة هو أنّ الحدّ الأكثر من المسؤولية المذكورة في الخسارة النقدية هو عدم تجاوز التفاوت عن القيمة التي كانت مذكورة في عقد التأمين، وإلا فلا مسؤولية للمؤمن بالنسبة إلى الزائد عليها وإن كانت قيمتها مرتفعة عند وقوع الحادثة.

14 - إنّ المؤمن كما قرّر في المادة (20) منها لا يكون مشمولاً للخسارة الناشئة من العيوب الذاتية للشئ إلا إذا اشترط مسؤولية تلك الخسارة أيضاً، انتهى.

أو كان العقد من أول الأمر على تعميم المسؤولية.

15 - الخسارة الواردة في مثل الحريق على أقسام:

أحدها: نفوذ الحريق إلى الشئ، ولو كان الحريق من مكان آخر قريب منه.

ثانيها: الخسارة الواردة من ناحية إطفاء الحريق بالماء ونحوه.

ثالثها: الخسارة الواردة من ناحية إخراج الشئ من الحريق.

رابعها: الخسارة الواردة من ناحية تخريب البناء دفعاً للسرّاية أو توسعتها.

وقد صرّح في المادة (21) منها بأنّ المؤمن مسؤول لتأدية الخسارة في جميع الأقسام المذكورة وهو كذلك قضاءً لإطلاق تحمّل الخسارة. نعم لو استثنى منها قسماً خاصاً فلا مسؤولية له بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

16 - تعيين الخسارة في تأمين الأموال يكون كما عرفت بملاحظة التفاوت بين القيمة قبل الحادثة بلا فصل وبعدها بلا فصل. وتعيينها في تأمين الحمل والنقل يكون - كما في المادة (22) منها بملاحظة قيمة المال في المقصد وقيّمته بعد وقوع الحادثة بلا فصل. وتعيينها في تأمين المنافع المتوقّفة على أمر خاصّ يكون

بملاحظة قيمتها عند وقوع ذلك الأمر الخاص . وتعيينها في تأمين المحصول الزراعي يكون بملاحظة قيمته عند أخذ المحصول.

نعم، تُنقص المخارج و أجور الأتعاب و الجهود المبذولة من القيم المذكورة لو لم تقع الحوادث. وليعلم أنّ القيم المذكورة لو كانت زائد عن القيم المذكورة في متن عقد التأمين فلا تكون مشمولة بالنسبة إلى المقدار الزائد لعقد التأمين، كما لا يخفى.

17 - المذكور في المادة (23) منها أنّ المبلغ الذي يؤديه المؤمن في التأمين على الحياة أو نقص الأعضاء يلزم أن يكون متعياً جزماً في عقد التأمين بين الطرفين.

ثم إنّ التأمين على الحياة أو التأمين على نقص الأعضاء بالنسبة إلى الغير يكون باطلاً في صورة عدم إحراز موافقة خطية مسبقة منه، انتهى.

وما ذكره من البطلان إن كان المقصود منه ما إذا كان الغير طرف العقد فهو واضح؛ لأنّ العقد متقوم بالطرفين. وهكذا الأمر إن كان المقصود إجراء عقد التأمين بين المؤمن و المؤمن له بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء مقدار من الأقساط على الآخر؛ إذ لا يجب على الغير شيء من دون رضاه به. وأمّا ان كان المقصود هو إجراء عقد التأمين بينهما بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء جميع مقدار الأقساط على المؤمن له دون الآخر فهو صحيح فيما إذا كان الغير ممّن يعوله، ولا حاجة إلى رضاه بذلك. نعم إذا لم يكن ممّن يعوله كان ذلك تصرفاً في شؤونه، ومقتضى استقلال الحرّ في أموره هو عدم جواز ذلك من دون رضاه.

هذا مضافاً إلى أنّ حقيقة التأمين غير موجودة في المورد؛ إذ الغير لم يطلع على ذلك حتى يكون تأميناً في حقّه، وطرف العقد لا اضطراب له بالنسبة إلى الاجنبي حتى يوجب عقد التأمين تأميناً له، وهذا بخلاف من يعوله؛ فإنّ حقيقة التأمين فيه موجودة كما لا يخفى.

18 - المذكور في المادة (24) منها أنّ حقّ التأمين على الحياة يعطى إلى الورثة بعد الموت، إلا أن يذكر غيرهم في الوثيقة حين العقد أو بعده، فالحق يكون لذلك الغير.

وفيه: أنّ ذلك صحيح إذا كان الانتقال في زمان الحياة بنحو التجيز، و أمّا إذا كان بنحو الوصية لما تركه من الحقّ فنفوذه في الزائد على الثلث محتاج إلى رضا الورثة.

وممّا ذكر يظهر ما في المحكى عن أستاذنا الأراكي قدس سره من أنّ حقّ التأمين الذي أذاه المؤمن ليس إرثاً ولا وصيةً، بل هو أمر مستقل تابع للعقد، فيجوز أن يجعله المؤمن له لغير الورثة ولو زاد عن الثلث، أو يجوز له أن يوصى بان يعطى إلى الورثة بالسوية (1)..

وذلك لأنّ الملكية بالنسبة إلى حقّ التأمين وإن كانت غير حاصلة حال الحياة - لتوقفها على بقائه في مدّة التأمين، وهو غير حاصل؛ لأنّ المفروض هو موته في تلك المدّة ولكن حقّ التأمين من حقوقه بسبب عقد التأمين، فهو بعد موته مندرج تحت عموم «من ترك مالاّ فلورثته» (2).

اللهمّ إلا أن يكون المفروض على نحو يكون الانتقال إلى الغير فعلياً وإن كان المنقل استقبالياً بحيث لا يندرج تحت عنوان التركة، فتأمل.

19 - المذكور في المادة (25) منها أنّ للمؤمن له أن يغيّر ذا النفع في الوثيقة في التأمين على الحياة إلا إذا نقله إلى الغير قبلاً وأعطاه الوثيقة.

والظاهر منه أنّ النقل من دون إعطاء الوثيقة لا أثر له، مع أنّ النقل إن كان

ص: 138

1- أنظر: كتاب استفتاءات: 140 (بالفارسية).

2- الكافي 1: 406.

بمثل المصالحة فهو عقد لازم يتحقق بالإيجاب والقبول، ولا يحتاج إلى القبض، فضلاً عن قبض الوثيقة. فإعطاء الوثيقة لا أثر له في تأثير الانتقال.

نعم، لو كان النقل بمثل الهبة فتأثيرها منوط بالقبض، وحيث إنّ الحق لا يكون قابلاً للقبض يكفي فيه التخلية عنه واستيلاء الغير عليه، وهو يحصل بإعطاء الوثيقة، فما دام لم يعط الوثيقة كانت الهبة غير مؤثرة، فله أن ينقله إلى غير المنقول إليه أولاً، فلا تغفل.

20 - يجوز للمؤمن له أن ينقل إلى الغير في مدة التأمين المبلغ المعين له في العقد للتأمين على الحياة المذكور في الوثيقة، ولكن النقل المزبور يلزم أن يكون بتوقيع الناقل والمؤمن. هكذا جاء في المادة (26) منها.

أقول: إنّ اعتبار توقيع الناقل واضح؛ إذ بدونه لا يتمكّن المنقول إليه من إثبات أنّ المال نُقل إليه، ولذا يكون التوقيع كالشرط المذكور في المعاملات.

وأمّا اعتبار توقيع المؤمن فلا وجه له؛ لانه ليس بناقل.

نعم، لو كان المنقول هو الأقساط كان رضا المؤمن وتوقيعه شرطاً؛ لأنّ النقل حينئذٍ يكون كالحوالة، واللازم فيها هو رضا الثلاثة: المحيل و المحتال و المحال عليه، ولكن الحوالة خلاف الظاهر من العبارة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ اعتبار توقيع المؤمن من باب اعتبار توقيع الناقل لا من باب أنّ له حقاً في ذلك.

21 - آثار الانتقال القانونية في انتقال المبلغ المعين للمؤمن له في التأمين على الحياة تترتب من حين الموت لا من حين العلم بالموت؛ لأنّ الموضوعات ظاهرة في واقعها ولا دخل للعلم والأطلاع فيها. إلا إذا كان المؤمن له قد أخذ من الشركة شيئاً من المبلغ المعين له حال حياته، أو صالحها على شيء، فلا إشكال في اعتباره، كما هو المستفاد من المادة (27) منها.

22 - تحمّل الخسارة تابع لما توافق عليه المؤمن و المؤمن له، فإن كان مطلقاً فهو يشمل كل خسارة إلا الخسارة المتعمّدة؛ للانصراف. ولكن الظاهر من المادة (28) منها هو عدم التوافق بالنسبة إلى الخسارة الواردة بسبب الحرب.

23 - لا- إشكال في أنّ عقد التأمين بالنسبة إلى المال المنقول يوجب مسؤولية المؤمن بالنسبة إلى حامل المال المنقول أو حافظه في الخزائن؛ لأنّه هو الذى أجرى عقد التأمين مع المؤمن. فإذا وقع أمر وحصلت الخسارة وأداها المؤمن إلى طرفه الذى هو الحامل و الحافظ فلا مسؤولية له بالنسبة إلى أرباب الأموال المنقولة؛ إذ لا عقد بينهما، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا هو المقصود من المادة (29) منها حيث نصّت في مورد تأمين المال المنقول عند وقوع الحادثة وأداء المؤمن الخسارة إلى الذى استأمنه على أنّ المؤمن يبرأ من المسؤولية فى مقابل الشخص الثالث، انتهى.

وحمل المنقول على المنتقل إلى الغير وإرادة أنّ المؤمن مسؤول بالنسبة إلى الناقل لا المنقول إليه لكون عقد التأمين بينهما وإن كان ممكناً ولكنه خلاف الظاهر من العبارة؛ لظهور عنوان (المال المنقول) فى الأموال القابلة للانتقال من مكان إلى مكان آخر، فى قبال الأموال غير المنقولة، كالدار و الأرض ونحوهما، فلا تغفل.

24 - لو اشترط المؤمن على المؤمن له فى عقد التأمين أن يقوم مقامه فى استيفاء حقّه ممّن اعتدى على ماله، جاز ذلك، و يكون المأخوذ له إن كان بمقدار ما أداه المؤمن من الخسارة أو تقبّل تأديته إلى المؤمن له. ولا يجوز أن يفعل المؤمن له ما ينافى الاشتراط المذكور، كما يظهر من المادة (30) منها.

.. ووجهه ظاهر؛ لأنه اشتراط و التزام فى ضمن عقد لازم، ومقتضى قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«المؤمنون عند شروطهم» هو وجوب الوفاء به.

25 - لو توقفت شركة التأمين عن القيام بأعمالها أو أفلسست فقد نصت المادة (31) على أن للمؤمن له حقّ الفسخ.

يمكن أن يقال: إن حقّ الفسخ متفرّع على أمرين:

أحدهما: إمكان أن تقوم الشركة بأعمالها.

وثانيهما: هو اشتراط حقّ الفسخ في متن عقد التأمين.

إذ مع عدم إمكانها القيام بأعمالها لا معنى لبقاء العقد حتى يتصوّر فيه حقّ الفسخ؛ لبطلانه بعد عدم إمكان إدامة التأمين وتبسيط أوضاع التأمين بالنسبة إلى ما مضى وما بقى، فتأمل.

كما انه مع إمكان القيام بأعمالها وعدم الاشتراط، لا مجال لحقّ الفسخ.

26 - لو أفلس المؤمن فلا- وجه لتقدّم حقّ المؤمن له على حقّ سائر الغرماء بل هو غريم من الغرماء، فمع حكم الحاكم بالحجر تقسّم أموال المفلس بين الغرماء بنسبة حقّهم، ولا- يجوز تقديم أحد على أحد بالنصّ والإجماع، إلّا إذا كانت عين مال أحد موجودة عند المفلس.

و ممّا ذكر يظهر ما جاء في المادة (32) حيث نصّت على تقدّم حقّ المؤمن على سائر الغرماء. بل لا يجوز اشتراط ذلك في عقد التأمين؛ لانه شرط مخالف للكتاب و السنة، نعم يجوز اشتراط تقديم حقّ التأمين على الحياة على سائر التأمينات؛ بمعنى اشتراط المؤمن على المستأمنين أن لا يقدموا على المطالبة بحقّهم عند وجود مستأمن على حياته؛ لأنّ شرط عدم إعمال الحقّ مع المستحقّين لا مانع منه، و هذا بخلاف سائر الغرماء؛ فإنّهم لا يكونون في زمرة المشترطين.

ومن ذلك ينقدح أيضاً عدم الوجه في تقديم حقّ المؤمن على سائر الغرماء لو أفلس المؤمن له. ولذلك يظهر أيضاً مافى المادة (33) منها حيث نصّت على تقديمه عليهم، مع أنّه يخالف النصّ والإجماع.

27 - لو كانت أشياء مختلفة موضوعة للتأمين في عقد واحد، فلو ثبت أن المؤمن له خدع في واحد منها من جهة من الجهات لم يكن العقد باطلاً، لا بالنسبة إلى المخدوع فيه ولا بالنسبة إلى غيره، بل غايته هو أن يكون للمؤمن خيار التدليس أو الغبن، ولو سلم البطلان بالنسبة إلى المخدوع فيه فلا- وجه للبطلان في غيره، غايته هو خيار تبعض التأمين. اللهم إلا أن يشترط في ضمن عقد التأمين أن يكون للمؤمن حق الإبطال في الفرض المزبور، ولكنه - بعد التي و اللتي يؤكد صحة العقد؛ إذ الإبطال مسبوق بالصحة.

وكيف كان، يظهر مما ذكر ما في المادة (34) حيث نصت على بطلان المخدوع فيه وسراية البطلان إلى الباقي بمجرد كون العقد واحداً.

28 - ولا- يخفى عليك أن الحق لذيه، ولا- يبطل بمرور الزمان، بل هو قابل للطرح و المطالبة به في المحاكم الشرعية في أي وقت من الأوقات.

و مما ذكر يظهر ما في المادة (36) منها حيث نصت على أن مبدأ الشروع بطرح الحق و المطالبة به يكون بعد مضي سنتين من ابتداء وقوع الحادثة التي تكون منشأ للدعوى.

نعم، يمكن للمحاكم الشرعية أن تجعل غير ما مضى عليه سنتان في الأولوية من جهة طرحه و المطالبة به، فتأمل.

29 - قد عرفت أن من أنواع التأمين التأمين على الحياة بشرط الموت ولا إشكال فيه إذا كان ذلك بين الشركة و المؤمن له باعتبار حياته هو، فإن التأمين فيه حاصل؛ لأن اضطراب الورثة بعد موته يعد من اضطرابه عند العقلاء، فيقدم المورث على تأمين الحياة بشرط الموت؛ ليحصل التأمين بالنسبة إلى ما بعد موته.

و أما إذا كان التأمين على الحياة بشرط الموت باعتبار حياة شخص آخر، فقد أورد عليه الأستاذ الشهيد المطهري قدس سره بانه مضافاً إلى كونه أمراً مكروهاً لأن



المؤمن له يطمع في موت الغير ليصل إلى ما تعهدت به شركة التأمين، وهو مذموم في الإسلام - لا يصحّ؛ لخلوّه عن التأمين؛ إذ موت الغير لا يوجب اضطراباً بالنسبة إليه حتى يقدم على عقد التأمين لرفع اضطرابه.

فهذا النوع من أنواع التأمين وإن أجازته مودّسات التأمين ولكنه كما عرفت غير صحيح؛ لعدم وجود حقيقة التأمين فيه، وليس هو إلا كالمشاركة..

يمكن أن يقال: إنّ الغير إن كان من الأقارب أو الأزواج فالمؤمن يضطرب بفقدانهم من جهة مخارج الموت، أو تكفّل من تكفّلوه، أو من جهة قطع ما استفاده من عطاياهم، أو غير ذلك، فيقدم على تأمين حياة الغير المذكور لرفع اضطرابه، فتتحقّق حقيقة التأمين في هذه الصورة أيضاً. بل يحصل التأمين أيضاً إن كان الأجنبي ممّن بينه وبين المؤمن علاقة ورابطة قويّة بحيث يوجب فقدانه اضطراباً فيه من بعض النواحي المذكورة.

نعم، لو لم تكن قرابة أو علاقة بينهما لما صحّ عقد التأمين بالنسبة إلى الغير؛ لعدم تحقّق حقيقة التأمين فيه، كما لا يخفى.

30 - قد عرفت سابقاً أن من أنواع التأمين هو التأمين على الحياة بشرط البقاء، ولا إشكال فيه بعد إمكان عروض الحوادث أو الأمراض أو الكهولة أو ضعف الأعضاء أو الإفلاس ونحوها؛ فإنّ العقد المذكور يوجب التأمين في أمثالها.

و ممّا ذكر يظهر ما في إنكار مثل هذا النوع من التأمين، كما يظهر من المحكى عن الأستاذ الشهيد المطهّري قدس سره في جواب السائل القائل بنفي حقيقة التأمين في التأمين على الحياة بشرط البقاء بأنّ هذا إشكال وارد (1).

إذ لا مانع من إجراء عقد التأمين بين الشركة و المؤمن له؛ بأنّه لو لم يمت

ص: 143

---

1- انظر: كتاب بررسى فقهي مسئله بيّمه: 34-35 (بالفارسية).

المؤمن له في المدّة المعيّنة كان على المؤمن أن يعطيه مبلغاً معيّناً حتى يتمكن من تدارك بعض ما يمكن أن يتفق له في تلك المدّة. ولا يلزم في ذلك العلم بوقوع الأمور المذكورة، بل يكفي مجرد إمكان وقوعها في الاضطراب و تحقّق التأمين فيه بمثل عقد التأمين، كما لا يخفى.

31- لو أدى المؤمن له الأقساط دفعة واحدة في التأمين على الحياة بشرط البقاء، فلا إشكال فيه، إلا ممّا يحكى عن الأستاذ الشهيد المطهري 1 حيث قال: فيه إشكال من جهة أنّ ماهيته ربويّة؛ إذ في هذه الصورة يرجع ما أذاه المؤمن له إليه بعد مضي المدّة مع زيادة الربح، ومسألة التأمين فيه تكون تبعاً لتلك المعاملة الربوية (1).

يمكن أن يقال: إنّ الأقساط لم تقع في عقد التأمين في قبال المأخوذ زائداً عليه بعد مضي المدّة المعيّنة، بل هي في قبال التأمين في المدّة المذكورة، فلا وجه لشبهة الربا ولو سلّم المعاوضة بين الأقساط و المأخوذ زائداً.

فلا- فرق في مجيء الشبهة في جميع الصور؛ إذ أداء الأقساط دفعة أو مرّات لا- يوجب تفاوتاً في وجود هذه الشبهة وعدمها، فإن كانت المعاملة ربوية ففي جميع الصور تكون كذلك، وإن قلنا بعدم كونها ربوية لأنّها من المعدودات لا الموزونات فلا إشكال في جميع الصور. وأيضاً لا تكون الأقساط قرضاً حتى تكون الزيادة موجبة للربا، لأنّها كما عرفت وقعت في قبال التأمين أو في قبال المأخوذ زائداً، فلا تغفل.

32- عرفت أنّ التأمين على الحياة بشرط البقاء في مدّة معيّنة لا إشكال فيه؛ فيجب على المستأمن أداء الأقساط، كما يجب على المؤمن إعطاء ما توافقا عليه

ص: 144

بعد مضي المدة المذكورة وبقاء حياة المؤمن له.

وأما إذا مات المؤمن له في المدة المذكورة فلا شيء على المؤمن بالنسبة إلى ما توافقا عليه؛ فإنه مشروط ببقاء المؤمن له إلى تمام المدة و هو غير حاصل.

وإنما يقع الكلام في أنه هل يجب أداء الأقساط الباقية بعد الموت إلى آخر المدة أم لا يجب؟ يمكن أن يقال بوجوب أداء الأقساط الباقية؛ إذ لا يبطل عقد التأمين بموت المؤمن له، ومع عدم بطلانه لا وجه لعدم وجوبه، كما أن الإجارة لا تبطل بموت المستأجر أو بموت المؤجر بناءً على المشهور بين المتأخرين.

اللهم إلا أن يقال ببطلان عقد التأمين بموت المؤمن له بتوهم انه لا يبقى موضوع للتأمين مع موته، فمع بطلان عقد التأمين من حين الموت لا وجه لبقاء وجوب الأقساط الباقية.

ولكن يمكن الذب عنه: بأن موضوع العقد هو الحياة بشرط البقاء، وعروض الموت لا يوجب تخلف الموضوع؛ لأنه من أول الأمر يكون مشروطاً بالبقاء، ومعنى اشتراطه بالبقاء هو إمكان عدم بقاء الحياة قبل تمام المدة، فلا تخلف في الموضوع.

نعم، لو جعل نفس العقد مشروطاً ببقاء الحياة في تمام المدة، بطل العقد بعروض الموت، ومع بطلانه لا وجه لوجوب أداء الأقساط الباقية.

ولا مجال لما حكى عن الاستاذ الشهيد المطهري قدس سره من أن جعل العقد مشروطاً ببقاء الحياة لا يصح؛ للزوم التعليق فيه، مع أن التنجيز من شرائط صحّة المعاملات، والتعليق ينتهي إلى الجهل في الأقساط؛ لعدم العلم بمدّة البقاء على قيد الحياة وهكذا لا تصحّ هبة الأقساط الباقية بشرط الموت؛ فإن التعليق في جميع المعاملات حتى الهبة والقرض باطل. نعم، يصح أن يهب الأقساط الباقية بعد

لأن تعليق العقد لا دليل على بطلانه إلا فيما قام الإجماع عليه كالبيع، بل العقد التعليقي واقع؛ كالوصية والنذر والعهد.

ثم إن إشكال التعليق ليس من ناحية استلزامه للجهل كما يظهر من كلام الشهيد المطهري قدس سره، بل إشكاله من ناحية قيام الإجماع، و هو دليل لبي يقتصر على مورده.

هذا مضافاً إلى أن الجهل المذكور في غير البيع كعقد التأمين لا- دليل على بطلانه. نعم لا تعليق في نفس العقد حتى يبطل بعروض الموت.

و مما ذكر يظهر أيضاً أن المنع عن الهبة التعليقية أو القرض التعليقي لا دليل له، فتحصّل: أن عقد التأمين على الحياة لا يبطل بعروض الموت، ولا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد الموت بشرط حدوث الموت قبل مضي المدّة المعيّنة في عقد التأمين، كما لا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد عروض الموت، فلا تغفل.

33 وقد تقرّر في تأمين الشخص الثالث أنه لو تصادمت سيارة المؤمن له مع سيارة أخرى، وكان التصادم المذكور موجباً للضمان شرعاً، كان على المؤمن تحمّل الخسارة الواردة على الغير بحسب ما توافقا عليه.

ولا- إشكال فيه، وإنما الكلام فيما إذا لم يكن التصادم موجباً للضمان شرعاً وإنما يحكم العرف بأخذ الضمان؛ فإنّ هنا شبهة كما أفاد الأستاذ الشهيد المطهري قدس سره، وهي أنه هل يصحّ عقد الضمان في هذه الموارد التي يكون أخذ الضمان ظلماً أو لا يصحّ؟ فاللازم أن يبحث عن الصّحة وحدودها، وكم نظيراً له في

وفيه:

أولاً: إنَّ عقد التأمين لا ينحصر في ذلك، بل يعمّ الضمان الشرعي والعرفي.

وثانياً إنه إعانة للمظلوم في عدم ابتلائه بأفسد من هذا، وليس ذلك إعانة للظالم، فهل يكون إقراض المستقرض لدفع الظلم إعانةً على الظلم؟! والمقام يشبه القرض المذكور، فكما أنَّ الإقراض لنجاة المبتلى بالظلم إحسان إلى المظلوم لا إعانة للظالم، فكذلك تأمين المظلوم لتلايقع في الشدّة والمحنة ليس إلا الإحسان.

نعم، تأمين الظالم فيما يريده من الظلم إعانة للظالم وحرام، وأخذ الأقساط فيه أكل المال بالباطل؛ لعدم صلاحية تأمين الظالم للمقابلة والمعوضة شرعاً.

ومما ذكر يظهر حكم نظائر المقام وأشباهه، فلا تغفل.

ص: 147



ويقع البحث فى مقامات:

### المقام الأول: فى معناه:

لا يخفى عليك أنّ التجسس لغة وعرفاً هو التفتيش عن بواطن الأمور، قال فى لسان العرب قال اللحيانى: تجسس فلاناً ومن فلان بحثت عنه كتجسس (1)، انتهى. ظاهره أنّه لا فرق بين التجسس بالجيم و التحسس بالحاء.

قال فى المصباح المنير: جسّه بيده جسّاً من باب قتل، واجتسه ليتعرّفه، و جسّ الأخبار وتجسسها تتبّعها، ومنه الجاسوس لأنه يتتبّع الأخبار و يفحص عن بواطن الأمور (2).

و ظاهره أنّ التجسس لا يختصّ بالتفحص عن القبائح المستورة، قال فى مقاييس اللغة فى معنى جسّ بالجيم و السين: هو تعرّف الشىء بمسّ لطيف.

ص: 149

---

1- لسان العرب 2:283، مادة «جسس».

2- المصباح المنير 1:125، مادة «جسس».

والجاسوس فاعول من هذا لأنه يتخبر ما يريد به خفاء ولطف (1).

وقال الجوهري في الصحاح: و جَسَسَت الأخبار و تجسَّستها، أى تفحصت عنها، ومنه الجاسوس.

وحكى عن الخليل: الجواس: الحواس (2).

وقال في أقرب الموارد: تجسس الخبر تفحص عنه، وبواطن الأمور بحث عنها... الجاسوس و الجسس صاحب سرّ الشرّ، و هو العين الذى يتجسس الأخبار ثمّ يأتى بها (3).

وقال فيه أيضا: تحسس استمع لحديث القوم وطلب خبرهم فى الخير...

و بالجيم فى الشرّ (4).

وقال فى لسان العرب: الحاسوس الذى يتحسس الأخبار مثل الجاسوس بالجيم أو هو فى الخير و بالجيم فى الشرّ، وقيل: التجسس بالجيم أن يطلبه لغيره و بالحاء أن يطلبه لنفسه، وقيل: بالجيم البحث عن العورات، و بالحاء الاستماع، وقيل:

معناهما واحد فى تطلب محرمة الأخبار (5).

و عن الأخفش: ليس تبعد التجسس بالجيم عن التحسس بالحاء؛ لأنّ التحسس البحث عمّا يكتم عنك، و التحسس بالحاء طلب الأخبار و البحث عنها.

وهنا قول ثان فى الفرق أنّه بالحاء تطلبه لنفسه، و بالجيم أن يكون رسولا لغيره، قاله ثعلب.

ص: 150

1- معجم مقاييس اللغة 1: 414، مادة «جسّ».

2- الصحاح 3: 913، مادة «جسس».

3- أقرب الموارد 1: 123، مادة «جسس».

4- المصدر السابق: 191، مادة «حسس».

5- لسان العرب 2: 283، مادة «جسس» و 3: 170، مادة «حسس».



قال في تفسير القرطبي بعد نقل الكلام المحكى عن الأخفش و الأول أعرف(1).

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التجسس لغة وعرفاً لا يختصّ بما إذا كان التتبع للغير، بل هو أعمّ كما يشعر به التعبير عن هذا القول بلفظ: قيل في لسان العرب: نعم لا يبعد ذلك في لفظ الجاسوس. كما أنّ الظاهر عدم اختصاص التجسس بالعيوب والشور و التحسس غيرها، و هو الاستفاد من عبارة الصباح المنير، والمحكى عن الأخفش، بل لسان العرب بناءً على تخصيص الفرق في كلامه بلفظ الجاسوس. نعم ظاهر أقرب الموارد هو الفرق بين التحسس بالحاء و التجسس بالجيم، فتأمل؛ لأنّ العبرة بمصادره لا بمنفرداته، والمصادر لا تقيد اعتبار القيود المذكورة.

هذا مضافاً إلى استعمال التجسس في بعض الاخبار فيما لا يعنى، وسيأتى الخبر إن شاء الله تعالى.

ويشهد على ما ذكرناه، صحّة إطلاق الجاسوس على جاسوس المخالفين بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية مع أنّه تتبع الايجابيات و الكمالات الموجودة في تلك المجتمعات. اللهمّ إلا أن يكتفى في ذلك بتوهم الشرور من المخالفين بالنسبة إليها.

وكيف كان فما يظهر من الكلمات المذكوره أنّ التجسس هو تتبع الأخبار، ولا دخل للغرض من التتبع في صدق مفهوم التجسس.

وعليه فلا فرق في صدقه بين ما إذا كان الغرض هو الخير أو الشرّ، وغرض الخير إن كان له مدخلية فهو في نفي الحكم لا- في صدق الموضوع.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحكى عن تفسير ابن كثير: أنّ التجسس طلب الخبر للشرّ(2).

ص: 151

1- الجامع لأحكام القرآن 16:333.

2- انظر: تفسير ابن كثير 4:214.

انقذح من ذلك أنّ ما مال إليه العلامة الميانجي (مدّ ظلّه) من اختصاص التجسّس بما إذا كان الداعي هو الشرّ واستشهد له بقول بعض اللغويين من أنّ الجاسوس صاحب سرّ الشرّ أو قولهم تجسّس أى استمع وطلب الخبر فى الخير وبالجميم فى الشرّ (1)، لا- يخلو عن الإشكال. غاية ما دلّ عليه هذا القول هو أنّ طلب العثرات و القبائح ممّا يكون مستوراً هو التجسّس كما أنّ طلب الخير و المحسنات هو التحسّس، ولا ارتباط لهذا القول بدواعى الطالب من أنّه تفحص لغرض الخير أو الشرّ.

وبالجملة فإنّ منشأ الفرق فى المطلوب لا فى داعى الطلب.

فتحصّل أنّ التجسّس هو التتبع و التفحص عن بواطن الأمور، سواء كان لنفسه أو لغيره، وسواء كان لداعى الشرّ أو لداعى الخير، وسواء كانت الأمور خيراً أو شراً.

ص: 152

---

1- لسان العرب 2:283.

## المقام الثاني: فى اختلاف موارد التجسس:

إنّ موارد التجسس تختلف من جهة اشتغالها على المصالح وعدمها. وهى على أقسام:

أحدها: أن يكون لمجرد الاطلاع عن أحوال الاشخاص من دون غرض وداع عقلائى عليه.

وثانيها: أن يكون ذلك لغرض فاسد، كالهتك وإذاعة الفحشاء وإيذاء المؤمنين.

وثالثها: أن يكون ذلك لغرض صحيح ولكنه ينقسم إلى:

1 - غرض لازم كحفظ الحكومة من إخلال الكفار أو المنافقين، أو لدفع نشر الفساد الاجتماعى، سواء كان أخلاقياً أو حالياً أو مالياً أو لدفع الاضلال والانحراف عن المجتمعات الإسلامية، أو للاطلاع على كيفة إتيان العمال بوظائفهم، أو للإطلاع على الارتشاء والاختلاس، أو الاطلاع على قوات الأعداء وإعداداتهم وغير ذلك من الأغراض اللازمة.

2 - غرض راجح كالاطلاع عن الأفراد الكاملين لاعطائهم المناصب المناسبة لهم، أو الاطلاع بالنسبة إلى العلوم الحديثة أو للكشف عن رضى العامة وعدمه بالنسبة إلى تمشية الأمور، أو لكشف الحاجات الاجتماعيّة، وغير ذلك من الأمور الراجعة.

## المقام الثالث: فى حكم الأقسام المذكورة:

لا يخفى عليك أنه لا إشكال فى حرمة القسم الأول والثانى، فيما إذا كان مورد التجسس هو العيوب؛ لدلالة الكتاب والسنة عليها.

أ) أمّا من الكتاب فقد استدلل له بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا. (1)؛ إذ مقتضى إطلاق النهى حرمة كلا القسمين.

قال المحقق الأردبيلي قدس سره: قوله: وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَبْحَثُوا عَنْ عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ، والنهى عن تتبع عورات المسلمين فى الأخبار كثير... إلخ (2).

وقال فى تفسير القرطبي: «ومعنى الآية خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين، أى لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله» (3).

ومقتضى عدم التقييد فى كلامهم هو عدم الفرق فى الحرمة بين القسم الأول والثانى.

واستدل له أيضاً بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ

ص: 154

1- الحجرات: 12.

2- زبدة البيان: 417.

3- الجامع لأحكام القرآن 16: 333.

آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (1) بدعوى أنّ التجسس هو بنفسه إشاعة الفاحشة (2).

وفيه: أنه ليس التجسس بنفسه إشاعة للفاحشة ما لم يقدم على الإذاعة، فالنهي عن إشاعة الفحشاء وإذاعتها نهى عن المرتبة المتأخره ولا نظر له بالنسبة إلى نفس التجسس والمرحلة المتقدمة عليه. قال المحقق الأردبيلي في ذيل الآية الكريمة:

يعنى الذين يريدون شيوع الفاحشة وظهورها ويقصدون إشاعتها ونسبتها إلى المؤمنين تفصيلاً لهم (3).

ب) و أمّا الروايات فهي متعدّدة تتجاوز حدّ التظافر:

منها: ما رواه فى الفقيه و التهذيب والاستبصار بأسناد معتبرة عن ابن أبى يعفور فى معنى العدالة، عن أبى عبدالله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون سائراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك» (4).

إلا أنّها دلّت كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل سائراً فينتفى عند انتفائه (5).

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند معتبر عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «أبعد ما يكون العبد من الله أن يكون الرجل يواخى الرجل و هو يحفظ عليه زلّاته ليعيره بها

ص: 155

1- النور: 19.

2- مجلّة نور علم، السنة الثانية، العدد الخامس، ص 28.

3- زبدة البيان: 387.

4- جامع الأحاديث 25:212، ح 503.

5- المكاسب المحرّمة: 44، ط - جماعة المدرّسين.

وهو لا يشمل القسم الأول؛ لتقييده بالداعى الفاسد، هذا مضافاً إلى أنّ حفظ ما يواجهه من الزلات من جهة المواخاة ليس هو التجسس المبحوث عنه، اللهم إلا أن يدلّ عليه بالأولية.

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند موثّق عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص (أى لم يصل) الإيمان إلى قلبه، لا تدمّوا المسلمين، ولا تتبعوا عورائهم، فإنه من تتبع عوراتهم تتبّع الله عورته، ومن تتبّع الله عورته يفضحه ولو فى بيته»(2).

وهو بإطلاقه يشمل القسمين، و النهى يدلّ على حرمة تتبّع العورات.

ومنها: ما رواه فى عقاب الأعمال عن ابن عبّاس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى آخر خطبة خطبها بالمدينة: «ومن مشى فى عيب أخيه وكشف عورته كان أول خطوة خطاها ووضعها فى جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلاق»(3).

ومنها: ما رواه فى السرائر عن أبى عبدالله السيارى، عن محمّد بن إسماعيل، عن بعض رجاله، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «إذا رأيتم العبد متفقداً لذنوب الناس ناسياً لذنوبه فاعلموا أنّه قد مُكّر به»(4).

ومن المعلوم أنّ العاصى مستحق لمكر الله تعالى.

ومنها: ما رواه فى ميزان الحكمة: «إتى لم أوامر أن أشق عن قلوب الناس ولا

ص: 156

1- جامع الأحاديث 314:16.

2- المصدر السابق: 315.

3- المصدر السابق: 317.

4- السرائر 569:3.

أشق بطونهم»(1).

ولكن دلالة على حرمة التفتيش غير واضحة؛ لأنّ عدم المأمورية أعمّ من الحرمة.

ومنها: ما رواه في تحف العقول عن الصادق عليه السلام: «الجهل في ثلاث: في تبدّل الإخوان، والمنابذة بغير بيان، والتجسس عمّا لا يعنى»(2).

إلا أنّ الخبر يناسب الحكم التنزيهي؛ إذ تبدّل الإخوان أو المفارقة من دون الإعلام والتجسس عمّا لا يفيد لا يكون محرّماً.

ومنها: ما في نهج البلاغة، قال عليه السلام لمالك: «وليكن أبعـد رعيتك منك وأشنأهم عندك أطلبهم لمعائب الناس، فإنّ في الناس عيوباً الوالى أحقّ من سترها، فلا- تكشفن عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحبّ ستره من رعيتك»(3).

والنهى يدلّ على الحرمة.

ومنها: ما رواه القرطبي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إياكم والظنّ فإنّ الظنّ أكذب الحديث، ولا تحسّسوا، ولا تجسّسوا، ولا تناجشوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»(4).

والنهى يدلّ على الحرمة، إلا أنّ يقال: إنّ اقترانه بسائر الفقرات مع عدم كون جميع مواردّها محرّمة يمنع عن الدلالة على الحرمة، فافهم.

ومنها: ما رواه القرطبي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «إنّك إن اتّبعـت عورات

ص: 157

1- ميزان الحكمة 2:42.

2- تحف العقول: 234، ط - منشورات الشريف الرضى.

3- نهج البلاغة: 429، الكتاب 53، الدكتور صبحى الصالح.

4- الجامع لأحكام القرآن 16:331، ط - دار إحياء التراث.

الناس أفسدتهم أوكدت أن تقسدهم»(1).

ومن المعلوم أنّ إفساد المجتمع الإسلامى من أشنع المحرّمات.

ومنها: ما رواه فى مستدرک الوسائل عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم: «شرّ الناس الظانون، وشرّ الظانين المتجسّسون، وشرّ المتجسّسين القوّالون، وشرّ القوّالين الهتاكون»(2).

ودلالة الرواية على الحرمة غير واضحة، اللهمّ إلا أن يقال: بمعونة الآية المباركة الدالّة على وجوب الاجتناب عن ظنّ السوء يستفاد أنّ التجسّس أشدّ من ظنّ السوء المحرم، فتأمّل.

ومنها: ما رواه فى ثواب الأعمال عن ابن المتوكّل، عن محمّد بن يحيى، عن سهل، عن يحيى بن المبارك، عن ابن جبلة، عن محمّد بن الفضيل، عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: قلت له: جعلت فداك، الرجل من اخوانى يبلغنى عنه الشىء الذى أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرنى عنه قوم ثقة، فقال لى: «يا محمّد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك وإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم» الحديث(3). فإنّ الظاهر من الخبر عدم جواز التجسّس عن حاله وإن كانت شواهد وجود القبائح موجودة كشهادة خمسين، فإنّ جواز التجسّس لا يجتمع مع لزوم تكذيب السمع والبصر.

ثمّ إنّ ما استظهرناه لا ينافى عدم إمكان الاستدلال به لأصالة الصّحة فى فعل الخير بقريئة. جمع الإمام بين تكذيب خمسين وتصديق الأخ المؤمن؛ إذ تصديق واحد من المؤمنين وتكذيب خمسين بمعنى الحمل على الصّحة، والحمل على الفساد لا يكفى، بل اللازم هو تصديق خمسين فى الفساد، كما إذا أخبروا ببيع الراهن بعد رجوع المرتهن

ص: 158

1- المصدر السابق: 333.

2- مستدرک الوسائل 9: 147، ب 141، أحكام العشرة، ح 15.

3- ثواب الأعمال: 247.



عن الإذن، وأخبر المؤمن الواحد ببيع الراهن قبل رجوع المرتهن، فإن المتبع حينئذ هو شهادة خمسين، ولكن يمكن حمل الرواية على تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة قوله الواقع المستلزم تكذيب القسامة، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم واعتقادهم.

ومنها: الروايات الواردة في المنع عن التفتيش فيما إذا ادّعت المرأة أنها خلية كخبر عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني تزوّجت امرأة فسألت عنها، فقبل فيها، فقال: «و أنت لِمَ سألت أيضا ليس عليكم التفتيش» (1).

ولكن دلالة هذه الطائفة لا تخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر منها هو رفع لزوم التفتيش لا حرمة.

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ومن اطلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يبتغون عورات الناس في الدنيا» الحديث (2).

بدعوى دلالة على أنّ تتبّع عورات الناس من أوصاف المنافقين التي توجب دخول النار.

وكيف كان، فهذه الأخبار تكفي للدلالة على حرمة التفتيش في القسم الأوّل والثاني، بل مقتضى ما عرفت من صدق التجسس ولو مع الغرض الصحيح هو شمول الأدلة المذكورة للقسم الثالث والرابع أيضا لا يقال: سياق الآية الدالة على حرمة التجسس يدل على اختصاص الحرمة

ص: 159

1- الوسائل 14:227، ب 25، عقد النكاح، ح 1.

2- ثواب الأعمال: 282.

بما إذا كانت الأغراض فاسدة؛ لأنه قبل حرمة التجسس دلت الآية على حرمة السخرية و الطعن ودعت إلى منابذة الألقاب وسوء الظن.

لأننا نقول: العبرة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد، هذا مضافاً إلى أن الأدلة لا تختص بالآية الكريمة، فعدم إطلاقها لا يضر بعد إطلاق سائر الأدلة، وعليه فالتجسس حرام في نفسه مطلقاً نعم، ربّما تزاحمه الأمور الأخرى كحفظ النظام و النفوس و المعالجة ونحوها من الأمور التي تكون أهمّ بالنسبة إلى حرمة التفتيش، فمع التزاحم المذكور تسقط حرمة عن الفعلية كسائر موارد التزاحم. ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره في أحكام الغيبة: فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة وغيرها أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كلّ معصية من حقوق الله و حقوق الناس، و قد تبّه عليه غير واحد.

قال في جامع المقاصد بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة: إن ضابط الغيبة المحرّمة: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه، و أمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، و التظلم و سماعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادعى نسباً ليس له، والقذح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين(1).

ظاهر كلام الشيخ و المحقّق هو رفع الحكم لا رفع الموضوع ولكن لا يخلو كلام المحقّق عن التأمل، فإنّ مجرد كون الغرض صحيحاً لا يكفي في رفع الحرمة، بل اللازم هو إحراز التزاحم و الأهميّة.

ص: 160

---

1- المكاسب 14:342، تراث الشيخ الأعظم.

هذا مضافاً إلى أنّ جملة من الموارد التي يصدق عليها التجسس لا تكون من موارد تتبع العيوب كالأطلاع على العلوم الحديثة، أو كشف رضى عامة الناس عن الأمور وعدمه، أو كشف الحاجات الاجتماعية، أو كشف الأفراد الكاملين لإعطاء المناصب، وغير ذلك. بل لا يصدق على أنّ المنهى هو التجسس عن بواطن الأمور من المسلمين، فلا تشمل الأدلة غيرهم من الكفار و المنافقين جمعاً بين الأدلة، بل مقتضى ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساتراً في صحبة ابن أبي يعفور هو عدم حرمة ذلك في المريب و المتجاهر بالذنوب، فيتقيد إطلاق سائر الأخبار بمثل هذه الصحيحة.

اللهمّ إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره إنّ الالتزام بجواز تفتيش عثرات المتجاهر في غاية الإشكال (1)، ولعل وجه الإشكال هو عدم ثبوت الإطلاق للمفهوم؛ لأنّ الرواية في مقام بيان حكم آخر، و هو بيان أمارات العدالة، وعليه فالمستفاد من الرواية أنّ غير الساتر لجميع عيوبه يجوز التفتيش في عيوبه في الجملة؛ لاعتبار الستر في حرمة التفتيش، فتأمل.

ص: 161

يدلّ على أهمّية ذلك مضافاً إلى البداهة و الضرورة ودلالة آيات الدفاع أمور:

منها: وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام ولو تحت لواء المخالفين كما يشهد له موثقة يونس عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطى سيفاً وقوساً فى سبيل الله فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمره بردهما، قال: «فليفعل»، قال: قد طلب (شخص) الرجل فلم يجده، وقيل له: قد قضى (مضى) الرجل، قال: «فليربط ولا يقاتل» قال: مثل قزوين وعسقلان(1) وما أشبه هذه الثغور، فقال: «نعم»، قال: يجاهد، قال: «لا، إلا أن يخاف على ذرارى المسلمين» (فقال): أرايتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم، قال: «يرابط ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان» قال: قلت: فإن جاء العدو إلى الموضع الذى هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: «يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء؛ لأنّ فى دروس الإسلام دروس دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم»(2).

ص: 162

1- عسقلان: بلد بساحل الشام.

2- الوسائل 19:11، ب 6، جهاد العدو وما يناسبه، ح 2.

ودلالته على وجوب حفظ بيضة الإسلام و المسلمين بالمقاتلة ولو تحت لواء المخالفين واضحة، وهي حاكية عن أهميّة حفظ النظام، ولذا صرّح الشيخ في المبسوط (1) و العلامة في المنتهى (2) والشهيد في الدروس (3) وغيرهم من الأعلام بوجوب الدفاع عن بيضة الإسلام تحت لواء غير منصوب الإمام عند الخوف على بيضة الإسلام.

والحاصل: أنّ ولاية الغاصبين ليست مقبولة، ولكن إذا دار الأمر بين وجود النظام ولو بولايتهم وبين عدم وجود النظام الإسلامي فالأول مقدّم، ولا يمنع ذلك عن السعى لخلع الغاصبين عن مقامهم فيما إذا لم يلزم منه عدم حفظ النظام.

ومنها: عدم جواز تحمّل المخالفين فيما إذا أدّت مخالفتهم إلى الخوف على المجتمع الإسلامي كما يشهد له كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عند مسير أصحاب الجمل إلى البصرة: «... إنّ هؤلاء قد تمالؤوا على سَخطة إمارتي (4) و سأصبر ما لم أخف على جماعتكم فإنّهم إن تمّموا على فيّالة (5) هذا الرأى انقطع نظام المسلمين» (6).

وواضح أنّه عليه السلام علّق القيام عليهم بالخوف العقلاني على النظام فهو يدل على جواز المقاتلة مع المخالفين عند الخوف على المجتمع الإسلامي.

ومنها: وجوب الاجتناب عن كل فعل وعمل يوجب الخوف على النظام،

ص: 163

1- المبسوط 2:8.

2- منتهى المطلب 2:900.

3- الدروس الشرعية 2:30.

4- تمالؤوا: أى اتفقوا و تعاونوا. و السخطة بالفتح: الكراهة، والمراد من هؤلاء من انقصّ عليه من طلحة و الزبير و المنضمّين إليهما.

5- قال: فيالة رأيه يفيل بالفتح أخطأ وضعف.

6- نهج البلاغه: 244، الخطبة 169، الدكتور صبحى الصالح.

كما يدلّ عليه نهى أمير المؤمنين عليه السلام عمر بن الخطّاب عن الذهاب نحو إيران للحرب معللاً باحتمال عروض الخطر بالنسبة إلى النظام.

قال عليه السلام لعمر بن الخطّاب وقد استشاره في غزوة الفرس بنفسه: «ومكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإذا انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب، ثمّ لم يجتمع بحذافيه أبداً»(1).

وقاله عليه السلام في مقام نهى عمر عن الذهاب نحو إيران لوجود احتمال الخطر من جهة تفرّق العرب ونقض بيعتهم و مهاجمة الأعداء. ولا خفاء في أنّ المراد من الرواية ليس المنع من الذهاب إلى الحرب في جميع الأحوال والأزمان، بل في زمان عمر منعه عن ذلك لعدم مساعدة الظروف، فليس حكماً كلياً، ولذا ذهب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع الجيش الإسلامي في أكثر الغزوات، بل علىّ عليه السلام في صفّين و الجمل.

ومنها: ضرورة. الإمارة لإقامة النظام وحفظه، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخوارج لمّا سمع قولهم لا حكم إلاّ لله: «كلمة حقّ يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله، وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، و يبلغ الله فيها الأجل و يجمع به الفىء، و يقاتل به العدو، و تأمن به السبل، و يؤخذ به للضعيف من القوى؛ حتى يستريح برّ و يستراح من فاجر»(2).

و الخبر ليس في مقام تصحيح حكومة الفاجر، بل هو في مقام بيان أنّ الحكومة ولو عن الفاجر خير من عدمها.

ومنها: وجوب الاستعانة بالأعراب إذا خيف على الإسلام كما تدلّ عليه

ص: 164

1- المصدر السابق: 203، الخطبة 146. و القيّم: هو القائم به، يريد الخليفة. و النظام: السلك ينظم فيه الخرز. و تقول: أخذته كلّه بحذافيه، أى بأصله.

2- المصدر السابق: 82، الخطبة 40.

الروايات، ومن جملتها موثقة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الأعراب عليهم جهاد؟ قال: «لا، إلا أن يخاف على الإسلام فيستعان على الإسلام بهم» الحديث(1).

ومنها: تشريع الإمامة ووجوب إطاعة الإمام لحكم، منها: إقامة النظام، كما يدل عليه: ما ورد عن سيدتنا فاطمة الزهراء عليها السلام أنها قالت في خطبتها التي أوردتها في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «.. فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك... والعدل تنسيقاً للقلوب وطاعتنا نظاماً للملّة وإمامتنا أماناً للفرقة»(2).

ومن المعلوم أنّ تشريع الإمامة للنظام حاكٍ عن أهميّة النظام.

وما ورد عن مولانا الرضا عليه السلام في حكمة جعل الإمامة حيث قال: «... إنّ الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين»(3).

وكذلك ما ورد عنه عليه السلام: «اسمعوا واطيعوا لمن وّلاه الله الأمر فإنه نظام الإسلام»(4).

ومنها: التوصية في حفظ النظم والنظام وأمور المسلمين، كقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أوصيكما وجميع وُلدى وأهلى ومن بلغه كتابى بتقوى الله ونظم أمركم وصلاح ذات بينكم»(5).

وكقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أصبح لا يهتمّ بأمر المسلمين فليس بمسلم»(6).

ص: 165

1- جامع الأحاديث 44:13، ح 111.

2- الاحتجاج للطبرسى 1:134، منشورات دار النعمان - النجف.

3- الكافي 1:200، كتاب الحجّة، ح 1.

4- ميزان الحكمة 1:161. أمالى المفيد: 14، المجلس الثانى، ح 2.

5- نهج البلاغة: 421.

6- الوسائل 11:559، ب 18، فعل المعروف، ح 1. الكافي 2:163، ح 1.

ومنها: إيجاب الحذر والاحتياط و المراقبة بالنسبة إلى النظام كقوله تعالى:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهِمْ خَشَبٌ مُسْتَنَدَةٌ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ فَاتْلَهُمْ اللَّهُ أَنْتَى يُؤْفِكُونَ (1) ، والحذر فيها عن المنافقين لحفظ النظام.

و كقوله تعالى: وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا حِذْرَكُمْ (2) الآية.

بناء على أن المراد من حذرهم غير الأخذ بالأسلحة، خصوصاً في قوله: أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَ خُذُوا حِذْرَكُمْ بدعوى أن الوضع و الأخذ لا يجتمعان في شيء واحد.

و كقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته للجيش: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال و مناكب الهضاب لئلا يأتيكم العدو من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم، و عيون المقدمة طلائعهم، و إياكم و التفريق» (3).

و كقوله عليه السلام عليه السلام أيضاً لزياد بن النضر حين أنفذه على مقدمته إلى صفين: «اعلم أن مقدمة القوم عيونهم، و عيون المقدمة طلائعهم، فإذا أنت خرجت من بلادك و دنوت عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كل ناحية و في بعض الشعاب و الشجر و الخمر

ص: 166

1- المنافقون: 4.

2- النساء: 102.

3- نهج البلاغة: 371 الكتاب 11.



وفى كلّ جانب»(1).

إلى غير ذلك من الأمور الدالّة على أهمّية النظام بالعموم أو الخصوص.

ولعل أصحابنا الإمامية استفادوا من هذه الأخبار وجوب حفظ النظام عن الهرج والمرج، وأفتوا بوجوب الصناعات الدخيلة في حفظ النظام كفاية.

قال الشيخ الأعظم قدس سره في وجه وجوب الصناعات: إنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة(2).

وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة في المتاجر: فمنه واجب: «كان عليه أن يدرج أيضاً مطلق التجارة التي بها يتحقّق نظام النوع، فإنّ ذلك من الواجبات الكفائية»(3).

وقال في الرياض في حرمة أخذ الأجرة على ما يجب على الأجير وجوباً ذاتياً:

وأخرج بالذاتى التوصّلى كأكثر الصناعات الواجبة كفاية توصّلاً إلى ما هو المقصود من الأمر بها، وهو انتظام أمر المعاش والمعاد، فإنه كما يوجب الأمر بها كذا يوجب جواز أخذ الأجرة عليها؛ لظهور عدم انتظام المقصود بدونها مع أنّه عليه الإجماع نصّاً وفتوى(4).

فتحصّل أنّ المستفاد من مجموع الروايات والفتاوى هو أهمّية حفظ النظام الإسلامى، وعليه ففى مقام التزاحم مع بعض المحرّمات يقدم وجوب حفظ النظام عليه، ويسقط المحرّم عن الفعلية بالتزاحم المذكور.

ص: 167

1- تحف العقول: 130، ط - منشورات الرضى.

2- المكاسب المحرّمة: 64، مسألة أخذ الأجرة على الواجبات.

3- جامع المقاصد 4: 6.

4- رياض المسائل 5: 37، ط دار الهادى.

## المقام الخامس: فى اتخاذ العيون أو الإقدام على التجسس:

1 - روى فى قرب الاسناد عن الريان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا وجّه جيشاً فأمرهم أمير بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره». فالتج (1) مسّس فيه لكيفية عمل الأمير والاستخبارات الحربية.

2 - روى فى تهذيب تاريخ ابن عساكر عن بريدة أنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعث سرية وبعث معها رجلاً يكتب إليه بالأخبار (2).

3 - كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يسأل عن المتخلفين عنه فى غزوته.

4 - قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام فأنظر من لم يشهد المسجد فأحرق عليه بيته» (3).

ولكنه بصدد التفتيش عن المنافقين فى جماعة المؤمنين، ومحمول على ما إذا كان عدم شركتهم فى إقامة الصلاة موجباً للإخلال.

5 - لما حتم قضاء الله بفتح مكة واستوسقت له، أمر صلى الله عليه وآله وسلم عليهم عتاب بن أسيد... فلما وصل إليهم عتاب وقرأعهده... وقال لهم:... فمن وجدته قد لزم الجماعة التزمت له حق المؤمن على المؤمن، ومن وجدته قد بعد عنها فتشتته فإن وجدت له

ص: 168

1- قرب الاسناد: 148، اصدار مكتبة نينوى.

2- تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر 6:382.

3- أخبار القضاة لابن وكيع 3:12.

عذراً عذرتة، وإن لم أجد له عذراً ضربت عنقه حكماً من الله مقضياً على كافتكم لأطهر حرم الله من المنافقين(1). وقد أسند التفتيش إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله حكماً من الله مقضياً على كافتكم، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنه منصوب خاص للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فإذا فعل ذلك ولم يردعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو في حكم التقرير.

ولكنه وارد في خصوص التفتيش عن المنافقين في جماعة المؤمنين.

6 - وكان من سيرته صلى الله عليه وآله وسلم أن يتفقد أصحابه ويسأل الناس عما في الناس ويحسن الحسن ويقويه ويقبح القبيح ويوهنه(2).

وفيه: أن السؤال عما يظهر في جماعة المسلمين لا عما يكون مستوراً فيهم فلا يرتبط بالمقام.

7 - مرّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: «ما أرى طعامك إلا طيباً»، وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ [يديراً] يده في الطعام، ففعل فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه: «ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين»(3).

لا يقال: إنه لا اختيار المتاع ولا يكون من موارد التجسس.

لانا نقول: إن ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وسلم تجسس عن وضع النشاط الاقتصادي في النظام الإسلامى.

8 - كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحبس على التهمة(4).

ص: 169

1- بحار الأنوار 21:122-124.

2- بحار الأنوار 16:151.

3- الوسائل 12:209-210، ب 86، ما يكتسب به، ح 8.

4- عيون الأخبار لابن قتيبة 1:172.

9 - تكلم طلحة و الزبير بعد البيعة، فبلغ ذلك علياً فدعا بهما، فأنكرا فلم يعجل عليهما و استأذناه إلى مكة فلم يحبسهما وكان يعمل المراقبة في أمرهما ولا يمضى على التهمة حتى ينكشف الغطاء(1).

و لعلّ عدم المضى على التهمة ممّا اقتضته المصلحة الخاصة، و إلا فقد مرّ أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم كان يحبس على التهمة.

10 - موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: دخل رجل على عليّ بن الحسين عليهما السلام فقال: إنّ امرأتك الشيبانية خارجية تشتم علياً عليه السلام فإن سرّك أن أسمعك ذلك منها أسمعك، قال عليه السلام: «نعم»، قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج فعد فاكمن في جانب الدار، قال: فلمّا كان من الغد كمن في جانب الدار وجاء الرجل فكلمها فتبيّن منها ذلك فخلى سبيلها و كانت تعجبه(2).

تدلّ هذه الموثقة على جواز إعمال المقدمات في الاستخبارات.

11 - قال عليّ عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم بعد استشارته صلوات الله عليه إيّاه في قضية الإفك: «يا رسول الله النساء عليك كثيرة، سل عن الخبر بريرة خادمتها أى عائشة و ابحت عن سرّ خبرها منها»، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «فتول أنت يا عليّ تقريرها»، فقطع لها عليّ عليه السلام خشباً من النخل، و خلا بها يسألها و يتهدّدها و يرهبها(3).

ظاهر هذا النقل أنّ قضية الإفك مربوطة بما نسب إلى عائشة، و عليه فقوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم** الآية(4)، نزل في

ص: 170

1- الجمل: 437، ط - مؤتمر المفيد، وراجع: النصرة لسيد العترة و المذكور فيهما مضمون العبارة.

2- الوسائل 14: 425، ب 10، ما يحرم بالكفر، ح 7.

3- الجمل: 82 و 226. الإفك للعلامة جعفر مرتضى: 180.

4- النور: 11.

ولكن هناك رواية من طرفنا أنّها نزلت في مارية القبطية وما رمتها به عائشة من أنّ إبراهيم ما هو إلا ابن جريح، فبعث النبي صلى الله عليه و آله وسلم عليّاً في تعقيب ابن جريح، ولما رأى ابن جريح أنّ عليّاً عليه السلام في تعقيقه هرب وصعد في تحلة فبدت عورته فإذا ليس له ما للرجال ولاله ما للنساء(1).

وكيف كان، فقد أورد العلامة الطباطبائي إشكالات على روايات الإفك، سواء كانت من طرفنا أو من طرق العامة، فراجع(2).

12 - أحمد بن محمد، عن الحسين بن موسى بن جعفر عليهما السلام عن أمّه قالت: كنت اغمز قدم أبي الحسن عليه السلام وهو نائم مستقبلاً في السطح، فقام مبادراً يجرّ إزاره مسرعاً فتبعته فإذا غلامان له يكلمان جاريتين له وبينهما حاذ لا يصلان إليهما، فتسمّع عليهما ثم التفت إليّ فقال: «متى جئت هاهنا»؟ فقلت: حيث قمت من نومك مسرعاً فزعت فتبعتك، قال: «ألم تسمعي الكلام»؟ قلت: بلى، جعلت فداك، فلما أصبح بعث الغلامين إلى بلد، وبعث بالجاريتين إلى بلد آخر فباعهم(3).

و الخبر يدلّ على جواز التجسس في مقام حفظ الأهل عن المفاسد وردعهم عنها.

13 - كان الخريّ بن راشد الناجي أحد بني ناجية قد شهد مع عليّ عليه السلام صفين فجاء إلى عليّ عليه السلام بعد انقضاء صفين وبعد تحكيم الحكمين في ثلاثين من أصحابه يمشى بينهم حتى قام بين يديه، فقال: والله لا أطيع أمرك ولا أصلى خلفك وإني غداً لمفارق لك.

ص: 171

1- تفسير القمّي 2:99.

2- تفسير الميزان 15:104.

3- قرب الاسناد: 331، ح 1230، ط - مؤسسة آل البيت:.

فقال له: «ثكلتك أمك إذا تنقض عهدك و تعصى ربك ولا تضرّ إلا نفسك، أخبرني لم تفعل ذلك؟» قال: لانيك حكمت في الكتاب...

فقال له عليّ عليه السلام: «ويحك هلمّ إليّ أدارسك و أناظرك في السنن و أفاتحك أموراً من الحقّ أنا أعلم بها منك، فلعلك تعرف ما أنت الآن له منك و تبصر ما أنت الآن عنه عم و به جاهل»، فقال الخريّيت فيّني غاد عليك غدا. فقال عليّ عليه السلام: «أغد و لا يستهويّتك الشيطان...».

فخرج الخريّيت من عنده منصرفاً إلى أهله...

قال عبدالله بن قُعين: فجعلت في أثره مسرعاً... إلى أن قال: فقلت: يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه؟ فقال: «إنا لو فعلنا هذا بكل من يتهم من الناس ملأنا السجون منهم، ولا أراني يسعني الوثوب بالناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتى يظهروا لي الخلف»، قال: فسكتّ عنه و تنحيت فجلست مع أصحابي هنيئة، فقال لي عليه السلام: «ادن منّي»، فدنوت فقال لي مسرّاً: «اذهب إلى منزل الرجل فاعلم ما فعل، فإنّه قلّ يوم لم يكن يأتي في هذه الساعة»، فأتيت إلى منزله فإذا ليس في منزله منهم دينار... فأقبلت إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال لي حين رأني: «أفطنوا فأقاموا أم جبنوا فظعنوا؟» قلت: لا، بل ظعنوا، فقال: «أبعدهم الله كما بعدت ثمود... و سأكتب إلى من حولي من عمالي فيهم»، فكتب نسخة واحدة و أخرجها إلى العمال:

من عبدالله عليّ أمير المؤمنين إلى من قرئ عليه كتاب هذا من العمال:

«أما بعد فإنّ رجالاً لنا عندهم تبعه خرجوا هُرّاباً نظنهم خرجوا نحو بلاد البصرة فاسأل عنهم أهل بلادك و اجعل عليهم العيون في كل ناحية من أرضك ثمّ اكتب إليّ بما ينتهي إليك عنهم و السلام»(1).

ص: 172

1- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 3: 128-130، ط - دار الكتب العلمية.

14 - وكتب عليّ عليه السلام إلى كعب بن مالك: «أما بعد فاستخلف على عملي وأخرج في طائفة من أصحابك حتى تمرّ بأرض كورة السواد فتسأل عن عمّالي وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب، ثم ارجع إلى البهقباذات فتؤلّ معونتها واعمل بطاعة الله فيما وُلاكَ منها إلى أن قال: - وأعلمني الصدق فيما صنعت» (1).

يدل الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى العمّال.

15 - قال في مصنف ابن أبي شيبة: إنّ أبا الجهم القرشي نقل عن أبيه، قال: بلغ عليّ مني شيء فضرّني أسواطاً، ثم بلغه بعد ذلك أنّ معاوية كتب إليه، فأرسل رجلين يفتشّان منزله فوجدا الكتاب في منزله، فقال (أبي) لأحد الرجلين وهو من العشير.

إنك من العشير فاستر عليّ، قال: فأتيا عليّاً فأخبراه، فركب عليّ، فقال لأبي: «أما أنا فتشّناه عليك ذلك فوجدناه باطلاً» (2).

يدلّ الخبر على أنّ مجرّد احتمال الارتباط مع الأعداء والمخالفين للأدلة الحقّة يكفي في جواز التجسس.

16 - كتب حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكّة يخبرهم بعزيمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على فتحها، وأعطى الكتاب امرأة سوداء كانت وردت المدينة تستمّيح بها الناس وتستبرهم، وجعل لها جعلاً على أن توصله إلى قوم سمّاهم لها من أهل مكّة وأمرها أن تأخذ عليّ غير الطريق.

فنزّل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فاستدعى أمير المؤمنين عليه السلام وقال له:

«إنّ بعض أصحابي قد كتب إلى أهل مكّة يخبرهم بخبرنا، وقد كنت سألت الله أن يعمّي أخبارنا عليهم، والكتاب مع امرأة سوداء قد أخذت عليّ غير الطريق فخذ

ص: 173

1- تاريخ يعقوبي 2: 204-205، ط - دار صادر.

2- مصنف ابن أبي شيبة 11: 131-132.

سيفك و الحقةا وانتزع الكتاب منها و خلّها، و صر به إلى»، ثم استدعى الزبير بن العوام فقال له: «امض مع في بن أبي طالب في هذه الوجه»، فمضيا وأخذنا على غير الطريق، فأدركا المرأة، فسبق إليها الزبير فسألها عن الكتاب الذي معها، فأنكرته و حلفت أنه لا شيء معها وبكت، فقال الزبير: ما أرى يا أبا الحسن معها كتاباً فارجع بنا إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لنخبره ببراءة ساحتها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يخبرني رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن معها كتاباً و يأمرني بأخذه منها، و تقول أنت انه لا كتاب معها»، ثم اخترط السيف و تقدّم إليها فقال: «أما و الله لئن لم تُخرجي الكتاب لا كشفنك، ثم لأضربن عنقك»، فقالت له: إذا كان لا بدّ من ذلك فاعرض يابن أبي طالب بوجهك عني، فأعرض عليه السلام بوجهه عنها فكشفت قناعها وأخرجت الكتاب من عقيصتها. فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام و صار به إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم(1).

و في نقل البيهقي(2) أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال حين بعث علياً و الزبير بن العوام:

«ففتشوها فإنّ معها كتاباً إلى أهل مكّة»(3).

وكيف كان، يكفى في صدق التفتيش و التجسس خفاء ذلك عند غير النبيّ والوصى عليهما الصلاة و السلام.

17 - و يدلّ على اتّخاذ العيون أيضاً التوبيخات و التهديدات التي صدرت عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بالنسبة إلى عمّاله. فإنّه حاك عن الاستخبارات التي تصل إليه من ناحية عيونه. و من أمثلة ذلك:

أ) كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: أمّا بعد يابن حنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان

ص: 174

1- الإرشاد للمفيد 1: 56-57، ط - مؤسسة آل البيت:.

2- كما تبه على ذلك العلامة الميانجي.

3- سنن البيهقي 9: 147، ط - دار الفكر.



و تنقل إليك الجفان. وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفؤ، و غنيهم مدعو(1).

ب) كتب إلى بعض عماله: أمّا بعد فقد بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك وعصيت إمامك و أخزيت أمانتك، بلغني أنك جرّدت الأرض(2)، فأخذت ما تحت قدميك، و أكلت ما تحت يديك، فارفع إلىّ حسابك واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام(3).

ج) كتب إلى مصقلة بن هبيرة عامله على أردشير خرّة(4): أمّا بعد فقد بلغني عنك أمر أكبرت أن أصدقه، إنك تقسم فيء المسلمين في قومك و من اعتراك من السألة و الأحزاب و أهل الكذب من الشعراء كما تقسم الجوز، فوالذي فلق الحبة و برأ النسمة لافتش عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقاً لتجدن بنفسك علىّ هواناً فلا تكونن من الخاسرين أعمالاً(5).

د) كتب إلى زياد بن أبيه لَمّا كتب إليه معاوية يريد خديعته باستلحاقه: و قد عرفت أنّ معاو - ية كتب إليك يستزل لبك(6)، و يستفلّ غربك(7)، فاحذره فإنّما هو الشيطان(8).

هـ (كتب إلى أبي موسى الأشعري عامله على الكوفة و قد بلغه عنه تنبيطه

ص: 175

- 1- نهج البلاغة: 416، الكتاب 45.
- 2- جرّدت الأرض: أخذت المحصول الزراعي.
- 3- نهج البلاغة: 412. الكتاب 40.
- 4- اردشير خرّة: بلدة من بلاد العجم.
- 5- تاريخ يعقوبى 2: 201-202.
- 6- يستزل: يطلب به الزلل و هو الخطأ، و اللبّ: القلب.
- 7- الغرب: الحدة و النشاط، و يستفلّ غربك: يطلب إطفاء حدّتك.
- 8- نهج البلاغة: 415، الكتاب 44.

الناس عن الخروج إليه لَمَّا ندبهم لحرب أصحاب الجمل: أَمَّا بعد، فقد بلغني عنك قول هولك وعليك(1).

التبسيط: أى الترغيب فى القعود و التخلّف، ولعلّ المراد من هو لك وعليك: أنّ ترغيبك الناس على القعود يكون بِنفعك بحسب الظاهر، ولكنه يضربك بحسب الواقع، ولعلّ الأشعري أخفى ذلك عن عليّ عليه السلام، وبهذا الاعتبار يصدق على الاطّلاع عليه التفتيش و التجسس.

و) كتب إلى المنذر بن جارود العبدى وقد خان فى بعض ما وّلاه: أَمَّا بعد، فإنّ صلاح أيبك غرّنى منك، وظننت أنّك تتبّع هديه(2)، وتسلك سبيله، فإذا أنت فيما رُقّى إلى(3) عنك لا تدع لهواك انقيادا(4)، ولا تبقى لآخرتك عتادا(5).

ولعل قوله عليه السلام: فإذا أنت فيما رُقّى إلى عنك يدلّ على استخبار العيون.

ز) كتب إلى محمّد بن أبى بكر عامله على مصر لَمَّا بلغه توجّده من عزله بالأشتر عن مصر:

أَمَّا بعد، فقد بلغني موجدُتك من تسريح الأشتر إلى عمّلك، وإتّى لم أفعل ذلك استبطاء لك فى الجهد، ولا ازدياداً لك فى الجِدِّ، ولو نزع ما تحت يدك من سلطانك لو ليّتك ما هو أيسر عليك مؤونة وأعجب إليك ولاية(6).

و لا يخفى أنّ الغيظ ليس فى العلن، إذ هو لا يناسب محمّد بن أبى بكر، وعليه

ص: 176

1- المصدر السابق: 453، الكتاب 63.

2- هديه: طريقه.

3- رُقّى إلى: أى رفع و انتهى إلى .

4- لا تدع لهواك انقيادا: أى لا تدع الانقياد لهواك.

5- نهج البلاغة: 461، الكتاب 71.

6- المصدر السابق: 407، الكتاب 34.

فالاستخبار عن أمر مستور في الجملة.

ح) كتب أبو الأسود الدؤلي وكان خليفة عبدالله بن عباس بالبصرة إلى عليّ عليه السلام يعلمه أنّ عبدالله أخذ من بيت المال عشرة آلاف درهم، فكتب إليه يأمره بردها فامتنع، فكتب يقسم له بالله لتردنها، فلمّا ردها عبدالله بن عباس، أورد أكثرها، كتب إليه عليّ عليه السلام: أمّا بعد، فإنّ المرء يسرّه درك ما لم يكن ليفوته، ويسوؤه فوت ما لم يكن ليدركه، فما أتاك من الدنيا فلا تكثر به فرحاً وما فاتك منها فلا تكثر عليه جزعاً، واجعل همّك لما بعد الموت، والسلام.

فكان ابن عباس يقول: ما اتعظت بكلام قط اتعاطى بكلام أمير المؤمنين(1).

وقد نقل(2) أنّه عليه السلام كتب في جواب أبي الأسود الدؤلي: فمثلك نصح الإمام والامة، وأدى الأمانة، ووالى (ودل) على الحقّ... فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك ممّا النظر فيه للأمة صلاح فإنك بذلك جدير، وهو حقّ واجب لله عليك(3).

هذا الخبر يدل على قبول ورضى أمير المؤمنين عن استخبار خليفة عبدالله بن عباس، ورغبه في ذلك، بل جعله أمراً لازماً فعلي نواب المسؤولين أن يراقبوا أعمال المسؤولين ويخبروا بما أخطأوا.

ط) كتب عليّ عليه السلام إلى قثم بن العباس عامله على مكّة: أمّا بعد فإنّ عيني بالغرب كتب إليّ يعلمني أنّه وجه إلى الموسم أناس من أهل الشام العمى القلوب، الصمّ الأسماع، الكمه الأبصار، الذين يلبسون الحقّ بالباطل... فأقم على ما في يدك

ص: 177

1- تاريخ يعقوبي 2:205.

2- كما تبه على ذلك العلامة الميانجي.

3- جمهرة رسائل العرب 1:588. نهج السعادة 5:324. العقد الفريد 4:355، ط - دار الكتاب. فتوح ابن أعثم 4:74.

ي) روى ابن أبي الحديد عن كتاب الغارات: أن معاوية اختلق كتاباً نسبته إلى قيس بن سعد وقرأه على أهل الشام، فشاع في الشام كلها أن قيساً صالح معاوية، وأتت عيون علي بن أبي طالب إليه بذلك فأعظمه وأكبره وتعجب له.. (2)0.

18 - ويدل على اتخاذ العيون أيضاً ما ورد في بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفراداً لاستخبار حال الأعداء في خارج البلاد الإسلامية ورصد تحركاتهم العسكرية وأسرارهم، وهو كثير.

منها: ما رواه ابن هشام في سريّة عبدالله بن جحش: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث معه ثمانية رهط من المهاجرين ليس فيهم من الأنصار أحد، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه فيمضى لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً... فلما سار عبدالله بن جحش يومين فتح الكتاب فنظر فيه فإذا فيه:

«إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فترصد بها قريشاً وتعلم الناس أخبارهم»، فلما نظر عبدالله بن جحش في الكتاب قال: سمعنا وطاعة، ثم قال لأصحابه: قد أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن أمضى إلى تحلة أرصد بها قريشاً حتى آتية منهم يخبر.. (3)0.

يدل الخبر على اتخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء.

و منها: ما رواه الواقدي في غزوة بدر الكبرى ما ملخصه: لما تحين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انصراف العير من الشام ندب أصحابه للعير وبعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طلحة

ص: 178

1- نهج البلاغة: 406-407، الكتاب 33.

2- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 6:62.

3- سيرة ابن هشام 2:252، ط - دار إحياء التراث العربي. وروى نحوه الواقدي في المغازي 1:13.

بن عبيدالله وسعيد بن زيد قبل خروجه من المدينة بعشر ليال يتحسّسان خبر العير حتى نزلا على كشد الجهني بالنخبار، فأجارهما و أنزلهما، ولم يزالا مقيمين عنده في خباء حتى مرّت العير،... فنظرا إلى القوم وإلى ما تحمل العير، وجعل أهل العير يقولون: يا كشد هل رأيت أحداً من عيون محمّد؟ فيقول: أعوذ بالله، و أتى عيون محمّد بالنخبار؟ فلمّا راحت العير باتا حتى أصبحا، ثم خرجا وخرج معهما كشد خفياً...

فخرجا يعترضان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فلقياه بتربان... و قدم كشد بعد ذلك فأخبر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إجارتة إيّاهما، فحيّاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، الخبر(1).

يدلّ الخبر على العامل النفوذى بين الأعداء، و على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء ولو في أمورهم الاقتصادية.

ومنها: ما في صحيح مسلم عن أنس بن مالك، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بسيسة عيناً ينظر ما صنعت عير أبى سفيان(2).

كذلك يدلّ الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء ولو كانت في الأمور الاقتصادية.

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة أحد: و بعث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عينين له أنسا ومؤنساً ابني فضالة لملة الخميس، فاعترضا لقريش بالعقيق، فسارا معهم حتى نزلوا بالوطاء فأتيا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبراه(3).

ومنها: ما رواه في المغازي أيضاً في غزوة أحد: فلمّا نزلوا وحلّوا العقد واطمانوا، بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحباب بن المنذر بن الجموح إلى القوم، فدخل فيهم وحزر (قدّر و خمن) ونظر إلى جميع ما يريد، وبعثه سرّاً، وقال للحباب: لا تخبرني بين

ص: 179

1- المغازي 1:19-20.

2- صحيح مسلم 4:158، كتاب الامارة، ب 41، ح 1901، ط - مؤسّسة عزالدين.

3- المغازي 1:206-207.

أحد من المسلمين إلا أن ترى فى القوم قلة، فرجع إليه فأخبره خاليا(1).

قوله: إلا أن ترى فى القوم قلة: أى إلا أن ترى فى العدو قلة.

ومنها: ما رواه ابن هشام فى غزوة أحد بعدما انصرفت قريش: ثم بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن أبى طالب، فقال: اخرج فى آثار القوم فانظر ماذا يصنعون وما يريدون فإن كان قد جنّبوا الخيل وامتطوا الإبل فإنهم يريدون مكّة، وإن ركبوا الخيل وساقوا الإبل فإنهم يريدون المدينة، والذى نفسى بيده لئن أرادوها لأسيرنّ إليهم فيها ثم لأنجزنّهم، قال على عليه السلام: فخرجت فى آثارهم أنظر ماذا يصنعون فجنّبوا الخيل وامتطوا الإبل ووجهوا إلى مكّة(2).

ومنها: ما رواه فى التراتيب الإدارية عن الاستيعاب فى أخبار العباس بن عبدالمطلب عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: أسلم العباس قبل فتح خيبر وكان يكتنم إسلامه، وكان يكتب بأخبار المشركين إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكتب إليه: إن مقامك بمكّة خير(3).

ومنها: ما رواه ابن هشام فى غزوة الخندق: فلما انتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلف من أمرهم، وما فرّق الله من جماعتهم دعا حذيفة بن اليمان فبعثه إليهم لينظر ما فعل القوم ليلاً،... قال حذيفة: ثم التفت إلينا - رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع؟ فما قام رجل من القوم من شدة الخوف وشدة الجوع وشدة البرد، فلما لم يقوم أحد دعانى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلم يكن لى بدّ من القيام حين دعانى، فقال: يا حذيفة اذهب فادخل فى القوم فانظر ماذا يصنعون، ولا تحدثن شيئاً

ص: 180

1- المصدر السابق 1: 207-208.

2- سيرة ابن هشام 3: 100.

3- التراتيب الإدارية 1: 363، بنقل كتاب ولاية الفقيه 2: 559.

حتى تأتينا... الخبر(1).

وحاصله أنه ذهب حذيفة واطلع على ما اطلع وأخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة الخندق من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا خوات ابن جبير، وقال: انطلق إلى بني قريظة، فانظر هل ترى لهم غرة(2) أو خلاً من موضع فتخبرني؟(3)

ومنها: ما رواه الواقدي أيضاً من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث بريدة بن الحصيب الأسلمي إلى بني الصطلق ليخبره بخبر القوم(4).

ومنها: ما رواه في مجمع البيان في غزوة الحديبية من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث بين يديه عيناً له من خزاعة يخبره عن قريش، وسار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى إذا كان بغدير الأشطاط قريباً من عسفان أتاه عينه الخزاعي، فقال: إني تركت كعب بن لؤى وعامر بن لؤى قد جمعوا لك الأحابيش، وجمعوا جموعاً وهم قاتلونك أو مقاتلونك وصادونك عن البيت، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: روجوا(5)، فراجوا(6).

ومنها: ما رواه في تفسير نورالثقلين عن أمالي الشيخ بسنده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله عز وجل: وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً(7): وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمر بن الخطاب في سرية، فرجع منهزماً يجتنب أصحابه و يجتنبونه أصحابه،

ص: 181

1- سيرة ابن هشام 3: 242-244.

2- الغرة (بالكسر): الغفلة.

3- المغازي 2: 460.

4- المصدر السابق 1: 404.

5- راح خلاف غدا، أي جاء وذهب في الرواح أي العشي، وقد يستعمل لمطلق المضى والذهاب.

6- مجمع البيان 5: 117.

7- العاديات: 1.

فلَمَّا انتهى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليّ عليه السلام: أنت صاحب القوم، فتهيأ أنت ومن تريد من فرسان المهاجرين و الأنصار، فوجهه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقال له: اكنم النهار و سر الليل، ولا تفارقك العين، قال: فانهى عليّ عليه السلام إلى ما أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسار إليهم، فلَمَّا كان عند وجه الصبح أغار عليهم، فأنزل الله على نبيّه: وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا إلى آخرها(1).

ومنها: ما رواه ابن سعد في طبقاته، من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أمر الناس بالتهيؤ لغزو الروم، فلَمَّا كان من الغد دعا أسامة بن زيد فقال: سر إلى موضع مقتل أبيك فأوطنهم الخيل، فقد وليتكم هذا الجيش إلى أن قال: - وخذ معك الأدلاء، وقدم العيون والطلائع(2) أمامك(3).

إلى غير ذلك ممّن أرسله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كعاصم بن ثابت، و بشر بن سفيان، وأمّية بن خويلد إلى مكّة ليتجسس له أخبار قريش(4).

هذه جملة من الآثار والنصوص الكثيرة الدالة على مطلوية اتخاذ الجواسيس والتجسس.

ص: 182

1- نور الثقلين 5:652.

2- الطلائع: جمع طليعة الجيش، مقدّمة الجيش، ومن يبعث قدّامه ليطلع أخبار العدو ويتعرّفه.

3- طبقات ابن سعد 2:190.

4- راجع: التراتيب الإدارية 1:361-363، بنقل كتاب ولاية الفقيه 2:564.



## المقام السادس: فى النقباء و العرفاء:

ولا يخفى عليك أنّ النقيب على ما صرّح به أهل اللغة: هو شاهد القوم وضمينهم ومن يطلع عن أحوالهم.

قال فى الصحاح: والنقيب العريف، و هو شاهد القوم وضمينهم(1)، والعريف:

النقيب، و هو دون الرئيس(2).

قال ابن الأثير: النقباء: جمع نقيب، و هو كالعريف على القوم المقدّم عليهم الذى يتعرّف أخبارهم و ينقّب عن أحوالهم، أى يفتّش(3).

والمحصّل من العبائر المذكورة أنّ شأن النقيب و العريف و إن كانا يختصّ بالتفتيش، ولكنه كما صرّح فى النهاية لا يخلو منه.

وعليه فما ورد فى الترغيب نحو جعل النقيب و العريف يدلّ على الترغيب نحو التفتيش فى الجملة، والروايات الواردة فى هذا المقام كثيرة، نذكر نبذة منها كما يلى:

1 - روى ابن هشام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين بايعه أهل المدينة فى العقبة الثانية قال لهم: أخرجوا إلى منكم اثنى عشر نقيباً؛ ليكونوا على قومهم بما فىهم، فأخرجوا منهم اثنى عشر نقيباً تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. ثم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال

ص: 183

---

1- صحاح اللغة 1:227، مادة «نقب».

2- المصدر السابق 4:1402، مادة «عرف».

3- النهاية فى غريب الحديث و الأثر 5:101، ماد «نقب».

للقباء: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومي» يعنى المسلمين، قالوا: نعم(1).

2 - روى أبو داود عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن العرافة حق، ولا بد للناس من العرفاء، ولكن العرفاء فى النار»(2).

3 - روى فى الوسائل عن الصدوق بسنده عن الصادق عليه السلام عن آباءه عليهم السلام فى حديث المناهى، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويده مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به فى نار جهنم وبئس المصير»(3).

4 - روى فى الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا بد من إمارة ورزق للأمير، ولا بد من عريف ورزق للعريف...»(4).

وإلى غير ذلك من الأخبار المختلفة المرغبة والمحذرة. فباعتبار ضرورتها فى إدارة المجتمع الإسلامى على الوجه الصحيح أمر مطلوب ومرغوب فيه، وباعتبار معرضيتها للخطر والتعدى محذور فيه، ولكن ذلك لا يختص بالعرافة، بل الأمر كذلك فى جميع المناصب العامة، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أن مصلحة نصب القباء والعرفاء واضحة؛ لأن الارتباط بين الناس وولانهم ورئيس الحكومة يصير قريباً بحيث يتمكن الرئيس من الاطلاع عن مرؤوسيه ويتمكن المرؤوسون من الارتباط مع رئيسهم، فلا تغفل.

ص: 184

1- سيرة ابن هشام 2: 85 و 88.

2- سنن أبى داود 2: 132، كتاب الخراج والامارة والفتىء، باب: فى العرافة.

3- الوسائل 12: 136، ب 45، ما يكتسب به، ح 6.

4- دعائم الإسلام 2: 538.

وهي كثيرة:

منها: ما في نهج البلاغة من أن أمير المؤمنين عليه السلام وصّى جيشاً بعثه إلى العدو:

«واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال، ومناكب الهضاب؛ لئلا يأتيكم العدو من مكان مخافة أو أمن. واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، وإياكم والتفرّق»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما رواه في تحف العقول من وصية أمير المؤمنين عليه السلام لزياد بن النضر حين أنفذه على مقدمته إلى صفين:

«اعلم أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت من عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كل ناحية وفي بعض الشعاب<sup>(2)</sup> والشجر والخمر<sup>(3)</sup>، وفي كل جانب حتى لا يغيركم عدوكم ويكون لكم

ص: 185

---

1- نهج البلاغة: 371، الكتاب 11. و الرقيب: الحارس الحافظ. الصياصي: الأعلى. المناكب: المرتفعات. و الهضاب: جمع الهضبة، و هو الجبل الذي لا يرتفع عن الأرض كثيراً مع انبساط في أعلاه.

2- الشعب: طريق الجبل، انفرج بين الجبلين.

3- الخمر: (بفتحيتين) ما وارك من شجر وغيره، تقول: تواری الصيد عنى فى خَمَر الوادى، جاءنا على خَمَر، أى: فى سرّ و غفلة و خفية.

كَمِينِ إِلَى أَنْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَاجْعَلُوا رِقْبَاكُمْ فِي صِيَاصِي الْجِبَالِ وَبِأَعْلَى الْأَشْرَافِ وَبِمَنَاكِبِ الْأَنْهَارِ يَرِيثُونَ لَكُمْ لَثْلًا يَأْتِيكُمْ عَدُوٌّ مِنْ مَكَانٍ مَخَافَةٌ أَوْ أَمْنٌ»(1).

ومنها: ما رواه في (المعيار و الموارنة) عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما أمر به عبدالله بن بديل في وقعة صفين: «وَأَذْكُ الْعَيُونَ نَحْوَهُمْ(2)، وَلِيَكُنْ مَعَ عَيُونِكُمْ السَّلَاحُ مَا يَبَاشِرُونَ بِهِ الْقِتَالَ، وَلِتَكُنْ عَيُونُكَ الشَّجْعَانَ مِنْ جَنْدِكَ فَإِنَّ الْجَبَانَ لَا يَأْتِيكَ بِصِحَّةِ الْأَمْرِ، وَأَنْتَ إِلَى أَمْرِي وَمَنْ قَبْلِكَ يَا ذَنَ اللّٰهَ، وَالسَّلَامُ»(3).

ومنها: ما رواه الطوسي في الأمالي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِيمَا أَوْصَى بِهِ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ وَجَّهَهُ فِي سَرِيَّةٍ: اكْمُنِ النَّهَارَ وَسِرِّ اللَّيْلَ، وَلَا تَفَارِقْكَ الْعَيْنُ»(4).

ومنها: ما رواه الواقدي في المغازي، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه أوصى أسامة بن زيد حين بعثه على رأس الجيش لغزو الروم: «وَخُذْ مَعَكَ الْأَدْلَاءَ، وَقَدِّمِ الْعَيُونَ أَمَامَكَ وَالطَّلَائِعَ»(5).

ومنها: ما رواه القاضي النعمان بن محمد في الدعائم عن عليّ عليه السلام: انه رأى بعثة العيون و الطلائع بين أيدي الجيوش، وقال: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ عَامَ الْحَدِيدِيَّةِ بَيْنَ يَدَيْهِ عَيْنًا لَهُ مِنْ خِزَاعَةِ(6).

ومنها: ما رواه ابن أعثم في فتوحه عن الإمام الحسين عليه السلام من كلام له لأخيه

ص: 186

1- تحف العقول: 131.

2- أذكى عليه العيون: أرسل عليه الطلائع و الجواسيس.

3- المعيار و الموارنة: 130-131.

4- بحار الأنوار 75:21. السيرة الحلبية 3:183.

5- المغازي 3:1117.

6- دعائم الإسلام 1:369. جامع أحاديث الشيعة 13:131.

ابن الحنفية: «وَأَمَّا أَنْتَ يَا أَخِي فَلَا عَلَيْكَ أَنْ تَقِيمَ بِالْمَدِينَةِ فَتَكُونَ لِي عَيْنًا عَلَيْهِمْ، وَلَا تَخْفِ عَلَيَّ شَيْئًا مِنْ أُمُورِهِمْ»(1).

ومنها: ما رواه الآمدي في الغرر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أقم الناس على سنتهم ودينهم، وليأمنك بريئهم، وليخفك مريبهم، وتعاهد ثغورهم وأطرافهم»(2).

ومنها: ما رواه في البحار عن عليّ عليه السلام في كتابه إلى حذيفة حيمًا ولآه المدائن:

بسم الله الرحمن الرحيم... وقد وليت أموركم حذيفة بن اليمان وهو ممن ارتضى بهديهِ وأرجو صلاحه، وقد أمرته بالإحسان إلى محسنكم، والشدة على مريبكم(3).

ومنها: ما رواه البلاذري في أنساب الأشراف أنه كتب عليّ عليه السلام إلى أبي الأسود الدؤلي بعد ما أخبره بخيانة عامله: أمّا بعد فقد فهمت كتابك ومثلك نصح الإمام والأمة، ووالى على الحقّ، وفارق الجور، وقد كتبت إلى صاحبك فيما كتبت إليّ فيه من أمره، ولم أعلمه بكتابك إليّ فيه، فلا تدع إعلامي ما يكون بحضرتك ممّا النظر فيه للأمة صلاح، فإنّك بذلك محقّق، وهو عليك واجب، والسلام(4).

ومنها: ما في نهج البلاغة من عهده للأشتر: وأبعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهدك في السرّ لأموهم حدوة لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعية(5).

ومنها: ما رواه في الدعائم، حيث قال: وعن عليّ عليه السلام أنه ذكر عهدا، فقال

ص: 187

1- الفتوح لابن أعمش 5:32. وقريب منه بحار الأنوار 44:329.

2- تصنيف غرر الحكم: 341، ط - مكتب الإعلام الإسلامي.

3- بحار الأنوار 2:87.

4- أنساب الأشراف 2:170، ط - مؤسسة الأعلمي.

5- نهج البلاغة: 435، الكتاب 53.

الذى حدّثناه: أحسبه كلام عليّ عليه السلام إلّا أنا روينا عنه أنّه رفعه فقال: عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهداً كان فيه بعد كلام ذكره، قال صلى الله عليه وآله وسلم: فيما ينبغي للوالى أن ينظر فيه من أمر كتابه، (وكلائه و نوابه ووزرائه): ثمّ لا تدع مع ذلك أن تتفقّد أمورهم، وتنظر فى أعمالهم، و تتلطف بمسألة ما غاب عنك من حالهم، حتى تعلم كيف حال معاملتهم للناس فيما وليتهم، فإنّ فى كثير من الكتاب شعبة من عزّ و نخوات و إعجاب، و يسرع كثير إلى التبرّم بالناس، والضجر عن المنازعة، والضيق عند المراجعة، ولا بدّ للناس من طلب حاجتهم، فمتى جمعوا عليهم الإبطاء بها و الغلظة ألزموك عيب ذلك، فأدخلوا مؤونته عليك، وفى ذلك من صلاح أمورك مع مالك فيه عند الله من الجزاء حظّ عظيم إنشاء الله(1).

ومنها: ما فى تحف العقول من عهده عليه السلام إلى الأشر فيما ينبغي للوالى أن ينظر فيه من أمر جنوده: «ثمّ لا تدع أن يكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة و القول بالحق عند الناس فيثبتون بلاء كل ذى بلاء منهم ليثق أولئك بعلمك ببلائهم»(2).

ومنها: ما رواه فى الدعائم عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم فى عهده لأمير المؤمنين عليه السلام فيما ينبغي للوالى أن ينظر فيه من أمر جنوده، قال: واخصص أهل الشجاعة و النجدة بكل عارفة(3)، و امدد لهم أعينهم إلى صور عميقات ما عندهم بالبدل فى حسن الثناء و كثرة المسألة عنهم رجلاً رجلاً و ما أبلى فى كل مشهد، و اظهر ذلك منك عنه، فإنّ ذلك يهزّ الشجاع و يحرض غيره.

ثمّ لا تدع مع ذلك أن تكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة و الصدق يحضرونهم عند اللقاء و يكتبون بلاء كل منهم حتى كانك شهدته.

ص: 188

1- دعائم الإسلام 1: 350 و 365.

2- تحف المقول: 89.

3- العارفة: العطية، المعروف.

ثم اعرف لكل امرئ منهم ما كان منه. ولا تجعلن بلاء امرئ منهم لغيره، ولا تقصرن به دون بلائه، وكاف كل امرئ منهم بقدر ما كان منه، واخصصه بكتاب منك تهزّه به، وتبته بما بلغك عنه، ولا بحملتك شرف امرئ على أن تعظم من بلائه صغيراً، ولا ضعة امرئ أن تستخفّ ببلائه إن كان جسيماً(1).

المقام الثامن في دائرة التجسس:

ولا يخفى عليك أنّ النظام الإسلامي يتكوّن من أركان:

منها: القوّة المقتنّة.

ومنها: القوّة القضائية.

ومنها: القوّة العاملة (التنفيذية).

ومنها: القوّة الدفاعية والحربية بالنسبة إلى الكفار والمنافقين والناكثين.

ومنها: المراكز الثقافية من الجامعات والحوزات العلمية والمؤسّسات الاقتصادية.

فعلى رئيس الحكومة أن يراقب مراقبة تامّة بالنسبة إلى جميع الأركان بنفسه أو بواسطة، حفظاً للنظام الإسلامي الذي قد عرفت أنّه من أوجب الواجبات، وأهمّ الأمور.

وهذا أمر يحكم به العقل؛ إذ النظام الإسلامي لا يحفظ إلّا بالمراقبة، وكل ما لا يتمّ النظام إلّا به فهو واجب بالضرورة العقلية، فالمراقبة التامة واجبة على رئيس الحكومة.

وهذا هو الواجب الذي لم يدعه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا وصيّ أمير المؤمنين عليه السلام كما يشهد له ما مضى من الآثار.

ص: 189

1- دعائم الإسلام 1:359.

وقد عرفت اتخاذَه صلى الله عليه وآله وسلم العيون في السرايا والغزوات كالبسيسة في بدر الكبرى، وأنساً ومؤنسا والحباب بن المنذر في غزوة أحد، وحذيفة في غزوة الخندق، وبريدة بن الخصيب الأسلمي في غزوة المريسيع، وبسر بن سفيان في غزوة الحديبية، وغيرهم في غيرها من الغزوات والسرايا.

كما عرفت أيضاً اتخاذَه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بالنسبة إلى مخالفه مَن نقض عهده وحرب معه، ولذا كتب إلى قثم بن العباس عامله على مكة: أما بعد فإن عيني بالمغرب كتب إلي يعلمني انه وجه إلى الموسم أناس من أهل الشام إلى أن قال: فأقم على ما في يدك قيام الحازم الصليب(1).

وكتب إلى عماله بعد هرب خزيت أحد بنى ناجية نحو البصرة: أما بعد فإن رجالاً لنا عندهم تبعة خرجوا هرباً ونظنهم خرجوا نحو بلاد البصرة، فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كل ناحية من أرضك م اكتب إلي بما ينتهي إليك عنهم، والسلام(2).

وهكذا تشهد الآثار على أن القوة التنفيذية العمال كانوا مورد المراقبة، ولذا كتب على عليه السلام إلى عماله بالتهديد والنصيحة بعد ما أخبرته العيون.

وقد مضى ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى عبدالله بن عباس والمنذر بن جارود وأبي موسى الأشعري وزبيد بن أبيه وعثمان بن حنيف ومصقلة بن هبيرة وكعب بن مالك، وغير ذلك.

وأيضاً تشهد الآثار أن القضاة والشهود كانوا مورد المراقبة.

منها: ما ورد في شريح من أن أمير المؤمنين عليه السلام لمّا رأى انحرافه في الحكم قال

ص: 190

1- نهج البلاغة: 407، الكتاب 33.

2- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 3: 128-130.



له: «هيهات يا شريح هكذا تحكم في مثل هذا»(1)؟ ومنها: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه إذا جاء المدعى بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود: أين قبائلكما؟ فيصفان، أين سوقكما؟ فيصفان، أين منزلكما؟ فيصفان، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه، ثم يأمر فيكتب أسامى المدعى والمدعى عليه والشهود، ويصف ما شهدوا به، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه، ثم يقول: ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذى ينزلانه فيسأل عنهما، فيذهبان ويسألان... (2) الخبر، وأيضاً تدل الآثار المرغبة نحو النقابة والعرفة على جواز اطلاع النقيب عن الأحوال الشخصية ليخبر من فوقه بها عند الحاجة، وهو أيضاً يرتبط بمصلحة النظام دون المصلحة الفردية.

وأيضاً كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الطاهرين عليهم السلام مترصدين بالنسبة إلى الإشكالات والشبهات التى ترد من ناحية الكفار والمنافقين حتى يدفعونها بالحكمة والموعظة الحسنة. وكذلك كانوا مراقبة بالنسبة إلى إفساد المفسدين.

وبالجملة، يجب مراقبة كل شأن من شؤون المجتمع الإسلامى الذى يكون له دخل تام فى حفظ النظام الإسلامى والدولة الإسلامية، وتلك المراقبة تتوقف على مقدمات، منها التجسس، وعليه فالتجسس لازم بلا كلام فى النظام الإسلامى كما يشهد له سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعمل الوصى عليه السلام وما أوصيا به من رعاية ذلك، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك عدم اختصاص موارد جواز التجسس بالأمر المربوطة

ص: 191

1- الكافى 7: 371، ح 8.

2- الوسائل 18: 175، ب 6، كفيّة الحكم، ح 1.

بالنظام، بل يمكن التعدّي عن تلك الموارد إلى موارد أُخر ممّا يكون المصلحة فيها أهمّ من مفسدة التجسّس، كما إذا توقّف حفظ نفس محترمة على التجسّس عن أحوال شخص آخر.

فالضابط هو تقديم الأهمّ عند تراحم حرمة التجسّس مع مصلحة أُخرى، وعلى هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد معيّن. كما ذكر الفقهاء بعض تلك الموارد في باب الغيبة كدفع الضرر عن النفوس، و تهذيب الروايات عن روايات الفساق والفجور، و حسم مادة الفساد كفساد المبتدعين الذين يخاف من إيصالهم الناس، ورد من ادعى نسباً ليس له، و حفظ الأعراض و الأموال الخطيرة، و نجات المظلوم، و تربية الأهل و الولد، كما يشهد له خبر الحسين بن موسى بن جعفر عليهما السلام<sup>(1)</sup>.

ص: 192

---

1- راجع: قرب الاسناد: 331، ح 1230.

## المقام التاسع: فى ارتكاب مقدمات الحرام لغرض التجسس:

لا يخفى عليك أنّ حرمة التجسس تصير شأنية لا فعلية عند تراحمها مع الأهمّ، فيجوز حينئذٍ التجسس إذا كان للتجسس مقدمات محلّلة، وإلا فلا يجوز التجسس بارتكاب مقدمات الحرام.

نعم، لو توقّف التجسس المتوقّف عليه الأهمّ، على ارتكاب المقدمات المحرمة، فحرمتها أيضاً تصير شأنية، فيجوز ارتكابها حفظاً للأهمّ بحكم العقل.

ويؤيد ذلك ما روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فى مخاطبته مع المرأة التى أخفت كتاب حاطب بن أبى بلتعة إلى أهل مكّة فى عقيصتها: «أما والله لئن لم تخرجى الكتاب لأكشفنك ثم لأضربن عنقك»<sup>(1)</sup>، بناءً على انحصار المقدّمة فى كشف المرأة بوسيلة الأجنى، وبناءً على أنّ كشف المعلوم الإجمالى أيضاً تجسس؛ لعلمه عليه السلام بالكتاب.

وما روى عنه عليه السلام فى أم أنكرت بنوة ولدها لتمنعه عن الإرث، أنّه قال: أين قنبر؟ فأجابه: لبيك يا مولاي، فقال له: امض وأحضر الامرأة إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فمضى قنبر وأحضرها بين يدى الإمام، فقال لها: ويلك لم جحدت ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، أنا بكرليس لى ولد، ولم يمسنى بشر، قال لها: لا

ص: 193

تطيلي الكلام أنا ابن عمّ البدر التمام، وأنا مصباح الظلام، وأنّ جبرئيل أخبرني بقصّتك، فقالت: يا مولاي أحضر قابلة تنظرني، أنا بكر عاتق أم لا، فأحضروا قابلة أهل الكوفة، فلمّا دخلت بها أعطتها سواراً كان في عضدها، وقالت لها: اشهدي بأنّي بكر، فلمّا خرجت من عندها، قالت له: يا مولاي إنّها بكر، فقالغ عليه السلام: كذبت العجوز، يا قنبر فثّس العجوز وخذ منها السوار، قال قنبر: فأخرجته من كتفها(1).

ومن المعلوم أنّ نظر القابلة إلى عورة المرأة المنكرة أو مسّها محرّم، وكذلك تفتيش قنبر بدن العجوز مع المسّ و النظر حرام، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التفتيش لا ينحصر في نظر قنبر و مسّه بل يمكن بوسيلة المرأة الأخرى، وأيضاً قوله: فأخرجته من كتفها لا يدلّ على أنّ قنبر أخرجه، بل يحتمل أن يكون المخرج نفس القابلة.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ تحليل المحرّمات لا- يجوز بمجرد توقّف كل مقصود عليه كما شاع القول بأنّ الهدف يبرّر الوسائل، وبنى عليه المستكبرون من الكفّار، بل يختصّ التحليل بما إذا توقّف الأهمّ الذي لا يرضى الشارع بتركه كحفظ النظام الإسلامي أو الدين ونحوهما على ارتكاب بعض المحرّمات، لا كل مقصود ومطلوب ولو لم يكن بحيث لا يرضى الشارع بتركه، أو كان من الأغراض الباطلة، فإطلاق القول المذكور أعنى الهدف يبرّر الوسائل ممنوع جدّاً و لو كان ارتكاب بعض المحرّمات في صورة انحصار المقدمات في المحرمة موجباً لضعف دين المرتكب، فلا يجوز له ارتكاب ذلك، بل اللازم هو أن يحوّل ذلك إلى غيره من العيون.

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسّس بالمقدّمة المحرّمة، فاللازم هو الاقتصار على مقدار الضرورة، فلا يجوز ارتكاب الزائد عليه؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

ص: 194

1- مستدرك الوسائل 17: 392-394، ب 17، كيفة الحكم، ح 7.

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسّس بالمقدّمة المحرّمة، فأقدم على ارتكابها ثمّ بان عدم انحصار المقدّمة فى المحرّمة، فلا يجوز له إدامة الارتكاب.

ولو علم بأنّ ارتكاب المقدّمة يوجب ضعفاً فى دينه، ولكن أمره به من فوقه رئيسه فلا يجوز له ارتكاب ذلك؛ لأنّ علمه حجّة عليه، بل لا يجوز لمن فوقه أمره بذلك؛ لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق.

ثمّ إنه لا يجوز للعيون أن يخبروا الكفار بما علموا من أسرار النظام الإسلامى إلاّ إذا أكرهوا، فيجوز مع الإكراه ما لم يخف من إفشاء الأسرار على الإسلام والمسلمين، وإلاّ فلا يجوز لأهمية حفظ الإسلام والمسلمين.

وإذا علم العين الأسير أنّه لا يتحمّل الضغط و أذية الكفّار فيفشى الأسرار التى خيف مع إفشائها على الإسلام والسلمين فهل يجوز له الانتحار فى تلك الصورة أعنى صورة تعرّض الإسلام والمسلمين للخطر، أو صورة الخوف على نفس النبى و الوصى عليهما السلام أو لا يجوز؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنّه يجوز دفعاً للخطر الأهمّ .

وثانيهما: أنّه لا- يجوز؛ لحرمة قتل النفس، فعليه أن لا يفش ولا يقتل نفسه، نعم إذا كان التكليف بعدم الإفشاء تكليفاً لا يطاق فلا حسن لخطاب لا تقش، ومع سقوط خطابه يقدّم جانب الأهمّ الذى لا يرضى الشارع بتركه، وهو فى الحقيقة يصير من مصاديق الدفاع عن الإسلام، فافهم.

## المقام العاشر: فى اختيارات العيون و دائرة عملهم:

ولا يخفى عليك أنّ الجواسيس مأمورون من ناحية الحاكم الشرعى أو القضاة، فلا يجوز لهم أن يتعدّوا عن موارد الرخصة، فإذا تعدّوا صاروا فاسقين.

فلا- يجوز لهم الدخول فى دار بلا- مجوّز شرعى، كما لا يجوز لهم التدخّل فى أمور خارجة عن حدود اختياراتهم، فإذا كانوا مأمورين للاستخبارات الحربية فلا يجوز لهم التدخّل فى الأمور الاقتصادية ونحو ذلك.

وبالجملة، شأنهم هو الاستخبار فى دائرة المأذون فيه ولا يجوز التجاوز عنها، كما لا يجوز لهم تعزير المسلم المتّهم من دون مجوّز شرعى من القاضى أو الحاكم الشرعى؛ لانه ظلم وتجاوز.

نعم، إذا توقّف حفظ النظام الإسلامى ودفع الفتنة على التعزير يجب على الحاكم أن يرخص فيه، كما يجب على المتّهم إعلام ما عنده ممّا له مدخلية فى دفع الفتنة وحفظ النظام الإسلامى.

ولا ينافى ذلك ما ورد من منع الضرب كخبر الوشاء، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الله من قتل غير قاتله، أو ضرب غير ضاربه»<sup>(1)</sup>.

وكصحيح الحلّى عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ أعتى

ص: 196

---

1- الوسائل 11:19، ب 4، قصاص النفس، ح 3.

الناس على الله عز وجل من قتل غير قاتله، ومن ضرب من لم يضربه»(1).

لأن هذه الروايات منسرفة عن صورة التزاحم وعروض العناوين الثانوية كحفظ النظام.

ويؤيده ما رواه في المغازي: انه بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام في مئة رجل إلى حى سعد بفدك، وبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لهم جمعاً يريدون أن يمدوا يهود خيبر، فسار الليل وكمن النهار حتى انتهى إلى الهَمَج ماء بين خيبر وفدك، فأصاب عينا، فقال: ما أنت؟ هل لك علم بما وراءك من جمع بنى سعد؟ قال: لا علم لى به، فشدوا عليه، فأقر انه عين لهم بعثوه إلى خيبر يعرضى على يهود خيبر نصرهم على أن يجعلوا لهم من تمرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم، فقالوا له: فأين القوم؟ قال: تركتهم، وقد تجمّع منهم متتارجل وأسهم وبربن عليهم.

قالوا: فسر بنا حتى تدلنا، قال: على أن تؤمنوني، قالوا: إن دللتنا عليهم وعلى سرحهم آمنك، وإلا فلا أمان لك، قال: فذاك، الحديث(2).

و القضية في واقعة ولم يعلم أن الشدة من الضرر أو التهديد والتصديق.

ثم لا يخفى عليك أن سنخ عملية المراقبة يختلف بحسب اختلاف الأقسام والأفراد، فمراقبة الكفار مقرونة بالشدة والغلظة والخشونة بعكس مراقبة العمّال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية، فإنها مقترنة بالطف والكرامة كما قال الله تبارك وتعالى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ(3).

فلا يجوز أعمال سنخ المراقبة للكفار مع العمّال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية إلا عند الضرورة، فيجوز مع حكم الحاكم الإسلامى أو القاضى، كما عرفت.

ص: 197

1- المصدر السابق: ح 1.

2- المغازي 2: 562. الاستخبارات والأمن 3: 344.

3- الفتح: 29.

ولذلك يلزم النظر إلى أعمال المراقبين من قبل جمع آخر، حتى لا يتجاوزوا عن حدود و دائرة اختيارانهم. وهكذا يلزم أن يعين لهم حدود عملية المراقبة و كيفيتها من الحاكم أو القاضي؛ لئلا يدخل أحد منهم فيما لا يجوز له. ومع محدودية العملية بالحدود الشرعية فلا يجوز تفويض الأمر إليه ولا ترخيصه المراقب فيما يراه كما هو المرسوم في استخبارات الحكومات الاستكبارية والاستبدادية.

ثم اعلم أنه لا حجّة في الإقرار والاعتراف الحاصل بالتعزير فيما لا يفيد العلم، كما هو ظاهر الأصحاب، ويشهد له الأخبار:

منها: صحيحة سلمان بن خالد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب، فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: «نعم، ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقه لم تقطع يده، لأنّه اعترف على العذاب»(1).

ولعل مفروض الرواية هو صورة عدم احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة، ولذلك عمل بالرواية جماعة بخلاف الحلن و المتأخرين من جهة احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة(2).

وكيف كان، فالرواية تدلّ على عدم اعتبار اعتراف من اعترف بالتعزير.

ومنها: خبر أبي البختری عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أقرّ عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حدّ عليه»(3).

لا يقال: إنّ مورد الأخبار المذكورة هو الحدود، فلا تدلّ على عدم حجّة الإقرار والاعتراف في غيرها.

لأنّ نقول: عموم التعليل المستفاد من قوله «لأنّه اعترف على العذاب» يكفي

ص: 198

1- الوسائل 18:497، ب 7، حدّ السرقة، ح 1.

2- انظر: جواهر الكلام 41:525.

3- الوسائل 18:497، ب 7، حدّ السرقة، ح 2.



هذا مضافاً إلى عموم قوله عليه السلام: «رفع... وما استكروها عليه»<sup>(1)</sup> بناءً على عدم اختصاصه بالأحكام التكليفية.

ثم لا يذهب عليك أنّ موارد تجويز الحاكم للتعزير تختصّ بحفظ النظام ورفع الفتنة أو إحقاق حقّ من حقوق عامّة الناس.

وأما التعزير للإقرار بالزنى أو اللواط أو شرب الخمر ونحوها من المعاصى التى تكون من حقوق الله تعالى المحضّة فلا يجوز، ولا يكون اعترافه موضوعاً للأثر، بل اللازم على المسؤولين هو ستر المعاصى فيما إذا لم يلزم منه الإفساد و الإخلال بالنظام.

ثم إنّ دائرة استخبارات العيون فى الإسلام كما تدلّ عليه بعض الأخبار لا تنحصر فى الجوانب السلبية، بل اللازم هو أن يخبروا بحسن عمل العمّال و الولاة والمجاهدين وغيرهم، حتى يجوزوا بأحسن الجزاء، بل اللازم فى زماننا هذا الاشراف على المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، حتى لا يضعف النظام الإسلامى فى قبال الأنظمة الاستكبارية، ولا يتأخّر عن سائر الدول فى المجالات المختلفة.

وعليه فقد اتضحت سعة دائرة أعمال و اختيارات العيون وعدم اختصاصها بالسلبيات، فالتفتيش له معنى خاصّ، وهو التفتيش عن الموارد السلبية والمحرمات، ومعنى عام بحيث يشمل التفتيش عن الايجابيات و المحسنات، وما سبقت إليه يد الأعداء من الاكتشافات و التحقيقات و المنتوجات ونحوها، ومقتضى وجوب حفظ النظام هو التفتيش عن كليهما؛ لدخلهما فى حفظ النظام واستحكامه.

لا يقال: التفتيش عن حسنات الأشخاص مع كراهتهم عن كشفها محرّم؛

ص: 199

---

1- مستدرک الوسائل 6:423، ب 26، ح 1.

لكونه غيبة.

لأثنا نقول: التفتيش عن المحسنات لا حرمة له وإشاعتها ليست غيبة؛ لأن الغيبة منصرفة إلى العيوب، ولا تشمل الكمالات والمحسنات.

نعم، لو كانت الإشاعة موجبة لإيذاء صاحبها المسلم فلا يجوز من جهة حرمة الإيذاء.

لا يقال: إن التفتيش عن التحقيقات والاكتشافات ينافي حقوق أصحابها؛ لاختصاصها بهم.

لأثنا نقول: بناء على تعلق الحق بها لا يجوز ذلك فيما إذا كان له احترام كالمسلم، وأما الكفار الحربيين وغير المعاهدين فلا حرمة لهم.

نعم، لو امتنع المسلم عن بذل التحقيقات والاكتشافات، وكان رفع ضرورة النظام أو الحرج النوعي موقوفاً على الاطلاع عليها جاز للحاكم أو القاضى الترخيص فى كشفها، فلا تغفل.

ص: 200

وقد عرفت دلالة الأخبار على أوصافهم، كالشجاعة و الأمانة و القول بالحقّ والصدق و الوثوق و الوفاء وغيرها.

ومن المعلوم أنّ هذه الأوصاف تكون من الأوصاف المقومة فى العيون الإسلامية؛ إذ لا يتمكّن الجبان من الإتيان بالأخبار الصحيحة، كما لا اعتماد على صدق من لم يكن من أهل الصدق و القول بالحقّ، ولا اطمئنان بغير الأمين فى حفظ الأسرار وعدم إشاعتها وعدم التعاون مع الأعداء و المخالفين.

فاللازم هو انتخاب أشخاص يتصفون بالأوصاف المذكورة ونحوها، وإلا لا يتمكّنون من النهوض بأعباء هذه المسؤولية، ولا يمكن الاعتماد و الركون إليهم.

قال النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم: «استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها»<sup>(1)</sup>.

نعم، الدرجات الزائدة على حدّ النصاب اللازم تكون من الشروط الكمالية، والنصاب اللازم يعرف بما لو لم يكن للزم الاخلال بالمسؤولية.

وبالجملة: عمل العيون عمل خطير وله مساس بالأعراض و النفوس، فلا يجوز استخدام من لا يكون واجداً للشرائط المذكورة، بل اللازم أن يكونوا ذوى فراسة ومهارة و حدة حتى يصلوا إلى أعماق الأمور و يواطنها.

ص: 201

كما ينبغي أن يبذل الجهد في استخدام من كان مهذباً من الحقد و الحسد والبغضاء و العداوة و من الرذائل الأخلاقية ليكون في عمله ناصحاً للإسلام والمسلمين.

ثم إن من كان أفضل في الصفات المذكورة يجب ترجيحه على غيره، و من لم تجتمع فيه الصفات المذكورة فهو متأخر عن غيره ممن تجتمع فيه الصفات. ولو لم يكن غير من لم تجتمع فيه الصفات، فيقتصر على من كان قوله أقرب للواقع، فمثلاً الثقة مقدّم على الشجاع ونحوه، فإنّ الموثّق يرشد إلى الواقع، والشجاع الذي يكذب لا يرشد غالباً إلى الواقع، فقول الموثّق أقرب إلى الواقع، اللهمّ إلا أن تكون قرينة في بعض الموارد تدلّ على أنّ الشجاع قوله أقرب إليه، لكنّه تابع لوجود القرينة المذكورة.

لا- يقال: إنّ الأخبار التي تأتي بها العيون تقع في النهاية مورد التحقيق عند من هم أعلى رتبة منهم، فلا حاجة إلى كون العيون موثّقين وواجدين للصفات المذكورة، ولذا كثيراً ما يستفاد من استخبارات الأعداء من الكفار و الدول الأجنبية مع أنّهم كفّار وغير موثّقين.

لأنّما نقول: المعتبر هو الوثوق الخبري لا- المخبري، وإذا لم يكن وثوق خبري كانت مظانّ الاشتباه كثيرة حتى فيمن كانوا فوق العيون. والاشتباهاً الكثيرة في هذه المسؤولية الخطيرة مضرة بالنظام الإسلامي. هذا مضافاً إلى أنّ عمل العيون له مساس بالأعراض و النفوس، ومقتضى الاحتياط فيها اعتبار الصفات المذكورة، ولا- ينافي ذلك استفادة من كان فوقهم رتبة من أخبار غير الثقات و التشكيلات الاستخبارية مع أنّهم غير واجدين للصفات المذكورة.

لا يخفى عليك أنّ كيفية الإخبار تكون مشروطة بأمر:

منها: أن لا يخبر العين بما اطلع عليه إلا لمن كان مأذوناً؛ إذ الإخبار لغيره ربّما يوجب الضعف و الوهن أو إشاعة الفحشاء، فيحرم التخلف عن مورد الإذن، وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحباب بن النذر قائلاً: «لا تخبرني بين أحد من المسلمين إلا أن ترى في القوم قلة»<sup>(1)</sup>.

وليس ذلك إلا لكون الإخبار في العلن يوجب ضعفاً ووهناً في المجتمع الإسلامي. وهكذا أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم خوات بأن يخبره دون غيره؛ حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم:

«فانظر هل ترى لهم غرة أو خللاً من موضع فتخبرني»<sup>(2)</sup>.

فالواجب على العيون هو التحفظ عن غير المأذون في إخبارهم وإلا كانوا آثمين وفاسقين في إيجاد الوهن والضعف وإشاعة الفحشاء والغيبة؛ لأنهم خرجوا بذلك عن دائرة المشروع وابتلوا بحرمة الغيبة وإشاعة الفحشاء.

ومنها: أن يكمل الإخبار بجميع ما رآه لاحتمال دخله في تصميم الوالي أو المسؤول، فلو أخلّ به كان مسؤولاً.

ص: 203

1- المغازي 1:207.

2- المصدر السابق 2:460.

ومنها: أن لا يزيد فيما رآه، بل يخبر بما رآه على ما هو عليه.

ومنها: أن لا يهمل ما رآه من جهة القراة أو المودّة أو غير ذلك.

ومنها: أن يعين الرئيات و المسموعات ولا يخبر بالمسموعات كالمرئيات، وهكذا يعين اليقينيات و الظنيات ولا يخلطهما.

ص: 204

## المقام الثالث عشر: فى استخبار المسلم للأعداء:

ولا إشكال فى كون ذلك خيانة وعمل محرّم، كما دلّت عليه الآية الكريمة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (1). هذا مضافاً إلى أنّ اتّخاذ الكفّار أولياء وبطانة حرام كما يشهد له قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ (2).

ربّما يقال: إنّ التجسس للأعداء ارتداد. ولكنّه ممنوع؛ لأنّ التجسس للأعداء أعمّ من الارتداد، ويؤيّد إطلاق المؤمن على حاطب فى الآية الثانية مع أنّه تجسّس لقومه الكفّار، وعلّ أبى لبابة فى الآية الأولى مع أنّه حين استفسر منه بنو قريظة ماذا يصنع رسول الله بهم؟ أشار بيده إلى عنقه، أى انه سيضرب أعناقهم.

فالتجسس المذكور لا- يوجب خروج الجاسوس عن الإسلام والإيمان، لإمكان أن يقصد بذلك النيل من مال ونحوه، لا الإعراض عن الإسلام، نعم هو حرام ويوجب استحقاق التعزير وهو الظاهر من عبارة الأصحاب.

قال الشيخ فى المبسوط: «وإذا تجسّس مسلم لأهل الحرب وكتب إليهم فاطلعهم على أخبار المسلمين لم يحل بذلك قتله؛ لأنّ حاطب بن أبى بلتعة كتب إلى

ص: 205

1- الأنفال: 27.

2- الممتحنة: 1.

أهل مكة كتاباً يخبرهم بخبر المسلمين فلم يستحل النبي قتله، وللإمام أن يعفو عنه وله أن يعزّره؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عفا عن حاطب»(1).

قال العلامة في القواعد: «ولو تجسّس مسلم لأهل الحرب وأطلعهم على عورات المسلمين لم يحل قتله، بل يعزّر إن شاء الإمام»(2).

ومثله في إيضاح الفوائد(3)، وجامع المقاصد(4).

ربّما يستدلّ لجواز القتل بتقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمر بن الخطاب حيث قال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فأجاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوجود المانع، فإنّ هذا الجواب يشير إلى أنّه لولا المانع لاستحققت القتل، وحيث إنّ تحقيق ذلك يحتاج إلى ملاحظة القصة نذكرها ملخصاً كما يلي:

... فرجعوا بالكتاب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأرسل إلى حاطب فأتاه، فقال له:

هل تعرف الكتاب؟ قال: نعم، قال: فما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رسول الله، والله ما كفرت منذ أسلمت ولا غششتك منذ نصحتك ولا أحببتهم منذ فارقتهم، ولكن لم يكن أحد من المهاجرين إلّا وله بمكة من يمنع عشيرته وكنت عريراً (غريباً) فيهم، وكان أهلي بين ظهرائهم فخشيت على أهلي فأردت أن أتخذ عندهم يداً، وقد علمت أنّ الله ينزل بهم بأسه وأنّ كتابي لا يغني عنهم شيئاً فصدّقه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعذره، فقام عمر بن الخطاب وقال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: وما يدريك يا عمر لعل الله اطلع على أهل بدر فغفر لهم، فقال لهم: اعملوا ما

ص: 206

1- المبسوط 2:15. ومثله في جواهر الفقه: 51.

2- قواعد الأحكام 1:111.

3- إيضاح الفوائد 1:379.

4- جامع المقاصد 3:437.



وغير ذلك من المصادر و المراجع الكثيرة التي استدلت بها في (الاستخبارات والأمن) على جواز القتل بدعوى أن عفوه صلى الله عليه وآله وسلم عنه بسبب سابقته و مشاركته في بدر، وعدم اعتراضه صلى الله عليه وآله وسلم على عمر في إرادة القتل، ممّا يوحى بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد أقرّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع و هو المشاركة في بدر(2).

وهكذا استدلت بها عليه في (الاستخبارات العسكرية) بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد أقرّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع و هو شهود غزوة بدر، فهذه العلة هي المانعة من قتل حاطب، فإذا لم تتوفر هذه العلة في غيره كان قتل الجاسوس مشروعاً لا مانع منه، و هذه العلة وهي شهود بدر لا تتوفر في غير عصر النبوة، ولذا فإنّ الجاسوس المسلم الذي يفشى أسرار المسلمين للأعداء يقتل لإضراره بالمسلمين وسعيه بالفساد في الأرض، و ربّما كان بعمله هذا أضّرّ على المسلمين من المحاربين أنفسهم(3).

ويشكل ذلك بأنّ تصديق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم حاطب بن أبي بلتعة و قبول عذره قبل قول عمر، ممّا يشهد على أنّه لا يستحقّ القتل، فلا مورد للاستجازة في القتل ممّن له أدنى معرفة، وعليه فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: وما يدريك... إلخ ردع لعمر.

أمّا دعوى النفاق لحاطب، فإنّ سابقته في بدر واعتذاره بما صدّقه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ينافيكونه من المنافقين.

لا يقال: إنّ نفي الصغرى لا ينافي تقرير الكبرى المطوية، فإنّ قول عمر مركب من صغرى مذكورة وهي أنّ حاطب منافق، وكبرى مطوية وهي أنّ المنافق يقتل، و الرسول العظيم ردعه في الصغرى لا الكبرى، فهي تكفي في إثبات جواز قتل

ص: 207

1- مجمع البيان 9: 269-270، ط - المكتبة العلمية. الإرشاد 1: 56-59.

2- الاستخبارات و الأمن 3: 373-375.

3- الاستخبارات العسكرية: 230.

لأثنا نقول: الكبرى المطوية ليس أن الجاسوس المسلم يكون منافقا بل هي أن المنافق يقتل، ولا تنافى تلك الكبرى مع عدم صيرورة الجاسوس بنفس التجسس من المنافقين، إذا كان له دواع أخركدواعى حاطب بن أبي بلتعة.

هذا مضافاً إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن في مقام بيان الكبرى المطوية حتى يؤخذ بإطلاق بيانه.

وكيف كان، فالقصة المذكورة لا تدل على جواز قتل الجاسوس المسلم بمجرد استخباره للأعداء، كما لا تدل على عدم جواز قتله حتى فيما إذا كان معنوياً بعنوان المفسد في الأرض ونحوه مما يجوز قتله، بناء على كون الفساد موضوعاً لجواز القتل كما يظهر من بعض الأصحاب في بعض الموارد كاعتقاد المولى قتل عبده، وعليه بناء العقلاء.

ومما ذكر يظهر ما في تمسك الشيخ ومن تبعه رحمهم الله بقصة حاطب على عدم جواز قتل الجاسوس المسلم من دون تفصيل فلا تغفل.

ثم لا فرق في حرمة التجسس للأعداء بدون واسطة أو بواسطة حكومة تابعة للكفار كالحكومات الراجحة الإسلامية في غير بلدنا.

## المقام الرابع عشر: في الجاسوس الكافر الغير الذمى ومن يلحق به:

ولا يخفى عليك أنّ الجاسوس الكافر سواء اختفى في جماعة المسلمين أو استأمن ثمّ تخلف و تجسّس للكفار محكوم بالقتل لانه حربى، ولا أمان له بعد التخلف و صيرورته جاسوسا بل يجب قتله فيما إذا خيف على النظام الإسلامى من جهة إفشاء الأسرار وعورات المسلمين.

و يؤيد ذلك:

1 - ما رواه البخارى، عن اياس بن سلمة بن الأكوع، عن أبيه، قال: أتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عين من المشركين و هو فى سفر، فجلس عند أصحابه يتحدّث ثم انفتل، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: «اطلبوه واقتلوه» فقتله (أبى) فنقله النبى صلى الله عليه وآله وسلم سلبه(1).

2 - وما رواه أبو داود من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر بقتل فرات وكان عيناً لأبى سفيان، وكان حليفاً لرجل من الأنصار فمّر بحلقة من الأنصار، فقال: إئتى مسلم، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله، إنّه يقول: إنى مسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان»(2).

ص: 209

---

1- صحيح البخارى 4:31، ط - دار الفكر. الاستخبارات و الأمن 3:369.

2- سنن أبى داود 3:48، ط دار إحياء التراث. الاستخبارات و الأمن 3:370-371، و غيرهما من المصادر.

3 وخبر الدعائم، عن أبي جعفر عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث أنه قال:

«والجاسوس والعين إذا ظفر بهما قتلا» كذلك روينا عن أهل البيت عليهم السلام(1).

4 - وما رواه الواقدي في غزوة المرسيح لما نزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيقعاء أصاب عيناً للمشركين، فقالوا له: ما وراءك؟ أين الناس؟ قال: لا علم لي بهم إلى أن قال:

قال عمر بن الخطاب: لتصدقن أو لأضربن عنقك، قال: فأنا رجل من بنى المصطلق تركت الحارث بن أبي ضرار قد جمع الجموع وتجلّب إليه ناس كثير وبعثنى إليكم لآتيه بخبركم وهل تحركتم من المدينة؟ فأتى عمر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره الخبر فدعاه رسول الله إلى الإسلام وعرضه عليه، فأبى وقال: لست بمتبع دينكم حتى أنظر ما يصنع قومي، إن دخلوا في دينكم كنت كأحدهم و إن ثبتوا على دينهم فأنا رجل منهم، فقال عمر: يا رسول الله، أضرب عنقه؟ فقدّمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضرب عنقه(2).

5 - وما رواه في السيرة الحلبية من أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصاب عيناً للمشركين فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنهم فلم يذكر من شأنهم شيئاً فعرض عليه الإسلام فأبى، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمر بن الخطاب أن يضرب عنقه، فضرب عنقه(3).

ثم لا يخفى عليك أنه لو أسلم الجاسوس الكافر لا يجوز قتله لأنّ الإسلام يجب ما قبله، ولكن لا يرسل إن خيف عليه من إفشاء أسرار النظام الإسلامي حفظاً للنظام حتى يزول الخوف المذكور.

ويلحق بالجاسوس الكافر من كان جاسوساً من قبل البغاة الذين كانوا

ص: 210

1- دعائم الإسلام 1:398. مستدرک الوسائل 11:98، ب 39، جهاد العدو، ح 2.

2- المغازي 1:406. السيرة الحلبية 2:92، ط - دار إحياء التراث. الاستخبارات والأمن 3: 271-272، وغيرها من المصادر.

3- السيرة الحلبية 2:92. الاستخبارات والأمن 3:436.

كالكفار في جواز مقاتلتهم؛ لأنه من فئة البغاة 6 - وذكر المؤرخون انه لما بلغ معاوية بن أبي سفيان وفاة أمير المؤمنين عليه السلام وبيعة الناس ابنه الحسن عليه السلام دس رجلاً من حمير إلى الكوفة ورجلاً من بني القين إلى البصر ليكتبا إليه بالأخبار ويفسدا على الحسن عليه السلام الأمور، فعرف ذلك الحسن عليه السلام، فأمر باستخراج الحميري من عند لحام بالكوفة، فأخرج وأمر بضرب عنقه، وكتب إلى البصرة باستخراج القيني من بني سليم، فأخرج وضربت عنقه(1).

7 - ويؤيد ذلك أيضاً ما رواه البلاذري من أن نعيم بن هبيرة أخو مصقلة من شيعة علي عليه السلام... كتب إليه أخوه مصقلة: أن صر إلى فقد كلمت معاوية في تأميرك واختصاصك ووطأت لك عنده ما تحب، وبعث بالكتاب مع نصراني من نصارى بني تغلب يقال له جلوان، فظهر علي عليه السلام عليه وعلى الكتاب، ورفع إليه أيضاً أنه يتجسس، فأمر به فقطعت يده فمات(2).

ولعلّ المشديد المذكور لدفع الاخلال بالنظام.

ص: 211

- 
- 1- بحار الأنوار 45:44. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 31:16. الإرشاد 9:2، وغيرها من المصادر.
  - 2- أنساب الأشراف 418:2. تاريخ الطبري 130:5. بحار الأنوار 417:33.

ولا يخفى عليك أنّ الجاسوس الذمى يخرج بفعل ما ينافى الأمان عن الذمة، كإمداد المشركين فى الحرب والعزم على حرب المسلمين، سواء شرط ذلك فى عقد الذمة أو لا، كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب:

منها: ما فى المنتهى حيث قال: «الثانى: ما لا يجب شرطه، لكنّ الإطلاق يقتضيه، وهو أن لا يفعلوا ما ينافى الأمان من العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بالمعاونة لهم على حرب المسلمين، لأنّ إطلاق الأمان يقتضى ذلك فإذا فعلوه نقضوا الأمان؛ لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم، وهو ضدّ الأمان، وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتهما، سواء شرط ذلك فى العقد أو لم يشترط»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما فى الرياض: «وزاد جماعة سادسا وهو أن لا يفعلوا ما ينافى الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين، وإنّما لم يذكره الماتن هنا وكثير لأنّه من مقتضيات العقد، ولذا لم يجب اشتراطه فيه كما فى المنتهى وينتقض بالإخلال به ولو لم يشترط فيه»<sup>(2)</sup>.

ومنها: ما قاله فى الجواهر فى ذيل عبارة صاحب الشرائع: «ويخرجون عن

ص: 212

1- منتهى المطلب 2: 969، ط - حجرى.

2- رياض المسائل 7: 481، ط - جماعة المدرّسين.

الذمة بمخالفة هذين الشرطين أى قبول الجزية، وأن لا يفعلوا ما ينافى الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بلا خلاف أجده فيهما، واستدلّ للأول بقوله تعالى: **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ (1)**، وللثانى بأنه مقتضى الأمان، ولعلّه لذا لم يذكره كثير منهم»(2).

وإذا عرفت ذلك.

فإن قلنا بأنّ التجسّس للمشركين ممّا ينافى الأمان فهو كالعزم على حرب السلمين وإمداد المشركين، فبمجرد ثبوت كون الذمّي عيناً للمشركين صار خارجاً عن الذمة ويترتب عليه حكم الحربى كما هو المحكى عن الشهيدين فى الدروس واللمعة، فإنهما ذهباً إلى انتقاض العهد بذلك وإن لم يشترط فى العقد.

وأما إن قلنا بأنّ التجسّس للمشركين مثل إيذاء المشركين للمسلمين كالزنى بنسائهم و اللواط بصبيانهم و السرقة لأموالهم، فالتجسس مثلها فى أنّه لو كان تركه مشروطاً فى عقد الذمة كان فعله نقضاً وإلّا فهم على عهدهم و يفعل بهم ما تقتضيه جنائيتهم من حدّ أو تعزير، كما هو ظاهر الشرائع. ونسبه فى الجواهر إلى غير واحد.

والظاهر هو الأوّل كما أفاده الشهيدان عليهما الرحمة؛ لأنّه ينافى الأمان.

ولكن أورد عليه فى الجواهر: بأنه ليس فى شىء من الأدلّة اعتبار ذلك فى عقد الذمة، بل مقتضى الإطلاق خلافه، نعم لو اشترط فيه نقض بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، بل فى بعض الكتب دعواه. وهو إن تمّ الحجّة، لا ما قيل من كونه مقتضى الشرطية التى لم يقع التراضى إلّا عليها؛ إذ قد يقال: إنّ مقتضى الشرطية إلزامهم به إن لم يفوا به كما فى غيره من العقود لا- انتقاض العهد به، إلّا أنّ الظاهر كون

ص: 213

1- التوبة: 29.

2- جواهر الكلام 21: 267.

عقد الذمة ليس كغيره من العقود التي لاتقبل التعليق، بل هو ضرب من العهد، فيجوز حينئذ تعليق الأمان و الذمة على ذلك كالوصية العهدية والامارة ونحوهما، وحينئذ يتجه الحكم بالنقض مع فرض وقوع العقد على هذا الوجه(1).

ولا يخفى عليك أنّ التجسس للمشركين أو إيواء عين المشركين ممّا ينافى الأمان، وليس مثل الشروط الخارجية، بل هما داخلان في مفهوم الذمة؛ إذ معنى الذمة هو أن يلتزم بكونه في ظل الدولة الإسلامية ولم يكن ممداً للكفار الحربيين.

والتجسس أو الإيواء للعيون من مصاديق الإمداد للكفار الحربيين، كما لا يخفى.

وعليه فلا حاجة في إثباتهما إلى دليل آخر. فما ذهب إليه الشهيدان من انتقاض عقد الذمة به هو الأقوى، وإن لم نقل بذلك في غيره من الأمور كالإيذاء والسرقة، فتدبر جيداً.

ربما استدلل لذلك بما رواه أبوداود في سننه من أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر بقتل فرات باعتباره عيناً لأبي سفيان وكان يعيش في كنف المسلمين ويعتبر من رعايا الدولة الإسلامية وكان يعمل جاسوساً لعدوهم، فلما عرف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنّه ينقل أخبار المسلمين إلى عدوهم أمر بقتله بسبب تجسسه على المسلمين، ولكن عندما أعلن إسلامه أمر رسول الله (عليه الصلاة والسلام) برفع القتل عنه، فهذا يدلّ على جواز قتل الجاسوس الذمّي. وهذا يدلّ بوضوح على أنّ التجسس ينقض العهد ويستوجب القتل؛ إذ لم يرفع حكم القتل عن فرات إلا بإعلانه الإسلام(2).

ولكن لم يعلم أنّه ممّن شرط عليه في عقد الذمة بأن لايفعل ذلك أو لم يشرط عليه، فالخبر ساكت عنه، فالأولى هو الإعتماد على ما ذكرناه من أنّ مثل التجسس أو

ص: 214

1- المصدر السابق: 268.

2- الاستخبارات العسكرية: 237-238.



الإيواء ينافى عقد الذمة و الأمان عرفا ولا حاجة إلى دليل خاص ، فلا تغفل.

ثم إن التجسس يتحقق بكشف مواطن الأمور ولو من ملاحظة الجرائد الداخلية ونحوها وإخبارها إلى أعداء الإسلام.

ص: 215

## المقام السادس عشر: فى إعطاء الأمان للجاسوس:

فهل يجوز إعطاء الأمان للجاسوس فى مقابل إخباره عن أمور الأعداء، أولاً يجوز؟ إن لم يترتب على الأمان مفسدة فلا إشكال فى ذلك، بل يجب ذلك فى بعض الموارد؛ لأهمية ما عنده من الأخبار.

و يؤيده ما رواه الواقدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لليهودى: ما وراءك؟ ومن أنت؟ فقال اليهودى: تؤمّنّى يا أبا القاسم وأصدقك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: نعم، قال اليهودى: خرجت من حصن النّطاة من عند قوم ليس لهم نظام إلى أن قال اليهودى: يا أبا القاسم، احقن دمي، قال: أنت آمن، قال ولى زوجة فى حصن التّزار فهبها لى، قال: هى لك (1).

و يؤيده أيضاً ما رواه الواقدي أنه بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليّاً عليه السلام فى مئة رجل إلى حى سعد بفدك... فأصاب عينا، فقال: ما أنت، هل لك علم بما وراءك من جمع بنى سعد قال: لا علم لى به، فشدوا عليه، فأقرّ أنه عين لهم بعثوه إلى خبير يعرض على يهود خبير نصرهم على أن يجعلوا لهم من تمرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم، فقالوا له: فأين القوم؟ قال: تركتهم وقد تجمّع منهم مئتا رجل ورأسهم وبر بن عليهم.

ص: 216

قالوا: فسر بنا حتى تدلّنا، قال: على أن تؤمنوني، قالوا: إن دللتنا عليهم وعلى سرحهم آمنك وإلا فلا أمان لك، قال: فذاك(1).

ثم لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكر بين جاسوس الكفار وبين جاسوس البغاة ممن يستحقّ القتل، بل يجوز في الجاسوس المسلم الذي لا يستحقّ القتل إعطاء الأمان من التعزير أو الحبس أو التباعد ونحو ذلك في مقابل إخباره عن أمور الأعداء.

ص: 217

---

1- المغازي 2:562-563. الاستخبارات و الأمان 3:344.

فهل يجوز إعطاء اّطلاع وأخذ اّطلاع آخر؟ إن كان المتبادل أمر كالاكتشافات و التحقيقات و الصناعات ونحوها فلا إشكال في تبادلها، و إن كان من أسرار النظام و عورات المسلمين فلا يجوز إفشاؤها للغير، ولو كانت في مقابل أخذ الاطلاعات، اللهم إلا أن يكون المأخوذ في حدّ من الأهميّة تسقط معه حرمة الإفشاء، ولكن يقتصر في الإفشاء على مقدار الضرورة، فلا يجوز الأزيد من ذلك.

ثمّ إنه هل يجوز مبادلة الاطلاعات بالمال كأن تعطي الدولة الإسلامية مالاً في قبال أخبار أسرار العدو أم لا يجوز؟ و الظاهر أنّه يجوز من دون فرق بين كون المبادلة صلحاً أو جعالة و إجارة و غير ذلك، لجواز الصلح و الإجارة و الجعالة في مثلها.

نعم ربّما يناقش في صحّة البيع بأنّ المعتبر في البيع عند العقلاء هو كون البيع عيناً فلا- يعمّ المنافع، ولذا عرفوه بتمليك عين بعوض، و الإجارة بأنّها تمليك منفعة بعوض، و من المعلوم أنّ الاطلاع و الاخبار عمل، فلا يعتبر المبادلة عليه بالبيع، نعم يجوز بمثل الإجارة ونحوها.

هذا إذا كان مورد المعاملة نفس العمل الخبرى، و أمّا إذا كتب ما اطلع عليه و صار كالاسناد و ياعه فلا إشكال في صحّة البيع أيضاً لأنّ المكتوب عين كسائر الكتب.

وعلى ما ذكر يجوز شراء الاطلاعات من الأعداء بالنسبة إلى أعدائهم، كالدول الاوربية بالنسبة إلى دولة أمريكا وبالعكس. كما يجوز سرقتها واستنقاذها من الحربيين وغيرهم ممن لا معاهدة بينهم وبيننا، لعدم حرمة أموالهم وحقوقهم، نعم مع وقوع المعاملة معهم في ذلك يكون مقتضى عموم أدلة وجوب الوفاء عدم جواز الإخلال بالمعاملة.

ص: 219

وهنا مسائل:

الأولى: إذا أخبر شخص من العيون من دون تحقيق أنّ الشخص الفلاني قال كذا وكذا مع أنّه لم يقل إلا هزلاً، فإن اعتمد عليه المقام المسؤول من دون تحقيق وإحراز سوء النية في موارد يحتاج فيها إلى إحراز ذلك، فأورد على ذلك الشخص خسارات مالية أو بدنية، فلا إشكال في معصية العين؛ للتسامح في الاستخبار، و معصية المقام المسؤول في الإقدام من دون إحراز سوء النية، وأما الضمان فهو على المباشر العائد لا على العين لعدم التغيرير، بل على المباشر؛ لقوّته على السبب، ولكونه عامداً ومختاراً.

الثانية: لو كذب العين وخدع في إخباره عمداً فاعتمد عليه القاضى لوثوقه به وأورد على المتّهم خسارات مالية أو بدنية، فالعين عصى في كذبه وخداعه وتغيريره والقاضى لم يعص، ولا غرامة عليه؛ لأنّه لم يتسامح بل عمل بالضوابط، بل العين غارّ وهو ضامن؛ لأنّ المغرور يرجع إلى من غرّه كما هو المشهور، وعليه بناء العقلاء في معاملاتهم وسائر أعمالهم إذا تضرّروا بواسطة تغيرير الغير إيّاهم، فإنّهم يرجعون إلى الغارّ فيما تضرّروا ويأخذون منه مقدار الضرر الذي صار سبباً لوقوع المغرور فيه (1).

ص: 220

---

1- راجع: القواعد الفقهية للشيخ مكارم الشيرازى 2:292.

و يشهد له في الجملة الأخبار الواردة في موارد خاصة، منها: الروايات الواردة في رجوع المحكوم عليه إلى شاهد الزور لورجع عن شهادته وكذب نفسه.

كصحيح جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور، قال عليه السلام: «إن كان الشيء قائماً بعينه رد على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل»<sup>(1)</sup>.

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في شاهد الزور ما توبته؟ قال:

«يؤدى من المال الذى شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله إن كان النصف أو الثلث إن كان شهد هذا وآخر معه»<sup>(2)</sup>.

وصحيح جميل بن درّاج عن أخيره، عن أحدهما عليهما السلام، قال في الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل: «ضمنوا ما شهدوا به وغرموا، وإن لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً»<sup>(3)</sup>.

ثم إن الظاهر من المختصر النافع هو وجوب شهرة شاهد الزور و تعزيره بما يراه الإمام حسماً للجرأة<sup>(4)</sup>، و يدلّ عليه موثّق سماعة وخبر عبدالله بن سنان أنّ: «شهود الزور يجلدون جلدًا (حدًا)، وليس له وقت، وذلك إلى الإمام، ويطاف بهم حتى يعرفهم الناس...»<sup>(5)</sup>.

بل لو شهدوا بالزور بما يوجب القتل أو القطع، ثم بعد إجراء القتل أو القطع ثبت أنّهم شهدوا زوراً كان القود على الشهود من غير خلاف، ولا ضمان على الحاكم

ص: 221

1- الوسائل 18:239، ب 11، الشهادات ح 2 و 3.

2- المصدر السابق: 238، ح 1.

3- المصدر السابق: ب 10، الشهادات، ح 1.

4- راجع: المختصر النافع: 419، ط - مؤسسة البعثة.

5- الوسائل 18:243 و 244، ب 15، الشهادات، ح 1 و 2.

الآمر ولا حدّ على المباشر للقتل. نعم، لو علم مباشر القتل بأنّ الشهادة شهادة زور كان عليه القود دون الشهود؛ لأنّ المباشر للقتل حينئذٍ يكون قاصداً للقتل عدواناً وظلماً فيثبت عليه القود(1).

ويدلّ عليه روايات، منها: معتبرة مسمع كردين عن أبي عبدالله عليه السلام، في أربعة شهدوا على رجل بالزنى فرجم ثم رجع أحدهم، فقال: شككت في شهادتي، قال:

«عليه الدية»، قال: قلت: فإنّه قال: شهدت عليه متعمداً، قال عليه السلام: «يقتل»(2).

وبقيّة الكلام في محلّه.

الثالثة: لو أخطأ العين في إخباره من دون عمد و تسامح، واعتمد عليه القاضى لوثوقه به من دون مسامحة، فأورد على المتّهم خسارات بدنية أو مالية، يقع الكلام في أنّ الفمان على العين أو على القاضى أو على بيت المال؟ والظاهر من كلمات الأصحاب هو ضمان العيون كما أشير إليه في المختصر النافع حيث قال في رجوع الشهود: «ولو قالوا: أخطأنا؛ لزمّتهم الدية»(3).

ويدلّ عليه: حسنة محمّد بن قيس، عن الباقر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان بانه سرق، فقطع يده، حتى إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق وليس الذى قطعت يده، إنّما شبهنا ذلك بهذا، فقضى عليهما أن غرّهما نصف الدية، ولم يجز شهادتهما على الآخر»(4).

هذا مضافاً إلى دعوى صدق الغارّ على الجاهل كالعامد، فتأمل؛ لعدم ثبوت صدق الغارّ على الجاهل، ولا أقل من الشكّ فلا يصحّ التمسك به في مورد المشكوك.

ص: 222

1- مباني تكملة المنهاج 2:19، المسألة 23 و 1:157، المسألة 123.

2- الوسائل 18:240، ب 12، الشهادات، ح 3.

3- المختصر النافع: 419، ط - مؤسّسة البعثة.

4- الوسائل 18:242، ب 14، الشهادات، ح 1. جامع المدارك 6:157.



وأما القاضى الجامع للشرائط فليس عليه شىء؛ لأنه محسن ولم يكن مقصّراً في الاجتهاد. وأيضاً ليس الضمان في عهده بيت المال؛ لاختصاص الدليل بالخطأ في الحكم كما صرح في الجواهر: «بأنه لو أخطأ فأتلف بأن حكم لأحد بمال أو على أحد بقصاص أو نحو ذلك، ثم ظهر أنّ الخطأ في الحكم ولم يكن مقصّراً في الاجتهاد لم يضمن؛ لأنّه محسن، وكان على بيت المال بلا خلاف أجده فيه نصّاً وفتوى.

قال أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الأصبغ (المروى في الفقيه): «ما أخطأه القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»<sup>(1)</sup>.

فلا إطلاق للدليل كونه في عهدة بيت المال، ولو سلّم الإطلاق فيكفى في تقييده حسنة محمد بن قيس ونحوها. كما لا يخفى، فيدلّ على ضمان الشهود.

نعم، يختصّ الضمان بما إذا استند القاضى إلى الشهادة المخطئة، وإلا إذا لم يكن كذلك بل استند إلى غيرها من القرائن فالنصوص منصرفة عنه؛ لاختصاصها بصورة الاستناد، ولا استناد في هذا الفرض إلى العيون، بل يشمله دليل كون خطأ القاضى في عهدة بيت المال.

بل يمكن أن يقال: إنّ إخبار العيون ليست في جميع الموارد من باب الشهادة الاصطلاحية؛ إذ لا تنحصر في المحسوسات أو الحدسيات القريبة إليها حتى تكون من الشهادة، بل ربّما تكون من الحدسيات البعيدة أو التخمينيات أو المحتملات ونحوها من الأمور التي تكون خارجة عن الشهادة الاصطلاحية.

وعليه فلا يمكن الحكم بالضمان في إخبار العيون عند الخطأ في جميع الموارد، لا من جهة الشهادة لما عرفت، ولا من جهة التغير لعدم وضوح صدقه في مثل المفروض، بل لعدم جهل من إليه ينتهى الخبر بما إذا علم بأنّ الخبر من المحتملات أو

ص: 223

---

1- جواهر الكلام 79:40. الوسائل 165:18، ب 10، آداب القاضى، ح 1.

لا يقال: ربّما يكون الخبر كالجزم الأخير للعلّة النّاتئة، فيصدق السبب على العين حينئذٍ.

لأنّ نقول: المباشر الملتفت هو السبب لكونه عالماً و مريداً لا العين، وحيث إنّ الضمان بالتسبب خلاف القاعدة ويحتاج إلى إقامة الدليل فبعد عدم صحّة إسناد الفعل إلى السبب وإسناده إلى المباشر لا وجه لضمان العين (1).

وعليه فينحصر الأمر في ضمان المباشر، فإن كان هو القاضى وأخطأ في الحكم ففي عهدة بيت المال، وإلا فلا دليل على كونه في بيت المال لاختصاص الدليل بالقاضى، بل هو في عهدة المباشر.

نعم، إن رأى الحاكم مصلحة في جعل ضمان المباشر في بيت المال فلا مانع منه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الضمان فيما إذا أخطأ المتصدّى المجاز في عهدة بيت المال؛ لأنه خطأ الحكومة و خطأها يتدارك من بيت المال، وعليه فلا فرق بين المتصدّى والقاضى في كون الخطأ في عهدة بيت المال، فتدبّر.

الرابعة: إذا أخبر العين بما رأى، وكان مراعيّاً للشرائط فأرسل القاضى أو المتصدّى جمعاً من المأمورين للتحقيق، فخاف شخص من ذلك ومات، فهل هناك ضمان أم لا؟ وعلى الأوّل هل الضامن هو العين؛ أو القاضى أو المباشر أو بيت المال؟ لا إشكال في عدم ضمان العين؛ إذ لا تغرير ولا خدعة ولا كذب في إخباره ولا تسبب لكون المباشر مريداً ومختاراً.

وأما القاضى أو المتصدّى فإن احتمل موت أحد في سبيل التحقيق وجب عليه الأمر بالإقدام على وجه لا يلزم منه ذلك، فلو لم يقدم المباشر كذلك كان

مقتصراً وضامناً نعم، لو لم يمكن التحقيق إلا بالإقدام مع الاحتمال المذكور دار الأمر بين المتزاحمين فاللازم هو تقديم الأهم، ومع وقوع الموت أو السقط أو خسارة أخرى يحتمل أن يكون الضمان في بيت المال بدعوى أن ذلك مستند إلى الحكومة وخسارات الحكومة قابلة للجبران من بيت المال، وأنه لم يشمل المقام ما دلّ على أن خطأ القاضى في بيت المال؛ لعدم خطئه في الحكم حسب الفرض أو لعدم كونه قاضياً.

لا يقال: إن مقتضى صحيحة الحلّى عن أبي عبدالله عليه السلام: «أيما رجل قتله الحدّ أو القصاص فلا دية له»<sup>(1)</sup> وغيرها من الأخبار هو عدم الضمان أصلاً بناءً على إلغاء الخصوصية وأن المراد هو اتّفاق الموت بالعمل الحكومى.

لأننا نقول: إن مورد الرواية هو ما إذا ثبت استحقاقه للحدّ والقصاص، فلا يشمل المقام الذى لا يثبت فيه استحقاق شىء، خصوصاً إذا كان الموت عارضاً على غير المتهم.

هذا مضافاً إلى أن موجب القتل هو نفس القصاص أو الحدّ لا فعل المباشر، وإلغاء الخصوصية مشكل.

لا- يقال: إن مقتضى صحيح الحلّى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أيما رجل فزع رجلاً من الجدار أو نفر به عن دابته فخرّ فمات فهو ضامن لديته، وإن انكسر فهو ضامن لدية ما ينكسر منه»<sup>(2)</sup> هو الحكم بضمنان المباشر.

لأننا نقول: مورد الصحيحة هو ما إذا كان العمل بقصد الإخافة مع عدم كونه موجباً للقتل عادة، فهو أجنبى عن المقام الذى لم يقصد المباشر ذلك فاتّفق

ص: 225

1- الوسائل 47:19، ب 24، قصاص النفس، ح 9.

2- المصدر السابق: 188، ب 15، موجبات الضمان، ح 2.

موته بذلك.

وبالجملة: فالضمان يكون على عهدة بيت المال فيما إذا كان الإقدام لازماً ولو مع احتمال موت أحد أو فيما إذا لم يحتمل ذلك واتفق موت أحد، فضلاً عما إذا كانت الإخافة لازمة بنظر الحاكم أو القاضى.

ويؤيده عموم قوله عليه السلام: «فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم» كما فى . صحیحة أبى بصیر، فى رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم يقدر عليه، قال عليه السلام: «إن كان له مال أخذت الدية من ماله وإلا فمن الأقرب فالأقرب، وإن لم يكن له قرابة أذاه الإمام، فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»<sup>(1)</sup>. وصحیحة ابن سنان الدالة على عدم بطلان دم امرئ مسلم، معللاً بأن ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام، كما ورد فى قضاء أمير المؤمنين عليه السلام «فى رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله»<sup>(2)</sup>. وغير ذلك من الأخبار.

نعم، لو تقابل المتهم و متعلقوه مع المأمورين، فيما جاز لأفراد الحكومة التحقيق، وحدثت خسارة مالية أو بدنية أو موت أو سقط من جهة المقابلة، فلا ضمان له؛ لأنهم أقدموا على ذلك، فتدبر.

ولو جاوز المباشر عن دائرة المجاز، فلا إشكال فى ضمانه وإن كان العمل مما يوافق المتصدى أو القاضى لو استجازه؛ لأنه فعل ما ليس بمأذون فيه وإن كان موافقاً لرأيه، و مجرد الموافقة لا- يكفى فى رفع الضمان، ألا- ترى أن قتل القاتل من دون إذن من الحاكم يوجب القصاص، فلا تغفل.

الخامسة: لو تعدى المأمورون عن حدود أمر المتصدى أو الحاكم وحدثت

ص: 226

1- المصدر السابق: 302، ب 4، العاقلة، ح 1.

2- المصدر السابق: 109، ب 6، دعوى القتل وما يثبت به، ح 1.

بسبب فعلهم خسارات مالية أو بدنية، كانوا ضامين لها ولو لم يقصدوا تلك الخسارات. كذلك إذا تصدّى شخص لأمر خاصّ يعلم أنّه لا يليق لذلك. فحصلت الخسارة أو الجناية بسببه؛ لأنه متعدّ بقبول المسؤولية مع علمه بعدم اللياقة، فالخسارات و الجنایات مستندة إليه لا إلى الحكومة، و مجرد الإذن من الحاكم له ليس إذناً مطلقاً، لأنّه إذن لمن يكون لائقاً به ولو بحسب الضوابط الظاهرية. والمفروض أنّه ليس كذلك، و اللياقة و لو كانت ظاهرة فهي حيثيّة تقييدية لا تعليلية، فالأول لا يصدر إلّا للائق و هو ليس بلائق، و إنّما كذب أو خدع فى إدراج نفسه فى اللائقين.

وعليه ففعله لا يسند إلى الحكومة؛ لعدم شمول الإذن له.

نعم، لو كان جاهلاً مركباً بعدم لياقته و أحرز التصدّى أنّه لائق و أذن له فى الفعل ففعل، فحصل بسببه خسارات مالية أو بدنية، ثم انكشف أنّه ليس واجداً للشرائط أمكن القول بأنّ الخسارات مستندة إلى الحكومة، لأنّه منصوب القاضى أو المتصدّى فى الفرض المذكور؛ إذ لا يتقيّد النصب بالواجدية الواقعية، بل تكفى الواجدية الظاهرية، فمع كشف الخلاف لا يرفع النصب السابق فى حال إيراد الخسارات.

نعم، يرتفع النصب من حين كشف الخلاف، و عليه فالخسارات فى عهد بيت المال، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الضمان على الجاهل المركب بدعوى أنّ جهله المركب لا يرفع الضمان و إن كان موجباً لعدم العصيان، فتأمل.

السادسة: لو وردت على العيون فى طريق الاستخبار أو العمليات الاستطلاعية خسارات مالية أو بدنية فهل تكون تلك الخسارات على عهدة بيت المال أم لا؟ يمكن أن يقال: إنّ هذا الشغل من الواجبات التى تكون بطبعها فى بعض أقسامها ضرورية كالجهد و الدفاع، و لا معنى للضمان فى مثلها، فكما أنّ الخسارات الواردة فى

الجهاد و الدفاع و المرابطة ليست على عهدة بيت المال فكذلك فيها.

نعم، لو تسامح المتصدى فيعدم تجهيزهم بجهاز لازم فأورد عليهم الخسارات كان ضامناً في ماله؛ لاستنادها إلى تسامحه، بخلاف ما إذا لم يتمكن من التجهيز من دون مسامحة.

وهكذا لو اشترط مع التصدى في عقد الاستخدام و الإجارة ضمان الخسارات، فلا إشكال في كونها على عهدة بيت المال فيما إذا لم يكن هناك إفراط أو تفريط منهم، وإلا فلا يكون الضمان على عهدة بيت المال؛ لاستناد الخسارات إليهم.

كما إذا كان سبب الخسارات بعضهم بالنسبة إلى بعض فهو ضامن لا غير؛ لاستناد الخسارات إليه كما لا يخفى.

هذا كله في الخسارات التي تكون لازمة لهذا الشغل، و أمّا الخسارات التي لا ترتبط بهذا الشغل، بل تعرض أحياناً و اتفاقاً كبعض الأمراض و الآفات العامة التي تعرض لجميع الأفراد، فهل يوجب عروضها في حال المأمورية كونها على عهدة بيت المال أم لا؟ و الذي ينبغي أن يقال: إنها لا تستند إلى الحكومة ومع عدم استنادها إليها لا وجه لكون ضمانها على بيت المال.

نعم، لو اشترط ضمانها مع المتصدى في عقد الإجارة و الاستخدام فلا إشكال في كون ضمانها على الحكومة أيضا السابعة: لو أخطأ العين في إخباره بالنسبة إلى أحد من المؤمنين ثم بان له ذلك، و جب عليه الدفاع عنه و السعى في استخلافه عمّا أوقعه فيه إخباره، و إعادة حيثيته الاجتماعية في المجتمع إن هتكت قضاءً لوجوب أداء حقوق الناس، و يجب عليه الاسترضاء و الاستغفار إن كان ذلك أى الخطأ ناشئاً عن المسامحة.

## المقام التاسع عشر: إمداد العيون و إعانتهم:

لا إشكال فى حسن إمداد العيون وإعانتهم فى طريق تحكيم النظام الإسلامى والدفاع عن حریم الإسلام، بل يجب ذلك كفاية إن كانوا محتاجين إلى اطلاع الأفراد والأشخاص من عامّة الناس، أو كان المورد ممّا لن يطلع عليه العيون لو لم يخبرهم أحد من عامّة الناس وكان ممّا يهتمّ به.

ثمّ إنه تختلف أنواع الإمداد والإعانة باختلاف الموارد والأشخاص، ثملا يذهب عليك أنّه لا إشكال فى جواز أخذ الأجرة على الإمداد والإعانة، وإن لم يجر ترك الإمداد لو لم يعط الأجرة؛ لأنّ الوجوب الكفائى لا- ينافى أخذ الأجرة، كما أنّ أخذ الأجرة على الإخبار والاستخبار لا إشكال فيه ولو كان من الواجبات الكفائية؛ إذ لا يكون مشروطاً بقصد القرية والاتبان به مجاناً، فلا تغفل.

## المقام العشرون: المحافظة على المستندات الاطلاعية:

لا خفاء في وجوب المحافظة على مستندات الاطلاعات إذا كانت من شؤون حفظ النظام ولزوم الدفاع عنها ولو بالوقوع في الخطر وبذل النفس، لأهمية حفظ النظام الإسلامي، ولا ضمان للخسارات الواردة على المحافظين؛ لأنَّ المحافظة من الواجبات كالجهاد و الدفاع.

نعم، لا بأس بجعل الحاكم الشرعي شيئاً لهم أو لورثتهم من بيت المال إذا رأى مصلحة في ذلك، هذا إذا لم يشترطوا الضمان في عقد الإجارة والاستخدام، وإلا فالضمان على عهدة بيت المال بلا كلام.

ص: 230



## المقام الواحد والعشرون: فى أخذ الاعترافات:

هل يجوز الإقدام على أخذ الاعتراف من الغمى عليه أو النائم، أو لا يجوز؟ وعلى تقدير أخذ الاعتراف هل يكون حجّة أو لا يكون؟ يمكن أن يقال: يجوز ذلك إن لم يستلزم ضرراً أو إيذاء أو تصرفاً عرفياً فى بدنه، وأما مع الاستلزام المذكور فلا يجوز؛ لحرمة الإضرار و الإيذاء و التصرف فى بدن الغير من دون رضاه.

نعم، إذا تراحم مع الأهمّ، أو حكم الحاكم بذلك جاز.

ثمّ على تقدير الاعتراف فى حال الاغماء أو النوم، فلا حجّة فيه؛ لانه لم يكن مع الإرادة والاختيار، نعم يمكن أن تقيّد بعض الاعترافات من جهة الإشارات التى فيها، لإمكان تعقيب بعض الأمور حينئذٍ حتى تنكشف الحقيقة.

وممّا ذكر يظهر حكم الاعترافات التى تصدر أحياناً عن الأفراد و الأشخاص حال تنويمهم، وهكذا ما ربّما يوضع على بدن المنكر ممّا يعين على اضطرابه الداخلى ويجعل ذلك قرينة على كذبه لا يكون حجّة شرعية؛ لاحتمال تداخل الأمور، و مجرد الاضطراب لا يكون شاهداً على كذبه.

## المقام الثانى و العشرون: فى كتمان الأسرار:

لو وقع بعض العيون أسيراً بيد الأعداء وكان حاملاً للأخبار التى لو ظهرت توقع النظام فى خطر السقوط فهل يجوز لنا قتله، أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال: إنه لو خيف على الإسلام والمسلمين من ذلك، فإن أمكنه كتم الأسرار فيجب عليه، وإن لم يقدر بحيث يكون التكليف به خارجاً عن طاقته، فإن أمكن إيراد النقص على نفسه بحيث لا يقدر على التكلّم والإفشاء فهو، وإلا فإن أمكن المقاتلة معهم حتى يقتل فهو، وإلا فيجوز له الانتحار دفعاً للخطر المتوجّه إلى الإسلام والمسلمين، ومع إمكان إقدامه على ذلك لا يجوز لغيره قتله.

نعم، لو لم يقدم عليه، فإن أمكن إيراد النقص عليه بحيث لا يتمكن من البقاء جاز ذلك بإذن الحاكم، وإلا فمع توقف حفظ الإسلام على قتله لا يبعد أن يكون للحاكم الأمر بقتله؛ لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين المحذورين، وحيث إنّ حفظ الإسلام أهمّ فهو مقدّم عليه، كما يجوز قتل بعض المسلمين عند التترّس بهم، نعم هذا الفرض فيما إذا علم الخطر مع انحصار رفعه على ذلك، وإلا فلو لم يعلم أو لم ينحصر طريقه عليه فلا يجوز، ولم أجد من تعرّض لهذه المسألة، فليتأمل.

## المقام الثالث والعشرون: في سرقة المستندات و الاطلاعات من الكفار:

هل يجوز سرقة المستندات و الوثائق من الكفار فى الداخل أو الخارج لاستفادة الاستخبارات منها أم لا؟ يمكن أن يقال: إن كان الكفار من الذميين أو المعاهدين فلا يجوز ذلك؛ لأن أموالهم كأنفسهم مأمونة بعقد الذمة وعقد المعاهدة، والمستندات و الوثائق من أموالهم، فلا يجوز ذلك ما داموا ثابتين فى عقد الذمة و المعاهدة.

نعم، إذا نقضوا الذمة أو المعاهدة فلا حرمة لمالهم كأنفسهم، وإذا لم ينقضوا العهد و الذمة و المعاهدة ولكن علم أنهم استخبروا الأمور بسرقة المستندات و المعلومات فى الخفاء كبعض السفارات الاوربية و الأمريكية فيجوز ذلك بمعاملة المثل معهم قضاءً لقوله تعالى: فَمَنْ إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ (1)، إن لم نقل حصل النقض بذلك.

هذا كله فيما إذا لم يستلزم العناوين الثانوية، وإلا فلا يجوز كما لا يخفى.

ص: 233

## المقام الرابع والعشرون: فى نشر المستندات الاطلاعية و إفشائها:

لا- يجوز لمسؤولى الاطلاعات وضع المستندات و الوثائق تحت اختيار غيرهم ممن لا- ربط له بها، لأنه مضافاً إلى كونه إفشاء لعورات المسلمين يكون إشاعة للفحشاء فى بعض الأحيان و تضعيفاً للنظام تارة أخرى، بل يجب سترها وحفظها فيما إذا كان ايقاؤها واجبا وفيما إذا لم يجب ايقاؤها يتخير بين الإبقاء و الستر و بين إفنائها.

و مما ذكر يظهر أن نشر المستندات المربوطة بالاطلاعات لا يجوز إلا إذا كانت مصلحة أهم تقتضى ذلك، والله العالم.

يقع الكلام فى مقامات:

### المقام الأول

إن التناسل و التكاثر فى الأولاد مطلوب فى نفسه، و يشهد له طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: الأخبار التى تدلّ على اختيار الولود و هى كثيرة الولد:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم:

«تزوجوا بكرةً ولوداً، ولا تزوجوا حسناً جميلة عاقراً؛ فإنى أباهى (1) بكم الأمم يوم القيامة» (2).

ومن المعلوم أنّ الترغيب فى التزويج بالولود مضافاً إلى التعليل بالمباهاة - يدلّ على مطلوبة إكثار الولد.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال: يا نبيّ الله،

إنّ لى ابنة عمّ قد رضيت جمالها وحسنها ودينها، ولكنها عاقرة، فقال: «لا تزوّجها؛ إنّ يوسف بن يعقوب لى أخاه فقال: يا أخى، كيف

ص: 235

1- المباهة: المفاخرة.

2- جامع الأحاديث 20:58.

استطعت أن تتزوج النساء بعدى؟ فقال: إنَّ أبى أمرنى، وقال: إن استطعت أن تكون لك ذرّيّة تثقل الأرض بالتسييح فافعل. قال: فجاء رجل من الغد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال له مثل ذلك، فقال له: تزوّج سَوَاءً ولوداً؛ فإنى مكاثركم الأمم يوم القيامة.

قال: فقلت لأبى عبدالله عليه السلام عليه السلام: ما السوّاء؟ قال: القبيحة»(1).

وهذه الصحيحة تدلّ على مطلوبية الإكثار من الولد من نواح مختلفة:

كالترغيب فى التزويج بالولود، و محبوبيّة تثقيل الأرض بالمسبّحين، وتعليل ذلك بمكاثرة الأمم بهم يوم القيامة.

الطائفة الثانية: الأخبار التى تدلّ على التزويج معلّلة ذلك بمحبوبية الإكثار من الأولاد:

منها: صحيحة ابن رئاب، عن محمّد بن مسلم أو غيره، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تزوّجوا فإنى مكاثركم (2) بكم الأمم غداً فى القيامة، حتى أنّ السقط ليحىء محببياً على باب الجنة، فيقال له: ادخل الجنة، فيقول: لا، حتى يدخل أبواى قبلى»(3).

قال فى معانى الأخبار: قال أبو عبيدة: المحببى بغير همزة: المتغضب المستبطن للشىء، والمحببى بالهمزة: العظيم البطن المنتفخ... إلخ(4)؛ إذ التعليل يدلّ على مطلوبية التكاثر، وهكذا فى الخبر التالى.

ومنها: ما رواه فى الخصال فى حديث الأربعمئة عن علىّ عليه السلام: «تزوّجوا فإنّ

ص: 236

1- جامع الأحاديث 20: 59-60.

2- كآثره: أى غالبه فى الكثرة و فاخره بكثرة المال أو العدد (المنجد فى اللغة: 674، مادة «كثر»).

3- من لا يحضره الفقيه 3: 383.

4- معانى الأخبار: 291.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كثيراً ما كان يقول: من كان يحب أن يتبع سنتي فليتزوج؛ فإن من سنتي التزويج، واطلبوا الولد، فإني أكثر بكم الأمم غداً»(1).

والإطلاق في قوله: «واطلبوا الولد» يشمل محبوبة الإكثار من الولد.

هذا، مضافاً إلى دلالة التعليل على مطلوبة الإكثار.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تدل على محبوبة الإكثار من الأولاد:

منها: ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قال رسول الله عليه السلام: «أكثروا الولد أكثر بكم الأمم غداً»(2).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن بعض أصحابه أنه قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: «من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم»(3).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بكر بن صالح، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إني اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين؛ وذلك أن أهلي كرهت ذلك وقالت: إنه يشتد علي تربيتهم لقلّة الشيء، فما ترى؟ فكتب عليه السلام إليّ: «اطلب الولد فإن الله يرزقهم»(4).

ولكنه ضعيف؛ لجهالة بكر بن صالح.

الطائفة الرابعة: الأخبار التي تدل على مرجوحية العزل:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن العزل فقال:

ص: 237

1- جامع الأحاديث 8:20.

2- الكافي 2:6، ح 3.

3- المصدر السابق: ح 2.

4- المصدر السابق: ح 7.

«أما الأمة فلا بأس، وأما الحرّة فاتى أكره ذلك، إلا أن يشترط عليها حين بتزوجها»(1).

اللهم إلا أن يقال: إن من المحتمل أن الكراهة من جهة رعاية حقوق المرأة، كما يؤيده ارتفاعها بالاشتراط عليها حين العقد، وعليه فلا تدل الكراهة على مرجوحية العزل من ناحية عدم إكثار الولد.

نعم، لو قلنا بأن حق المرأة الإكثار من الولد فتدل كراهة العزل في النهاية على مطلوبية الإكثار.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في كتب العامة و الخاصة الدالة على مطلوبية الإكثار من الولد.

لا يقال: تنافيتها الروايات الدالة على أن قلة العيال أحد اليسارين و التي منها:

ما رواه في الخصال عن أبيه، عن سعد، عن اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير و محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه و دنياه - إلى أن قال -: «قلة العيال أحد اليسارين»(2).

و القاسم بن يحيى مجهول.

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن ابن طريف، عن ابن علوان، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «قلة العيال أحد اليسارين»(3).

وابن طريف و ابن علوان مجهولان.

ص: 238

1- جامع الأحاديث 20:213.

2- بحار الأنوار 10:99.

3- المصدر السابق 104:71.



ومنها: ما رواه فى العيون و الأمالى عن على بن أحمد بن موسى، عن محمد بن هارون الصوفى، عن عبيدالله موسى الرويانى، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى، عن أبى جعفر الثانى، عن أبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: «قلّة العيال أحد اليسارين»<sup>(1)</sup>.

و محمد بن هارون الصوفى وعبيدالله موسى الرويانى مجهولان.

وكيف كان، فوجه المنافاة هو أنّ هذه الروايات ترغّب فى تقليل العيال، فتنافى ما مرّ من الترغيب فى تكثير الأولاد. هذا، مضافاً إلى ما ذكر فى صدر الرواية الأولى من أنّ الإمام عليه السلام علّم أصحابه أربعمئة ياب ممّا يصلح للمؤمن فى دينه ودنياه.

وفيه:

أولاً: إنّ هذه الأخبار ضعيفة، ولا تقاوم الروايات الدالّة على محبوبية الإكثار.

و ثانياً: إنّ العيال أعمّ من الأولاد، فيقيّد إطلاقه بما مرّ من الأخبار الدالّة على محبوبية إكثار الولد.

وثالثاً: إنّ الاستفادة منها ليس هو الترغيب فى التقليل، بل هو إرشاد إلى عسر كر العيال، ولا ينافى ذلك استحباب ذلك بمجاهدة و تحمّل مشاكلهم، كما أنّ إنفاق المحبوب أو إثارة المال مع الخصاصة مشكل وعسر ومع ذلك يكون مستحبّاً ومرغوباً فيه.

وبالجملة، تحمّل المشاكل فى سبيل نفقة العيال مرغوب فيه فى الأخبار، كقوله عليه السلام: «و الكادّ على عياله من حلّ كالمجاهد فى سبيل الله»<sup>(2)</sup>.

إن قلت: إن كانت كثرة الولد مطلوبة فلم جعلت فى بعض الأدعية - دعاء على

ص: 239

1- المصدر السابق.

2- المصدر السابق: 72.

الاعداء، كما جاء في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم ارزق محمدًا وآل محمد ومن أحبَّ محمدًا وآل محمد العفاف و الكفاف، وارزق من أبغض محمدًا وآل محمد كثرة المال والولد»؟! (1)

قال في الحياة: ويستفاد من هذا التعليم أمور:

منها: أن من يتبع سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه أن لا يستكثر من الأولاد؛ حتى يتوفق لتأمينهم وتربيتهم وتعليمهم و تثقيفهم و تدريبهم و تعاهدهم و حفظ سلامتهم الجسمية واعتدالهم الروحي بإرواء روحهم من المحبة و العطف و الحنان، فيقدّمهم إلى المجتمع أعضاء سالمين نشيطين مفيدین بنائين مطوّرين.

ومنها: طلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الله تعالى أن يبغضه و يبغض آله بكثرة المال و الولد.

ولعل هذا إشارة إلى تبعات النظام التكاثرى المبيد الذى لو توفق أهله لحل مشاكله يقعون فى شبكات استغلال من هو فوقهم من المتكاثرين ثم قال: - تنبيه: روى شيخنا الكليني الحديث المذكور بإسناده فى الكافي وجاء فيه:

«وارزق من أبغض محمدًا وآل محمد المال و الولد» بدون كلمة «كثرة»، لكن المراد معلوم؛ إذ أصل المال و الولد غير مذموم، فالمقصود كثرتهما لا محالة (2).

قلت: إن كثرة المال أو الولد فى أيدى الكفار و زر و وبال عليهم؛ فإنهم لكفرهم وإعراضهم عن طريق الحق يستخدمون كل ما يجدونه من الأموال و الأولاد فى طريق أهدافهم، و صارت فى النتيجة موجبة لاستدراجهم نحو الضلالة والانحراف. فهذا الدعاء لا ينافى محبوبية كثرة الولد للمسلمين؛ لأنها موجبة لمباهاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتقوية

ص: 240

1- المصدر السابق 67:72.

2- الحياة 4: 276-277.

المسلمين، كما يدلّ عليه الأخبار الكثير الصحيحة المتفق عليها. نعم، لو كان وضع المسلمين على نحو كانت الكر موجبة لاختلال أمرهم أو عروض مفسد فلا يبقى رجحان الكثرة على الفعلية مادام الوضع المذكور باقياً.

هذا، مضافاً إلى ما في دعوى صاحب الحياة من أنّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت على التقليل، كيف؟! وقد أكد صلى الله عليه وآله وسلم تمام التأكيد على الإكثار، ولعل عدم إكثاره من الولد ممّا يقتضيه التقدير الإلهي، وأيضاً كانت سير بعض ادنمة عليهم السلام على الإكثار، فكيف لا يؤخذ بها ويؤخذ بغيرها؟! على أنّ ما ذهب إليه من أنّ النظام التكاثرى يوجب الوقوع فى شبكات الاستغلال، فيه: أنّ المطلوب هو ما إذا لم يكن كذلك، ولا ملازمة بين النظام التكاثرى و الوقوع فى شبكات الاستغلال إذا تدبّر أولياء الأمور وجّهوا الأسباب واستخرجوا ما عندهم من الإمكانيات التكوينية وغيرها.

وعليه، فالدعاء عليهم بكثرة الولد لا يستلزم عدم مرغوية نفس كثرة الولد عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل هو من جهة أنّ الكثرة فى حقّ الأعداء تكون وزراً وبالاً عليهم. وربما جاء فى بعض الأدعية الدعاء عليهم بالعقم لكى يسلم المسلمون من تجاوزهم وأذيتهم كما جاء فى الصحيفة السجادية: «اللّهم أقلل بذلك عدوهم (أى أعداء آل محمّد عليهم السلام) إلى أن قال عليه السلام: - اللّهم عقم أرحام نسائهم وبيس أصلاب رجالهم، واقطع نسل دوابهم وأنعامهم»(1).

ومما ذكر يظهر الجواب عمّا روى عن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: مرّ جعفر عليه السلام بصياد فقال: «يا صياد، أىّ شىء أكثر ما يقع فى شبكتك؟ قال: الطير الرّاق، قال: فمرّ وهو يقول: هلك صاحب العيال، هلك صاحب

ص: 241

1- الصحيفة السجادية الكاملة: من دعائه 7 لأهل الثغور: 27.

العيال(1). و الزّاق: هو الطائر الذى له فرخ يطعمه بمنقاره، وإنّما صار صيداً لكونه بصدد جمع الأشياء لفرخه.

إذ أنّه عليه السلام بقوله: «هلك صاحب العيال، هلك صاحب العيال» يكون فى مقام إبراز رفته و ترحمه على صاحب العيال، وليس فى مقام مذمة كثرة العيال أو كثرة الولد.

لا يقال: ينافى ذلك الآيات الكريمة الدالّة على مذمة حبّ النسوان و الولدان والشهوات و التفاخر بكثرة الأولاد.

لأنّما نقول: المذمة فى هذه الآيات على الحب الإفراطى و التفاخر الجاهلى الرائجين بين أهل الدنيا، ولا ينافى ذلك مطلوية الإكثار من الولد لأمر دينية و معنوية؛ كالمباهاة بهم يوم القيامة، أو الغلبة بهم على الكفار، أو تثقيل الأرض بالمسبّحين.

لا يقال: إنّ القرآن الكريم عبّر عن الأولاد بالفتنة و العدو، فكيف يكون الإكثار من الأولاد أمراً مرغوباً فيه؟! لأنّما نقول: إنّ الأولاد فى أنفسهم ممّا من الله تعالى بهم على العباد، كما يدلّ عليه مثل قوله تعالى: وَ يَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ (2)، ولكنّ الوالدين فى معرض الامتحان بهم، والآيات تدلّ على الأمرين: امتنانه تعالى بإعطائهم، وتحذير الناس من الجاذبة العمياء الموجودة فيهم الموجبة لخروج الوالدين عن الطريق الحق. ولا منافاة بين الأمرين.

وهكذا الأمر فى مثل الآيات الدالّة على النهى عن الإلهاء بالأولاد، فإنّ مثل

ص: 242

1- بحار الأنوار 72:104.

2- نوح: 12.

قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (1) لا ينافى مطلوبة الإكثار من الأولاد في نفسه.

فتحصّل إلى حد الآن: أنّ الإكثار من الأولاد أمر مرغوب فيه من حيث ذاته، ولا يُعدل عن ذلك إلا بعروض العناوين الثانوية، كما إذا كان الزمان على نحو يضطرّ الإنسان في تحصيل العيشة إلى المعصية؛ فإنّ في هذا الزمان حلّت العزوبة وسقطت كالأولاد عن الرجحان، كما روى أنّه يأتي على الناس زمان لا تتال المعيشة فيه إلا بالمعصية، فإذا كان ذلك الزمان حلّت العزوبة (2).

ولذا قال في المستند: «والظاهر نقص الرجحان بما إذا ضيقت معه المعيشة» (3).

وهكذا لو كانت الكثرة موجبة للمرض أو اختلال أمر الوالدين أو أمر الأولاد أو اختلال أمر المجتمع سقطت الكثرة عن الرجحان ما دام كذلك.

ص: 243

1- المنافقون: 9.

2- انظر: مستدرک الوسائل 11: 387، ب 51 من جهاد النفس، ح 19.

3- المستند للنراقى 2: 466.

إن مفاد الروايات السابقة هو استحباب التوالد و التناسل و التكثر لا وجوبهما، كما يشهد له تعليقه صلى الله عليه وآله وسلم بأننى أبهى أو  
أكثر يوم القيامة، أو تعليقه صلى الله عليه وآله وسلم بانه موجب لثقل الأرض بالتسييح، ونحوهما ممّا لا يستفاد منه إلا المحبوبة.

هذا، مضافاً إلى جواز العزل كما تدلّ عليه النصوص الصحيحة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل، فقال: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء»<sup>(1)</sup>.

ومنها: موثقة عبدالرحمان بن أبى عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل، فقال: «ذاك إلى الرجل»<sup>(2)</sup>. وغير ذلك من الأخبار.

فهاتان الروايتان وغيرهما تشمل بإطلاقها ما إذا انجرب إلى ترك الإيلاد رأساً فضلاً عمّا إذا انجرّ إلى عدم الإكثار، غايتها هو كراهة ذلك  
جمعاً بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم حيث قال عليه السلام فيها: «... فأما الحرّة فأتى أكره ذلك»<sup>(3)</sup>. و يؤيد الكراهة الاصطلاحية  
رفعها بالاشتراط عليها حين التزويج معها؛ إذ لو كان المراد من الكراهة هو الحرمة لا يجوز اشتراطه فى ضمن العقد؛ لانه شرط يخالف  
الكتاب

ص: 244

1- الكافي 5:504.

2- الكافي 5:504، ح 1.

3- الوسائل 14:106، ب 76 من مقدّمات النكاح، ح 1.

والسنة، ولذلك ذهب المشهور إلى جواز العزل على كراهة. على أنه لو سلمنا حرمة العزل فلا إشكال في جوازه بالاتفاق مع رضاية الزوجة أو الاشتراط معها في العقد، ومن المعلوم أنه شاهد عدم وجوب التوالد و التناسل؛ فإنه يشمل ما إذا انجرّ إلى ترك الإيلاء فضلاً عما إذا انجرّ إلى عدم الإكثار.

هذا، مضافاً إلى أن ترك التزويج ليس بحرام ولو انجرّ إلى عدم الإكثار كما لا يخفى.

فتحصّل: أن الإكثار من الأولاد ليس بواجب كما لا يكون أصل طلب الأولاد واجباً، بل هو أمر راجح مؤكد مرغوب فيه. نعم ينبغي أن لا يرغب عنه بمجرد بعض الأمور الواهية، وعلى الدولة الإسلامية أن تسوق الناس نحو ماساق إليه النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم. نعم لو عرض الاضطرار أو الضرورة فلا مانع حينئذٍ من المنع المؤقت، ولكن فلتطلب الدولة الحيلة لرفع الاضطرار و الضرورة عند الإمكان، وأن تعود إلى الحث على الترغيب في الإكثار كما رغب النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليه.

ثم إن مقتضى الإطلاقات هو شمول الترغيبات المذكور لجميع طوائف المسلمين من دون اختصاص بقوم دون قوم؛ إذ الاستفادة من الروايات هو الترغيب في الإكثار حتى تحصل كثرة الأمة الإسلامية وغلبتها على سائر الأمم، وحملها على فرقة محقّة من الأمة الإسلامية غير ظاهر. نعم تنصرف عن مثل النواصب و أعداء آل محمّد عليهم السلام؛ إذ لا مباحة ولا فخر بإكثارهم.

تنبيه: وهو أنه عند عروض العوارض الموجبة للمنع عن الإكثار فلتكن الدولة الإسلامية ناظرة إلى أن المنع عن الإكثار في منطقة في صورة ما لو لم يوجب تقليل المحقّين وتكثير المخالفين للإسلام في تلك المنطقة، وإلا فالواجب هو الإكثار في تلك الناطق لئلا يغلب الباطل على الحقّ وإن لم يكن ذلك خالياً عن العوارض؛ لأفسدية غلبة الباطل على الحقّ بالنسبة إلى سائر العوارض، فلا تغفل.

إنّ المنع عن انعقاد النطفة لا مانع منه ما لم يوجب ارتكاب حرام؛ لما عرفت من عدم وجوب التوالد و التناسل و التكثر. ولا فرق فيه بين كون المنع المذكور بالعزل خارج الرحم، أو بالإفراغ في مثل كيس عادم المنافذ، أو بشرب دواء يمنع أصل الانعقاد، أو بنصب وسيلة تمنع وصول منى الزوج إلى بيضة المرأة، أو بسدّ الأنابيب مؤقتاً بحيث يمكن الإعادة.

نعم، لو احتاج نصب الوسيلة إلى لمس غير الزوج أو نظره فلا يجوز ذلك لحرتهما، كما تدلّ عليه النصوص، كصحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له النظر إليها؟ قال: «إذا اضطررت إليه فليعالجها إن شاءت» (1).

وموثقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة، قال: «لا يحل للرجل أن يصفح المرأة إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها؛ أخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو بنت أخت أو نحوها، وأمّا المرأة التي يحلّ له أن يتزوجها فلا

ص: 246

---

1- المصدر السابق: 172، ب 130 من مقدّمات النكاح، ح 1.



يصفحها إلا من وراء الثوب، ولا يغمزكفها»(1).

نعم، إذا كان انعقاد النطفة موجبا لعروض المرض أو شدته وكانت مضطرة إلى علاج الرجل جاز الرجوع إليه ولو كان مستلزماً للنظر أو اللمس؛ لأنها مضطرة إلى العلاج في هذه الصورة، فيجوز اللمس و النظر عند الاضطرار.

ص: 247

---

1- المصدر السابق: 151، ب 115 من مقدمات النكاح، ح 2.

## المقام الرابع: فى تعقيم المرأة أو الرجل

إن كانت العملية الطبية بنحو توجب العقم الدائم فيهما فلا إشكال فى كون ذلك نقصاً فى البدن، والنقص ضرر، والإضرار بالبدن كالإضرار بالغير محرّم بالنصّ المتفق عليه المروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال فى تعليل ممانعته من إضرار سمرة على الغير:-  
«فإنه لا ضرر ولا ضرار»(1).

وتخصيص ذلك بنفى الضرر فى حدود القوانين الشرعية كوجوب الوضوء والصوم الضررى، لا شاهد له.

كما أنّ دعوى انصرافه إلى خصوص ما كان وارداً على الغير بقريئة مورد حديث سمرة الذى كان يورد الضرر على الرجل الأنصارى.  
مندفعة؛ بأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

و ايضاً دعوى الانصراف من جهة أنّ الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه، فيختصّ نفي الضرر بنفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم شرعى يستوجب له، كما عن بعض الأعلام.

ممنوعة؛ لأنّ الإنسان كثيراً ما يقدم على الضرر على نفسه.

هذا، مضافاً إلى أنّ نفي الحكم الشرعى يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة

ص: 248

الإنسان على نفسه؛ لأنه أيضاً من الأحكام.

وأما الاستشهاد بقوله عليه السلام في مكاتبة محمد بن الحسين المروية بسند صحيح إلى أبي محمد عليه السلام في رجل كانت له رحي على نهر قربة، والقربة لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: «يتقى الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضر أخاه المؤمن»<sup>(1)</sup>؛ لتقيّد إطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» بالإضرار بالغير.

ففيه: أنه لا وقع له؛ لأنّ قوله عليه السلام: «ولا يضر أخاه المؤمن» مصادق من مصاديق قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»، والمصادق لا يقيّد المطلق.

هذا، مضافاً إلى أنّهما مثبتان، والتقيّد بين الممثبت والنافي.

وربما يؤيد التقيّد بما رواه في الكافي عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقى.

قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاه فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعمل أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقى إلى عذقى؟! فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: خل عنه ولك مكانه عذق في مكانكذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلك

ص: 249

1- الوسائل 17:343، ب 15 من إحياء الموات، ح 1.

عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد.

فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.

قال: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انطلق فاغرسها حين شئت» (1).

بتقريب: أنّ الرواية حاكية عمّا أفاده النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قصة سمرة، وحيث كانت القضية واحدة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «على مؤمن» يقيّد إطلاق ما رواه في الكافي عن زرارة:

«فإنه لا ضرر ولا ضرار»، وعليه فلا يبقى إطلاق.

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية ضعيفة لجهالة بعض أصحابنا، فلا تصلح للتقييد، مضافاً إلى أنّ القضية طبيعية، ومقتضاها هو عموميتها حتى للإضرار بالنفس؛ فإنه أيضاً إضرار وضرر على المؤمن كما أنّ الإضرار بالغير ضرر على المؤمن.

اللهمّ إلا أن يقال بالانصراف، فتأمل.

لا يقال: إنّ الالتزام بإطلاق «لا ضرر ولا ضرار» حتى بالنسبة إلى الإضرار بالنفس مشكل؛ إذ لا يمكن الالتزام بحرمة إضرار الإنسان بماله، فإذا لم يكن الإضرار بالمال محرّماً فالإضرار بالنفس أيضاً كذلك.

لأنّنا نقول: أولاً: إنّ الإضرار بالمال كالإضرار بالنفس محرّم؛ قضاءً لإطلاق دليل الضرر، مضافاً إلى حرمة تضييع المال وحرمة الإسراف.

وثانياً: إنّ تخصيص العامّ في مورد لا يوجب الإشكال في حجّية مدلوله في البواقي، وقياس الإضرار بالنفس على الإضرار بالمال لا وجه له، بل هو باطل؛ لأنّه

ص: 250

---

1- الكافي 5: 294. ورواه في الوسائل 17: 341، ب 12 من إحياء الموات، ح 3، مع اختلاف يسير.

إسراء حكم من موضوع إلى آخر من دون دليل.

ويؤيد حرمة الإضرار بالنفس تسليم الأصحاب بحرمة الإضرار بالنفس ووجوب دفعه.

قال شيخنا الأنصاري قدس سره على المحكى - فى رسالة «لا ضرر» ما لفظه: نعم قد استفيد من الأدلة العقلية و النقلية تحريم الإضرار بالنفس(1).

واستدلّ شيخ الطائفة على المحكى - بوجوب دفع المضار عن النفس فى موارد مختلفة:

منها: الخوف من عروض المرض عند ترك أكل الميتة(2).

والظاهر من المحكى عن أصول «الغنية، فى مسألة أنّ الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة - هو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، ويكون الإقدام عليه قبيحاً محظوراً عليه(3).

إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أنّ حرمة الإضرار بالنفس من المسلّمات عند الأصحاب. نعم لا تكشف هذه الكلمات عن غير المستندات الموجودة فى المقام، كالأدلة العقلية و النقلية.

مفاد «لا ضرر ولا ضرار»:

وحاصل الكلام فيه: أنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» تعليل، فيعمّ ولا يختصّ بمورد دون مورد، ومقتضى التعميم هو نفي كل سبب من أسباب الضرر، بتقريب: أنّ الضرر اسم مصدر و اسم جنس، والنفي متعلّق بالجنس، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر شرعاً، ومن المعلوم أنّ الضرر معلول لعلل وعوامل مختلفة، وعليه

ص: 251

1- رسالة «لا ضرر» ضمن رسائل فقهية: 116.

2- المبسوط 6: 285.

3- انظر: الغنية 2: 416.

فنفى المعلول نفى لجميع أنحاء علله وأسبابه، سواء كانت تلك العلة هي الأحكام الشرعية التكليفية، أو الوضعية الثبوتية أو العدمية، كعدم جعل حق كحق الشفعة أو حق الخيار أو غيرهما من العوامل، فيدلّ إطلاق نفى المعلول شرعاً في حوزة الإسلام بدلالة الاقتضاء على نفى العلة والعوامل وسدّ جميع موجبات الضرر، فيرجع نفى الضرر إلى محكومية الإطلاقات والعمومات الضرورية، وإلى النهى عن إيراد الضرر على النفس وعلى الغير، وإلى تدارك الضرر يجعل الخيار فيما إذا كان اللزوم ضرورياً.

وبالجملة، فنفى الضرر شرعاً ينتهي في المآل إلى النفي والنهي والتدارك والحكم السلطاني وغير ذلك بحسب اختلاف الموارد، كما أنّ قوله تعالى: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (1)** يدلّ على نفى جعل السلطة في الأحكام الإسلامية وعلى النهى عن إيجاد السلطة.

وكيف كان، فهذا المعنى في حديث «لا ضرر» أولى ممّا ذهب إليه شيخنا الأعظم من أنّ المراد هو نفى الحكم؛ لأنّ استعمال عنوان الضرر وإرادة الحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ عنوان الضرر غير عنوان المضرّ، والمنفى هو عنوان الضرر لا عنوان المضرّ أى الحكم.

كما أنّ هذا المعنى أيضاً أولى ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المراد هو نفى الحكم بنفى الموضوع الضرري كالموضوع الضرري، فإنه أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الضرر عنوان غير عنوان المضرّ والضارّ والضائر، فالمنفى هو نفس الضرر الذي هو النقص لا المضرّ الذي هو المنقّص كالموضوع الضرري.

هذا كلّّه بالنسبة إلى كبرى حرمة الضرر والإضرار، فلا وجه للخدشة فيها بعد وضوح ما عرفت.

ص: 252

كما لا وجه للمناقشة في صغرها بدعوى: «أنّ الإقدام على التعقيم إذا كان عن داع عقلائي كما إذا كان لها أو لهما غرض أهمّ عندهما من مسألة توليد النسل بكثير، مثل أن يكون الزوجان ممّن يحملان السلاح ويقومان في صفّ الحرب النظامي أمام أعداء الإسلام والمسلمين والمستضعفين، أو أن يكونا من أقدم علماء العلوم الطبيعية الذين وقفوا أنفسهم على خدمة أبناء البشر أو خصوص الأمة الإسلامية، ولا سيّما إذا كانت هذه العملية بعد تولّد عدد من الأولاد وقضاء وطهرهم من هذه الناحية إلى غير ذلك - فالظاهر أنّ الإقدام إلى عملية التعقيم الدائم أيضاً لا يعدّ من مصاديق الإضرار». انتهى.

وذلك لأنّ الدواعي العقلائية لا تخرج التقيص عن كونه ضرراً، ألا ترى أنّ كسر باب الغير لإنقاذ الغريق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعي ومع ذلك لا يوجب ذلك خروجه عن كونه ضرراً على صاحب البيت؟! ولذا يجب ضمانه، بل يكون بابه من باب التضاحم بين الأهمّ والمهمّ، فيقدّم الأهمّ وهو حفظ النفس على حرمة الإضرار بالغير(1). وفي المقام أيضاً إن كانت المشاركة في الحرب لازمة ومتوقفة على التعقيم بحيث لا محيص عنه فهو أهمّ، ومع أهميته يجوز الإقدام على ذلك، بل ربّما يكون واجباً فيتحمّل النقص والضرر من جهة الأهمّ، وليس معنى ذلك

ص: 253

1- وهكذا يصدق الضرر في المعاملات التي ينفق لأجلها للسفر وغيره لتحصيل النفع ولم يحصل الانتفاع، مع أنّ الإنفاق للسفر وقع لداع عقلائي وهو التجارة. بل يمكن أن يقال: إنّ مع النفع أيضاً يصدق الضرر على ما ينقص بالإنفاق في تحصيله، ولكنه يجبر بالنفع و يتدارك به. فالباب باب التضاحم، فالذي يدعو إلى تحمّل الضرر إن كان أهمّ كان هو المقدم، وإلا فلا مجال لتقديمه، فالتجارة والكسب أمر يتقدّم على تحمّل نفقات العبارة ولو لم تكن فائد؛ إذ لولا التجارة لا خلتّ الأمور. وهذا الأمر يترجّح بالنسبة إلى الضرر المالي في بعض الأحيان قبال النفقات اللازمة مع عدم الفائدة.

عدم وجود النقص و الضرر بمجرد وجود الأهم، وعليه فلا يجوز الإضرار بالنفس لمجرد بعض الدواعي العقلانية مع عدم أهميتها بالنسبة إلى الإضرار بالنفس.

هذا، مع الغمض عن إمكان منع توقف المشاركة في الحرب ونحوها على التعقيم؛ إذ يمكن المنع من انعقاد النطفة بالطرق المختلفة الأخرى.

وبالجملة، لا ينتفى الضرر بوجود دواع عقلانية، بل هو متحقق وكائن، فإن كان الضرر منهيًا عنه فلا يجوز ارتكابه إلا بعروض الأهم، كمعالجة المرض مع انحصارها في ذلك، أو كالتوقاية من حدوث المرض الذي يكون أضرّ على الحامل، وغير ذلك من الضرورات و المصالح التي تكون لازمة الاستيفاء عند الشارع.

ثم إنه ربّما استدللّ للمنع عن التعقيم بمثل ما ورد في النهي عن الإخصاء كخبر سعيد بن المسيّب يقول: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: رد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاخصينا(1).

وكخبر ابن مسعود قال: كنا نغزو مع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا نساء فقلنا: يا رسول الله، ألا نستخصى؟ فنهانا عن ذلك(2).

وكخبر ابن عباس قال: شكّا رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العزوبة فقال: ألا أختصى؟ فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس منّا من خصى و اختصى»(3).

وكخبر عبد الله بن جابر عن عثمان بن مظعون قال: «قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يا رسول الله، أردت أن أسألك عن أشياء، فقال: وما هي يا عثمان؟ قال: قلت: إني أردت أن أترهب، قال: لا تفعل يا عثمان؛ فإنّ ترهب أمتي القعود في المساجد وانتظار

ص: 254

1- الإسلام و تنظيم الأسرة 2:456. صحيح البخارى 6:118-119، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل و الخصاء، ط - دار الفكر.

2- صحيح البخارى 6:118، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل و الخصاء.

3- مجمع الزوائد 4:254.



الصلاة بعد الصلاة، قال: فإنى أردت يا رسول الله أن أختصي، قال: لا تفعل يا عثمان؛ فإنّ اختصاء أمتي الصيام» الحديث(1).

بدعوى أنه لا وجه للمنع إلا لكونه موجباً للتعقيم.

ولكنه مدفوع: بأنّ الإخصاء يوجب إزالة الشهوة أصلاً بحيث لا يقدر على الجماع وسائر الاستمتاع الأخرى. وهذا بخلاف التعقيم؛ فإنه لا يوجب إلا سلب القابلية عن الاستيلاء، فالمنع عن الأشدّ لا يكون مستلزماً للمنع عن الأخفّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنه بناء على ممنوعية التعقيم الدائم لا فرق فيه بين أن يكون مستلزماً لإجراء عملية جراحية أو لا يكون، كما إذا أمكن ذلك بشرب دواء أو توجيه أشعة كهربائية أو غير ذلك؛ لأنّ كلّ هذه الصور تعقيم وضرر على البدن.

ثمّ إنه قد عرفت أنّه عند تراحم ضرر أقوى مع ضرر التعقيم تسقط حرمة التعقيم، ولكن اللّازم في هذا التقديم هو أن يكون رفع الضرر الأقوى أو دفعه متوقفاً على التعقيم، وإلا فلا تسقط حرمة التعقيم، كما لا يخفى.

وإذا كان العمل موجباً لنقص الجنين، فهل يجوز التعقيم فيما إذا لم يمكن النع عن انعقاد النطفة إلاّ بذلك أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال: لا يجوز ذلك لأنّ الضرر لا يصدق إلاّ فيما إذا كان الموجود كاملاً، وأمّا إذا وجد من أوّل الأمر ناقصاً بطبع خلقته فلا يصدق عنوان الضرر عليه؛ إذ الضرر هو النقص الوارد على الكامل، ولذا لا يقاس المورد بما إذا كان حفر البئر في دار موجباً لإضرار الجار في ملكه وكان عدم الحفر موجباً لضرر صاحب الدار؛ فإنّ الضرر صادق في الطرفين فيقدّم الأقوى على الأضعف، بخلاف المقام إذ الضرر لا

ص: 255

يصدق بالنسبة إلى الجنين؛ لما عرفت، ومع عدم صدق الضرر على الطرف الآخر لا يتزاحم الضرران. ومقتضى القاعدة هو تحريم التعقيم في هذه الصورة.

نعم، لقائل أن يقول: إن نفي الضرر في مثله إما معارض بنفى الحرج فيما إذا كان الولد الناقص الخلقة حرجاً عليه، فمع التعارض يتساقطان ويرجع إلى أصالة الإباحة، وإما مزاحم بنفى الحرج فالحكم هو التخيير لو لم يكن راجح بينهما، ومع ترجيح أحدهما فالمقدم هو الراجح.

بل يمكن أن يقال: إن الضرر مزاحم بالضرر المالى فيما إذا كان الولد العليل مستلزماً للمخارج الكثيرة. اللهم إلا أن يقال: إن الضرر البدنى أهم من الضرر المالى، فتأمل.

وكيف كان، يتم ذلك لو أحرز وجود الحرج أو الضرر بقيام العلم أو العلمى على وجوده، وأما مع عدم العلم بذلك فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المعلوم باحتمال المعارض أو المزاحم.

ثم إنه بناءً على حرمة التعقيم من جهة كونه ضرراً بدنياً، هل يجوز إغلاق أنابيب الحمل مع احتمال عوده بالعملية الجراحية كما احتمله الأخصائيون في هذا المجال بنسب مئوية معينة - أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال: إن كان احتمال العود غير معتنى به فلا يجوز؛ لأنه حينئذٍ مطمئن بالضرر، وإلا فمقتضى الأصل هو الجواز؛ لأن مع الشك في صدق الضرر لا يجوز التمسك بعموم نفي الضرر؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية، ومقتضى الأصل هو الجواز، ولا - دليل في المقام على اجتناب الظن بالضرر أو خوفه؛ إذ لزوم اجتناب خوف الضرر أو الظن به محتاج إلى الدليل. اللهم إلا أن يقال: إن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يكفى.

ولكن يمكن أن يقال: إن حكم العقل فيما إذا كان المحتمل مهما لا في كل مورد،

إلا أن يقال: إن العقم من تلك الموارد.

نعم، لا يحرز الحكم العقلي في مثله إذا كان له من الولد بحد الكفاية وكان الزائد غير مرغوب فيه؛ فإن الحكم العقلي يختلف باختلاف القيود والأوصاف، ألا ترى أن العقل بحكم بقبح الكذب لكن إذا انضم إلى ذلك مصلحة من المصالح العقلانية لا يحكم بقبحه بل بحكم بحسنه؟! اللهم إلا أن يصطاد من الموارد المختلفة التي يسقط الوجوب فيها باحتمال الضرر كالصوم والوضوء وغيرهما - حكم كلّي تعبدي، فتأمل.

ثم إنه هل يجوز التعقيم مع كونه ضرراً بالفعل - باحتمال كون الحمل موجباً للضرر البدني بالنسبة إلى الأم أو لا يجوز؟ الظاهر أنه لا يجوز ذلك؛ لأن ضرر التعقيم فعلي، ولا يرتكب الضرر الفعلي لدفع الضرر الاحتمالي. اللهم إلا أن يكون المحتمل ضرراً على النفس فيجب ارتكاب التعقيم دفعاً للهلاك، كما يدل عليه قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (1)**.

ثم إن في كل مورد جاز التعقيم لا يجوز الإقدام عليه من دون رضاية من يريد التعقيم؛ لأنه تصرف في بدن الغير من دون رضاه وإذنه وهو محرّم.

ص: 257

هل يجوز الإقدام على إعدام النطفة المنعقدة أو لا؟ استدللّ للحرمة بروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن رفاعة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشتري الجارية، فربّما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواءً لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لى ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال لى: لا تفعل ذلك. فقلت له: إنه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنفطة الرجل الذى يعزل، فقال لى: إنّ النطفة إذا وقعت فى الرحم تصير إلى علقة ثمّ إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت فى غير الرحم لم يخلق منها شىء، فلا تسقها دواءً إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذى كانت تطمّث فيه»<sup>(1)</sup>.

وقوله عليه السلام: «لا تفعل» فى جواب السؤال عن جوازه وهكذا قوله فى الذيل:

«فلا تسقها...» يدلّان على حرمة ذلك فى صورة احتمال الحبل فضلاً عن العلم به، واكد ذلك ببيان الفرق بين النطفة الواقعة فى الرحم وبين النطفة المعزولة فى خارج الرحم؛ بأنّ الأولى مبدأ الخلق وصورورها علقة ثمّ مضغة ثم إلى ما شاء الله، بخلاف الثانية.

ص: 258

---

1- الوسائل 2: 582، ب 33 من الحيض، ح 1.

ومنها: ما رواه فى الفقيه بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبى عمير، عن محمد بن أبى حمزة وحسين الرواسى جميعاً، عن إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبى الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقى ما فى بطنها، قال: لا. فقلت: إنّما هو نطفة، فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة»(1).

يدلّ الخبر على حرمة إسقاط النطفة بشرب مثل الدواء، واصله فى الذيل بقوله عليه السلام: «إنّ أوّل ما يخلق نطفة»، حيث بيّن الفرق بين النطفة الواقعة فى الرحم والواقعة فى غيره بكون الأولى مبدأ للخلق. ولعلّ المستفاد من التعليل المذكور هو عدم جواز إعدام النطفة التى ركبت فى خارج الرحم ووضعت فى ما يسمّى بالرحم الاصطناعى وشرعت فى التكامل؛ لعموم التعليل، وإذا ركبت النطفة ولم توضع فى الرحم الطبيعى أو الاصطناعى جاز إعدامها؛ لأنّها متوقّفة عن السير والتكامل، والذى يستفاد من التعليل هو ممنوعية إسقاط النطفة السائرة والآخذة نحو التكامل.

وكيف كان، فمقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن تكون النطفة المستقرّة عن حلال أو حرام، وبين أن يكون إقرار النطفة حلالاً أو لم يكن؛ فإنّ ما بعد الإقرار يشمل إطلاق الدليل، كما لا يخفى.

ص: 259

---

1- المصدر السابق 15:19، ب 7 من أبواب القصاص، ح 1.

إنّه لا يجوز إسقاط الجنين في أيّ مرحلة كان؛ بدليل الأخبار الدالّة على حرمة إسقاط النطفة الواقعة في الرحم، فإنها تدلّ على حرمة إسقاط الجنين بطريق أولى.

هذا مضافاً إلى صحيحة أبي عبيده عن أبي جعفر عليه السلام في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، فقال: «إن كان عظماً قد نبت عليه اللحم وشق له السمع والبصر فإنّ عليها ديته تسلّمها إلى أبيه، وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غرة (أي العبد والأمة) تسلّمها إلى أبيه. قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: لا؛ لأنّها قتلتها» (1).

وهذه الرواية بضميمة الأخبار الدالّة على أنّ القتل من الكبائر - تدلّ على حرمة إسقاط الجنين من حين كونه علقه وحتى بلوغه المراتب الأخرى.

لا يقال: إنّ بعض فقراتها ليس معمولاً به.

لأنّا نقول: لا يضرب ذلك بسائر فقراتها، فقوله عليه السلام: لا ترث معللاً بأنّها قتلته معمول به، وهو كافٍ للاستدلال.

ويشكل ذلك: بأنّ صدق القتل بنحو الحقيقة منوط بولوج الروح، فلا بدّ من

ص: 260

التخصيص لصورة ولوح الروح.

ويمكن الجواب عنه: بأن تطبيق القتل على مثل العلقه و المضغه فى الرواية - مع أن المعلوم عدم ولوج الروح فيهما - دليل على أن المراد من القتل معنى يعم مورد السؤال.

اللهم إلا أن يقال: إن القتل بهذا المعنى لا يكون من الكبائر. وعليه فدلالة الرواية على الحرمة التكليفية فى جميع موارد الإسقاط غير واضحة.

ولقائل أن يقول: إن تنزيل سائر الموارد من الإسقاط بمنزلة القتل يكفى للدلالة على أن الإسقاط ذنب عظيم.

وربما يستدل بالأخبار الدالة على وجوب تأخير رجم الزانية الحامل إلى أن تضع ما فى بطنها؛ لظهور تلك الأخبار فى أن الوجه فى التأخير هو لزوم حفظ الجنين، مع أن المعلوم هو لزوم المبادرة إلى إجراء الحدود، كما ورد عنهم عليهم السلام بانه: «ليس فى الحدود نظر ساعة»(1).

ومن جملة تلك الأخبار موثقة عمّار الساباطى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محصنة زنت وهى حبلى، قال: «تقرّ حتى تضع ما فى بطنها وترضع ولدها، ثم ترجم»(2).

ومرسلة المفيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لعمر وقد أتى بحامل قد زنت فأمر برجمها، فقال له على عليه السلام: «هب لك سبيل عليها، أى سبيل لك على ما فى بطنها والله يقول: وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى؟» فقال عمر: لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو الحسن، ثم قال: فما أصنع بها يا أبا الحسن؟ قال: «احتط عليها حتى تلد، فإذا

ص: 261

1- الوسائل: 18:336، ب 25، الحدود و التعزيرات، ح 1.

2- المصدر السابق: 380، ب 16، حدّ الزنا، ح 4.

ولدت ووجدت لولدها من يكفله فأقم الحدّ عليها»(1).

هذا كلّه مضافاً إلى إشعار أدلّة جعل الدية على إسقاط النطفة وما بعدها بالحرمة التكليفية وإن أمكن انفكاك الدية عن الحرمة كالکفارة.

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق فى الروايات هو عدم الفرق فى الحرمة بين رضاية الزوجين بالإسقاط وعدمه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المحرّم هو الإسقاط، وأمّا تقوية الجنين أو إيجاد تغيير فيه من جهة الذكورة و الأنوثة أو غيرهما فلا دليل على حرمتها ما لم يؤد إلى الإضرار بالحمل أو الحامل.

ص: 262

---

1- المصدر السابق: ب 16، حدّ الزنا، ح 7.



الأول: إذا كان الحمل موجباً لخوف موت الحامل فلا يجوز الحمل وإن أمر به زوجها؛ لقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (1)**.

الثانى: إذا حملت المرأة ثم خافت من الموت من جهة إدامة الحمل، فإن كان قبل ولوج الروح جاز لها الإسقاط؛ لتزاحم وجوب حفظ النفس مع حرمة الإسقاط، وأهميّة وجوب حفظ النفس بالنسبة إلى حرمة الإسقاط.

وإن كان ذلك بعد ولوج الروح ففى المسألة قولان:

أحدهما: إنّه لا يجوز الإسقاط بوجه؛ لأنّ حفظ النفس لا يجوز بقتل نفس أخرى، والمفروض أنّ الجنين نفس إنسانية ولا فرق فى ذلك بين الكبير والصغير والجنين وغيره، كما هو مقتضى الروايات المانعة عن قتل الغير بالتقيّة والضرورة والاضطرار، كقوله عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة...» (2)؛ اذ لا خصوصية للتقيّة فى ذلك.

...

هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد من التقيّة هو معناها الأعمّ، وهو حفظ النفس من كلّ شرٍّ ومكروه فتأمّل - كما قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ التقيّة أعمّ

ص: 263

1- البقرة: 195.

2- الوسائل 11:483، ب 31، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح 2.

لغة؛ فإنّها بمعنى التّجنّب والتّحذّر والمخافة، فصدقت على التّحرّز من كلّ مكروه وشرّ - ثمّ قال: - فلا وجه لتقييد عمومات التّقيّة بخصوص ما ذكر (من تقيّة المخالفين) بمجرد كون مورد بعض الأخبار ذلك مع إمكان حملها على التفسير بالمصداق كما هو شأنه ثمّ قال: - ومضافاً إلى روايات فيها صحاح قال: التّقيّة في كلّ ضرورة(1).

فمع شمول أخبار التّقيّة للمقام بالإطلاق أو إلقاء الخصوصية لا مجال للرجوع إلى قاعدة التّزاحم أو بناء العقلاء، بل لا مورد لهما مع أخبار التّقيّة؛ إذ القاعدة تصلح للرجوع إليها إذا لم يرد دليل في موردها، وهكذا لا يصحّ الرجوع إلى بناء العقلاء على فرض تسليم وجوده؛ لأنّ البناء مردود بالأخبار الدالّة على المنع عن حفظ النفس بقتل نفس محترمة، فتدبّر جيّداً.

و ثانيهما: إنه يجوز الإسقاط. و استدللّ له بوجه:

منها: إنّ المسألة تكون من باب الدفاع، فيجوز للأّمّ الدفاع عن نفسها بالإقدام على إسقاط جنينها كما يجوز لها الدفاع عن نفسها إذا خافت من هجوم الغير؛ لعدم الفرق بين هجوم العامل الخارجى وهجوم العامل الداخلى.

و يشكل ذلك: بأنّ فرض الهجوم فى الحمل مع عدم حركة إرادية من الجنين كما ترى، فلا يقاس المقام بباب الدفاع.

هذا مضافاً إلى أنّ دفاع الأّمّ معارض بدفاع الحمل؛ إذ لوليّه أن يدافع عنه بمنع الأّمّ من الإسقاط، فافهم.

ومنها: إنّ المسألة من باب التّزاحم؛ إذ دار الأ-مر بين ارتكاب محرّم و هو قتل النفس وبين ترك واجب و هو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك، فمقتضى حكم العقل عند التّزاحم و دوران الأمر بين المحذورين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر هو

ص: 264

التخيير، وعليه فالحامل تتخيّر بين حفظ نفسها بإسقاط الولد وإعطاء الدية، وبين الكفّ عن الإسقاط و تحمّل الموت(1).

ويشكل ذلك: بما عرفت من حكومة أدلة التقيّة على دليل حفظ وجوب النفس، فالتراحم فرع وجود الملاك في الطرفين، ومع حكومة تلك الأدلة فلا ملاك لوجوب حفظ نفسها في هذه الصورة حتى يلزم التراحم(2).

ص: 265

1- راجع مباني تكملة المنهاج 2:13. صراط النجاة 1:332.

2- هذا مضافاً إلى إمكان منع حرمة ترك حفظ النفس لحفظ الغير مستدلاً عليه بما حكى عن بعض التواريخ (انظر: المستطرف منكل فن مستطرف، لشهاب الدين محمّد بن أحمد بن أبي الفتح، المولود سنة 790 هـ -، والمتوفى سنة 850 هـ، الباب الثالث و الثلاثون) «عن حذيفة العدوي أنّه قال: انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمّ لي في القتلى ومعى شىء من الماء وأنا أقول: إن كان به رمق سقيته، فإذا أنا به بين القتلى، فقلت له: أسقيك؟ فأشار إليّ أن نعم، فإذا برجل يقول: آه، فأشار إليّ ابن عمّي أن انطلق إليه واسقه، فإذا هو هشام بن العاص، فقلت: أسقيك؟ فأشار إليّ أن نعم، فسمع آخر يقول: آه، فأشار إليّ أن انطلق إليه، فجنّته فإذا هو قد مات، فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات، فرجعت إلى ابن عمّي فإذا هو قد مات. ولكن يرد عليه: أولاً: إنّ هذه القصّة لا تصلح للاستناد؛ لأنّها وقعت - على الظاهر - بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في حوالى سنة 13 من الهجرة؛ لأنّ قصّة اليرموك واقعة في تلك السنة على ما يستفاد من الكامل في التاريخ لابن الأثير 2:410، و البداية و النهاية لابن كثير 7:4. و تاريخ الطبرى 2:335، فلا استناد لها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. و ثانياً: إنّها ضعيفة السند، فلا تكون مورد الاعتماد. وثالثاً: إنّ خصوصيات أحوالهم من جهة أنّهم عالمون بموتهم أو بحياتهم أو غير ذلك غير واضحة. و رابعاً: إنّها لا تنهض لتخصيى الآية الكريمة وَ لَا تُقْبَلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، فتأمل جيّداً. ولو سلّمنا صحّتها و دلالتها على جواز ترك حفظ النفس لحفظ الغير فهو لا ينافى دعوى التخيير -

و القول بأنّ دليل نفي الحرج حاكم على دليل عدم التقيّة في الدم وإن كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ لأنّ عدم التقيّة في الدم أعمّ من أن يلزم الحرج في تركه(1).

لا ترجيح له من دعوى العكس؛ فإنّ قوله عليه السلام: «و إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»(2) من العناوين الحاكمة. هذا مضافاً إلى أنّ نفي الحرج يدلّ على جواز ارتكاب الدم أو تقديم نفي الحرج على حرمة ارتكاب الدم فيما إذا كان الشرّ و الضرر متوجّهين إلى الغير بالطبع، لا في مثل المقام الذي وقع الطرفان في الشرّ و الضرر بطبعهما ويكون الضرر متوجّهاً إليهما معاً؛ فإنّ الرفع في مثله بالنسبة إلى أحد الطرفين خلاف الامتنان على الأُمَّة، و أيضاً نفي الحرج كنفى الضرر، فلا يشمل الأحكام الواردة مورد الضرر والحرج كالجهاد.

وفي المقام يكون تحمّل الضرر بعدم إراقة دم الغير حكماً وارداً مورد الضرر، فلا تشمل أدلّة نفي الحرج. و أيضاً لو قدّم نفي الحرج على نفي التقيّة فيما إذا بلغت الدم لا يبقى مورد لنفي التقيّة وصار قوله عليه السلام: «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» لغواً، فلا تغفل.

وعليه، فمع حكومة أدلّة التقيّة لا ملاك في وجوب حفظ النفس حتى يرجع الأمر إلى الدوران بين المحذورين.

ومنها: إنّ مقتضى الأدلّة الدالّة على الحليّة عند الاضطرار كقوله تعالى:

ص: 266

---

1- كما في المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره 2:155.

2- الوسائل 11:483، ب 31، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ح 2.

فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (1) ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أمتي... وما اضطروا إليه...» (2) - هورفع الحرمة عن الإسقاط من باب الاضطرار، والأصحاب عملوا بأدلة الاضطرار في مثل أكل الميتة، فلم لا يجوز التمسك بها في مثل المقام؟! هذا مضافاً إلى تأييد ذلك بوجود أكل الأب الغذاء المختص به دون أهله وولده فيما إذا توقّف حفظ حياتهم على أكل الغذاء المذكور.

ويشكل ذلك: بأن جواز قتل النفس بأدلة الاضطرار ممّا لا يلتزم به أحد، ولذلك لا يفتي أحد بجواز قتل إنسان عند الاضطرار إلى أكل لحمه.

هذا مضافاً إلى أنّ الاضطرار كما يكون للأمّ كذلك يكون للولد، فلولايته أن يمنع الأمّ من الإسقاط حتى يحفظ حياة الولد، ولو سلّم إطلاق أدلة الاضطرار يقيّد بما ورد في التقيّة من أنّها ما دامت لم تبلغ الدم.

وأمّا التأييد بالمثال المذكور ففيه: أنّه أجنبيّ عن المقام؛ لأنّ عامل الموت في الثال ليس هو الأب بل مات الأهل والولد بسبب الجوع الوارد بالعوامل الطبيعية، وهذا غير إسقاط الجنين؛ فإنّ موت الجنين حصل بسبب مباشرة الأمّ أو تسببها.

ومنها: إنّ بناء العقلاء في أمثال المقام على التخيير، ألا ترى أنّ الأمّ إذا ألقيت في البحر وتعلّق بها ولدها ودار أمرها: بين نجاة نفسها بغرق ولدها، وبين نجاة ولدها بغرق نفسها، وبين غرقهما، فهي ملومة إن اختارت الأخير، كما لا إشكال في عدم كونها ملومة إذا اختارت أحد الأولين من نجاة نفسها بغرق ولدها أو بالعكس؟! وهذا يكشف عن التخيير العقلاني في مثل تلك الموارد.

ص: 267

1- المائدة: 3.

2- الوسائل 11: 295، ب 561، جهاد النفس، ح 1.

أولاً: إنَّ فرض تعلق الغير بها يوجب دخول المسألة في باب الدفاع؛ فإنَّ من تعلق به الغير له أن يدافع عن نفسه، والمقام كما عرفت - لا يكون من باب الدفاع؛ لعدم تعلق اختياريّ فيه، فالأنسب هو التمثيل بما إذا أُلقيت أمّ مع وجود ولدها الرضيع في صدرها في البحر.

وثانياً: إنه لو سلّم اتصال البناء المذكور إلى زمان المعصوم فلا اعتبار به بعد رع الشارع عنه، والمفروض أن حفظ النفس بقتل نفس أخرى ممنوع شرعاً بمثل أدلّة التقيّة؛ لتحديد وجوب حفظ النفس فيها بما إذا لم تبلغ الدم، فجواز إهلاك الأمّ ولدها للتخلّص من الهلاك في غاية الإشكال.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنَّ تلك الأدلّة منصرفه عمّا إذا دار الأمر بين حفظ أحدهما وهلاك كليهما.

ولكن يدفعه: أن هذه الصورة أيضاً حفظ نفس بقتل نفس أخرى، فيشملها الردع الشرعيّ، ولا يمنع عن الشمول انطباق عنوان آخر وهو الحفاظ على النفسين من الهلاك.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى حكم الحامل.

وأما حكم الطيب فهو أشكل؛ لأنّ الاضطرار والدوران للحامل لا للطيب، وجواز المعالجة لا يوجب جواز قتل النفس لحفظ النفس؛ لانصراف أدلّة جواز المعالجة عن مثله.

نعم، لو قلنا بجواز الإسقاط للأئمّ حفظاً لنفسها وكان الطيب أيضاً مقلّداً لمن يقول بجواز ذلك جاز له الإسقاط، كموارد القصاص؛ فإنّ القصاص كثيراً لا يجرى بيد أولياء الدم بل يأتي به الجلّاد بإذن الحاكم، فالقتل وإهدار النفس إذا كان حقّاً جاز للغير الذي - يراه جائزاً أيضاً بشرائطه.

ومما ذكر يظهر انه لا وجه للتفصيل بين الأمّ والمعالج كما يظهر من بعض أجوبة الاستفتاءات للسيد الخوئي قدس سره (1).

وهكذا لا حاجة إلى الحيلة بأن نهلك الأمّ ولدها ثم يخرج المعالج، مع أنّ ذلك لا يمكن في جميع الموارد.

ثم إنّ للدوران بين حفظ نفس الأمّ وبين حفظ نفس ولدها صوراً:

أحدها: ما إذا علمت الأمّ بموت نفسها أو موت ولدها.

وثانيها: ما إذا خافت الموت على نفسها وعلى ولدها.

وثالثها: ما إذا علمت موت نفسها وخافته على ولدها.

ورابعها: ما إذا خافت الموت على نفسها وعلمت موت ولدها.

و حينئذٍ نقول: إنه إن قلنا بأنّ المقام من موارد التزاحم فلا إشكال في الأولى والثانية؛ لأنّ الأمر فيهما يدور بين المحذورين ولا ترجيح.

وأما بالنسبة إلى الثالثة فجواز الإسقاط أوضح؛ لأنّ الأمر يدور بين الموت القطعي والموت الاحتمالي، ولا إشكال في تقديم القطعي على الاحتمالي.

وأما بالنسبة إلى الرابعة فالأمر بالعكس، فلا يجوز الإقدام على الإسقاط.

وأما إن قلنا بحكومة أدلة التقيّة لمثل المقام بناء على إطلاقها أو إلقاء الخصوصية - فالصورتان الأولى والرابعة واضحتان؛ لأنهما تحفظان النفس بقتل النفس فلا يجوز.

وأما الثانية والثالثة فتكونان من موارد الشبهة الموضوعية؛ لعموم المنع عن إراقة دم الغير. نعم، حيث كانت الشبهة في الدماء والنفوس محكومة بوجود الاحتياط فيها كانتا ملحقتين بالموارد المعلومة، وعليه فلا فرق بين الصور الأربعة.

ص: 269

ثمّ لا يخفى عليك أنّه إذا قلنا بالتزاحم وإفادة التخيير للأُمّ فلوزاحم الأُمّ وليّ الجنين فاللازم هو الترافع إلى الحاكم، وهو ينظر فإن رجح عنده طرف بالنسبة إلى الآخر فهو، وإلاّ فمقتضى القاعدة عند الشّاحّ وعدم الترجيح هو القرعة؛ لأنها لكلّ أمر مشكل.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه إذا دار الأمر بين حفظ نفس الأُمّ وهلاك التوأمين أو أزيد وقلنا بالتزاحم فلا يبعد القول بعدم جواز الإسقاط للأُمّ؛ لأنّه حفظ نفس واحدة بإهلاك النفسين، وهو مرجوح.

ثمّ إنّّه إذا دار الأمر بين نجاة شخص من الموت وتأخير موت آخر كما إذا كانت معيّتهما موجبة لموتهما، فإذا انفصل أحدهما عن الآخر نجا أحدهما وأخر موت الآخر - فإن لم يكن موته مسبباً عن الانفصال فلا إشكال في الجواز، وأمّا مع كونه مسبباً عن الانفصال فحكمه حكم ما مرّ، ومجرّد التأخير لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

الثالث: إذا اقتضت ضرورة المعالجة إسقاط الجنين، فإن أمكن تأخير المعالجة فاللازم هو التأخير، وإلاّ فمع عدم ولوج الروح في الجنين يجوز الإسقاط عند الاضطرار إلى المعالجة؛ لمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع... وما اضطرّوا إليه»<sup>(1)</sup>، وأمّا مع ولوج الروح فلا يجوز؛ لما عرفت مفصّلاً.

الرابع: إن علمت الحامل أنّ الجنين لو بقى لمات بمجرّد الولادة، فهل يجوز إسقاطه قبل ولوج الروح أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال: مقتضى إطلاق أدلّة حرمة إسقاط الجنين هو عدم الجواز في هذه الصورة، فضلاً عمّا إذا ولجت الروح فيه.

هذا مضافاً إلى أنّ إسقاط الجنين خوفاً عليه من الموت إسراع في إعدامه.

ص: 270

---

1- الوسائل 11:295، ب 56، جهاد النفس، ح 1.



الخامس: إن علمت أن الجنين صار معلولاً وناقص الخلقة فلا يجوز لها إسقاطه؛ لإطلاق أدلة حرمة إسقاط الجنين. هذا مضافاً إلى أنه قتل نفس محترمة إن كان الإسقاط بعد ولوج الروح.

و الاستدلال بنفي الحرج اللازم من إبقاء الجنين و تولده مع ما فيه من المعلولية المقتضية للمعالجة الصعبة و الاتفاقات الكثيرة - ممنوع:

أولاً مضافاً إلى منع الحرج في أكثر الموارد -: بأن أدلة نفي الحرج لا تشمل الحرج المتوجه إليه بالطبع كما أن أدلة نفي الضرر لا تشمل الضرر المتوجه إليه بالطبع، فلا يجوز لمن توجه إليه الحرج أو الضرر بالطبع الأولى أن يسوق الضرر أو الحرج إلى الغير؛ لأن القاعدتين للامتنان على الأمة، وإيراد الضرر أو الحرج المتوجهين إليه على الغير خلاف الامتنان على الأمة.

و ثانياً: إن الحرج التقديرى والاستقبالى لا يمنع الحرمة الفعلية، اللهم إلا أن يقال: إن الحرج يحرز بوجود العلم أو العلمى فى المستقبل، و هو كافٍ، بل الضرر غالباً يكون متوجّهاً إليه فى الاستقبال، نعم يلزم أن لا يطول الزمان.

ويمكن أن يقال: إن الحرج الاستقبالى وإن صار فى حكم الفعلى بعد العلم بوجوده فى الآتى إلا أنه لا فاعلية له بالنسبة إلى رفع الحكم الفعلى.

وثالثاً: إن الحرج لا يجوز القتل، ألا ترى أن الآباء والأمهات وغيرهم ربّما بلغوا من الكبر إلى حدّ يلزم منه الحرج و الضرر، فهل يلتزم أحد بجواز قتلهم؟! ولعل تقديم حرمة إسقاط الجنين على حرمة تأخير إجراء الحدود مع أهميته شاهد على أهمية حفظ نفس الجنين، فلا ترفع اليد عن وجوب حفظ نفس الجنين بمثل الحرج و الضرر والاضطرار.

السادس: لو كان الجنين معتلاً بعلّة بحيث لا يمكن له أن يتطوّر و يبلغ مرحلة ولوج الروح فيه، فلقائل أن يقول: بأنّ تعليل حرمة إسقاط النطفة فى صحیحة رفاة

- بأنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله...

إلخ - يدلّ على أنّ حرمة الإسقاط إنما هي في النطفة التي تقع في مسير التكامل إلى حدّ الإنسانية لا النطفة التي تكون كالغدد ولا تصل إلى ذلك الحدّ. وعليه فإسقاط ما لا يمكن أن يقع في مسير التكامل إلى حدّ الإنسانية وولوج الروح فيه لا بأس به؛ كما إذا كان الجنين بصورة حيوان، أو كما إذا لم يكن للجنين رأس، ونحو ذلك.

نعم، إذا أحرز وولوج الروح في المعلول فلا يجوز إسقاطه ولو بلغ في المعلولية ما بلغ وكان حرجاً على أمّه وأبيه.

ص: 272

وهنا فروع:

الأول: إنه إذا أفزع شخص غيره فى حال الجماع بحيث يعزل وجب عليه عشرة دنانير، بلا خلاف ظاهر.

كما يشهد له معتبرة ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه أفتى: «فى منى الرجل يفزع (يفرغ) عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المئة؛ عشرة دنانير» الحديث (1).

وظاهر الكلمات أن دية تضييع النطفة على من أفزع مجامعاً تختص بصورة العمدة والالتفات، وأما إذا حصل الفزع بفعل الغير من دون عمد والتفات فلا.

ولكنه محل تأمل؛ لأن قوله: «يفزع» بصيغة المجهول أعم من صورة العمدة والالتفات، فالحكم الوضعى ثابت بالإطلاق وإن لم يفعل حراماً.

ثم إنه يقع الكلام فى أن الرواية هل تشمل الزوجة إذا أفزعت الرجل بحيث صار موجباً للعزل أم لا؟ ريباً يقال: بأنها منصرفة عن هذه الصورة؛ لأن قوله: «عن عرسه» ظاهر فى أن المفزع هو شخص ثالث. اللهم إلا أن يتعدى عن موردها بتتقيح المناط القطعى.

ص: 273

ولو افزع رجل من يريد العزل فلا تكون الرواية شاملة له؛ لتقييدها بقوله:

«و لم يرد ذلك»؛ إذ ظاهره أنّ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو العزل، وعليه فمن أراد العزل لا يكون داخلياً في الرواية.

الثاني: إنه إذا عزل الزوج عن زوجته اختياراً بلا- إذن منها، قيل: يلزمه عشرة دنانير مستدلاً بأنه مفوت كغيره. ولكنه كما ترى؛ إذ لا دليل لذلك، والرواية الواردة في الإفزاز لا تشمل المورد المذكور، وكراهة الزوجة لذلك لا توجب الدية، كما لعله يدل عليه موثق محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرّة إن أحبّ صاحبها، وإن كرهت ليس لها من الأمر شيء»<sup>(1)</sup>.

والاستيلاء حق الزوج، كما يدل عليه قوله تعالى: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ<sup>(2)</sup>؛ فإنّ الاستفادة منه هو أنّ زوجة كل رجل حرث ومزرعة له، وأمر الزرع والحرث فيها بيده، فإن شاء الاستيلاء فليس للزوجة الممانعة، وإن شاء العزل فليس للزوجة أيضاً الممانعة، ولا دليل على ثبوت هذا الحق للزوجة، كما لا يخفى.

الثالث: إنّ إسقاط النطفة المستقرّة في الرحم يوجب عشرين ديناراً، وإسقاط العلقة يوجب أربعين ديناراً، وإسقاط المضغة يوجب ستين ديناراً، وإسقاط العظم يوجب ثمانين ديناراً، وإسقاط الجنين الكامل قبل ولوج الروح يوجب مئة دينار، وإسقاط الجنين بعد ولوج الروح يوجب ألف دينار.

وقد دلّت الروايات<sup>(3)</sup> على ذلك، والتي منها: ما رواه في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه جعل دية الجنين مئة دينار، وجعل منى الرجل إلى أن يكون جنيناً

ص: 274

1- المصدر السابق 105:14، ب 75، مقدّمات النكاح، ح 4.

2- البقرة: 223.

3- انظر: الوسائل 19:237، ب 19، ديات الأعضاء.

خمسة أجزاء، فإذا كان جنينا قبل أن تلجه الروح مئة دينار؛ وذلك إن الله عزّ وجلّ خلق الإنسان من سلالة وهي النطفة فهذا جزء، ثمّ علقه فهو جزءان، ثم مضغة فهو ثلاثة أجزاء، ثم عظما فهو أربعة أجزاء، ثمّ يكسى لحماً فحينئذ ثمّ جنيناً فكمّلت له خمسة أجزاء؛ مئة دينار. والمئة دينار خمسة أجزاء؛ فجعل للنطفة خمس المئة عشرين ديناراً، وللعلقة خمسى المئة أربعين ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس المئة ستين ديناراً، وللعظم أربعة أخماس المئة ثمانين ديناراً. فإذا كسى اللحم كانت له مئة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس، فيه ألف دينار دية كاملة إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمئة دينار... الحديث(1).

ولا كلام فيه بالنسبة إلى ولد الحلال، وإثما الكلام فى دية ولد الزنا؛ فإن قلنا بنفى النسب شرعاً فى الزنا فلا يوجب إسقاط جنين الزنا دية جنين ولد الحلال وإن كان الإسقاط حراماً؛ لعدم تبعيته للمسلم، نعم لو بلغ وأظهر الإسلام فلا خلاف فى كون ديته دية مسلم.

وإن قلنا بعدم نفي النسب شرعاً فى الزنا فمقتضى القاعدة أنّ ولد الزنا ولد لهما شرعاً ولغة وعرفاً؛ فإنّ الولد كما فى التنقيح - ليس له اصطلاح حادث فى الشرع وإثما هو على معناه اللغوى، ولم يرد فى شيء من رواياتنا نفي ولدية ولد الزنا(2)، فيترتب عليه ما يترتب على ولد الحلال.

والتحقيق: هو عدم ثبوت دليل على نفي النسب شرعاً وإن كان ظاهر المحكى من كلمات القدماء هو نفي النسب شرعاً؛ وذلك لأنّ ما استدللّ له غير تامّ؛ إذ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» بقريضة الروايات المتعدّدة - حكم

ص: 275

1- الكافي 7:342، ح 1.

2- التنقيح 3:70.

ظاهري لاحكم واقعي، فلا يصح الاستدلال به على نفى ولدية ولد الزنا. وإليك جملة من هذه الروايات:

منها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندی، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بمأمونة تدعى الحمل، قال:

«ليصبر؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الولد للفراش وللعاهر الحجر»<sup>(1)</sup>.

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الكافي عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: وسئل عن رجل اشترى جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها، قال: «بس ما صنع! يستغفر الله ولا يعود. قلت: فإنه باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها، ثم باعها الثاني من رجل آخر ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث، فقال أبو عبدالله عليه السلام:

الولد للفراش وللعاهر الحجر»<sup>(2)</sup>.

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الكافي بإسناده، عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار، وعن حميد بن زياد عن ابن سماعة جميعاً، عن صفوان، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجلين وقعا على جارية في طهر واحد، لمن يكون الولد؟ قال: «للذي عنده؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الولد للفراش وللعاهر الحجر»<sup>(3)</sup>.

وغير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات أنّ عند الشك في نسب الولد يكتفى بالفراش في

ص: 276

1- الوسائل 14: 565، ب 56، نكاح العبيد والإماء، ح 1.

2- المصدر السابق: 568، ب 58، نكاح العبيد والإماء، ح 2.

3- المصدر السابق: ح 4.

لحقوق الولد بصاحب الفراش لا بالعاهر، وهذا لا يدلّ على أنّ مع العلم بكون الولد من الزانى ليس الولد ولدًا له شرعاً؛ فهو حكم ظاهرى لا واقعى.

وقد يستدلّ على نفى النسب شرعاً بصحيح الحلّى عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

«أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةٍ قَوْمٍ حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَادَعَى وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لَا يُوْرَثُ مِنْهُ؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ، وَلَا يُوْرَثُ وَلَدَ الزَّانَا إِلَّا رَجُلٌ يَدْعَى ابْنَ وَلِيدَتِهِ»(1).

بدعوى: أنّ قوله عليه السلام: «ولا- يوْرث ولد الزنا» يشير إلى الحكم الواقعى من نفى النسب عن العاهر؛ فإنه كالصريح فى ولد الزنا الواقعى(2).

وعليه، فتطبيق قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» على ولد الزنا الواقعى دليل على أنّ الراد من هذا القول هو الحكم الواقعى، فإذا كان حكماً واقعياً فهو يدلّ على سلب ولديّة ولد الزنا عن العاهر شرعاً.

وفيه:

أولاً: إنّ نفى الإرث عن ولد الزنا عمّ من أن يكون الولد ولد زنا واقعاً أو ولد زنا باعتراف العاهر، وعليه فقوله عليه السلام: «ولا يوْرث ولد الزنا» ليس بصريح فى ولد الزنا الواقعى.

وثانياً: إنّ الظاهر من الصدر والذيل من الرواية هو أنّ ولد الوليدة مورد النزاع بين المشتري وصاحب الوليدة فادعى المشتري بانه الذى تكوّن من وقوعه عليها قبل الشراء، وادعى صاحبها أنّه ابن وليدته، فالولد محكوم بقاعدة «الولد للفراش» لصاحب الوليدة، والوارث منه هو هو لا العاهر؛ لأنّه لا فراش للعاهر قبل الشراء،

ص: 277

1- المصدر السابق: 583، ب 74، نكاح العبيد والإماء، ح 1.

2- المستمسك 14: 259، ط - دار إحياء التراث.

فهو حكم ظاهري لا واقعي.

وثالثاً: إنّ حمل الصدر على الحكم الواقعي و الذيل على الحكم الظاهري يوجب الجمع بين إرادة الحكم الواقعي و الظاهري في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، و هو محال؛ لأنّ الشك موضوعاً أو مورداً - مأخوذ في الحكم الظاهري بخلاف الحكم الواقعي، والجمع بين أخذ الشك وعدمه مستحيل.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ القضية واقعية حتى في الموارد المشكوكة؛ فإنه بعد وجود الفراش كان الحكم الواقعي هو ثبوت الولد للفراش، و هذا الحكم جارٍ في الموارد المشكوكة لا- من باب أخذ الشك في موضوعه أو مورده حتى يكون أصلاً أو أمانة، بل من باب جريان الحكم الواقعي و سريانه حتى في حال الشك، فتأمل.

فانقذح أنّ دعوى نفى ولديّة ولد الزنا واقعاً غير ثابتة، و نفى الإرث لا يلازم نفى الولديّة شرعاً، ولذا يقوى حرمة النكاح بين ولد الزنا و المحارم، ولا يجوز الجمع بين الأختين اللتين كلتاها أو إحداها من الزنا، و غير ذلك من الأحكام المترتبة على الولاده، وليس الوجه في ذلك إلا الولادة العرفية و الشرعية.

و أمّا ما ذهب إليه في. المستمسك من الجمع بين نفى الولادة شرعاً وبقاء حرمة النكاح مدّعياً بأنّ الاستفادة من بعض الروايات و من مذاق الشرع الأقدس إنّ حرمة النكاح تابعة للنسب العرفي؛ بدليل استنكار أن يكون أولاد آدم عليه السلام قد تزوّجوا أخوانهم، و أنّ تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية لا من الأحكام الشرعية تعبداً<sup>(1)</sup> - فكما ترى.

وعليه، فمقتضى القاعدة هو أنّ دية ولد الزنا دية ولد الحلال من دون فرق بين حال كونه جنيناً و غيرها؛ فإنه ملحق بأبيه، فإذا كان أبوه مسلماً فهو محكوم بحكاه في

ص: 278



نعم، يمكن رفع اليد عن القاعدة المذكورة بدليل خاص، وهو ما رواه في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبدالرحمان بن حماد، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن جعفر عليه السلام، قال: قال «دية ولد الزنا دية الذمي ثمانمئة درهم»<sup>(1)</sup>.

ودعوى ضعف السند كما صرح به المحقق الحلّي في الشرائع<sup>(2)</sup> - لعدم توثيق عبدالرحمان بن حماد في كتب الرجال.

مندفعة بأنه ممن روى عنه ابن أبي عمير، وهو كافٍ في الوثاقة؛ لأنه لا يروى إلا عن الثقة، هذا مضافاً إلى ما قيل من وروده في أسناد كامل الزيارات، فتأمل.

ولكن ثبوت الإسلام بإظهار الإسلام بعد البلوغ كما في الجواهر - من ضرورة المذهب بل الدين، ومعه يندرج بذلك في المسلمين و المؤمنين في الديات وغيرها، وعليه فرفع اليد بمثل المعتمدة عن ذلك مشكل، كما أنّ إثبات دية الذمي له قبل البلوغ مع كونه ملحوقاً بأبيه بمقتضى ما عرفت من ولديّة ولد الزنا لوالده وعدم ثبوت نفيه عنه شرعاً مع عدم عمل الأصحاب به أيضاً لا قبل البلوغ ولا بعده - في غاية الإشكال، فالأحوط التصالح، وبقية الكلام في محلّه<sup>(3)</sup>.

ثم إن دية ولد الزنا تدفع إلى الحاكم الشرعي فيما إذا كان الزنا من الطرفين؛ لأنّ ولد الزنا لا يورث مطلقاً لا من طرف الزاني ولا من طرف المزني بها، ولا من طرف من يتقرّب بالزاني ولا من طرف من يتقرّب بالمزني بها، كما يقتضيه نفي

ص: 279

1- الوسائل 19:164، ب 15، ديات النفس، ح 3.

2- شرائع الإسلام 4:247، ط - النجف.

3- راجع مظان البحث في الجواهر 43:33 و 42:158. التنقيح 7:3. جامع المدارك 6:179. المستمسك 14:259.

التوارث عنه مطلقاً بقوله عليه السلام: «لا يورث ولد الزنا»، فيختص إرثه بالإمام عليه السلام؛ فإنه وارث من لا وارث له.

نعم، لو كان الزنا من طرف واحد تُدفع الدية إلى من لم يزن إن كان حيّاً، وإلا فإلى من يتقرّب به.

ثم إن إسقاط الجنين إن كان بمباشرة الأب فلا يوجب إلا الدية ولو كان بعد ولوج الروح؛ للنصوص الدالة على أنه: «لا يقاد و الد بولده»  
الحديث (1).

ص: 280

---

1- الوسائل 19:256، ب 32، القصاصى فى النفس، ح 1.

إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ من ضرب حاملاً فأسقطت حملها فمات حين سقوطه فالضارب قاتل، وعليه القود إن تعمد وقصد ذلك.

قال في الجواهر: «يقتل الضارب إن كان عمداً؛ لتحقق موضوع القصاص فيه وهو إزهاق الروح المحترمة، سواء كانت مستقرّة أو لا، خلافاً لبعض العامة حيث حكم بأنه إذا لم يتوقع أن يعيش لا تكمل فيه الدية، (و) عن آخر فأوجب فيه الغرّه.

وهو كما ترى منافٍ لإطلاق الأدلة التي مقتضاها القصاص مع تيقن حياته وإزهاقها بالجناية»(1).

هذا مضافاً إلى مرسله ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«كل من قتل شيئاً صغيراً أو كبيراً بعد أن يتعمد فعله القود»(2).

وذهب في مباتي تكملة المنهاج إلى أنّ الأقرب عدم القصاص وعليه الدية؛ من جهة عدم ثبوت القصاص والقود على من قتل صغيراً بل عليه الدية(3).

وأجاب عن العمومات والمطلقات بأنّها قابلة للتخصيص. بصحيحة أبي بصير - يعنى المرادى - قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل رجلاً مجنوناً، فقال: «إن كان المجنون أراده فدفعه عن نفسه (فقتله) فلا شيء عليه من قود ولا دية، ويعطى ورثته ديته من بيت مال المسلمين. قال: وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراده

ص: 281

1- الجواهر 43:381.

2- الوسائل 19:56، ب 31، القصاص في النفس، ح 4.

3- مباني تكملة المنهاج 2:71، 167، 417.

فلا قود لمن لا يقاد منه، وإنّ على قاتله الدية في ماله يدفعها إلى ورثة المجنون ويستغفر الله وبتوب إليه»(1).

بتقريب: أنّ الصحيحة وإن كان موردها المجنون إلا أنّ قوله عليه السلام «فلا قود لمن لا يقاد منه» تطبيق للكبرى على الصغرى، فتدلّ على عدم القود على الصغير أيضاً.

وأما المرسل فهو وإن كان لا بأس بدلالته إلا أنّه ضعيف سنداً من جهة الإرسال.

نعم، رواه الصدوق بسنده الصحيح عن ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام، إلا أنّه قال: «كل من قتل بشيء صغر أو كبر»(2). ولكنّه ضعيف دلالة؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «صغر أو كبر» هو أنّ الصغر والكبر صفة للشيء الذي يقع به القتل، وعليه فالرواية أجنبية عن كون المقتول صغيراً أو كبيراً(3).

وفيه:

أولاً- كما في جامع المدارك -: إنّ هذا مبنى على إطلاق «من لا يقاد به»، ومن يقول بأنّ وجود قدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع من الإطلاق يمنع الإطلاق(4).

ولقائل أن يقول: إنّ هذا إشكال مبنائي، فلا يرد على من يقول إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يمنع عن الإطلاق.

وثانياً كما في جامع المدارك أيضاً -: إنّ لازم ما ذكر عدم القود لو قتل النائم؛ لأنّ النائم مع كونه نائماً لو قتل أحداً في حال النوم لا قود عليه، ولا أظن أن يلتزم به، وهذه الصحيحة تدلّ على أنّ العاقل لا يقتل بالمجنون(5).

ص: 282

1- الوسائل 51:19، ب 28، القصاص في النفس، ح 1.

2- المصدر السابق: 56، ب 31، القصاص في النفس، ح 4.

3- مباني تكملة المنهاج 71:2.

4- جامع المدارك 236:7.

5- المصدر السابق.

أضف إلى ذلك المصروع أو المغمى عليه أو الوالد فإنهم لا يقادون. اللهم إلا أن يقال: بأن الإطلاق منصرف عن هذه الموارد، ولكنه لا وجه له ولا- دليل على التخصيص في جميع هذه الموارد، فعدم التزامهم بالإطلاق مع عدم وجه للانصراف وعدم إقامة دليل على التخصيص في جميع الموارد شاهد صدق على عدم الإطلاق.

وثالثاً كما أفاد أستاذنا الأراكي قدس سره -: إن العلية في مثل المقام ليست على نحو العلية المستفادة من اللام؛ ففرق بين قولنا: الخمر حرام لأنه مسكر، وقولنا: الخمر حرام إذا كان مسكراً؛ إذ مفاد الأول أن ميزان الحرمة هو الإسكار في أي موضوع كان، ومفاد الثاني أن وصف الإسكار متى تحقق في موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه، ومتى لم يتحقق فيه يوجب انتفاءها عنه من دون تعرض لحال غير الخمر، وفي المقام تكون العلية للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس القضية الشرطية و هو قتل المجنون عمداً من دون نهاجم على القاتل - بمعنى أن وجود تالي الأداة علّة لترتب الحكم على هذا الموضوع، وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع، من غير تعرض بحال موضوع آخر أصلاً<sup>(1)</sup>.

وعليه فعدم القود ممّن لا يقاد منه راجع إلى الموضوع المذكور في القضية الشرطية و هو المجنون، فلا يتعدى عنه إلى غيره، فلا تغفل.

اللهم إلا أن يقال: إن لسان قوله عليه السلام: «فلا قود لمن لا يقاد منه» لسان كلي.

فالجواب: هو عدم الالتزام بمقتضى الإطلاق.

وكيف كان، فلا وجه لرفع اليد عن العمومات بعد الشكّ في إطلاق المخصّص، فلا تغفل.

ص: 283

---

1- راجع: كتاب الطهارة 1: 9-10.

إنّ الحاكم الإسلامي له ولاية الأمور، فإذا رأى لزوم تحديد النسل وأمر به يجب على الناس إطاعته؛ فإنّ قوام الولاية بالإطاعة بناءً على تامة أدلة النيابة والولاية، ولا ينافي ذلك ما عرفت من مطلوبة كثرة التوالد والتناسل من حيث هي هي، بل لورأى أنّ اللازم هو إغلاق أنابيب الحمل وجبت أيضاً إطاعته إذا أمر وحكم بذلك، ولا ينافي ذلك حرمة الإغلاق؛ إذ الحرمة مع القطع بالعناوين الطارئة وترجيحها عليها تسقط عن الفعلية.

نعم، يدور حكم الحاكم مدار المصالح و المفاسد الملزمة العارضة، فإذا تبدّلت عاد التحديد و التسديد إلى حكمهما، فيحكم الحاكم بنقض حكمه كما لا يخفى.

وبالجملة، مقتضى أدلة النيابة العامة هو ولاية الحاكم على الناس؛ قياماً للملّة وحفظاً للمسلمين ودفعاً للضرر المنفى في حوزة الإسلام، فيجب أن يحكم بحسب تشخيصه في الموارد اللازمة، كما يجب على الناس إطاعته والانقياد له، فافهم و اغتتم.

## المسألة الرابعة تدليس الماشطة

تدليس الماشطة: المرأة التي - يراد تزويجها أو الامة التي يراد بيعها بستر عيبتها واطهار ما يحسنها مما لم يكن فيها يقع الكلام في امور:

الاول: في كلمات الاصحاب: قال في المقنعة وكسب المواشط حلال اذا لم يغشش ويدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعور غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن في ذلك ما حرّمه الله فان فعلن شيئاً من ذلك كان كسبهن حراماً(1).

قال في المقنعة ولا باس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل شعر المرأة(2).

وقال في النهاية وكسب المواشط حلال اذا لم يغشش ولا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام فان وصلن شعورهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك باس(3).

قال في السرائر في عداد المحرمات وعمل المواشط بالتدليس بان يشمن الحدود

ص: 285

1- المقنعة: ص 588 ط جديد.

2- المقنعة: ص 22 على المحكى.

3- النهاية: ص 366.

ويحمرنها وينقشن الايدي والارجل ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن وما جرى مجرى ذلك مما يلتبس به على الرجال في ذلك(1).

قال في الكافي لابي الصلاح الحلي في عداد المحرمات ووشم وجوه النساء وتدليس بزخرفة الأفعال(2).

قال في المهذب في عداد المحرمات عمل المواشط بالتدليس بان يشمن الخدود ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن من النساء وما جرى مجرى ذلك مما يلتبس به على الرجال في ذلك(3).

قال في المراسم في عداد المحرمات فاما كسب المواشط اذا لم يغشثن... فحلال طلق(4).

قال في الدروس في عداد المحرمات و الغش الخفى كشوب اللبن بالماء وتدليس الماشطة لتزين الخد وتحميره و النفش في اليد و الرجل قاله ابن ادريس ووصل شعرها بشعر غيرها(5).

وقال العلامة في الارشاد في عداد المحرمات وتدليس الماشطة.

وقال الاردبيلي في شرح الارشاد المراد تدليس المرأة الى تريد تزويج امرأة برجل أو بيع امة بان يستر عيها ويظهر ما يحسنها من تحمير وجهها ووصل شعرها مع عدم علم الزوج و المشتري بذلك و الظاهر انه غير مخصوص بالماشطة بل لو فعلت المرأة بنفسها ذلك كذلك بل لو فعلت أولاً لا للتدليس ثم حصل في هذا الوقت المشتري أو الزوج فاخفاؤه مثل فعله ودليل التحريم كانه الاجماع وانه غش و هو

ص: 286

1- السرائر: ص 207.

2- ص 281.

3- المهذب 1: 345.

4- جوامع الفقهية: ص 647.

5- ص 327.



قال في التذكرة الغش و التدليس محرمان كشوب اللبن بالماء و تدليس الاشطة و تزيين الرجل بالحرام.

قال الصادق عليه السلام: ليس منا من غشنا وقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لرجل يبيع التمر يافلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم ونهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان يشاب اللبن بالماء للبيع ولا باس بكسب الماشطة اذا لم تفعل التدليس، قال سماعة سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرايس ليس لها معيشة غير ذلك و قد دخلها تضيق قال لا بأس ولكن لاتصل الشعر بالشعر واذا لم يحصل تدليس بالوصل لم يكن به باس.

سئل الصادق عليه السلام عن القرامل التي يضعها النساء في رؤوسهن يصلن به شعورهن فقال لا باس به على المرأة ما تزينت به لزوجها فقبل له بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لعن الواصلة و الموصولة فقال: ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم التي تزني في شبابها فاذا كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة و الموصولة(2).

وقال في القواعد في عداد ما نص الشارع على تحريمه و تدليس الماشطة(3).

قال في جامع المقاصد في شرحه (وتدليس الماشطة) بتحميم الوجه و تزيين الخد و نقش اليد و الرجل و وصل الشعر ولو اذن الزوج فليس تدليسا(4).

قال في الرياض: و تدليس الماشطة باظهارها في المرأة محاسن ليست فيها من تحميم وجهها و وصل شعرها و نحو ذلك ارادة منها ترويح كسادها بلا خلاف بل عليه الاجماع في بعض العبارات و هو الحجة مضافا الى عموم المعتبرة المتقدمة الناهية عن

ص: 287

1- مجمع الفائدة كتاب المتاجر: ص 12 على المحكى.

2- التذكرة. ج 1 ص 582.

3- ص 121.

4- جامع المقاصد: ص 204.

كل غش ومنه يظهر انسحاب الحكم في فعل المرأة ذلك بنفسها ولو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا حرمة للاصل والخبر لابس على المرأة بما ترينت به لزوجها وفي آخر عن المرأة تحف الشعر عن زوجها قال: لابس بل يستحب للزوج كما يستفاد من كثير من المعبرة واعلم انه لابس بكسبها مع عدمه للاصل واطلاق. المستفيضة منها لابس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى وما تصل شعر امرأة بشعر امرأة غيرها.

و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة ويستفاد منه البأس مع الامرين وليحمل على الكراهة للاصل وقصور الرواية و اعمية البأس من الحرمة مع احتمالها في الثاني اذا كان فيه تعريض للشعر الى غير ذات محرم وعليه يحمل النهي عنه في عدة من النصوص أو على الكراهة لما مرّ انتهى و الظاهر منه انه قائل بحرمة تدليس الماشطة و الكراهة مربوطة بكسب الماشطة فيما اذا شارطت ووصلت شعر المرأة بشعر المرأة في غير مقام التدليس.

وقال في الخلاف يكره للمرأة ان تصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة ولا بأس بان تصل شعرها بشعر حيوان آخر طاهر فان خالفت تركت الاولى ولا تبطل صلاتها وقال الشافعي متى وصلت شعرها بشعر غيرها وكذلك الرجل الا ان يصل بشعر ما يؤكل لحمه قبل موته فان خالف بطل صلاته.

دليلنا على كراهية ذلك اجماع الفرقة وروى القاسم (القسم) بن محمد عن علي قال: سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق قال لابس ولكن لا تصل الشعر بالشعر وروى ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها: لا تصلى الشعر بالشعر بعد كلام طويل.

والذي يدل على ان ذلك مكروه وليس بمحذور مارواه سعد الاسكاف قال:

سئل ابو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤسهن يصلنه بشعورهن فقال:

لابأس به على المرأة ما تزينت به لزوجها قال: قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الواصلة و الموصولة فقال: ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة و الموصولة(1).

قال في الروضة وتدليس الماشطة باظهارها في المرأة محاسن ليست فيها من تحمير وجهها ووصل شعرها ونحوه ومثله فعل المرأة له من غير ماشطة ولو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا تحريم(2).

الثاني: ان الظاهر من الكلمات المذكورة ان تدليس الماشطة مما قام الاجماع على حرمة ولذلك نفى الخلاف فيه في الجواهر والرياض ومجمع الفائدة.

ويستفاد ايضا من الكلمات المذكورة ان تزيين الماشطة النساء لازواجهن جازي ولا حرمة فيه نعم يكره بعض الامور كوصل شعرهن بشعور غيرهن من النساء.

وكيف كان فقد استدلل للاول بالاجماع وعموم نصوص الغش كما صرح به في مجمع الفائدة حيث قال ودليل التحريم مكانه الاجماع وانه غش و هو حرام وفي التذكرة حيث استدلل للحرمة بعموم ليس منا من غشنا وفي الرياض حيث قال بعد نقل الاجماع و هو الحجة مضافا الى عموم المعبرة المتقدمة الناهية عن كل غش وقد عرفت ظهور كلام من عد تدليس الماشطة في عداد المحرمات في ان جهة حرمة هو الغش لظهور مثل قولهم اذا لم يغششن أو ما جرى مجرى ذلك مما يلتبس به على الرجال في ذلك.

ولقد افاد واجاد في الجواهر حيث قال ولعل من الغش أو في حكمه في الحرمة و البيع وغيرهما تدليس الماشطة مثلا الامراة على خطابها و الجارية على مشتريها

ص: 289

1- الخلاف: ج 1 ص 184 مسألة 234.

2- ج 1 ص 236.

بإظهار حسن ليس فيها وإخفاء قبحها كتحمير وجهها ووصل شعرها ونحو ذلك بلا خلاف أجده كما عن بعضهم الاعتراف به بل عن آخر  
الاجماع عليه و هو الحجة مضافا الى نصوص الغش(1).

اورد عليه أولاً بان مقتضى ادلة حرمة الغش كما سيحىء إن شاء الله تعالى هو حرمة المعاملة على المغشوش واما فعل مقدمة هذا الحرام  
كوضع الكتان فى محل رطب ليكتسب ثقلا حتى يبيعه فهو مقدمة شرطية للحرام لا يحرم الأ على القول بحرمة المقدمة الشرطية للحرام  
مطلقا أو مع قصد الترتب ففيما نحن فيه لو كانت المدلسة نفس من يريد المعاملة كأن دلست المرأة التى تريد تزويج نفسها ومالك الامة  
التى يريد بيعها اياها كان ذلك من الاتيان بشرط الحرام بقصد ترتب الحرام عليه يبتنى حرمتها وعدم حرمتها على ما مرّ.

واما اذا كانت المدلسة غير من يريد المعاملة فان كان ذلك مع علمها بترتب الحرام على هذه المقدمة وكان من قصدها ذلك الترتب حرم  
فعلها من حيث صدق الاعانة على الاثم على عملها حينئذ واما مع عدم قصدها ذلك ولو فرض علمها بالترتب فلاوجه للحرمة الا مع  
علمها بعدم وقوع الحرام فى الخارج بتركه فيجب الترك توصلأ الى دفع المنكر مع الامكان(2).

و ثانيا: بالاشكال فى حجية الاجماعات المنقولة باحتمال ان يكون مرادهم تحريم هذا الفعل من الماشطة اذا كان بقصد ترتب البيع و  
التزويج عليه فيكون التحريم من جهة كونه اعانة على الاثم بل لو فرض الاطلاق فى بعض معاهد اجماعاتهم امكن ان يكون حكم جملة  
منهم مستندأ الى عدم اعتبار قصد المعين ترتب المعان عليه على

ص: 290

1- ج 22 ص 113.

2- راجع تعليقة الميرزا الشيرازى قدس سره: ص 60.

و ثالثاً: بان التدليس والغش فى غير البيع والشراء والتزويج ربما يكونان مطلوبين للعقلاء كتزيين الدور والالبسة والامتعة لظهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وارانة انها جديدة(2).

ويمكن الجواب عن المناقشات المذكورة اما الاول فبان اختصاص الغش بباب البيع والشراء لاوجه له بعد اطلاق بعض الادلة كصححة هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ليس منا من غشنا(3).

وعموم التعليل الوارد فى ثواب الاعمال عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال فى آخر خطبة خطبها بالمدينة ومن غش مسلماً فى بيع أو شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيامة لانه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال ومن بات وفى قلبه غش لآخيه المسلم بات فى سخط الله تعالى واصبح كذلك وهو فى سخط الله حتى يتوب ويرجع وان مات كذلك مات على غير دين الاسلام ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الا ومن غش مسلماً فليس مناقها ثلاث مرات الى ان قال ومن غش اخاه المسلم نزع الله منه بركة رزقه وافسد عليه معيشته ووكله الى نفسه(4).

لا يقال ان تقييد الغش فى قوله ومن غش مسلماً فى بيع أو شراء فليس منا يكفى فى تقييد المطلقات وتخصيص عموم التعليل الوارد فى الذيل لانا نقول لاوجه للتقييد بعد كونهما مثبتين لا المثبت والنافى هذا مضافا الى اظهرية التعليل فى التعميم لاسيما مع ما اردفه فى الذيل من قوله ومن بات وفى قلبه غش لآخيه المسلم الخ

ص: 291

1- راجع بلغة الطالب: ج 1 ص 83.

2- راجع مصباح الفقاهة: ج 1 ص 198.

3- راجع جامع الاحاديث: 359/17.

4- جامع الاحاديث: ج 17 ص 359.

وخبر الفقيه وقال عليه السلام: من غش المسلمين حُشر مع اليهود يوم القيامة لانهم اغش الناس للمسلمين(1).

ومن المعلوم ان غش اليهود للمسلمين ليس مختصا بالغش فى البيع والمعاملة.

وصحیحة هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرجل يبيع التمر: يا فلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم(2).

بناءعلى تعميم الذيل.

هذا مضافاً الى ما عرفت من تطبيق الاصحاب عنوان الغش على تدليس الماشطة و استدلال العلامة وغيره باطلاق ادلة الغش.

وعليه فلايبعد ان يقال ان نفس فعل الماشطة مع علمها بارادة المرأة للتزويج أو بارادة مالك الامة للبيع مصداق الغش ومحكوم بالحرمة ولايكون حرمة من باب الاعانة أو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى يتوقف على القصد أو على انحصار وقوع الحرام فى فعلها وعليه فالغش صادق على فعل الماشطة كما يصدق ايضا على بيع مالك الامة أو تعريض المرأة لنفسها للتزويج مع اراءة ماليس فيها.

واما الثانى فبان ظواهر الكلمات بل صريحها هو اتكائهم على الغش والتلبس والتدليس لا الاعانة على الاثم أو على عدم وقوع المنكر وعليه فلامجال لحمل الاجماع على ان مرادهم هو تحريم تدليس الماشطة من باب حرمة الاعانة على الاثم.

واما الثالث فبان اطلاق قولهم عليهم السلام ليس منا من غشنا أو من غش الناس فليس بمسلم منصرف عن مثل تزيين الدور والالبسة والامتعة المعدة للاستفادة منها بنفسه فلاوجه لجعل امثالها من موهنات الروايات فتدبر جيّداً.

ص: 292

1- جامع الاحاديث: ج 17 ص 360.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 360.

وربما استدلل لحرمة تدليس الاشطة بما يدل على المنع عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها من النساء بدعوى ان المراد من وصل الشعر فعل ذلك للتدليس روى فى الكافى عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن على بن احمد بن اشيم عن ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها: هل تركت عملك أو اقامت عليه فقالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني عنه فانتهى عنه فقال لها: افعلى فاذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرق) وفى نسخة التهذيب فلا تحكى) فانها تذهب بماء الوجه ولا تصلى الشعر بالشعر(1).

على بن احمد بن اشيم مجهول.

وروى فى الفقيه مرسلًا عنه عليه السلام لابس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها فاما شعر المعز فلا لابس بان يوصل بشعر المرأة الحديث(2).

والروى فى التهذيب عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد بن على قال:

سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق قال: لابس ولكن لاتصل الشعر بالشعر(3).

روى صفوان عن القاسم بن محمد ولعل المراد من على هو على بن ابى حمزة البطائنى كما روى القاسم بن محمد الجوهري عنه احيانا قال الشيخ عملت الطائفة باخبار الواقعة مثل سماعة بن مهران وعلى بن ابى حمزة انتهى.

وروى البزنطى وابن ابى عمير عن على بن ابى حمزة احيانا ولكنه محل تامل ونظر بعد انحرافه فى اواخر عمره نعم مارواه عنه الاجلة كالمذكورين لعله معتبر لان

ص: 293

1- جامع الاحاديث: ج 17 ص 370.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 371.

3- جامع الاحاديث: ج 17 ص 370.

الاجلة كانوا لا يروون عنه في زمان الانحراف.

والمروى في معانى الاخبار عن احمد بن محمد بن الهيثم العجلي رضى الله عنه قال: حدثنا أحمد بن يحيى بن زكريا القطان قال: حدثنا بكر بن عبدالله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول عن أبيه عن علي بن غراب قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين بن علي عن أبيه علي بن ابى طالب عليهم السلام قال: لعن رسول الله عليه السلام النامصة و المنتمصه و الواشرة و المستوشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة قال علي بن غراب النامصة التي تنتف الشعر من الوجه و المنتمصمة التي يفعل ذلك بها و الواشرة التي تنشر اسنان المرأة و تغلجها(1) و تحدها و المستوشرة التي يفعل ذلك بها و الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة التي يفعل ذلك بها و الواشمة التي تشم و شما في يد المرأة أو في شيء من بدنها و هو ان تغرز يديها (يدها خ ل) أو ظهر كفها أو شيئاً من بدنها بآبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فيخضر و المستوشمة التي يفعل ذلك بها(2).

بكر بن عبدالله بن حبيب و تميم بن بهلول مجهولان.

و يشكل ذلك اولاً بضعف الاخبار المذكورة اللهم الا ان يكتفى بجزم الصدوق عليه الرحمة في الفقيه و ثانياً بان سياق مرسله ابن ابى عمير يقتضى الكراهة فان تجلية الوجه بالخرفة ليست بمحرمة جزماً و سكوتها في مقام البيان الظاهر من صدرها عن حرمة شيء من انواع التزيين يقتضى جواز الجميع(3).

وايضاً وحدة السياق في مرسله الفقيه تمنع عن ظهورها بالنسبة الى وصل

ص: 294

1- أى تشققها و تبسطها و تفرقها.

2- جامع الاحاديث: ج 17 ص 371.

3- تعليقة الميرزا الشيرازى: ص 61.



الشعر فى الحرمة فان المشاركة لا اشكال فى حليتها قال فى جامع المدارك واما مرسله الفقيه فالظاهر حملها على الكراهة فى صورة المشاركة فان العمل المباح لا اشكال فى حلية اجرتة و المشاركة فيه واخذ اجرة المثل مع عدم التعيين ووحدة السياق يمنع عن ظهورها بالنسبة الى وصل الشعر فى الحرمة(1).

ويمكن الجواب عن ذلك بان رفع اليد عن ظهور النهى فى شىء بقرينة خاصة به لا يوجب رفع اليد عن غيره بل بقى على ظهوره ومقتضى ذلك هو عدم جواز حمل الروايات على الكراهة.

نعم يمكن حمل الروايات المذكورة على الكراهة بقرينة الروايات التى تدل على الكراهة أو على الجواز كخبر عبدالله بن الحسن المروى فى التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن عيسى بن على بن الحكم عن يحيى بن مهران، عن عبدالله بن الحسن قال: سألت عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف تجعله النساء فى رؤوسهن قال: ان كان صوف فلا بأس وان كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و الموصولة(2).  
لظهور لا خير فيه فى كراهة وصل الشعر بالشعر.

وخبر سعد الاسكاف المروى فى الكافى عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عبد الرحمن بن ابى هاشم عن سالم بن مكرم عن سعد الاسكاف قال.

سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤوسهن يصلنه بشعورهن فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: فقلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الواصلة و الموصولة فقال: ليس هنالك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة التى تزنى فى شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة و الموصولة(3).

ص: 295

1- جامع المدارك: ج 3 ص 33.

2- جامع الأحاديث: ج 17 ص 371.

3- جامع الاحاديث: ج 17 ص 94.

فان المستفاد منه ان وصل الشعر بالشعر للزينة جازي ومقتضى الجمع بينها وبين الاخبار السابقة هو حمل السابقة على الكراهة و حمل اللعن على بيان شدة الكراهة كما ان تزيين المرأة بنتف الشعر عن وجهها ليس بمحرم.

قال الشيخ الاعظم قدس سره ويمكن الجمع بين الاخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر كما في رواية عبدالله بن الحسن وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة وعن الخلاف و المنتهى الاجماع على انه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة واما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معاني الأخبار فيمكن حملها ايضا على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة خصوصا مع صرف الامام للنبي الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقها مع ساير ما ذكر في النبوى ولعله اولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الامور في انه لولا الصرف لكان الواجب اما تخصيص الشعر بشعر امرأة أو تقييده بما اذا كان هو وأحد اخواته في مقام التدليس فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة الزوجة ذلك لزوجها خصوصا بملاحظة ما في رواية على بن جعفر عن أخيه عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال:

لاباس و هذه ايضا قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة في النبوى عن ظاهره بارادة التدليس أو الحمل على الكراهة(1).

وهنا فروع: منها انه قال الشيخ الاعظم قدس سره قد يشكل الامر في وشم الاطفال من حيث انه ايداء لهم بغير مصلحة بناء على ان لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس باظهار شدة بياض البدن وصفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن لكن الانصاف ان كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض

ص: 296

والصفاء نعم مثل نقش الايدى والارجل بالسواد يمكن ان يكون الغالب فيه ارادة ايها بيض البدن وصفائه ومثله الخط الاسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما(1).

وفيه اولا ان الايذاء لايلزم فى جميع الموارد لا مكان استعمال بعض الواد المخدرة بحيث لا يدرك الالم.

و ثانيا لا دليل على حرمة ذلك اذا كانت مصلحة فيه كمصلحة ثقب الاذن.

وثالثا: ان انكار كون الوشم تدليسا فى المرأة التى تريد التزويج أو فى الامة التى تكون معدة للشراء كما ترى ولذا صرح فى المقنعة وغيرها بكون وشم خدودهن من مصاديق الغش و التدليس نعم لا يكون التدليس المذكور فى الاطفال محرما إذ لم يكن ذلك لاجل اغواء الغير فى المعاملة و التزويج أو غيرهما ولو بواسطة شخص آخر فان الاطفال لم يكونوا فى معرض ذلك وادلة حرمة الغش و التدليس منصرفة عن امثال ذلك.

رابعا: ان الفرق بين الوشم ونقش الايدى والارجل بالسواد بان يكون الاول تزيينا و الثانى تدليسا غير ظاهر.

ومنها ان الشيخ الاعظم قدس سره صرح بان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري وان علما ان هذا البياض و الصفاء ليس واقعا بل حدث بواسطة هذه الامور فلا يقال انها ليست بتدليس لعدم خفاء اثرها على الناظر ثم تفرع عليه بقوله وحينئذ ينبغى ان يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الامة الثياب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه و الله العالم.

اورد عليه فى مصباح الفقاهة تبعا للسيد و الفاضل الايروانى بان التدليس فى

ص: 297

1- المكاسب: ص 21 و 22.

اللغة عبارة عن تلبس الامر على الغير أو كتمان عيب السلعة عن المشتري واخفائه عليه باظهار كمال ليس فيها.

واما ما يوجب رغبة المشتري و المخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب أو اظهار ما ليس فيه من الكمال و ألا لحرم تزيين السلعة لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ولحرم ايضاً لبس المرأة الثياب الحمر و الخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه بدهاء كونه سبباً لرغبة الخاطبين ولا نظن ان يلتزم بذلك فقيه أو متفقه (1).

ولقد أفادوا وأجادوا و العجب من الشيخ قدس سره حيث انكركون الوشم تدليساً مع انه موهم لوجود كمال ليس فيه وجعل هنا ما يوجب رغبة الخاطب أو المشتري تدليساً وان علما عدم واقعية ذلك.

وكيف كان فمعنى التدليس ظاهر لغة وعرفا وليس كل ما يوجب ازدياد رغبة الخاطب أو المشتري مع وضوح ذلك للمشتري أو الخاطب بتدليس فلا تغفل.

ومنها: ان الظاهر من قوله عليه السلام في مرسله الفقيه «لاباس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى»، هو حرمة كسبها مع انتفاء القيدين أو أحدهما ولكن تحمل على الكراهة لان مقتضى القاعدة ان العمل المباح لا اشكال في حلية اجرتة والمشاركة فيه أو أخذ اجرة المثل مع عدم التعين ولا اظن ان يلتزم احد بالحرمة مع المشاركة أو عدم قبول ما تعطى في المقام.

وعليه فالمكروه هو ما اذا اشترطت ولم تقبل ما تعطى.

ثم ان المراد من اعتبار القبول في عدم الكراهة هل هو البناء على ذلك حين العمل أو القبول بعد العمل ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى الاول وقال و المراد بقوله عليه السلام اذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و الأ فلا يلحق العمل بعد وقوعه

ص: 298

لان الكراهة كغيرها من الاحكام التكليفية حكم الاعمال قبل تحققها فكيف ان يترتب الكراهة على العمل بعد تحققه بالمناقشة في الاجرة وعدم قبول ما يعطى.

أورد عليه فى مصباح الفقاهة بانه لا موجب لهذا التوجيه بعد امكان الشرط المتأخر وقوعه فلاغرو فى تأثير عدم القبول بعد العمل فى كراهة ذلك العمل كتأثير الاغسال الليلية فى صحة الصوم على القول به (2) هذا مضافا الى امكان ان يقال ان المكروه هو تعقب الاجارة بالتشاجر فعدم التشاجر و القبول بعد العمل يكشف عن عدم اتصاف المتقدم بعنوان المكروه.

وكيف كان فالمراد من الرواية كما فى تعليقة الايروانى ان الماشطة العاملة بالاجرة ينبغى لها ان نهمل ذكر اجرتها و ان عملت بالاجرة و يفوض التعيين الى اختيار المستاجر فما اختار هو كان ذلك اجرها وان نقص عن اجرة المثل و هذا مما لاينبغى التجافى عنه فلعل الشارع اراد تنزيه أولى المروة من التكلم و المعاملة على الامر الخسيس ووقاهم مع ذلك من باس الاجراء و سوء تقاضيههم بامر الاجراء بقبول ما يعطون وعدم مطالبة اكثر من ذلك وان كان ما يعطون اقل بكثير من اجرة المثل (3).

و هذا هو الذى ذكره الشيخ الاعظم قدس سره بعنوان الاحتمال الثانى فالرواية محمولة على هذا الاحتمال أو على غلبة عدم نقص ما تعطى عن اجرة المثل للعمل فعليها ان لا تشارط وان تكتفى بما تعطى وكيف كان فالرواية تنافى موثقة مسعدة بن صدقة المروية فى الكافى عن على بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن

ص: 299

1- المكاسب المحرمة/ 22.

2- مصباح الفقاهة: ج 1 ص 200.

3- التعليقة: ص 19.

صدقة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يستعملن اجيراً حتى يعلم ما اجره الحديث(1).

حيث انها نهت عن الاستعمال بدون تعيين الاجرة ولكن مقتضى الجمع بينهما هو تقيد اطلاق هذه الرواية بمرسلة الفقيه بناء على الوثوق به بجزم مثل الصدوق أو العمل بها.

واما حمل الرواية على قصد العامل التبرع بعمله وقبول ما يعطى على وجه التبرع لئلا ينافى مع موثقة مسعدة بن صدقة فهو خلاف ظاهر المرسلة لظهور عنوان كسب الماشطة فى ان عملها بالاجرة لا التبرع.

ص: 300

---

1- الوسال: ج 13 ص 245.

### إشارة

زراعة الأعضاء أو ما يسمّى بالترقيع هي أن يؤخذ عضو من أعضاء الإنسان أو الحيوان ثمّ يوصل ببدن آخر بنحو من الأنحاء الرائجة.

ويقع الكلام فيه: من جهة أنّه هل يجوز للإنسان أن ينقص شيئاً من أعضائه وإعطاؤه للغير أم لا؟

### أمّا أدلة المانعين:

فقد استدلّوا للمنع بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ ذلك إضرار بالبدن، والإضرار حرام. فالبحث في المقام يكون في جهتين:

الأولى: في الكبرى، والثانية: في الصغرى.

أمّا الجهة الأولى: فقد استدل لها بروايات وبعض الآيات:

### أمّا الروايات:

فمنها: موثقة زرارة المروية في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد ابن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ

سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان، وكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبّره بقول الأنصارى وما شكّا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصارى:

اذهب فاقلعها وارم بها إليه؛ فإنّه لا ضرر ولا ضرار»(1).

بتقريب أنّ قوله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» تعليل، وهو عام لا يختصّ بالمورد، ومقتضاه هو نفي كل ضرر وأسبابه.

بيان ذلك: إنّ الضرر اسم مصدر و اسم جنس، والنفي متعلّق بالجنس، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر، والضرر معلول لعلل وأسباب مختلفة، فنفي المعلول نفي لجميع أنحاء علله، سواء كانت العلة هي الأحكام الشرعية؛ فإنّ العمل بها ربّما يكون موجباً للضرر، أو إطلاق السلطنة على المال والنفس؛ فإنّه ربّما يؤدّي إلى الضرر، أو لزوم بعض المعاملات، أو عدم جعل حق الشفعة، وغير ذلك.

فإطلاق نفي المعلول يدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي العلة، فإنشاء نفي الضرر شرعاً من أساسه وأصله وجذوره يدلّ بدلالة الاقتضاء على أنّ الشارع سدّ جميع موجبات الضرر؛ سواء كانت من ناحية الشارع وإطلاق حكمه، أو من ناحية عدم جعل الحكم، أو من ناحية غير الشارع؛ سواء كان نفسه أو غيره.

ويرجع هذا النفي إلى محكومية الإطلاقات والعمومات الضرورية، وإلى النهي عن إيثار الضرر على النفس وعلى الغير، وإلى تدارك الضرر بجعل الخيار فيما إذا

ص: 302

1- الكافي 5: 292.



أوجب اللزوم الضرر. وبالجملة: نفي الضرر تشريعاً ينتج النفي والنهي والتدارك، بل الحكم السلطاني فيما يحتاج نفي الضرر إليه.

وهذا أولى ممّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من إرادة نفي الحكم من نفي الضرر؛ لأنّ استعمال عنوان الضرر وإرادة الحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ الضرر غير عنوان المضرّ، والمنفى هو الضرر لا المضرّ؛ أى الحكم.

كما أنّ ما ذكر أولى أيضاً ممّا ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المراد هو نفي الحكم بنفي الموضوع الضرري، كالوضوء الضرري، فإنّه خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ الضرر عنوان غير عنوان المضرّ والضارّ والضائر، فالمنفى هو نفس الضرر الذى هو النقص، لا المضرّ الذى هو المنقّص، كالوضوء الضرري.

ثم إنّ الراد من «الضرار» هو المصدر، والمراد من كلمة «لا» فيه إمّا النهي؛ فهو ظاهر فى تحريم إيراد الضرر، سواء كان على الغير أو على نفسه، وإمّا النفي؛ فهو ظاهر فى نفي إيراد الضرر، فيدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه. ولعلّ الثانى أنسب بسياق نفي الضرر.

ثم إنّ المراد من الضرار هو الإصرار على الضرر، كما يشهد له تطبيق عنوان المضرّ على سمرة وكيف كان، فقوله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» يدلّ بعمومه وإطلاقه على عدم جواز إضرار الإنسان بنفسه، ولا فرق فى ذلك بين كون الراد من الضرر هو المختار، - أى نفس الضرر - أو الحكم، أو الموضوع الضرري لنفي الحكم، فإنّ إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه من الأحكام، فنفي الحكم الضرري، أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري، يشمله أيضاً.

نعم، ربّما يدعى: «أنّ مفاد الفقرة الأولى أنّه لا يتوجّه إلى المكلف فى محيط الشرع ضرر، فهى ناظرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج، و منصرفة عن ورود

الضرر على الإنسان من ناحية نفسه، فلازمها أنه لا يصل إلى الإنسان ضرر في محيط القانون، فلم بحمل عليه ما يضرب به، ولم يجوز للغير إيراد الضرر عليه، وأما إضرار الإنسان بنفسه فهو خارج ومنصرف عنه. كما أنّ ظاهر المصدر في الفقرة الثانية أيضاً هو الإضرار بالغير وإيراد الضرر عليه، فلا يعمّ إيراد الشخص للضرر على نفسه»(1).

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا وجه للانصراف بعد إطلاق النفي، وتخصيصه بالأحكام الشرعية لا شاهد له بعد عدم اختصاص النفي بضرر خاص، فالضرر والإضرار منفيان، أو منفي ومنه، من دون تقييد بالغير.

وأيضاً لا وقع لما قيل من إنّ وجه الانصراف هو أنّ الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه؛ فيختصّ نفي الضرر بنفي التسيب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له(2).

لأنّ الإنسان كثيراً ما يقدم على إيراد الضرر على نفسه، فلا وجه لدعوى الانصراف. هذا مضافاً إلى أنّ نفي الحكم الشرعي يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه؛ فإنه أيضاً من الأحكام الشرعية.

فتحصّل: أنّ عموم نفي الضرر و الضرر كافٍ للحكم بحرمة الإضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة بطرق مختلفة، من قبيل ما رواه في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن أسلم، عن عبد الرحمان بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني جعلت فداك! لِمَ حرّم الله تبارك و تعالی الخمر و الميتة و الدم و لحم الخنزير؟ فقال: «إنّ الله سبحانه

ص: 304

1- كلمات سديدة: 158.

2- قاعدة لا ضرر (للسيد المحقق السيستاني): 134-135.

و تعالی لم یحرّم ذلك على عباده و أحلّ لهم سواه رغبة منه فيما حرّم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنه خلق الخلق وعلم عز وجلّ ما تقوم به أبدانهم و مات يصلحهم، فأحلّه لهم و أباحه، تفضّلاً منه عليهم به تبارك و تعالی لمصلحتهم، وعلم ما يضرّ [هم] فنهاهم عنه و حرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ و أحلّه له فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك...» (1)، وطرق الرواية كلّها مخدوشة؛ إمّا من جهة الإرسال، أو الجهالة، أو الضعف.

وسند الكافى موثّق إلّا من جهة محمّد بن أسلم و مفضّل بن عمر؛ فإنّ محمّد بن أسلم غير موثّق، والعجب من صاحب الوسائل أنّه ذكر مكان محمّد بن أسلم محمّد بن مسلم، ولم أره فى نسخة الكافى، و مفضّل بن عمر محلّ خلاف، و إن ذهب إلى توثيقه الوحيد البهبهاني و السيّد الخوئي و ملاّ علىّ العليارى، و يؤيّداه ما حكى فيه من عدوله عن الخطابية، وكونه من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام.

وكيف كان، فقوله: «وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه» يدلّ على كبرى كلىة هي أنّه تعالی نهى عباده عمّا يضرّهم.

والظاهر من الرواية انه فى مقام إفادة وجه تحريم المحرّمات من دون تخصيصها بالمأكولات و المشروبات، و عليه فتطبيقها على موارد المأكول و المشروب لا يوجب تخصيصها بفض بها، كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه فى العلل: حدّثنا علىّ بن أحمد؛ قال: حدّثنا محمّد بن أبى عبد الله، عن محمّد بن إسماعيل، عن علىّ بن العباس، قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصحّاف، عن محمّد بن سنان: أنّ أبى الحسن علىّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما فى هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: «جاءني كتابك... إنا وجدنا كل ما أحلّ الله

ص: 305

تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك... فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يحلّ إلاّ لما فيه من المصلحة للأبدان وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد؟! (1).

والرواية ضعيفة من جهة جهالة بعض رواتها وضعفه، ولكنها تدلّ على المدعى؛ إذ الظاهر منها أنّ وجه تحريم الأشياء هو إفسادها.

لا- يقال: ظاهر الإفساد هو ما ينتهي إلى الهلاك وفساد البدن فلا يعمّ ما دونه، كما تشهد له نسخة العلل حيث ضمّت إلى الإفساد قوله: «داعياً للفناء والهلاك»، فلا يشمل كلّ ضرر لم يبلغ تلك المرتبة.

لأنّنا نقول: قوله: «وجدناه مفسداً» في توجيه جميع المحرّمات يأتي عن اختصاصه بالمهلكات والمفنيات؛ إذ ليس جميع المحرّمات كذلك، فيكون المراد من الإفساد هو الأعمّ من المهلكات، وعليه فقوله: «داعياً للفناء والهلاك» باعتبار بعض المحرّمات، أو باعتبار العذاب الأخرى المقرّر في كلّ حرام، فلا تغفل.

ومنها: موثقة طلحة بن زيد المروية عن الكافي في البحار: محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال: «قرأت في كتاب لعليّ عليه السلام أنّ رسول الله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنّ كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنه لا يجاز حرمة إلاّ ياذن أهلهاه وأنّ الجار كالنفس غير مُضارّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمّه وأبيه...» (2).

ص: 306

1- علل الشرائع: 592.

2- البحار 19: 167.

بناءً على أن قوله: «غير مضار» يراد منه المعنى المفعولى، ويكون خبراً ثانياً لقوله: «الجار»، والمعنى أن الجار منزل منزلة النفس، فهو لا يضار؛ أى لا يورّد عليه ضرر كما لا يورّد على النفس ضرر، فالرواية تدلّ على عدم جواز إيراد الضرر بالجار. ويستفاد منها أن حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح مفروغ عنه حتى شبه حكم الجار بها.

وفيه: أولاً: إن هنا احتمالات أخرى، ومعها لا تكون الرواية ظاهرة فى ذلك. وفى البحار: «غير مضار» إمّا حال عن (1) المجير على صيغة الفاعل؛ أى يجب أن يكون المجير غير مضار ولا آثم فى حقّ المجار، أو من المجار فيحتمل بناء المفعول أيضاً بل الأول بحتمل ذلك (2). ولا يخفى عليك أنه إن كان قوله: «غير مضار» حالاً من المجار وأريد منه المعنى المفعولى، فإنه يفيد أن الجار فى حال عدم ورود الضرر عليه يكون كالنفس، وهو متقارب فى المعنى مع كون «غير مضار» خبراً ثانياً للجار.

وهكذا يكون الأمر إن كان حالاً من المجير وأريد منه المعنى الفاعلى؛ لأنه يفيد أن الجار كالنفس حال كون المجير غير ضارّ إياه.

فالصور الثلاث المذكورة تدلّ على عدم جواز إيراد الضرر عليه؛ لأنّ الجار كالنفس أو لصيرورته كالنفس.

وأما إذا كان قوله: «غير مضار» حالاً من الجار وأريد منه المعنى الفاعلى، فهو يفيد أن الجار كأنفسكم تحفظ حقوقه ويكون فى أمان حال كونه غير مضارّ لكم، وإلا فلا تشمله أحكام الإجارة؛ لتخلّفه بالإضرار، وعليه فهو أجنبي عن المقام من حرمة

ص: 307

1- كذا فى البحار، والصحيح «من».

2- البحار 19:169.

إيراد الضرر على النفس، بل هو متعرّض لحدود الاستجارة والإجارة وهكذا يكون الأمر إذا كان قوله: «غير مضاراً» حالاً من المجير وأريد منه المعنى المفعولى؛ فإنه يفيد أنّ الجار كأنفسكم حال كون المجير لا يورّد عليه الضرر من ناحية الجار.

لا- يقال: إنّ الذى يقتضيه ظاهر ألفاظ الحديث و التركيب الكلامى هو أنّ قوله: «غير مضاراً» خبر ثانٍ للجار ويراد منه المعنى المفعولى، وبقية الاحتمالات خلاف ظاهر الكلام.

لأنا نقول: لا نسلم ذلك بالنسبة إلى بعض الاحتمالات، كاحتمال كون قوله:

«غير مضاراً» حالاً من الجار مراداً منه المعنى الفاعلى؛ فإنه أيضاً يساعده ظاهر التركيب الكلامى، فيفيد أنّ الجار كأنفسكم مادام لم يكن ضاراً لكم، وعليه فيحصل الإجمال، ولا يصحّ التمسك بالرواية للمقام.

وثانياً إنّ الحديث - كما فى كتاب كلمات سديدة - ظاهر فى التنبيه على أمر أخلاقى و استفادة من غريزة فطرية. وغاية مفاده أنه كما أنّ الإنسان لا يرضى بإيراد الضرر على نفسه فينبغى ألا يرضى بإيراده على جاره، من غير أن يكون فيه دلالة على أنه لو رضى بإيراده على نفسه لارتكب معصية، بل هو لما كان فى فطرته وجبلته أنه لا يرضى بأن يضرّ نفسه، فهكذا عليه ألا يرضى بإضرار جاره(1).

ويمكن أن يقال: إنّ أهمّية الحكم فى طرف الجار لا تناسب تعليله بأمر أخلاقى يجوز تركه، بل تعليل الحكم بذلك يشهد على أنّ حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح و مفروغ عنه.

وثالثاً إنه لو سلم أنّ التركيب الكلامى ظاهر فى كون «غير مضاراً» خبراً

ص: 308

للجار، فدلالة الحديث على حرمة إيراد الضرر على النفس متفرّعة على أنّ المراد نفس الإنسان، وأمّا إذا أُريد من النفس ما يفيد معنى «أنفسكم»، فغاية ما تدلّ الرواية حينئذٍ هو أنّ الجار بمنزلة «أنفسكم» فلا يورد عليه ضرر، أى أنّه كسائر المسلمين؛ فكما لا يجوز إيراد الضرر عليهم كذلك لا يجوز إيراده عليه، فلا يرتبط بالمقام الذى هو حرمة إيراد الضرر من النفس على النفس.

ومنها: الروايات الدالة على أنّ كلّ ما أضرب به الصوم بالإفطار واجب.

ففى الفقيه: قال الصادق عليه السلام: «كل ما أضرب به الصوم بالإفطار له واجب»(1).

وفى الكافى: عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن عثمان، عن سلمان بن عمرو، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «اشتكت أم سلمة - رحمة الله عليها - عينها فى شهر رمضان، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تقطر وقال: عشاء الليل لعينيك ردىء»(2). وظاهر الأمر هو الوجوب.

وفيه أيضاً: عن على بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن سماعة، قال: سألته [أى الإمام الصادق عليه السلام]: ما حدّ المرض الذى يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه فى السفر من كان مريضاً أو على سفر؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوّة فليصمه، كان المرض ما كان»(3).

وما فى تفسير العياشى: عن أبى بصير، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حدّ المرض الذى يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه فى السفر فى قوله: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد

ص: 309

1- جامع الأحاديث 284:9.

2- الكافى 119:4.

3- المصدر السابق: 118.

ضعفًا فليفطر، وإن وجد قوّة فليصم، كان المريض على ماكان»(1).

وكذا ما فى الدعائم: من قوله: «روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال: «حدّ المرض الذى يجب على صاحبه فيه عدّة من أيام آخر كما يجب عليه فى السفر لقول الله عزّ وجلّ: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ أن يكون العليل لا يستطيع أن يصوم، أو يكون إن استطاع الصوم زاد فى علته وخاف منه على نفسه، و هو مؤتمن على ذلك و مفوض إليه فيه، فإن أحسّ ضعفًا فليفطر، وإن وجد قوّة على الصوم فليصم، كان المريض [المرض - خ] ما كان»(2).

لا مجال للمناقشة فى سند هذه الروايات بعد الوثوق ببعضها، فلا وجه للاكتفاء بذكر المرسلة فى هذا المقام والاستشكال عليها بكونها مرسلة.

وكيف كان، فربّما يقال: إنّ الروايات المذكورة تدلّ على إيجاب الإفطار الذى يساوق حرمة الصيام فى ما إذا كان الصوم مضرًا بالمكلّف، و هو كافٍ فى إثبات أنّ الإضرار بالنفس حرام، ولذا صار سببًا لوجوب الإفطار.

هذا، وأورد عليه: بأنّ بعض الروايات تدلّ على سرّ حرمة الصيام على المرضى؛ و هو أنّ الله تعالى قد أهدى إلى عباده المرضى و المسافرين هدية الإفطار بقوله: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، و أكدّه بقوله:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (3)، فإذا صام المريض فقد ردّ هدية الله تعالى ردّا عمليا فكان صيامه معصية؛ لكونه ردّا لهدية الله و كان الإفطار له واجبا وعليه فليس إيجاب الإفطار للمريض إذا أضّرّ به الصيام دليلاً على حرمة إيراد الضرر بالنفس، بل إيجابه كإيجابه على المسافر بعينه.

ص: 310

1- جامع الأحاديث 9:286.

2- المصدر السابق.

3- البقرة: 185.



والروايات الواردة بهذا المضمون متعدّدة -، منها رواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحضر - ثم قال: - إنّ رجلاً أتى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله، أصوم في شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا. فقال: يا رسول الله، إنه عليّ يسير، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافرها بالإفطار في شهر رمضان؛ أوجبّ أحدكم لو تصدّق بصدقة أن تردّ عليه؟!» (1).

فالحاصل: أنّ ظاهر الآية المباركة أنّ فرض المريض والمسافر هو «عدّة من أيام أخر»، وعليه فلا أقلّ من احتمال أن يكون وجوب الإفطار المذكور في مرسل الصدوق ناشئاً عمّا تضمّنته الآية المباركة لا عن حرمة الإضرار بالنفس، ومع هذا الاحتمال لا يتمّ الاستدلال به (2).

ولا يخفى عليك أنّ تعليق وجوب الإفطار على المرض المضرّ على النفس في مقام التحديد - كقوله: «فإن وجد ضعفاً فليفطر»، أو قوله: «كل ما أضرب به الصوم بالإفطار له واجب»، وغير ذلك - يدلّ على أنّ سبب الوجوب هو الإضرار بالنفس، وجعل السبب لوجوب الإفطار هدية الله تعالى هو خلاف ظاهر هذه الروايات. ولعلّ التعبير بالهدية في طول سببية الإضرار بالنفس يعني: أنّ إيجاب الإفطار من جهة سببية الإضرار بالنفس هو من باب الهدية والامتنان على الأمة، كما أن إيجاب الإفطار من جهة سببية السفر وكونه صعباً غالباً هو من باب الامتنان والهدية.

فإذا عرفت أنّ مقتضى ظواهر الروايات هو جعل السبب لوجوب الإفطار هو كون الصوم محظوراً بنفسه، يُعلم أنّ الإضرار بالنفس محرّم. ولكنه بعد لا يخلو عن

ص: 311

1- الوسائل 7: 124، ب 1 من أبواب من يصح منه الصوم، ح 5.

2- كلمات سديدة: 45.

إشكال؛ فإن مقتضى هذا الاستدلال هو حرمة تحمّل الحرج النوعى فى السفر، وهو كما ترى.

ومنها: الأدلة الواردة فى انتقال فريضة الوضوء إلى التيمّم إذا كان استعمال الماء مضرّاً ببدن المكلف، بدعوى أنّ ذلك ليس إلا لكون استعمال الماء - والحال هذه - حراماً تكليفاً.

ومن جملة تلك الأدلة: صحيحة البيهقي عن الرضا عليه السلام فى الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: «لا يغتسل، ويتيمّم»<sup>(1)</sup>

وقد أورد عليه فى كتاب كلمات سديدة: بأنّ الرواية لا تدلّ على أزيد من انتقال الفرض معه إلى التيمّم، ولا ينبغى الريب فى أنّ منشأ هذا الانتقال هو وجود المرض أو الجرح أو القرح أو الخوف على نفسه من البرد، وأمّا أنّ استعمال الماء - والحال هذه - حرام تكليفاً فلا دلالة فيها عليه.

نعم، تدلّ معتبرة محمد بن مسكين وغيره - المروية فى الوسائل عن الكافى: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور، فغسلوه فمات، فقال:

«قتلوه! ألا سألوا؟! ألا يمتّموه؟! إنّ شفاء العيّ السؤال»<sup>(2)</sup> وغيرها - على التوبيخ الدالّ على المبعوضيّة، ولكنها واردة فيما إذا انتهى استعمال الماء إلى الموت، فلا تدلّ على مبعوضيّة ما إذا انتهى إلى ما دونه من أقسام الضرر، فلعلّه لو كان ينتهى إلى مجرد ضرر أو طول برء مرض الجدرى مثلاً، لمّا كان يوبّغ عليه أصلاً<sup>(3)</sup>.

ص: 312

1- الوسائل 2: 968، ب 5 من التيمّم، ح 7.

2- المصدر السابق: 967، ح 1.

3- كلمات سديدة: 45.

ويمكن أن يقال: إن الرواية تدل على المبعوضة فيما إذا كان خائفاً من الموت.

وكيف كان، فمما ذكر يظهر ما في كلام السيّد قدس سره في العروة حيث قال: «إذا تحمّل الضرر وتوضّأ أو اغتسل... فإن كان الضرر في استعمال الماء في الوضوء أو الغسل بطل»<sup>(1)</sup>؛ لما عرفت من عدم تماميّة الأدلّة لإثبات الحرمة التكليفية.

وأما الاستدلال بقاعدة لا ضرر الدالّة على حرمة الإضرار ولو بالنفس، فهو وإن تمّ ولا يرد عليه ما في التنقيح - من: «أنّ المحرّم في قاعدة لا- ضرر إنّما هو الإضرار بالغير، وأما الإضرار بالنفس فلم يقدّم على حرمة دليل؛ فلا مانع من أكل الطعام الذي يوجب المرض يوماً أو يومين أو أكثر، اللهمّ إلاّ أن يكون الإضرار بالنفس ممّا تقطع بعدم رضا الشارع به كقتل النفس أو قطع الأعضاء أو نحوهما»<sup>(2)</sup>، لما تقدّم من أنّ قاعدة لا ضرر تعمّ الإضرار بالنفس - ولكن الكلام في المقام في غير القاعدة من الأدلة.

ومنها: الأدلّة الدالّة على عدم وجوب الحجّ وعدم حصول الاستطاعة إذا استلزم السير إلى الحجّ مرضاً أو ضرراً بدنياً، حيث يقال: إنّ حرمة الضرر هي التي أوجبت انتفاء الوجوب وعدم حصول الاستطاعة، فإنه لو جاز له تحمّله لكان مستطيعاً ولوجب عليه الحجّ .

ومن جملة تلك الروايات: صحيحة هشام بن الحكم التي رواها في الوسائل عن توحيد الصدوق قدس سره: عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في قوله عزّ وجلّ: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»<sup>(3)</sup> ما يعنى بذلك؟ - قال: «من كان

ص: 313

1- العروة الوثقى 2: 171، الطبعة الجديدة.

2- التنقيح 9: 420.

3- آل عمران: 97.

صحيحاً في بدنه، مخلى سربه (1)، له زاد وراحة (2)، وغير ذلك.

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة بقوله: «إنه لا يبعد أن يستفاد منها أن استلزام المسير لحصول ما يرفع الصحة أيضاً منافٍ لشرط الاستطاعة؛ بمعنى أنه كما أن انتفاء الصحة ووجود المرض من أول الأمر مانع صدق الاستطاعة، فهكذا استلزام السير إليه له، وعليه فلا يجب الحج على من خلا من الصحة بدءاً و مآلاً، إلا أنه إنما هو لمكان إناطة صدق عنوان المستطيع به. و أما أن تحمّل الضرر حرام فلا دلالة بل ولا إشعار في هذه الأدلة به» (3).

ومنها: الروايات الواردة الدالة على النهي عن أكل الطين، بتقريب: أنه لا وجه لحرمة إلا لكونه مضرًا بالبدن.

### ومن جملتها:

1 - ما ورد في الكافي: عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن إسماعيل بن محمد، عن جدّه زياد بن أبي زياد، عن أبي جعفر عليه السلام عليه السلام قال: «إنّ التمتي عمل الوسوسة، وأكثر مصائد الشيطان أكل الطين؛ وهو يورث السقم في الجسم ويهيج الداء. و من أكل طيناً فضعف عن قوته التي كانت قبل أن يأكله، وضعف عن العمل الذي كان يعمل قبل أن يأكله، حوسب على ما بين قوته وضعفه وعذب عليه» (4).

قال في مرآة العقول: قوله عليه السلام: «إنّ التمتي - أي تمّى الأمور الباطلة - من وسوسة الشيطان»، ويحتمل أن يكون اسم شيطان، انتهى.

ودلالة الرواية على حرمة أكل الطين الوجوب للسقم واضحة، ولكن

ص: 314

1- أي الطريق يتتابع الناس فيه.

2- الوسائل 8:23، ب 8 من أبواب وجوب الحج وشرايطه، ح 7.

3- كلمات سديدة: 46.

4- الكافي 6:266، ح 6.

2 - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن حزم، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام قال: من انهمك في أكل الطين فقد شرك في دم نفسه»(1). والانهماك - كما عن النهاية - التمادي في الشيء و اللّجاج فيه(2)؛ أي إدامة الأكل.

3 - وفيه أيضاً: عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم من طين فحرّم أكل الطين على ذريّته»(3). والوجه المذكور فيه للحرمة لا ينافي أن يكون الإضرار أيضاً دخيلاً في ذلك، اللهمّ إلا أن يقال: لا يستفاد من مجموع الأخبار إلا دخالة المجموع، وهو غير نافع لإثبات مدخليّة الإضرار استقلالاً في الحرمة.

4 - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل، عن ابن فضال، عن ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام في رجل يأكل الطين، فنهاه وقال: لا تأكله؛ فإن أكلته ومّت كنت قد أعنت على نفسك»(4).

فإنّ قوله عليه السلام: «فإن أكلته...» تفرّيع على إطلاق حرمة أكل الطين، وليس بمقيّد للإطلاق بصورة الإضرار والإعانة على النفس. وإن شئت فقل: إنّ الذيل حكمة الحكم لا علته.

5 - وفيه أيضاً: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: من أكل الطين فمات فقد أعان على

ص: 315

1- المصدر السابق 265، ح 3.

2- النهاية 5:274.

3- الكافي 6:265، ح 4.

4- المصدر السابق: 266، ح 5.

نفسه»(1). وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة أكل الطين.

وهذه الأخبار وإن دلت على حرمة أكل الطين مطلقاً ولكن لا تدل على أن الحرمة في جميع الموارد ناشئة عن حرمة الإضرار؛ لأن الإضرار بحكمة الحكم لا علته، ولذا حرم أكل الطين ولو القليل منه المقطوع بعدم إضراره.

هذا مضافاً إلى أن صحيحة هشام دالة على أن وجه حرمة أكل الطين هو خلقه آدم من الطين، وكيف كان، فلا وجه لدعوى أن حرمة أكل الطين ليست إلا للإضرار، مع ما عرفت من أنه حكمة الحكم لا علته، وأيضاً - مضافاً إلى كون قوله: «فإن أكلته و متّ كنت قد أعنت على نفسك» حكمة الحكم - لا وجه لما يظهر من محكى الرياض من استفادة التعليل العام من هذه الجملة.

نعم، يمكن أن يقال: إن هذه الجملة وغيرها تدل على أن للإضرار مدخلية في الحكم وإن لم تكن علّة بل كانت حكمة، ولكن حيث إن الحكمة كالعلّة في التعميم لا التخصيص يمكن التعدى والقول بحرمة كل ما يضرّ.

إلا أنه يشكل ذلك بأن الحكمة مشتركة بين الإضرار وما أشارت إليه صحيحة هشام..

ومنها: الروايات المستفيضة الدالة على أنه ليس للمؤمن إذلال نفسه.

ومن جملتها:

1 - ما ورد في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّ وجلّ: **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ**

ص: 316

1- المصدر السابق: ح 8.

وَلِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ (1)؟!، فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً، يعزّه الله بالإيمان و الإسلام»(2).

2 - وفيه أيضاً: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك و تعالی فوّض إلى المؤمن كل شيء إلاّ إذلال نفسه»(3).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة إذلال النفس، وهي بإطلاقها تشمل المقام، ولكن يمكن أن يقال: إنها أخصّ من المدعى؛ إذ يمكن تقطيع بعض الأعضاء مع عدم لزوم الإذلال. نعم، كل مورد يستلزم ذلك فهو محكوم بالحرمة من جهة الإذلال.

ومنها: بعض الآيات الكريمة؛ كقوله تعالى: وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (4)، بتقريب: أنّ أصل الهلاك - كما في مجمع البيان - هو الضياع، ومن العلوم أنّ الإضرار بالنفس لمّا كان سبباً لتفويت كمال أمر وجودي فهو تضييع لذلك الأمر الوجودي. هذا مضافاً إلى انه لو سلّم ظهور «التهلكة» في الفناء و الموت فيمكن إلغاء الخصوصية عن الهلاك ليشمل كل ضرر.

و أورد عليه في كتاب كلمات سديدة بأنّ «الهلاك - فعلاً - ظاهر في الفناء، فالآية ظاهرة في تحريم إلقاء النفس إلى الفناء، ولا تعمّ مطلق الضرر وإلغاء الخصوصية عرفاً عن الهلاك و الفناء غير صحيح»(5).

ويمكن أن يقال: إنّ ملاحظة الروايات و تطبيق الآية عند الصدر الأوّل يشهدان

ص: 317

1- المنافقون: 8.

2- الكافي 5: 63، ح 2.

3- المصدر السابق: ح 3.

4- البقرة 195.

5- كلمات سديدة: 47.

على كون التهلكة أعم من الموت و الفناء: منها:

1 - ما ورد في الإفراط في الإنفاق؛ كخبر حمّاد اللّحّام عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لو أنّ رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل من سبيل الله ما كان أحسنَ ولا وفق؛ أليس يقول الله تعالى: **وَلَا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا** **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** - يعنى المقتصدین -؟!» (1).

إذ الظاهر من التهلكة العارضة من الإفراط في الإنفاق ليس هو الموت و الفناء، بل هو الابتلاء بضيق المعاش و الحاجة إلى الناس و ضياع المعيشة.

2 - وما ورد في التعرّض للسلطان الجائر، كخبر ثابت بن دينار الثمالي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام: «و حق السلطان أن تعلم أنّك جعلت له فتنة، وانه مبتلى فيك بما جعله الله عزّ و جلّ له عليك من السلطان، و أنّ عليك ألاّ تتعرّض لسخطه؛ فتلقى بيدك إلى التهلكة و تكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء» (2).

ومن المعلوم أنّ التهلكة العائدة على الإنسان من جهة التعرّض للسلطان أعمّ من الموت و الفناء؛ إذ ربّما تكون بمثل التباعد و الحبس و المصادرات و نحوها، و يؤيّد ذلك ما في ذيله من إطلاق السوء.

3 - وما ورد في ترك الإنفاقات في الجهاد، كخبر البخاري، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أسلم أبي عمران قال: غزونا القسطنطينية و على الجماعة عبد الرحمان بن الوليد، و الروم ملصقوا ظهورهم بحائط المدينة، فحمل رجل على العدو، فقال الناس:

مَهْ مَهْ (3)، لا إله إلاّ الله، يلقي بيديه إلى التهلكة! فقال أبو أيّوب: سبحان الله! أنزلت

ص: 318

1- الكافي 4:53، ح 7.

2- من لا يحضره الفقيه: 310.

3- مه: كلمة مبنية على السكون و هو اسم سمي به الفعل، ومعناه اكفف، لأنه زجر فإن وصلت نوتت فقلت مه مه. الصحاح 6:2250.



هذه الآية فينا معاشر الأنصار؛ لَمَّا نصر الله نبيّه وأظهر دينه قلنا: هلّمّ نقيم في اموالنا ونصلحها، فأُنزل الله عزّ وجلّ: **وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... الآية، و الإلقاء باليد إلى التهلكة أن نقيم في أموالنا ونصلحها ونُدع الجهاد»(1)**.

ومن المعلوم أنّ التهلكة العارضة من ترك المقابلة مع الكفّار والجهاد معهم لا تنحصر في الموت والفناء، بل ربّما لا تكون كذلك، بل هي سلطة الكفّار على المسلمين، وهي ليست بموت، ولكن هي نهلكة وأشدّ من الموت.

4- وما ورد في اليأس من رحمة الله تعالى، مثل ما روى عن البراء بن عازب في هذه الآية: إنّ الرجل يصيب الذنب فيلقى بيديه ويقول: قد بلغت في المعاصي، ولا فائدة في التوبة؛ فييأس من الله؛ فينهمك بعد ذلك في المعاصي. فالهلاك: اليأس من الله»(2).

وغير ذلك من الوارد التي تدلّ على أنّ الصدر الأوّل والائتمة المعصومين: لم يقتصر فهمهم للتهلكة على خصوص الفناء والموت، وعليه فدعوى ظهورها في الموت والفناء مع هذه التطبيقات كما ترى.

ولعلّه لذلك ذهب في الميزان إلى التعميم حيث قال: التهلكة والهلاك واحد، وهو مصير الإنسان بحيث لا يدرى أين هو - إلى أن قال: - والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفریط، كما أنّ البخل والإسكاف عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدة بظهور العدو عليهم، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدبين إلى انحطاط الحياة وبطلان المرّة(3).

ص: 319

1- تفسير القرطبي 2:361.

2- المصدر السابق: 362.

3- الميزان 2:64.

فالتمسك بالآية الكريمة لحرمة الإضرار بالبدن - لأنه ضياع للبدن - لا بأس به. اللهم إلا أن يقال: كل ضرر وإضرار للبدن لا يصدق عليه ضياع البدن، نعم، يصدق ذلك في الأجزاء الرئيسية، فتدبر.

وكيف كان، فالآية تشمل صورة المظنة والخوف للضياع والفساد أيضاً؛ لأنه لو كان الممنوع هو صورة العلم لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما، وعليه فالممنوع هو كل ما يؤدي إلى الهلاك ولو بالظن أو الخوف.

ومنها: إن الفطرة تقتضي دفع الضرر المحتمل، ألا ترى أن كل حي يدافع عن نفسه عند إدراك الخطر؟! فليس ذلك إلا لكون ذلك جبلياً و فطرياً فمع اقتضاء الفطرة ذلك كيف يجوز الإضرار بالنفس؟! وفيه: أولاً: إن الفطرة ثابتة بالنسبة إلى الضرر الوارد من الغير، وأما بالنسبة إلى إضرار الشخص بنفسه فهو أول الكلام، فتأمل.

و ثانياً إن مجرد كون شيء ممّا تقتضيه الفطرة والجبلة لا يلزم الحكم بحرمة، ألا ترى أن الفطرة تدعو الإنسان نحو الأكل أو النوم أو غيرهما ومع ذلك لا تكون تلك الأمور واجبة؟! كما تدعو الإنسان نحو ترك الزيادة في الأكل والشرب ومع ذلك ليس مطلق الزيادة محرماً؟! و ثالثاً إن هذه الفطرة ربما تكون معارضة بما تقتضيه الفطرة في جهة أخرى، كفطرة حفظ الولد حيث دعت لإعطاء جزء من بدنه له لحفظه أو لراحته.

ومنها: حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل المهمم به، ولذا كان وحب التفحص والتحقيق في الدين مبتنياً عليه في علم الكلام.

و هو كافٍ في عدم جواز الإضرار بالنفس شرعاً؛ لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

ومنها: الإجماع، كما ادّعاه بعض الأصحاب كصاحب الرياض على ما حكى

عنه، بل يظهر من محكيّ جملة منهم أنّ حرمة الضرر على النفس من المسلمات، كما تشهد له كلماتهم في مسألة أنّ الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة(1)، وفي مسألة البراءة والاحتياط في الشكّ في التكليف(2)، وفي مسألة حرمة تناول السموم القاتلة والأشياء الضارة(3).

و أورد عليه في كتاب كلمات سديدة بأنّ من المحتمل جدّاً بل لعله المظنون، أنّ مستندهم هو حكم العقل بلزوم التحرّز عن المضارّ، أو الأخبار الماضية وغيرها ممّا رواه في المستدرک عن الدعائم وغيره، فراجع. فلا يكشف اتفاق كلمتهم عن مستند آخر غيرها، كما لا يمكن أن يكشف بنفسه عن رأى المعصوم عليه السلام، وقد عرفت الكلام عن قيمة هذه المستندات(4).

وكيف كان، فالإجماع محتمل المدرك، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ تسالم الأصحاب لا يضرّه وجود المدارك الأخرى ولو كانت مورداً للمناقشة، فافهم.

هذا مضافاً إلى تمامية بعض الأدلّة كقاعدة ففي الضرر مفاداً وسنداً كما عرفت.

فتحصّل: أنّ الكبرى ثابتة، فالإضرار بالنفس أو الغير محرّم فيما إذا كان الضرر معتنى به عند العقلاء، لاسيما إذا أوجب الضرر ضياعاً أو هلاكاً أو إذلالاً، كما لا يخفى.

وأما الجهة الثانية - وهي الصغرى - فلا يخفى أنّ الضرر هو التنقيص في البدن

ص: 321

1- كما عن أصول الغنية بتقريب أنّ العلم حاصل بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كل منفعة - يعنى عاجلة كانت أو آجلة - قبيح محظور الإقدام عليه.

2- بتقريب أنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً.

3- كما عن العلامة 1 في الإرشاد أنّه قال - في عداد المحرّمات من الجامدات - و السموم القاتل قليلها وكثيرها، وما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا ضرر فيه. ارشاد الأذهان 2: 111.

4- كلمات سديدة: 51-52.

او المال أو الحال، و هو صادق على تنقيص شيء من الأعضاء، ولو كان ذلك لإعطاء الغير.

وأورد عليه: بمنع صدق الضرر فيما إذا استهدف غرضاً عقلياً من التنقيص؛ ألا ترى أنّ إعطاء المال في مقابل الأعمال في باب الإجارة أو إعطائه لمجرد الإحسان إلى المستحق لا يعدّ عند العقلاء إضراراً بالمال، مع أنّ إحراق المال أو إفنائه بنحو آخر بلا أى داعٍ عقلائى يصدق عليه الإضرار المالى بنفسه؟! وهكذا نقول: شرب التتن مثلاً - مع العلم بترتب بعض المضار عليه - إذا كان موجباً للإنعاش فى الجملة، لا يكون مصداقاً للإضرار، و إذا لم يكن له أى غرض عقلائى يكون إضراراً محضاً و أيضاً إذا كان تناول الأطعمة و الأشرطة شهوةً إليها والتذاذاً بها او جب ذلك ألا يكون الامتلاء منهما المضّرّ به فى الجملة، أو ألم (1) المعدة الحاصل عقبيه، ضرراً ببدنه داخلاً فى عموم حرمة الإضرار.

وبعبارة أخرى: لو قُطع من شخص عضو أو أكثر من أعضائه بالقهر ولم يكن عن إذن منه ورضا، فإنّ هذا القطع يكون موجباً لإيراد النقص على بدنه، فيكون إضراراً به، و أمّا لو كان ذلك باختيار وإذن منه وطيب نفسه به لدواعٍ عقلانية، فلا يبعد دعوى منع صدقه بعد وجود هذه الدواعى؛ وذلك لأنّ كلّ من أذن بقطع عضوه للانتفاع به فى الترقيع فلا محالة يدعوه إلى هذا الإذن هدف مادي أو معنوي، والعقلاء لا يسلمون لصدق الضرر و الإضرار على نقص المال أو البدن أو الحال إذا كان الإقدام عليه لغاية عقلانية؛ لانه يرجع فى الحقيقة إلى مبادلة عقلانية بين الغاية العقلانية والنقص الوارد على البدن أو المال، فكما أنّ مبادلة ماله بمال آخر أو إعطاء ماله مجاناً لغاية مادية أو معنوية لا يوجب صدق الإضرار و الضرر عليه، فكذلك فى إعطاء

ص: 322

---

1- معطوفة على كلمة «الامتلاء» الواقعة اسماً ل - «يكون». وكلمة «ضرراً» هى الخبر.

ويمكن أن يقال: أولاً: إنّ الدواعى العقلانية لا تخرج التنقيص عنكونه ضرراً، ألا ترى أنّ كسر الباب لإنقاذ الغريق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعى ومع ذلك لا يخرج عنكونه ضرراً على صاحب البيت؟! ولذا يجب ضمانه، فمجرد صحّة الداعى لا يكفي لمنع صدق الضرر.

وثانياً: إنّ قياس المقام بباب المعاملات مع الفارق؛ لأنّ فى المعاملات كان إعطاء المال لأخذ المقابل، والمبادلة و المعايضة مانعة من تحقق الضرر، ونفس قطع الأعضاء و التنقيص لا يقابله شىء، و إنّما المقابلة و المعايضة لو صحّت كانت فى إزاء الأعضاء المقطوعة. هذا مضافاً إلى أنّ الأعضاء قبل الإبانة ليست بمال ولا تصلح للمقابلة و المعايضة، بل بعد قطعها أيضاً لا تصلح للمعاملة شرعاً، و إن اعتبر لها المالية؛ لكونها بعد الإبانة من النجاسات الذاتية، وهى مسلوبة المالية شرعاً ولو كانت لها فائدة عقلانية، على ما قرّناه فى بيع الأعيان النجسة.

وثالثاً إنّ قياس المقام بباب الإنفاقات و الصدقات أيضاً محلّ إشكال ونظر؛ لأنّ الإنفاقات و الصدقات تتحقّق بإعطاء الأعيان المملوكة المحلّلة، ولا محذور فيها بعد مندوبيتها عرفاً و شرعاً. و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ قطع الأعضاء ضرر و محرّم، ولا يخرج عن الضرر بمجرد قصد إعطائه للغير؛ لانه ليس من العناوين القصدية، ومع بقاء عنوان الضرر على القطع يكون القطع محرّماً و الحرام لا يصلح للمقرّبية.

نعم، لو قطعت الأعضاء بسبب من الأسباب القهرية، فأعطأوها للغير حينئذ يشبّه بإعطاء الصدقات فى الجملة، ولكنه أجنبي عن المسألة.

رابعاً إنّ مجرد الانتعاش فى شرب التتن أو الالتذاذ بالأطعمة و الأشربة عند الإكثار منها مع ترتب الضرر المهمّ به، لا يفيد فى حلّية الشرب و الأكل؛ لأنّ مقتضى صدق الضرر المهمّ به هو حرمة الشرب و الأكل ولو مع الانتعاش و الالتذاذ فالضرر

صديق، والانتعاش والالتذاذ يقعان بفعل المحرّم فى الفرض المذكور.

فتحصّل: أنّ الضرر صادق ولو مع وجود الدواعى العقلانية. وعليه، فالباب باب التزاحم مع وجود الدواعى العقلانية، فإن كانت الدواعى العقلانية من الواجبات وكان الترجيح مع الدواعى العقلانية التى ترجع إلى وجود مصالح تتزاحم مع مفسد الضرر المحرّم، كان التقدّم معها، وإلا فلا وإن كانت المصلحة فى نفسها ممّا تدعو العقلاء نحوها.

الوجه الثانى: إنّ قطع الأعضاء والجوارح للترقيع تبتيك وتغيير لخلق الله، وهو محرّم؛ لقوله تعالى: **إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا سُدَّيْطَانًا مَرِيدًا \* لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا \* وَلَا ضِيْلَمْنَهُمْ وَلَا مُمِئِنَهُمْ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلَيُبَيِّنَنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلَيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُبِينًا \* يَعِدُهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا \* أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا (1) والإناث - على ما فى بعض التفاسير -: اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وإساف ونائلة؛ كان لكلّ حى صنم يعبدونه ويسمونه أنى بنى فلان؛ وذلك إمّا لتأنيث أسمائها، أو لأنها كانت جمادات، والجمادات تؤنث من حيث إنها ضاهت الإناث لانفعالها(2).**

وربّما تُقرّب دلالة الآية: بأنّ قوله تعالى فى ذيل الآية الكريمة: **وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا... الآية**، يدل على أنّ الأمور المذكورة التى أوعد الشيطان أنّه يأمر الناس بها لا بدّ وأن تكون أعمالاً محرّمة، ومن جملتها هو التبتيك وتغيير ما خلق الله عمّا هو عليه بحسب أصل الخلقة.

ص: 324

1- النساء: 119-121..

2- تفسير كنز الدقائق 2: 624.

و هذا صادق على قطع الأعضاء ولو كان لداعٍ عقلائي، كترقيع الغير به.

وقد استدلل المحقق الميرداماد قدس سره في محكى شارع النجاة، والفيض القاساني في محكى الوافي، والسيد حسن الصدر في محكى ذكرى ذوى النهى، والسيد جعفر آل بحر العلوم في محكى تحفة الطالب بالآية لحرمة حلق اللحي(1).

ولو شك في صدق التغيير على أخذ شيء ينبت بعد الأخذ، كما في أخذ اللحي ونحوها، فلا شبهة في صدقه على قطع ما لا يرجى نباته، كما في قطع الكلية وأخذ العروق وأمثاله.

وقد أورد عليه: بأن دلالة الآية الكريمة على حرمة التبتيك والتغيير في خلق الله وإن كانت واضحة إلا أنه لا إطلاق لها؛ إذ الآية ليست في مقام بيان أن الشيطان أراد مطلق التغيير ثم الله سبحانه ذم اتباعه في مطلق التغيير، حتى تنفع للاستدلال بها في مسألة اللحي ومسألتنا.

ويعتضد ذلك بأن مطلق التغيير في خلق الله ليس بحرام، فهل يمكن القول بحرمة إيجاد التغيير في الجمادات والنباتات والحيوانات؟! فلو كانت الآية مطلقة لزم تقييد الأكثر، وهو مستهجن.

ولا مجال لما يقال من أن الاستهجان ممنوع بعد بقاء الكثير تحت الآية الكريمة؛ كقطع الأذان والأيدى والأرجل، وقلع الأعين، وإزالة الحاجب، وتشقيق الشفة، وقطع الأنف وغيره.

وذلك لإمكان أن يقال: إن هذه الموارد ليست بكثيرة؛ لاندراجها تحت عنوان واحد وهو قطع أطراف البدن وتغييرها.

هذا مضافاً إلى أن هذه الموارد - ولو لوحظت متعددة - تكون قليلة في قبال

ص: 325

1- تحقيق در يك مسأله فقهي (بالفارسية): 105.

مطلق التغييرات الموجودة في الحيوانات والنباتات والجمادات التي لا تعدّ ولا تحصى لو لوحظت كل واحدة متعدّدة.

وعليه، فالمراد من التغيير هو التغيير الخاص الذي هو عبارة عن العمليات الشيطانية التي تنتهي إلى البدعة والإغواء، كشقيق آذان الأنعام وقطعها لتكون علامة على كونها محرّمة الأكل والانتفاع كما فعله بعض الكفّار في بعض الحيوانات كالبحيرة والسائبة والهامي؛ افتراءً على الله تعالى، كما أشير إليه في قوله تعالى: مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا صَيْلَةٍ وَلَا حَامٍ (1)، أو كتغيير الفطرة بالإغواء.

قال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (2). فالخروج عنها هو تغيير في الفطرة وموجب للخلود.

وكيف كان، فالآية تدلّ على حرمة تغييرات خاصّة إغوائية شيطانية، فلا تشمل مطلق الشقيق والقطع في الأنعام، فضلاً عن غيرها، كيف؟! و قد يكون ذلك مطلوباً كإشعار الهدى، بل هو عبادة وليس عملاً شيطانياً.

فالمراد من التغيير المنهى عنه والمذموم هو التغيير الخاصّ، ولا إطلاق له في مواردّه فضلاً عن غيرها، فلا يصحّ الاستدلال بالآية الكريمة للمقام؛ لكونها مجعولة غير مطلقة، فلا تغفل.

و أمّا أدلّة المجوّزين:

فقد استدلّوا للجواز ببناء العقلاء على أنّ كل إنسان وليّ نفسه، وله اختيار أموره، وهذا هو الذي عبّر عنه بقاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم».

ص: 326

1- المائة: 103.

2- الروم: 30.



وهذه القاعدة العقلانية أمضاها الشارع فى ضمن الآيات و الروايات، من جملتها: قوله تعالى: **الْتَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ (1)**، فإنّ الآية الكريمة و إن كانت فى مقام إثبات مقدّمية النّبىّ صلى الله عليه و آله و سلم فى الولاية على المؤمنين من أنفسهم، إلاّ أنّه لا ريب فى دلالتها على أنّ للمؤمنين ولاية على أنفسهم.

نعم، كانت ولاية النّبىّ صلى الله عليه و آله و سلم أشدّ و أكد.

ومن جملتها: قوله تعالى: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي نَفْسَهُ إِتْبَاءً مَّرْضَاتٍ اللَّهُ (2)** بدعوى دلالتها على أنّ أمر نفسه بيده؛ إذ الشراء لا يكون إلاّ مع الولاية على المبيع، و المفروض أنّ المبيع فى الآية هو النفس.

ومن جملتها: موثّقة سماعة المروية عن الكافى: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الله عزّ و جلّ فوّض إلىّ المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّ و جلّ: **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ (3)؟! فالمؤمن ينبغى أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً يعزّه الله بالإيمان و الإسلام (4)**. وغير ذلك من الشواهد و الأخبار.

وعليه، فيجوز للإنسان أن يقطع بعض أعضائه لترقيع الآخرين.

و يمكن أن يقال: أولاً: إنّ بناء العقلاء دليل لئى يقتصر فيه على القدر المتيقّن؛ و هو ما كان فى زمن الشارع مألوفاً و بمرآه، و تقطيع الأعضاء لترقيع الآخرين أمر مستحدث، و ليس له سابقة فى تلك الأيام حتى يكون مورداً لتقرير الشارع أو

ص: 327

1- الأحزاب: 6.

2- البقرة: 207.

3- المنافقون: 8.

4- الوسائل 424:11، ب 12، كراهة التعرض للذل، ح 2.

إمضائه، وما ورد في أخذ السنّ من الميّت ضعيف.

و ثانياً إنّ ما استشهد به كقاعدة السلطنة أو قوله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ليس مشرعاً وإن أفادت سلطنة الإنسان على نفسه في الجملة؛ لأنهما تدلان على أنّ الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم فيما يجوز لهم ارتكابه، فموارد الجواز تحتاج إلى بيان شرعي، ولذا صرّح الفقهاء بعدم جواز ضرب العبيد والإماء استناداً إلى قاعدة السلطنة على الأموال، فالقاعدة لا تدلّ بنفسها على جواز كلّ تصرّف، بل تدلّ على جوازه في كل مورد ثبت جوازه و مشروعيته من الخارج، والمفروض في المقام أن مشروعية تقطيع الأعضاء أول الكلام.

ولعل موثقة سماعة الدالة على تفويض الأمور كلّها إلى المؤمن عدا إذلال نفسه أيضاً كذلك؛ بأن يراد من الأمور هي التي كانت مشروعة من الخارج، فتأمل؛ لقوة الإطلاق من جهة استثناء الإذلال.

وثالثاً إنه لو سلّمنا إطلاق القواعد و الروايات، فلا مجال للأخذ بها بعد محكوميتها بقاعدة الضرر.

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ قطع الأعضاء للترقيع إذا كان ضرراً على البدن محرّم، ولا يخرج عن كونه ضررياً وجود دواع عقلانية لذلك. نعم، لو زاحمه الأهمّ لجاز ذلك من باب تقديم قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، كتقديم حفظ الحياة.

## فروع

الأول: هل يجوز أن يوصى شخص بإعطاء أعضائه بعد موته ليستفاد منها في ترقيع بدن المحتاجين، أو لا؟ يمكن القول بالثاني؛ لأنّ الوصية ليست نافذة إلّا فيما يجوز له فعله في زمن الحياة، كما قال تعالى: فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصَلَ لَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (1)، وعليه فإذا كان شيء جائزاً له نفذت الوصية؛ لأنها إدامة لاختياراته في زمن الحياة لما بعد وفاته، وأمّا إذا لم يكن الشيء جائزاً في زمن الحياة فلا تكون الوصية نافذة.

الأول: هل يجوز أن يوصى شخص بإعطاء أعضائه بعد موته ليستفاد منها في ترقيع بدن المحتاجين، أو لا؟ يمكن القول بالثاني؛ لأن الوصية ليست نافذة إلا فيما يجوز له فعله في زمن الحياة، كما قال تعالى: **فَمَنْ خُفَّ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (1)**، وعليه فإذا كان شيء جائزاً له نفذت الوصية؛ لأنها إدامة لاختياراته في زمن الحياة لما بعد وفاته، و أما إذا لم يكن الشيء جائزاً في زمن الحياة فلا تكون الوصية نافذة.

وحيث إن إعطاء العضو في زمان الحياة غير جائز لكونه ضرراً على البدن، فالوصية بإعطائه بعد وفاته غير جائزة؛ إذ لم يكن له في زمان حياته اختيار إعطاء الأعضاء، بناءً على ما عرفت من حرمة الإضرار على النفس.

ويمكن أن يقال: إن الضرر على البدن من العناوين المخصوصة بحال الحياة؛ لعدم تحقق صدق ذلك العنوان بعد الموت بالنسبة إلى البدن الميِّت الذي اختل من جميع الجهات، وعليه فإعطاء الأعضاء بعد الموت مشروع؛ لعدم بقاء عنوان المانع؛ إذ لولا المانع لكان إعطاء الأعضاء في حال الحياة جائزاً، فإذا ارتفع عنوان المانع بفي التقطيع على ما عليه ذاتاً من الجواز، فتشمله أدلة الوصية إذا كان له دواعٍ عقلانية، ولا يلزم منه الإذلال، وإلا فلا دليل على النفوذ و الجواز، بل يحرم إذلال النفس، كما دلّت عليه الأخبار المتضاربة.

ولا دليل على اعتبار المشروعية حال الإيضاء، بل اللازم هو المشروعية حال العمل بالوصية، كما أنّ القدرة شرط حال العمل لا حال تعلق الخطاب.

لا يقال: نعم، ولكن مقتضى الأخبار الدالة على أنّ حرمة الميِّت كحرمة الحي (2) هو عدم مشروعية تقطيع الأعضاء بعد الموت أيضاً؛ لأنّ تلك الأخبار واردة في مورد قطع بعض الأعضاء، فالوصية بالتقطيع منافية لحرمة الميِّت المسلم، ومع المنافاة لا تكون الوصية حال العمل مشروعة أيضاً، فلا تكون نافذة.

ص: 329

1- البقر: 182.

2- راجع: جامع الأحاديث 26: 496.

لأننا نقول: إنَّ التقطيع الممنوع بعد الموت هو التقطيع العدواني، وأما التقطيع المأذون فيه بالوصية فالروايات منصرفه عنه، والتقطيع بالإذن و الوصية إذا فُرض له دواع عقلانية لا يكون منافياً لحرمة الميِّت؛ ألا ترى أنَّ وضع الرجل على رأس الغير خلاف حرمة، وأما مع إذنه بذلك لسبب من الأسباب العقلانية فلا يكون الوضع المذكور منافياً لحرمة.

والمناقشة فيه بأنَّ حرمة الميِّت إن كانت من باب الحقوق تسقط بالإذن والوصية، وأما إن كانت من باب الحكم الشرعي فالوصية يخلافها منافية لها.

غير سديدة بعد دلالة موثقة سماعة على أنَّ الله تعالى فوَّض إلى المؤمن أموره كلّها إلا الإذلال(1)؛ فإنَّ مقتضى إطلاق تلك الموثقة أن غير الإذلال يكون من حقوقه، والكلام في الوصية بالتقطيع فيما إذا لم يستلزم الإذلال. هذا مضافاً إلى أنَّ الظاهر من تشبيه حرمة الميِّت بحرمة الحيِّ في قوله عليه السلام: «حرمة الميِّت كحرمة الحيِّ» هو مشابهة احترام الميِّت حال الممات مع احترامه حال الحياة، وحيث إنَّ احترامه حال الحياة من الحقوق، كان احترامه حال الممات أيضاً كذلك.

وعليه، فالظاهر أنَّ للجواز وجهاً، سواء كانت حياة مؤمن متوقفة عليه أو لم تكن، وإن كان الأحوط هو ترك الوصية بذلك أصلاً.

ولو شكَّ في جواز الوصية بذلك وعدمه فلا مجال للتمسك بعموم أدلّة نفوذ الوصية بعد تعنونها بعدم كون الوصية وصية بالإثم؛ لأنَّ التمسك بها في مورد الشكِّ تمسك بالعامِّ في الشبهات المصدقية.

ثم إنه لا يخفى عليك أنَّ الأحكام الشرعية متعلّقة بالموضوعات العرفية غالباً؛ لأنَّ الشارع المطهّر لم يتخذ لإفادة مرامه غير المحاورات العرفية، وعليه فما لم يصدق

ص: 330

---

1- انظر: الوسائل 11:424، ب 12، كراهة التعرض للذل، ح 2.

الموضوع عرفاً لا تترتب عليه أحكامه، والموت و الحياة في المقام من الموضوعات العرفية، فإذا أوصى شخص بإعطاء أعضائه بعد موته لم يجز إعطاء أعضائه ما لم يصدق الموت. وبناءً على هذا، فلو صدق الموت عند الأطباء باختلال المخ و توقّف حركاته وعدم نفوذ الدم إلى عروقه ولكن لم يصدق ذلك عند العرف لعدم توقّف القلب بالمرّة، فلا تترتب على اختلال المخ آثار الموت؛ فلا يجوز إعطاء أعضائه للوصى قبل حدوث الموت العرفي، بل لو صرح الموصى بإعطاء أعضائه عند اختلال المخ مع عدم توقّف القلب بالمرّة لا يجوز الإعطاء؛ لأنّ إعطاء للأعضاء في حال الحياة غير جائز، والوصية به وصية بالإثم، فلا تكون نافذة.

نعم، حيث تكون الحركة القلبية الطبيعية معياراً عند العرف لبقاء الحياة، فالحركة التي تدوم بتوسط الآلات و الأدوات و الأجهزة الحديثة الموصولة بالمريض بحيث لو انفصلت عنه لاتدوم حركة قلبه، لا تقيد في بقاء الحياة؛ فإذا علم أو وثق يتوقّف القلب كان محكوماً بالموت، سواء انفصلت الأدوات و الأجهزة أو لم تنفصل.

نعم، لو شكّ العرف في أنّ القلب توقف أم لا، يمكن الاعتماد فيه على قول الأخصائيين؛ فإنهم أهل الخبرة.

لا يقال: إنه مع الشكّ يجري استصحاب الحياة.

لأنّ نقول: إنّ الاستصحاب جار فيما لو لم تكن أمانة ومع شهادة خبراء الطب لا مجال للاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ المرجعية إلى العرف في تشخيص الموضوعات فيما إذا أحرزها العرف العام وإن لم يحرزها العرف الخاص، كما إذا حكم العرف العام بزوال الدم عن الثوب عند غسله بالماء، خلافاً للفلاسفة الذين لم يقولوا بالزوال لأنّ العرض لا ينفكّ عن العروض عندهم، وأمّا إذا لم يكن العرف في أمر - كذلك - كما إذا توقّف الخ ولم يتوقّف القلب و شكّ في تحقّق الموت وعدمه - فيمكن

الاعتماد على قول الخبراء في تحقّق الموت وعدمه لو أخبروا جزمًا عن وقوع الموت وعدم عود الحياة.

ويشكل ذلك: بأنّ الاعتماد على قول الخبراء فيما إذا اتّفق العرف والخبراء في مفهوم الموت والشكّ في تحقّق مصداقه، وفيما نحن فيه لا يكون كذلك؛ لأنّ مفهوم الموت مختلف فيه بينهما، والقدر المتيقّن منه هو توقّف القلب والمخ وسكون النفس، وفي مثله لا تقيّد شهادة الخبراء على تحقّق الموت؛ لأنّ الموت الذى يشهدون على تحقّقه هو توقّف المخ، وهو أوّل الكلام، فالمتبع فى مثله - ولو شهد الخبراء على تحقّق الموت - هو الشكّ فى تحقّق الموت واحتمال بقاء الحياة فيجرى فيه الاستصحاب الحكيمى لا الموضوعى؛ لأنّه من باب الشكّ فى الغروب والمغرب، ومقتضى الاستصحاب الحكيمى هو عدم جواز قطع الأعضاء قبل توقّف القلب والمخ وسكون النفس.

نعم، لو قلنا بأنّ الموت والحياة أمران واقعيان، فلو جزم العرف بموت شخص وحكم الأطباء بحياته لما جاز دفن الشخص المذكور، وليس ذلك إلاّ لأنّ الموت أمر واقعى، ويترتب حكم الدفن عليه لا على صدق مفهوم الموت عرفاً؛ وإلاّ فهو معلوم الصدق عند العرف، ومن هذه الجهة لا يقاس المقام بباب صدق زوال الدم عرفاً مع حكم الفلاسفة ببقائه؛ فإنّ الموضوع فيه هو المفهوم العرفى من الدم لا واقع الدم.

وهكذا إذا أخبر الأطباء بوقوع الموت، لا من جهة أنّ مفهوم الموت صادق بل من جهة أنّ حقيقة الموت واقعة؛ لجواز الاعتماد عليهم - ولو شكّ العرف فيه - فإنهم أهل خبرة فى وقوع الموت وعدمه.

ويؤيّد ما ذكر من كونهما واقعيين ما ورد فى الأخبار من لزوم تأخير الدفن فى موارد، كالغريق والمصعوق، وتخطئة العرف فى جزمهم بالموت؛ لقوله عليه السلام - بعد أمره بترك الميّت ثلاثة أيام قبل أن يدفن - فى الغريق والمصعوق: «فإنّه ربّما ظن أنّه قد مات

ولم يمّت»(1)، أو قوله عليه السلام: «قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا في قبورهم»(2).

ولكن المسألة بعد لا تخلو عن الإشكال.

وكيف كان، فهذا كلّه فيما إذا أخبر الخبراء على وجه الجزم واليقين بتحقيق الموت وعدم وجود الحياة.

وأمّا إذا احتتمل أهل الخبرة وجود الحياة ولو كان الاحتمال ضعيفاً في غاية الضعف، فلا يمكن الاعتماد على شهادتهم؛ لعدم تحقق الموت لا وجداناً ولا بشهادة أهل الخبرة.

ثم إنّ الأطباء فرّقوا بين موت المخّ والإغماء، وقالوا: إنّ المخّ في الإغماء لم يمّت، ولذا يمكن له العود في الحركات والأوامر، فإنّ الاختلال في الإغماء في سطح المخّ بخلاف موت المخّ، فإنّ الاختلال في أصله وساقه بحيث يقطع ارتباطه بالبدن ويشبه ما إذا قطع الرأس عن البدن.

ثمّ لو أوصى بإعطاء أعضائه في إزاء أخذ مال، فهل تكون وصيّته نافذة أم لا؟ الأقوى هو الثاني بناءً على ما اخترناه في بيع النجاسات الذاتية من عدم مشروعية جعلها مورد المعاملة؛ إذ المفروض أنّ الأعضاء بعد الإبانة صارت كالنجاسات الذاتية.

اللهمّ إلا أن تكون الوصية منحلّة إلى أمرين: أحدهما إعطاء الأعضاء بعد الموت. وثانيهما أخذ الوجه في مقابلها، فتكون الوصية نافذة في الأوّل دون الثاني، فتأمّل.

الثاني: لا يجوز في حال الحياة قطع الأعضاء التي يؤدي قطعها إلى الموت ولو

ص: 333

1- التهذيب 1:338، ب 13، ح 158.

2- المصدر السابق: ح 159.

كان لحفظ نفس الغير، سواء قلنا بجواز تقطيع الأعضاء أو لم نقل، وسواء كان مع إذن صاحب الأعضاء أو لم يكن.

وذلك لانه قتل للنفس المحترمة، وهو كبيرة، ولا يجوز ذلك كما نُصّ عليه في الروايات:

منها: ما رواه في الوسائل عن الفقيه ياسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»<sup>(1)</sup>. ولعل التعبير بالخلود لكثرة طول عذابه.

قال الصدوق في المشيخة: «وما كان فيه عن أبي ولّاد الحنّاط فقد رويته عن أبي رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط واسمه حفص بن سالم مولى بني مخزوم»، انتهى<sup>(2)</sup>.

روى ابن أبي عمير عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي قال في حقّه النجاشي أنّه قريب الأمر، ولم يستثنه ابن الوليد، وفيه إيماء إلى وثاقته، وروى عنه كامل الزيارات، وأما بقيّة السند فهم ثقات، فالرواية موثقة.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن عقاب الأعمال قال: حدّثني محمّد بن موسى بن المتوكل رضى الله عنه قال: حدّثني عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد الحنّاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»<sup>(3)</sup>.

والظاهر أنّ المراد من أحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وهو ثقة وإن أكثر الرواية عن الضعاف، فالرواية موثقة، ولكنها متحدة مع سابقتها وليست

ص: 334

1- الوسائل 13:19، ب 5 من القصاص في النفس، ح 1.

2- مشيخة من لا يحضره الفقيه 4:469.

3- جامع الأحاديث 26:130.



رواية أخرى.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن معاوية بن عمّار، عن ناجية قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مَيْتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ»(1). إِلَّا أَنَّ نَاجِيَةَ غَيْرَ مَوْثِقٍ.

وغير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى الآيات الكريمة:

منها: قوله تعالى: وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (2).

ومنها: قوله تعالى: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا \* وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (3).

قال في آلاء الرحمن - بعد نقل الروايات -:

منها: عن العياشي عن أسباط بن سالم: سأل الصادق عليه السلام رجل عن ذلك، فقال:

«عنى بذلك الرجل من السلمين يشدّ (4) على المشركين وحده يجيء في منازلهم فيقتل، فنهاهم الله عن ذلك»(5).

ومنها: أن المروى عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تخاطروا بأنفسكم في القتال فتقاتلوا من لا تطيقونه»(6).

ص: 335

1- المصدر السابق: 121.

2- البقرة: 195.

3- النساء: 29 و 30.

4- شدّ عليه: أى حمل عليه.

5- آلاء الرحمن في تفسير القرآن 2: 98.

6- المصدر السابق.

ومنها: عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث سأله فيه عمّن كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده، فقرأ صلى الله عليه وآله وسلم: **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (1)**. إلى غير ذلك.

أقول: ويمكن الجمع بين الروايات بأن المنهى عنه في الآية هي المقدمات والأفعال التي ينشأ عنها زهوق النفس، ولا مانع أيضاً من شمول الآية لقتل المسلم مسلماً آخر بغير حق؛ فإن المنهى عنه هو قتل النفوس المضافة إلى جماعة المؤمنين الشاملة لنفس القاتل ونفوس غيره من المؤمنين، ولا حاجة فيما ذكرناه إلى الجمع بين الحقيقة والمجاز، لا في الإضافة ولا في المضاف إليه (2).

ولقد أفاد وأجاد. ومثله ما لو أمر جماعة المؤمنين بمراعاة عزة نفوسهم؛ فإنه لا يختص بالآخرين، بل يشمل نفس من أعز الناس أيضاً فتأمل.

وكيف كان، فالمقصود من الآية - بشهادة الروايات - يعمّ قتل الإنسان نفسه، بل لعل تقطيع الأعضاء لا يجوز فيما إذا كان فيه مظنة الهلاك أو خوفه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ اخْتِصَاصِهِ بِالتَّهْلُكَةِ اليقينية؛** بدليل أنه لو اختصت بها لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما.

هذا مضافاً إلى أنّ النهي عن الهجوم على العدو الذي لا يُطاق دفعه لا يلزم الهلاك اليقيني، بل هو مظنة للهلاك.

على أنّ المخاطرة المنهى عنها في الأخبار هي إلقاء النفس في الخطر، وهو لا يلزم الجزم بوقوع الخطر.

ويشهد لما ذكر أيضاً: ما ورد في المنع عن استعمال الماء مع الخوف على النفس،

ص: 336

1- النساء: 30.

2- آلاء الرحمن في تفسير القرآن 2: 98.

كمعتبر محمّد بن مسكين المروية فى الوسائل عن الكافى: عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن محمّد بن مسكين وغيره، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور(1)، فغسلوه فمات. فقال عليه السلام: «قتلوه! ألا سألوا؟ ألا يّمموه؟ إن شفاء العى(2) السؤال(3)». ثم إنّ محمّد بن مسكين موثق بالتوثيق العام؛ لرواية ابن أبى عمير عنه.

ووجه الشهادة: إنّ من المعلوم أنّ الذين غسلوه لم يعلموا بلزوم الموت، ومع ذلك وبّخهم الإمام عليه السلام، وليس ذلك إلاّ لمنوعية إفراغ الماء مع الخوف.

الثالث: لا- يخفى عليك - بعد ما عرفت أنّ الضرر و تنقيص البدن نقصاناً معتنى به محرّم - أنّه لا فرق بين كون الأعضاء من الأعضاء الرئيسية وبين غيرها؛ إذ الملاك هو حرمة الضرر، فلا وجه للتفصيل المذكور، كما يظهر من عبارة بعض الأعلام حيث قال: «هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حى للترقيع إذا رضى به؟ فيه تفصيل:

فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين و اليد و الرجل و ما شاكلهما لم يجوز، و أمّا إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به»(4).

نعم، من لم يتم عنده حديث لا ضرر أمكن له التفصيل بين ما يفسد البدن وغيره، كما يدل عليه خبر محمّد بن سنان، حيث كتب فيه على بن موسى الرضا عليهما السلام:

«إنا وجدنا كلّ ما أحلّ الله تبارك و تعالى ففيه صلاح العباد و بقاؤهم، ولهم إليه الحاجة لا يستغنون عنها، و وجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، و وجدناه مفسدا داعياً للفناء و الهلاك - إلى أن قال - فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يحلّ إلاّ لما فيه

ص: 337

1- الجدر - بفتحيتين -: جمع جدره. البثور المرتفعة.

2- العى: من لم يهتد لوجه مراده.

3- الوسائل 2: 967، ب 5 من التيمم، ح 1.

4- منهاج الصالحين 1: 426، مسألة 40.

من المصلحة للأبدان وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد؟!»(1).

ولكنّ الخير ضعيف. هذا مضافاً إلى تقييد الفساد بالفناء والهلاك. اللهمّ إلا أن يراد من الفناء والهلاك الأعمّ من الموت، كما يشهد له جعل كل محرّم كذلك مع ما نرى أنّ كل محرّم لا يوجب الهلاك بمعنى الموت، ويؤيده تعليل الذيل بمطلق الفساد، فافهم.

فتحصّل أنّ الضرر المعتنى به يحرم.

وأما بذل كلية واحدة هل يكون ضرراً أو لا؟ فقد ذكر بعض الأطباء أنّه ليس بضرر.

الرابع: هل يجوز للحى تقيص الأعضاء وتقطيعها لو توقف حفظ حياة مؤمن على بذل عضو من أعضائه أو لايجوز؟ ربّما يقال بالجواز بل الوجوب؛ لدوران الأمر بين حرمة الضرر ووجوب حفظ النفس، فيصير المورد من موارد التزاحم، وحيث إنّ حفظ النفس أهمّ فيقدّم جانبه.

ويستدلّ على أهمية حفظ النفس بأمور:

منها: أخبار التقيّة، بتقريب: أنّ التقيّة ثابتة في كل شيء وجودياً كان أو عدمياً كما نصّ عليه في صحيحة الفضلاء: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له»(2)، وعليه فالتقيّة مقدّمة على كل واجب وحرام؛ فإنّ كل شيء يعتمّهما.

وحيث إنّ كل واجب وحرام لا يخلو عن الملاك اللازم الرعاية، فتقديم التقيّة عليهما يكون من باب أهميتها عليهما.

ثمّ ذكر وجه هذه الأهميّة في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة(3)». ومثلها موثقة أبي

ص: 338

1- علل الشرائع: 592.

2- الوسائل 11: 468، ب 25 من أبواب الأمر والنهي، ح 2.

3- المصدر السابق: 483، ب 31 من أبواب الأمر والنهي، ح 1.

حمزة الثمالي. فيدل مجموع هذه الأخبار على أنّ حفظ الحياة هو المجوّز لمخالفة كل حرام أو واجب، وعليه فحفظ الحياة واجب أهمّ وأولى بالرعاية من جميع الواجبات والمحرمات، فلا محالة كلّما دار الأمر بين حفظ الحياة وحفظ واجب أو حرام آخر فالأهمّ هو حفظ الحياة.

ويشكل ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار هو تشريع التقية لحفظ النفوس من تجاوز الأعداء ولا نظر لها بالنسبة إلى حفظ النفوس عمّا يعرضها بسبب العلل الطبيعية كالأمرض المهلكة. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر التعليل في قوله عليه السلام: «إنّما جعل التقية ليحقن بها الدم» هو أنّ معيار. تقديم التقية حفظ النفوس ولا نظر فيه إلى أسباب هدمها، فلا تفاوت في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها، فتأمل.

لا- يقال: إنّ التعليل بحفظ الدم لا- يشمل دم الغير، وعليه فالمعيار مختصّ بحفظ دم الإنسان نفسه ولا يرتبط بحفظ دم الآخرين من المؤمنين، والمقام راجع إلى حفظ دم المؤمنين.

لأنّ نقول: إنّ التقية لحقن الدم لا تختصّ بالمتقى، بل تشمل التقية لحفظ دم الآخرين، فلا وجه لتخصيص التحليل بدم المتقى.

لا يقال: إنّ الدم أعمّ من قتل النفس، وعليه فيكون مفاد الرواية أنّ التقية إنّما شرّعت ليحقن بها الإنسان من الجرح والقتل ممّا فيه الدم، فإذا بلغت التقية الدم بالمعنى المذكور فلا تقية.

وعليه، فكل شيء يؤدي إلى الجرح والقتل لا يجوز، والمقام ممّا يؤدي إلى الجرح؛ فإنّ تقطيع الأعضاء لا يمكن بدون الجرح والدم كما لا يخفى. وعليه، فلا تصلح هذه الأخبار للاستدلال في المقام.

لإمكان أن نقول: إنّ الدم في هذه المقامات يستعمل كثيراً في قتل النفس، كقوله عليه السلام: «وصارت البيّنة في الدم على المدعى عليه... واليمين على المدعى؛ لأنّه

حوط يحتاط به المسلمون؛ لئلا يبطل دم امرئ مسلم»(1).

أو «شهادة النساء... لا تجوز في الطلاق ولا في الدم»(2).

أو كقولهم: «عرض المسلم كدمه».

وغير ذلك من الموارد. فكثرة الاستعمالات تصلح لانصراف الدم إلى دم النفس لا للأعمّ من دم الجرح، فافهم.

ولو سلّم تاميّة الاستدلال بأخبار التقية من الجهات المذكورة، ف نسلّم تاميّةها من جهة الإطلاق؛ فإنّ قوله: «إنّما جعل التقية ليحقن الدم بها، فإذا بلغ الدم فلا تقية» في مقام بيان عدم جواز التقية بسفك دم الغير، فلا إطلاق لها من ناحية موارد جواز التقية من الأسباب القهرية العدوانية والأسباب العادية الطبيعية.

ومنها: أخبار جواز الحلف كذباً لحفظ مال المسلمين، كموثقة إسماعيل بن سعد الأشعري المروية في الوسائل عن الكليني: عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف. قال: «فلا جناح عليه». وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه. قال: «لا جناح عليه».

وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: «نعم»(3).

بدعوى أنّ مورد الروايات وإن كان هو التضرّر المالى للأخ المؤمن، ولكن تتعدّى إلى التضرّر العرضى و النفسى بطريق الأولوية، ويشهد له موثقة السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام: قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إحلف بالله

ص: 340

1- المصدر السابق 172:18، ب 3 من كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح 6.

2- المصدر السابق 259:18، ب 24 من شهادة النساء، ح 5.

3- المصدر السابق 162:16، ب 12 من الأيمان، ح 1.

فالمستفاد من هذه الأخبار أنّ الجامع في تسويغ التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام إنّما هو الضرر المتوجّه إلى النفس أو الأخ المسلم في شيء من المال أو العرض أو النفس. هذا مضافاً إلى دلالة خبر معمر بن يحيى على أنّ الضرر المتوجّه إلى الأخ السلم أو المؤمن هو ممّا يوجب الضرورة على نفس الإنسان - حيث قال عليه السلام في جواب سؤال السائل: إنّ معي بضائع للناس ونحن نمرّ بها على هؤلاء العسّار، فيحلّفوننا عليها، فنحلّف لهم؟ فقال: «وددت أنّي أقدر على أن أجزى أموال المسلمين كلّها وأحلّف عليها؛ كل ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية»(2) - لتطبيق الكبرى المذكورة في الذيل على موارد الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن.

وكيف كان، فهذه الروايات تدل على جواز التقية في ترك الواجب أو في فعل الحرام للضرر المتوجّه إلى الغير، سواء كان مالياً أو بدنياً وعليه فلا مانع من رفع اليد عن حرمة الإضرار بالبدن للضرر المتوجّه إلى الغير.

وفيه: ما عرفت في أخبار التقية من أنّ غاية الاستدلال بها هو جواز التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام عند تجاوز الأعداء، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن بالأسباب الطبيعية، بل هذه الأخبار جاءت مندرجة تحت أخبار التقية لأنها بالحمل الشائع تقية.

ومنها: أخبار وجوب حفظ الماء خوفاً من العطش: كصحيصة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه إلا ماء قليل ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش، قال: «إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة،

1- المصدر السابق: 163، ح 4.

2- المصدر السابق: 165، ح 16.

وليتيمم بالصعيد؛ فإنّ الصعيد أحبّ إليّ» (1).

وموثقة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يكون معه الماء القليل، فإن هو اغتسل به خاف العطش، أيغتسل به أو يتيمم؟ فقال: «بل يتيمم» (2).

وموثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته. قال: «يتيمم بالصعيد ويستبقى الماء؛ فإنّ الله عزّ وجلّ جعلهما طهوراً؛ الماء والصعيد» (3).

لا يقال: إنّ بعض الأخبار مختصّ بحفظ الإنسان لنفسه، وشمول قوله عليه السلام: «إن خاف عطشاً» لحفظ نفس الغير، مع أنّ السؤال عن خوف العطش على نفسه غير واضح.

لإمكان أن نقول: إنّ العبرة بإطلاق الجواب؛ فإنّ قوله: «إن خاف عطشاً» يشمل عطش الغير. هذا مضافاً إلى أنّ إطلاق السؤال وترك الاستفصال في موثقة الحلبي وموثقة سماعة يشهد للشمول.

إن قلت: إنّ هذه الأخبار واردة في الطهارة المائية التي لها بدل وهي الطهارة الترابية، فجواز رفع اليد عن مثلها لا يسوّغ التعدّي عنها إلى ما لا بدل له كسائر الواجبات والمحرمات.

قلت: لا. مجال لاحتمال خصوصية كون الواجب ذا بدل في ذلك مع الاتفاق على وجوب إنقاذ الغريق ولو كان متوقفاً على الحرام، كقطع الصلاة أو الدخول في دار الغير؛ فإنّ مثلهما لا بدل له. فمنه يظهر أنّ معيار التقديم هو أهمية وجوب حفظ نفس الغير لا كون الواجب ذا بدل.

ص: 342

1- المصدر السابق 2: 997، ب 25 من التيمم، ح 1.

2- المصدر السابق: ح 2.

3- المصدر السابق: ح 3.



وعليه، فهذه الأخبار تدلّ على وجوب حفظ نفس الغير ولو كان سبب الهلاك أمراً طبيعياً وذلك الحفظ يتحقّق برفع اليد عن الواجب، وهو الوضوء أو الغسل.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ مع خوف العطش يصدق عنوان فلم تجردوا ماءً فتيمّموا صعباً طيباً (1)، و معه فلا- موضوع للغسل و الوضوء، ولا يكون من باب التزاحم و. تقديم وجوب حفظ النفس على وجوب الغسل أو الوضوء.

ولكنه كما ترى؛ لانه مع وجود الاء للوضوء أو الغسل ورويته لا يصدق عدم وجود الاء، فالتقديم من جهة التزاحم وأهميّة حفظ النفس، لا من جهة عدم موضوع الوضوء أو الغسل.

وحيث كان الوضوء أو الغسل لا موضوعيّة لهما، فيتعدّى منهما إلى كل واجب وحرام، فإذا توقّف حفظ النفس على ترك الواجب أو فعل الحرام أمكن القول بالجواز من جهة أهميّة حفظ النفس، ولكنه محل تأمل؛ لأنّ التعدّي من الواجبات البديلية التي تكون هي مورد الروايات إلى غيرها بقرينة خارجية يختصّ بمقدار تدلّ عليه القرائن، و الاتفاق على وجوب الإنقاذ و تقديمه على حرمة قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير لا يدلّ على. تقديم حفظ النفس على حرمة الإضرار بالبدن؛ لأنّ قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير ليس من هذا القبيل.

ومنها: الأخبار الدالّة على جواز شقّ بطن المرأة الميتة لإخراج ولدها حفظاً لحياة الولد، أو على جواز تقطيع الولد الميت وإخراجه من بطن المرأة الحيّة حفظاً لحياة الأمّ:

كصحيحة على بن يقطين قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت وولدها

ص: 343

فى بطنها. قال: «يشقّ بطنها، و يخرج ولدها»(1).

والظاهر من قوله: «يشقّ بطنها» هو وجوب ذلك؛ لأنّ السؤال عن كَيْفِيَّةِ الحكم عند دوران الأمر بين المحذورين، فإن كان الحكم هو الجواز لما خصّصه بشق البطن، فحيث خصّصه به يظهر أنّ المتعيّن هو شق البطن. ولا ينافيه قوله: «لا بأس» فى الرواية التالية؛ لانه من جهة إقدام الرجل فى مقابل النساء لا من جهة أصل القطع والإخراج.

وخبر وهب بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفى طنّها ولد يتحرك فيتخوّف عليه؛ فشقّ طنّها وأخرج الولد».

وقال فى المرأة يموت ولدها فى بطنها فيتخوّف عليها، قال: «لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطّعه و يخرجّه إذا لم ترفق به النساء»(2).

والرواية وإن كانت ضعيفة و لكنّها - كما فى الجواهر - غير قاذحة بعد الانجبار بعمل الأصحاب.

فهذه الروايات تدلّ على رفع اليد عن حرمة تشقيق بدن الميّت وتقطيعه فى مقابل وجوب حفظ النفس، مع أنّ تقطيع بدن الميّت وتشقيقه يوجب الدينة، لو لم تدلّ الأخبار المذكورة على عدمها، وهذا حاك عن أهمّية حفظ النفس، فيستفاد منها أنّ مع تراحم حرمة الإضرار بالبدن مع وجوب حفظ نفس الغير يلزم رفع اليد عن حرمة الإضرار.

ويشكل ذلك: بأنّ رفع اليد عن حرمة التقطيع فى الأموات يلازم رفع اليد عن حرمة الإضرار فى الأحياء، وإلغاء الخصوصية لا مجال له. هذا مع أنّ وجود الميّت فى

ص: 344

1- الكافى 3: 155.

2- المصدر السابق: 206.

مورد الأخبار من أسباب موت الحي، بخلاف المقام؛ فإنّ الحي لا سببية له في إزالة الحياة من الغير، بل إزالة الحياة من الغير مستندة إلى الأسباب العادية و الطبيعية، فتأمل.

ومنها: ما يظهر للمتتبع في تصاعيف أبواب الفقه نصّاً وفتوى من تقديم حفظ النفس المحترمة على ارتكاب المحرّمات أو ترك الواجبات، وليس ذلك إلا لأهمية حفظ النفس المحترمة بالنسبة إلى سائر الواجبات و المحرّمات، وبعض هذه الموارد كما يلي:

1 - جواز أكل الميتة حفظاً للنفس.

2 - جواز قطع المضطرّ للأكل بعض أجزاء بدنه ممّا لا يوجب الهلاك، معللاً بأنه إتلاف بعض لاستبقاء الكل(1).

3 - جواز شرب الخمر أو البول عند الاضطرار إليهما(2).

4 - جواز غضب مال الغير لحفظ الإنسان إذا توقّف عليه، مع ضمان المثل أو القيمة(3).

5 - وجوب بذل الطعام على صاحب الطعام للمضطرّ إذا لم يكن نفسه مضطراً معللاً بوجوب حفظ النفس المحترمة عليه ولو لغيره، خلافاً للمحكّي عن الخلاف و السرائر فلم يوجبه؛ للأصل، بعد منع كونه إعانة وعدم دليل يدل على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً، حتى لو توقّف على بذل المال؛ إذ ليس إلا الإجماع، وهو في الفرض ممنوع، بل لعل السيرة في الأعصار و الأمصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع إمكان دفعه بالمال، وفي المرضى إذا توقّف علاجهم - المقتضى حيانهم بإخبار أهل

ص: 345

1- انظر: جواهر الكلام 36:442.

2- انظر: المصدر السابق.

3- اظر: المصدر السابق 31:292.

الخبره على بذل المال. قال فى الجواهر بعد نقل ما ذكر: إلا أنه لا يخفى عليك ما فى ذلك كله؛ ضرورة المفروغية عن وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة(1).

6 - وجوب شراء العلف لحفظ نفس الحيوان(2).

7 - وجوب الطبابة عيناً على الطبيب مع الانحصار مع أخذ الأجرة(3).

8 - جواز قتل مباح الدم كالحربى للمضطرّ الذى يحتاج إلى لحمه، ويحلّ له منه ما يحلّ من الميتة(4).

9 - وجوب الدفاع عن الغير عند القدرة على الدفع عن غيره مطلقاً أو مع التقيّد بالأمن من الضرر(5).

10 - وجوب إنقاذ الغريق ونحوه كفاية أو عيناً عند الانحصار ولو توقف على ارتكاب الحرام أو ترك الواجبات، وغير ذلك من الموارد التى تدلّ على أهمية حفظ النفس وتقديم جانبه على المحرّمات والواجبات.

وفيه: أولاً: إنّ هذه الموارد جملة منها مربوطة بمحافظّة الإنسان على نفسه ولا يرتبط بالمقام.

وثانياً إنّ جملة أخرى منها وإن دلت على تقديم جانب حفظ نفس الغير ولكنها مختصّة بتقديمه على الأموال، ولا يستفاد منها وجوب بذل الأعضاء لحفظ نفس الغير، بل يظهر من الجواهر خلافه، حيث قال: «لا يجوز للإنسان أن يقطع جزءاً منه للمضطرّ وإن قطع بالسلامة، إلا أن يكون المضطرّ نبياً، فإنّه يجوز وإن قطع

ص: 346

1- المصدر السابق 36:432-433.

2- المصدر السابق 31:395.

3- العروة الوثقى - كتاب الإجارة، خاتمة، مسألة 17.

4- جواهر الكلام 36:442.

5- المصدر السابق 41:650.

و أيضاً قال: «لا يجوز للمضطرّ أن يقطع من غيره ممّن هو معصوم الدم اتّفاقاً، كما في السالك؛ إذ ليس فيه إتلاف البعض لإبقاء الكل، بل الظاهر ذلك وإن قطع بالسلامة المقطوع منه(2).

ومنها: بناء العقلاء وسيرتهم على لزوم حفظ نفس الغير بحيث لو أهمل من يقدر على حفظه استحقّ المذمّة، ولم يردع عنه الشارع. وهذه السيرة لا تختصّ ببذل المال ونحوه، بل هي قائمة أيضاً في أنّهم يقتحمون الأخطار من أجل إنقاذ الغير، لاسيّما إذا كان بينهما قرابة. ألا ترى أنّ الأمّ أو الأب أو الولد يذبّون عن ذويهم لإنقاذهم ولو كلف الأمر اقتحام النار؟! بل ربّما علموا بأنّ الدخول في النار ونحوها من المخاطر لا يخلو من الضرر ونقص البدن و مع ذلك يقدمون على إنقاذه، ولم يكونوا ملومين بل ممدوحين بذلك.

وعليه، فمع توجّه الخطر إلى الغير يجب على الإنسان حفظ نفس الغير، ولو أخلّ بذلك كان ملوماً ومذموماً عند العقلاء ولو لم يكن سبباً لتوجّه الخطر إلى الغير.

ودعوى أنّ السيرة المذكورة ثابتة فيما إذا لم يعلم بالضرر، ولا إشكال فيه؛ لأنّ مع عدم العلم بالضرر يكون من الشبهات الموضوعية فلا يحرم، وأمّا مع العلم بالضرر فهي غير ثابتة.

ممنوعة باننا نجد السير قائمة على دخول الإنسان في المخاطر من أجل الحفاظ على ذويه من الأبناء والآباء ونحوهما من الأقرباء الأذنين مع العلم بالنقص والضرر، ومع وجدان هكذا سيرة كيف يمكن دعوى عدم الثبوت!؟

ص: 347

1- المصدر السابق 36:442.

2- المصدر السابق: 442-443.

نعم، يمكن القول بأنّ السيرة حيث كانت دليلاً لبياً فيقتصر فيه على القدر المتيقن، فيجوز تحمّل النقص في ذوى الإنسان و أهله و عياله، كالآباء و الأبناء و الأمّهات و الإخوان و الأزواج و غيرهم من الأقرباء الأذنين؛ فإنّ ضررهممضرره، فكما إنّ الإنسان يدفع الضرر الأكثر بتحمّل الضرر الأقلّ عند المعالجة و الأمراض، كذلك يدفع ضرر ذويه بتحمّل الضرر القليل أو الأقلّ و أمّا في غيرهم فالسيرة مع العلم بالضرر غير ثابتة؛ إذ ليس ضررهم ضرره، فتأمل.

لا- يقال: إنّ السيرة في المذكورين ليست على بذل الأعضاء؛ فإنّ ذلك أمر لا سابقة له في تلك الأيام، فكيف يؤخذ بها؟! لجواز تحمّل الضرر ببذل الأعضاء.

لأنّ نقول: إنّ ثبوت السيرة على تحمّل الضرر لدفع الخطر كافٍ في جواز بذل الأعضاء، ولا حاجة إلى ثبوتها في خصوص بذل الأعضاء بما يكون متعارفاً في زماننا هذا؛ إذ لا خصوصية في مصاديق الضرر، فتحتمّل الحرق و الكسر و الجرح لحفظ الأهل و العيال من خطر الموت مع الإمضاء الشرعى يسوّغ المقام؛ إذ الإمضاء تعلق بتحمّل الضرر لحفظ الأهل لا بخصوص موارد الضرر.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ الإمضاء لو تعلق بخصوص المذكورات أمكن إلغاء الخصوصية كما تلغى في النصوص و معاهد الإجماعات، فتدبر.

بل يمكن أن يقال: إنّ المورد المذكور من موارد تراحم الضررين، و بناء العقلاء في مثله على اختيار الأقلّ منهما. وهكذا نقول في نفي الحرج، فإنّ تحمّل الضرر حرج، و تحمّل فقدان الأولاد و الآباء و الأمّهات و غيرهم من الأهل أكثر حرجاً، فيختار أقلّهما حرجاً كما عليه بناء العقلاء.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه جارٍ بعينه في إخواننا المؤمنين؛ لأنّ مقتضى الأخوة الإسلامية هو أنّ المسلمين بعضهم أولياء بعض و أمّة واحدة، فالضرر اللاحق

بالإخوان ضرر علينا، فإذا مرض أحدهم بمرض مهلك و أمكن لنا دفعه بتحمّل الضرر يتزاحم الضرران، ومقتضى بناء العقلاء على اختيار أقلهما ضرراً، والأقل هو تحمّل النقص لرفع الأكثر وهو الهلاك، وبالجملة فحكمهم هو حكم الأقرباء الأذنين والأهل والعيال.

قلت: بناء العقلاء ليس إلا في الأذنين من العشيرة والخواص، والتوصية الشرعية بالأخوة الإسلامية بنفسها شاهدة على أنّ البناء المذكور ليس ثابتاً في الأخوة وإنما أراد الشارع أن يكون المسلمون بعضهم بالنسبة إلى البعض كالأهل.

وبالجملة: التوصية بأنّ المسلمين ينبغي أن يكونوا كذلك تغاير بناء العقلاء على المعاملة مع الآخرين معاملة العشيرة والأذنين والأهل والعيال.

إن قلت: تكفي التوصية الشرعية بالإيثار بالنسبة إلى جواز تحمّل الضرر ببذل الأعضاء للإخوان.

قلت: نعم، لو كانت التوصية المذكورة عامة أو مطلقة بحث تشمل تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين، وأما إذا لم تكن كذلك فمقتضى أدلة نفي الضرر هو عدم جواز تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين. وهذا بخلاف الأهل والعيال؛ فإنّ الأمر فيهم يرجع إلى تزاحم الضررين بالنسبة إلى فرد واحد، فيختار أقلهما ضرراً.

إن قيل: إنّ عنوان ذوى الإنسان وخاصّةته ممّن يكون ضررهم ضرراً لنا بحيث يرجع إلى تزاحم الضررين متفاوت في الأقسام والملل؛ إذ ربّما تكون الطبقة الأولى كذلك وربّما تكون أزيد وربّما تكون أقلّ من ذلك.

قلت: فالمتّبع هو كون ضررهم معدوداً ضرراً لنا، والقلة والكثرة بحسب اختلاف الأقسام والملل لا تنافيان ذلك، فتدبّر.

ثم بعد اللتيا والتي، يمكن أن يقال: إنّ عمومات إعانة المؤمنين كقوله عليه السلام: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه

الله يوم القيامة مسوداً وجهه» الحديث(1)، أو عمومات الاستغاثة كقوله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من سمع رجلاً ينادى يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»(2)، وإن أمكن المناقشة في شمولها لبذل العضو لكن دعوى بناء العقلاء على عدم ملامة من أعطى عضوه في سبيل نجات الآخرين من الموت ولو لم يكن بينه وبينهم قرابة غير مجازفة، وعليه فدعوى انصراف حديث «لا ضرر» عن مثله غير بعيدة. فتحصّل أن إعطاء العضو لنجاة الآخرين من الموت جائز؛ لقيام بناء العقلاء على عدم كون البازل ملوماً، ولم يُردع هذا البناء؛ إذ العمومات لا تكفي للردع، بل يحتاج الردع إلى التصريح والتنصيص. نعم، لا يكون ذلك واجباً عند العقلاء، بخلاف الأهل و العيال فإن ترك البذل لهم يوجب المذمة و الملامة. و ممّا ذكر يظهر ما في كلام صاحب الجواهر من منع بذل العضو للمضطر(3)، فتدبّر.

ص: 350

1- الوسائل 11:599.

2- المصدر السابق 19:591.

3- جواهر الكلام 26:443.



الخامس: ربّما يفصّل في جواز إعطاء العضويين ما إذا لزم منه محذور اختلاط المياه والأنساب كما إذا كان العضو رحماً أو بيضة امرأة أو مشيمة أو خصية - فلا يجوز ذلك؛ إذ اختلاط الأنساب أمر مرغوب عنه في الشريعة، وبين ما لم يلزم منه ذلك المحذور فيجوز.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المرغوب عنه في الشرع هو اختلاط المياه، كما تشهد له أخبار العدة، وهو لا يحصل بمجرد انتقال هذه الأعضاء إلى الغير؛ لصيرورة هذه الأجزاء لغيره، فبعد صدق كونها أجزاء للغير فكل ما تولّده هذه الأجزاء إنّما هو من بدن المنقول إليه لا بدن المنقول منه، فلا مجال لتوهم لزوم اختلاط المياه والأنساب.

نعم، ربّما يقال: إنّ الأطباء يرون أنّ بيضة المرأة بالفعل حاملة لجميع ما يتولّد منها في الآتي، وإنّما يصدر عنها ما يصدر بالتدريج مع عروض الموجبات الخاصّة، وعليه فيلزم اختلاط مياه صاحب هذه الأجزاء مع غيره ولو صارت أجزاء للثاني.

ولكن يمكن أن يقال أولاً: إنه مع معلوميّة صاحب البيضة لا يلزم اختلاط المياه. وثانياً: مع الجهل بصاحبها لا يلزم ذلك المحذور بعد حكم العرف بكونها من أجزاء الثاني؛ إذ الأحكام تابعة للموضوعات العرفية لا العرف الخاصّ كعرف الأطباء. نعم، ما لم تصر جزءاً للثاني فهي محكومة بجزئيتها للأول، وحينئذ يلزم المحذور من اختلاط المياه.

لا يقال: إنه في صورة حكم الأطباء ببقاء بيضة المرأة على ما عليها لا يحكم العرف بكونها من الثاني، والعرف متّبع في صورة ما إذا جزم وخطأ العرف الخاصّ كالثوب المتنجّس بالدم فإنّ عرف الفلاسفة مجكم ببقاء الدم ما دام اللون باقياً، والعرف يجزم بعدمه ولا يقبل حكم الفلاسفة.

لأنّنا نقول: وفيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ بيضة المرأة بعد صيرورتها جزءاً

لثانى يجزم العرف بكون الولد من الثانى ولا يقبل قول الأطباء بانه من الأول.

لا يقال: إن دعوى الجزئية منظور فيها؛ لأن الأعضاء المبانة من الحى محكومة بكونها كالميتة، وهذه الأعضاء مع اتصالها ببدن الغير لا تتقلب عمّا هي عليه من كونها من أعضاء الشخص الفلانى، بل هي باقية على ما هي عليه من جزئيتها للبدن المنقول منه، وإحاقها بالثانى مسامحى، كما أن البساط المنخرق إذا أصلح موضعه المنخرق بشىء من الريش و الصوف لا تعدّ الأشياء المزيدة أجزاء للبساط إلاّ بالعرض و المجاز، بل هي باقية على كونها من الأجزاء المزيدة.

لأنّ نقول: إنّ قياس الأجزاء المتّصلة بالبدن بوصلة البساط قياس مع الفارق، لعدم الفعل والانفعال و التبديل و التبدّل فى مثل البساط، بل الأولى قياس المقام بترقيع الأشجار و الأزهار بلحاء من غيرها، فإنه بعد الترقيع و الامتصاص يصير اللحاء المذكور جزءاً للشجر الذى رقع به. وهكذا إذا رقعّت أجزاء الغير ببدن إنسان و تقبلها البدن و تكيفت فيه بحيث يسرى فيها الدم و ينبت اللحم و يشتدّ العظم و يدرك الألم بإدخال الإبرة ونحوها، فهي تعدّ من أجزاء بدن المنقول إليه عرفاً.

ومع حكم العرف بأنّ الأجزاء الزيدة من أجزاء المنقول إليه لا مجال لاستصواب بقائها على جزئيتها من بدن المنقول منه؛ لأنّ الأصل لا يجرى مع حكم العرف بجزئيتها من المنقول إليه و جريان الأدلّة الدالّة على أحكام أجزاء بدن الثانى، وكونها أجزاء للأول فى السابق لا ينافى جزئيتها للثانى بالفعل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ تقبّل البدن للأعضاء يحتاج إلى مرور مدّة حتى يجرى فيها الدم من بدن المنقول إليه و يوجب نبات اللحم و اشتداد العظم، فما لم يحصل ذلك لا تترتب عليها آثار بدن المنقول إليه، بل يلزم أن تترتب عليها أحكام الأجزاء المبانة من الحى من النجاسة إن انفصلت من الحى أو انفصلت من الميت قبل الغسل، و أمّا إذا انفصلت بعد الغسل فهي محكومة بالطهارة و إن لم تصر أجزاء للبدن الحى، ولكن لا

يجوز الصلاة فيها إن كانت ممّا تحلّه الحياة كاللحم، دون ما لا تحله الحياة كالسنن، كما هو مقتضى الجمع بين الأخبار؛ كصحيحة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام عليه السلام في الميتة أنّه قال: «لا تصل في شيء منه ولا في شسع»<sup>(1)</sup>، ورواية الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ... سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنه، فيأخذ سن إنسان ميت فيضعه مكانه. قال: «لا بأس»<sup>(2)</sup> وبقية الكلام في محلّه.

ومما ذكر يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من جنس مخالف؛ فانه بعد صيرورته عضواً لمن وقع به تترتب عليه أحكامه من جواز النظر وعدمه، وما لم يصير عضواً له بفي حكمه السابق.

وهكذا يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من مسلم لكافر أو بالعكس، فلا تغفل.

السادس: إذا لم يوص الميت بإعطاء عضوه، فهل يجوز لأوليائه الإذن في ذلك أو لا يجوز؟ ربّما يقال: لا يجوز ذلك؛ لعموم أدلّة ثبوت حرمة الميت كما إذا كان حيّاً؛ لقولهم عليهم السلام: «حرمة الميت كحرمة الحي»، فكما لا يجوز لأحد أن يتعرّض لشيء من أعضاء الحي كذلك لا يجوز لأحد أن يتعرّض لشيء من أعضائه في حال مماته، من دون فرق بين أوليائه والأجانب.

وربّما يستدلّ للجواز بإطلاق لفظ «الولي» في النصوص على متصدّي أمور الميت من الأقرباء، كقوله عليه السلام: «يغسل الميت أولى الناس به، أو من يأمره الولي بذلك»<sup>(3)</sup>.

ص: 353

1- الوسائل 3:249، ب 1 من لباس المصلّي، ح 2.

2- تهذيب الأحكام 9:78، ح 332.

3- الوسائل 2:718، ب 26 من غسل الميت، ح 2.

و كمرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يصلّى على الجنّزة أولى الناس بها، أو يأمر من يحب»(1).

و كمرسلة جميل عن أحدهما عليهم السلام قال: «إذا مات ولي المقتول قام ولده من بعده مقامه»(2).

و كقوله تعالى: وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا(3).

و عن عليّ عليه السلام انه كان يقول: «ولي الدم يفعل ما يشاء؛ إن شاء قتل وإن شاء صالح»(4).

بدعوى أنّ مقتضى مفاد كلمة «الولي» هو جواز التصدّي لأمر الميّت بما يراه مصلحة له، فإذا رأى ولي الميّت مصلحة في إعطاء أعضاء الميّت للترقيع فيجوز له ذلك؛ أخذاً بإطلاق لفظ «الولي».

وفيه: أنّ هذه النصوص مختصة بموارد تجهيز الميّت و باب القصاص و الديات، ولا إطلاق فيها حتى يشمل سائر الموارد بإطلاقه؛ لأنها في مقام بيان وجوب الأمور المذكورة على الولي، أو أحقيته من غيره فيها، كقوله: «الزوج أحق بها من الأب والولد والأخ»(5)، أو في مقام بيان قائم مقام الولي بعد موته، لا في مقام جعل الولاية للولي في مطلق الأمور. نعم لو سلّمنا الإطلاق فهو قائم مقام الميّت فيما جاز له، فإذا جاز للميّت إعطاء عضوه للغير حفظاً لحياته كذلك يجوز للولي ذلك، ولكنه محدود بما

ص: 354

1- جامع الأحاديث 3:283.

2- المصدر السابق 26:91.

3- الاسراء: 33.

4- جامع الأحاديث 26:226.

5- المصدر السابق 3:195.

جاز للميت، فلا يجوز التخطي عنه.

لا يقال: إن الإطلاق لو سُلم معارض بما يدلّ على أنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ.

لأنّ نقول: فكما أنّ الميت في حال حياته جاز له ذلك ولا يتنافى مع حرمة فكذلك الولي، فتأمل، ولا أقلّ من الشكّ، فلا يجوز التعدي عن تلك الوارد ورفع اليد عن عموم لزوم مراعاة حرمة الميت.

السابع: يجوز أخذ الأعضاء من الحربيّ حيّاً كان أو ميتاً، أذن أو لم يأذن؛ إذ لا حرمة للحربيّ حيّاً وميتاً، واختصاص أدلّة حرمة الميت بالمسلم.

وعليه، فيجوز أخذ بعض أعضائهم عند معالجتهم في حال الحياة أو بعد موتهم ما لم تعرض الطوارئ والعناوين الوهنة للإسلام والمسلمين.

وأما أخذ الأعضاء من المعاهد والذمّي مع الإذن فلا إشكال، وأما بدونه فإن كان حيّاً فلا يجوز؛ لرعاية حرمتهم بعقد الذمّة، وإن مات جاز أخذ الأعضاء منه؛ لانقضاء مدّة عقد الذمّة بالموت، إلّا أن يكون المشروط في عقد الذمّة هو رعاية أبدانهم بعد الموت أيضاً فلا يجوز؛ لأنّ ذلك نقض لعهد الذمّة والمعاهدة، بل الأمر كذلك لو كان عقد الذمّة مبتنياً على الشرط المذكور.

وربّما استدللّ لحرمة أخذ الأعضاء من جسد الذمّي ولو لم يشترط ذلك بإطلاق قول الصادق عليه السلام في صحيحة جميل: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحيّ»<sup>(1)</sup>.

وأجيب عنه: بمنع الإطلاق والانصراف بعد كون الأصل في الكفّار هو عدم الحرمة، وعروض حرمة الذمّي ما دام عقد الذمّة باقياً، فإذا ارتفع عقد الذمّة بالموت

ص: 355

1- الوسائل 19:249، ب 25 من ديات الأعضاء، ح 1.

عادوا إلى ما كانوا عليه من عدم الحرمة. هذا مضافاً إلى أنه لو سلّمنا الإطلاق وعدم انصرافه عن الذمّي فإنه يقيّد بالإيمان والإسلام؛ بقريّة سائر الأخبار المتقيّدة بالإيمان والإسلام، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حرمة المسلم ميتاً كحرمة و هو حيّ سواء»<sup>(1)</sup>؛ وقوله عليه السلام: «إنّ الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياءً»<sup>(2)</sup>، وقوله عليه السلام:

«أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلاّ خيراً، وكسرك عظامه حيّاً وميتاً سواء»<sup>(3)</sup>، فإنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ الاحترام من خصائص الإيمان و الإسلام.

و يزيد على ذلك دلالة بعض الأخبار على مقدار دية قطع الرأس بما يظهر منه أنّ المراد من الميت هو المسلم؛ فإنّ المئة دينار التي عيّنت لقطع الرأس في صحيحة حسين بن خالد<sup>(4)</sup> هي دية جنين المسلم قبل ولوج الروح، ودية الكافر الذمّي ليست بهذا المقدار؛ لأنّ ديته في حال الحياة ثمانمئة درهم، كما نصّ عليه في الأخبار، كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دية الذمّي ثمانمئة درهم»<sup>(5)</sup>. ولا يمكن أن تزيد ديته في حال الممات عن حال حياته، فذكر مئة دينار لدية قطع الرأس شاهد على أنّ المراد من الميت هو الميت المسلم الذي يكون في حكم الجنين المسلم قبل ولوج الروح في مقدار الدية.

فتحصّل: أنّه يجوز أخذ الأعضاء من جسد الذمّي بعد موته لو لم يشترط عدمه في عقد الذمة، لا سيّما إذا أذن وليّه بذلك.

الثامن: لا يجوز العفو عن المجرم المسلم في قبال إعطاء بعض أعضائه للترقيع؛

ص: 356

1- المصدر السابق: 251، ح 6.

2- المصدر السابق: 250، ح 3.

3- المصدر السابق: 251، ح 4.

4- المصدر السابق: 247، ب 24 من ديات الأعضاء، ح 2.

5- المصدر السابق: 161، ب 13 من ديات الأعضاء، ح 3.

كما لا يجوز تغريره بأخذ بعض أعضائه؛ لعدم الدليل على مشروعية التغرير بذلك، فمقتضى إطلاق أدلة حرمة الإضرار عدم الجواز. وهكذا لا يجوز تخليصه من الحبس بأخذ عضو من أعضائه.

التاسع: لا إشكال في جواز ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت الكافر، كما لا إشكال في ترقيع بدن المسلم بأعضاء الميت الكافر.

وأمّا ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت المسلم فيما يجوز له البذل فربّما يقال بجوازه؛ لعدم دليل على المنع ما لم يوجب إذلالاً للمسلمين، وإلا فلا يجوز.

ويشكل ذلك: بانه ينافيه النبوى الشريف: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»<sup>(1)</sup>الذى يستدل به لعدم جواز تعلية بناء الكفار على بناء السلمين، كما فى المبسوط حيث قال: «ليس له [الذمى] أن يعلو على بناء المسلمين؛ لقوله عليه السلام: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»<sup>(2)</sup>.

وكما فى الجواهر حيث استدلل له بانه موضع وفاق بين المسلمين على ما فى السالك و الرياض، و ادعى عليه الإجماع كما فى المنتهى و التذكرة، و هو الحجّة بعد إمكان استفادته من قوله عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ومن قوله تعالى:

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَغَيْر ذَلِكَ مِمَّا دَلَّ عَلَى رَجْحَانِ رَفْعَةِ الزُّمَنِ وَضَعَةِ الْكَافِرِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ<sup>(3)</sup>.

ولا يخفى عليك ما فى الاستدلال بالنبوى المذكور لحرمة التعلية و الرفعة للكافر؛ لأنّ الظاهر منه هو بيان علو الإسلام فى الدليل و الحجّة بحيث لا يغلبه شيء

1- الجامع الصغير 1:123. كنز العمال 1:66. الوسائل 17:376.

2- المبسوط 2:46.

3- انظر: جواهر الكلام 21:284.

من الأدلة والبراهين، ولا ربط له بعلو المسلمين على الكفار.

اللهم إلا أن يقال: إن لازم علو الإسلام في الدليل والمنطق هو علو المسلمين على غيرهم، ولكنه على فرض كونه لازماً بيننا بالمعنى الأخص مخصوص بالاعتلاء الدليلي والبرهاني، ولا يرتبط بعلو الدار ونحوه.

نعم لا بأس بالاستدلال بإطلاق دليل حرمة الميت المسلم كحرمة الحي في المقام؛ إذ مقتضاه عدم جواز ترقيع أعضاء بدن المسلم ببدن الكافر؛ لأنه خلاف احترامه؛ إذ ذلك يضاهي إلقاءه في النجاسة والبالوعة، فتدبر.

العاشر: إن المرتدين في حكم الكفار؛ ولا حرمة لهم، بخلاف المحاربين من المسلمين أو المقتولين بالحدود الشرعية، فإنهم من المسلمين ولهم ما لهم، فلا يجوز التعرض لأجسادهم بعد موتهم كما لا يجوز التعرض لهم في حياتهم، إلا فيما رخص فيه؛ وذلك لإطلاق أدلة حرمة الميت المسلم.

ودعوى الملازمة بين مهدورية دمائهم وعدم حرمتهم، مردودة بأنه لا دليل لها، ولا يمكن الالتزام بها بعد ما نراه من وجوب الصلاة عليهم ودفنهم وغير ذلك.

ففي صحبة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: شارب الخمر والزاني والسارق يصلى عليهم إذا ماتوا؟ فقال: «نعم»<sup>(1)</sup>. وفي خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: صلوا على المرجوم من أمتي، وعلى القاتل نفسه من أمتي، لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة»<sup>(2)</sup>.

الحادي عشر: لا بأس بتقطيع أعضاء الحيوانات بعد تذكيته وترقيعها، وإنما الإشكال من ناحية الصلاة فيها لو كانت ممّا لا يؤكل، ولعله يرتفع بالاضطرار

ص: 358

1- الوسائل 2: 814، ب 37 من صلاة الجنازة، ح 1.

2- المصدر السابق، ح 3.



و أما إذا أخذت الأعضاء من الحيوانات من دون تذكية أو أخذت من نجس العين أو أخذت من الحيوانات قبل مونها، فهذه الأعضاء محكومة بالنجاسة، ولا إشكال في التريق بها إلا من ناحية نجاستها، ولكنه يرتفع أيضاً بالضرورة والاضطرار إلى خصوصها للمعالجة.

نعم، هنا إشكال لا يختص بالحيوانات بل يجرى في الأعضاء المأخوذة من الإنسان أيضاً، وهو أن أعضاء الميتة أو الأجزاء المبانة المحكومة بحكم الميتة لا يجوز الانتفاع بها ولو بمثل التريق بها؛ للمنع من مطلق الانتفاع بها.

وأجيب عن ذلك: بأن مطلق الانتفاع ليس ممنوعاً، وإنما الممنوع هو الاستعمالات المتعارفة الوقوفة على الطهارة و التذكية كالأكل. قال في جامع المدارك:

«من جملة المحرّمات الميتات القابلة للذكاة من ذى النفس وغيره، ولا شبهة في حرمتها والانتفاع بها في الجملة. و أما حرمة جميع الانتفاعات؛ مثل تسميد الأرض أو تغذية الكلب، فتشكل استفادتها من الأدلة. و بعبارة أخرى: مثل اللحم الانتفاع التعارف منه أكله، كما أن المسكر الانتفاع التعارف منه شربه؛ لا إشكال في شمول دليل الحرمة للانتفاع التعارف، و أما الانتفاع الغير المتعارف فشمول الأدلة له محل إشكال، و إن كان يتراءى من رواية تحف العقول المذكورة في المكاسب لكن الظاهر الانصراف، فلا يخطر بالبال حرمة تعجين التراب بالخمير لسدّ الثقب في الدار، أو دفن الميتة تحت الأشجار الثمرة.

بل يشكل شمولها للانتفاع التعارف في الأعصار المتأخرة الغير العارف في الأعصار السابقة؛ كالانتفاع ببعض المسكرات في عمل الجراحين لتخدير العضو أو

لمنع خروج الدم فى التزريقات»(1).

وتحقيق المسألة يتوقف على المراجعة إلى مداركها.

وقد ورد المنع من الانتفاع بالميتة فى عدة روايات:

منها: موثقة على بن أبى المغيرة المروية عن الكافى: عن محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عاصم بن حميد، عن على بن أبى المغيرة، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشىء؟ فقال:

«لا». قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها (بجلدها)؟! قال: «تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها، فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟! أى تذكى»(2).

ومنها: موثقة سماعة المروية عن التهذيب بإسناده عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»(3).

والمراد من الحسن هو الحسن بن سعيد، وهو أخو الحسين بن سعيد، وهو ثقة، كما أنّ زرعة ثقة، وكان ممّن صحب سماعة، ثمّ إنّ إسناده الشىخ إلى الحسن بن سعيد صحيح كما فى المشيخة.

وغير ذلك من الأخبار الدالة على المنع عن الانتفاع بالميتة(4).

ص: 360

1- جامع المدارك 5:160.

2- الوسائل 2:1080، ب 61 من النجاسات، ح 2.

3- المصدر السابق، ب 49 من النجاسات، ح 2.

4- راجع: الوسائل 16:295.

ومقتضى هذه الأخبار هو المنع عن الانتفاع بالميتة ويمكن دعوى دلالتها على التعميم لا سيما مع تعميم السؤال في موثقة على بن أبي المغيرة، ولعل هذا منشأ معروفة حرمة مطلق الانتفاع عند الأصحاب.

نعم لا- إطلاق في الرواية الثانية حيث إن السؤال عن الانتفاع بجلود السباع، والجواب ناظر إليه، وكيف كان فلا- يعم الانتفاعات الغير المتعارفة وإن صارت متعارفة بعد صدور الرواية، ولو سلم شمولها لمطلق الانتفاع ولا أقل من الشك فلا يعم. هو يعارضها ما رواه ابن إدريس نقلاً عن جامع البنزطي صاحب مولانا الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون له الغم يقطع من ألياتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم، يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»(1)، وغيره من الروايات الواردة فيجواز الاستفادة من أجزاء البيت بناءً على عدم إعراض الأصحاب عن هذه الروايات الدالة على جواز الانتفاع. ومن المعلوم أن الذوب والاسراج لا خصوصية له، وإنما المراد هو عدم الاستفادة منه في الأكل وأما غيره مما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية فلا مانع فيه. وعليه فيدور الأمر بين التصرّت في هيئة الأخبار المانعة وحملها على الكراهة وبين تقييد الأخبار المانعة بما يشترط فيه الطهارة والتذكية كالأكل ونحوه، وأما غيره وإن كان متعارفاً فلا يحرم.

ولا يمكن الالتزام بالأول لأنه خلاف الظاهر مضافاً إلى أنه لم يقل أحد بكراهة أكل الميتة أو لبسها فيما يشترط فيه الطهارة وإن أمكن القول بكراهة الإسراج بها جمعاً بين ما رواه عن جامع البنزطي وصحيفة الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك، إن أهل الجبل تنقل عندهم إليات الغم فيقطعونها قال: هي حرام، قلت: جعلت فداك، فنصطح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والشوب

ص: 361

ومن المعلوم أنّ المراد من الحرام فى الذيل هو المكروه لأنّه من الضرورى عدم تحريم تنجيس اليد و الثوب فى الشريعة.

فلا- محيىص عن اختيار الثانى؛ لانه أنسب بالصناعة الفقهية لأنّ الجمع بين المطلق و المقيّد أمر عرفى لا يكون منافياً للأخذ بالظواهر فيحمل الأخبار المانعة بعد التقييد على إرادة الانتفاع بالميتة كما ينتفع من المذكى باستعمالها فى الأكل وغيره ممّا يشترط فيه الطهارة دون ما لا يشترط فيه الطهارة و التذكية جمعاً بين الأخبار.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ الظاهر من قول السائل ينتفع بها أى هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكى.

ولذلك اختار السيّد الخوئى قدس سره هذا الجمع فى التنقيح(2)، ثمّ إنه لا- يخفى عليك أنّه لا يصحّ الاستدلال لجواز الترقيع بالأجزاء المبانة بأنّ الترقيع بها الذى يوجب خروج العضو المبان عن كونه ميتة لصيرورته جزءاً وعضواً من موجود حى يشمله لا محالة الأدلة المبنية لحكم أعضائه وأجزائه فلا تعمّه أدلة المنع ويكون باقياً على أصل الجواز.

لأنّ ملاك الجواز هو عدم عموم الأدلة المانعة؛ لاختصاصها بالمتعارف من الانتفاعات ممّا يشترط فيه الطهارة.

ومع قطع النظر عن ذلك، يشكل ذلك بانه قبل صيرورتها عضواً أو جزءاً من الحى تكون الأجزاء المبانة باقية على كونها ميتة، فنفس الترقيع بها انتفاع، فلو كان مطلق الانتفاع محرّماً كان لترقيع أيضاً محرّماً، و صيرورتها عضواً وجزءاً بعد ذلك لا

ص: 362

1- الوسائل 16:359، ب 30 من الذبائح، ح 2.

2- التنقيح 1:561.

ينفع في رفع الحرمة عن الانتفاع بها قبل ذلك؛ لأنها في طول الترقيع كما لا يخفى.

ولو أبيت عمّا ذكر من عدم حرمة الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية، فيجوز الترقيع بها في المقام لضرورة المعالجة، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثاني عشر: لا إشكال في جواز الترقيع أو وجوبه على الطبيب عند توقف حفظ الحياة على ذلك، ولو كان ذلك ملازماً لتترك واجب كوجوب دفن العضو؛ لأهمية حفظ الحياة.

وأما في غير هذا المورد ممّا لا يتوقف حفظ الحياة عليه فهل يجوز له ذلك مع مخالفة خطاب التكفين و الدفن أم لا؟ يمكن أن يقال: إنّ ذلك ممنوع لكونه موجباً لتترك تكفين العضو ودفنه، وهما واجبان؛ فإنّ العضو ما دام يصدق عليه أنّه من الأجزاء المبانة من الحيّ أو من أجزاء الميّت، يجب تكفينه ودفنه.

نعم، بعد صيرورته جزءاً للحيّ لا يبقى موضوع للدفن و التكفين كما لا يخفى.

اللّهمّ إلا أن يقال: لو سلّم وجوب التكفين و الدفن في مثل المقام فالاضطرار إلى المعالجة يرفعهما، كما يرفع حرمة النظر و اللمس عند المعالجة لو توقفت على النظر.

ولذا استدلل المحقق الحائري قدس سره لرفع حرمة النظر و اللمس عند الاضطرار إلى المعالجة<sup>(1)</sup> بعموم رفع ما اضطرّوا إليه، وعموم الضرورات تبيح المحظورات، وصحيحة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر و إمّا جراح في مكان لا يصلح النظر إليه، ويكون الرجال أرفق بعلاجه من النساء، أيصلح له أن ينظر إليها؟ قال: «إذا اضطرّت إليه فيعالجها إن

ص: 363

شاءت»(1)، فإنّها تدلّ على جواز رفع اليد عن الحرام باضطراب المريض إليه، وبذلك ترفع اليد عن إطلاق ما دلّ على عدم الجواز، كموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة، قال: «إن كان يحسن يصف فلا»(2)، من دون فرق بين كون الضرورة المسوّغة للنظر ممّا يلزم رفعها شرعاً، كما إذا كان مرض المرأة مؤدياً إلى الهلاك أو المضرة، وبين كونها ممّا لا يلزم رفعها شرعاً، كما إذا لم يكن كذلك بل كان تحمّله شاقاً عليها؛ لصدق الاضطراب وترك الاستفصال في الصحيحة، فكما أنّ الاضطراب إلى المعالجة يوجب رفع اليد عن الحرام كذلك يوجب رفع اليد عن الواجب وهو التمسيل والتكفين؛ لضرورة العلاج.

وكخبّر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تكون بها الجروح في فخذهما أو بطنها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: «لا»(3). فأدلة رفع الاضطراب وصحيفة الثمالي تدلّ على رفع الحرمة.

وتوهّم أنّ الاضطراب إنما يوجب رفع الحكم عن المضطرّ دون غيره، فكيف يجوز للطبيب رفع اليد عن الواجب مع أنّ المضطرّ هو المريض لا الطبيب؟! مدفوع: بما أفاده المحقّق الحائري قدس سره من أنّ الاضطراب إنّما يوجب رفع الحكم عن خصوص المضطرّ فيما إذا لم يكن رفعه عنه متوقفاً عقلاً على رفعه عن غيره كما في المقام، وإلا فيكون دليل رفعه عن المضطرّ دالاً بدلالة الاقتضاء على رفعه عن ذلك الغير أيضاً؛ صوناً عن اللغو(4).

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ الترقيع بالأعضاء لا ينافي وجوب التكفين

ص: 364

1- جامع الأحاديث 20:285.

2- المصدر السابق: 286.

3- المصدر السابق.

4- تقريرات النكاح: 10.

والدفن فى أكثر الموارد؛ لعدم احتياج الترقيع إلى ماضى زمان ينافى الفورية العرفية.

على أنّ لقائل أن يقول: دليل التكفين و الدفن لئى، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، و هو ليس مثل القام.

ولكن يرد عليه: أنّ الدليل الاجتهادى موجود فى المقام و هو رسالة ابن أبى عمير عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لا يمَسّ من الميّت شعر ولا ظفر و إن سقط منه شىء فاجعله فى كفنه»(1). وخبير عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الميّت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلّم (ظفره)، قال: «لا يمَسّ منه شىء؛ اغسله و ادفنه»(2). فيجب التكفين و الدفن بناءً على أنّ مراسلات ابن أبى عمير فى حكم المسانيد، كما هو الظاهر.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّ الروايات المذكورة تدلّ على لزوم تكفين الأعضاء ودفنها؛ حتّى لا تصير منتنة و مندرسة بحيث تنافى احترام الميّت، فتكون تلك الروايات منصرفة عمّا إذا كانت الأعضاء مورد الاستفادة كزماننا هذا. ويشهد لذلك ما رواه فى التهذيب عن محمّد بن يعقوب، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن زرارة عن أبى عبدالله عليه السلام عليه السلام، قال: ... سأله أبى و أنا حاضر عن الرجل يسقط سنه، فيأخذ سن إنسان ميّت فيضعه مكانه قال: «لا بأس»(3).

و هو يدلّ على جواز أخذ السن الذى هو عضو من الميّت لعلاج الأسنان، مع أنّ لازمه هو عدم الدفن.

فتحصل: أنّ الترقيع للترميم الذى اضطرّ إليه المريض جائز لضرورة المعالجة، إلا أنّ ذلك فيما إذا كان أخذ الأعضاء جائزاً بمثل الوصية، فلا تغفل.

ص: 365

1- تهذيب الأحكام 1:323، ح 940.

2- المصدر السابق: ح 942.

3- تهذيب الأحكام 9:78، ح 332.

الثالث عشر: هل يجوز أخذ شيء في قبال إعطاء العضو أم لا؟ ذهب بعض الفقهاء إلى صحّة بيعه وتمليكه، مستدلاً بأنّ الإنسان وإن لم يكن مالكا لأعضائه و متعلقات نفسه وبدنه ملكية اعتبارية عقلانية ضرورة أنّ أمرها وإن كان بيده بحكم الضرورة عند العقلاء أيضاً كما مرّ الكلام فيه إلا أنّها لا تعتبر من أملاكه كما يعتبر لباسه ونقوده و داره وفرشه ملكاً له، لكنه ليس قوام البيع الذي هو تمليك مال بعوض إلا بأن يكون اختيار المبيع بيد البائع.

كما يظهر ذلك لمن تدبّر أمر الزكاة؛ فإنّ الظاهر أنّ الزكاة زكاة لا غير، فهي مال وليست ملكاً لأحد، والموارد الثمانية المذكورة في الكتاب العزيز إنّما هي مصارف معيّنة لها شرعاً لا- أنّها أو بعضاً منها مالكة لها، ومع ذلك فلا ينبغي الشكّ في أنّه إذا باع ولى الأمر الزكاة التي أخذها بما أنّه ولى أمر المسلمين فالباع بيع حقيقة، بل وصحيح عرفاً وشرعاً.

فهكذا الأمر في مسألة أعضاء الإنسان و متعلقاته، فإنّها مال يُبذل مال آخر بإزائه، ويكون أمرها بيد صاحبه؛ فله أن ينقلها إلى الغير مَحَاناً، كما أنّ له نقلها إليه في مقابل عوض، وحقيقة مثل هذا النقل هو البيع، ومقتضى إطلاق مثل قوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وسائر أدلّة صحّة البيع صحّته، فيصير العضو المذكور ملكاً للمشتري.

ثم قال:

إن قلت: إنّ أمر عدم ملكية الإنسان لأعضائه ملكية اعتبارية وإن كان كما ذكرت، إلا أنّ هنا أدلّة خاصّة دلّت على اعتبار الملكية في المبيع، ومقتضاها بطلان بيع الإنسان لأعضاء نفسه، وكفى في ذلك النبوى المشهور: «لا يبيع إلا في ملك».

قلت: لم نقف على النبوى المعروف بهذه العبارة بعد فحص أكيد، ولا على رواية أخرى عن النبىّ أو الأئمة المعصومين عليهم السلام تفيد هذا المعنى.

ثم نقل أخباراً متعدّدة من طرق العامّة تدلّ على أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا يبيع إلا»

ص: 366



فيما تملك» أو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ليس على رجل طلاق فيما لا يملك، ولا عتاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك»، قائلًا بأنّ المراد بها أن يعمد الإنسان إلى بيع الشيء قبل أن يصير ملكاً له ويدخل في ملكه. واستشهد عليه بأمرين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس على الرجل...»، فإنّ التعبير به إنّما يناسب لو كان وقوع البيع يوجب عليه تكليفاً يؤخذ به، وهو لا يكون إلّا إذا كان يبعه عن نفسه، وإلّا فبيع ما ليس ملكاً له إذا كان يبيع مال الغير ومن قبيل الفضولي فوقوع البيع إنّما يوجب وقوع التكليف على مالك المبيع، والبائع الفضولي أجنبي عن البيع لا يوقعه في تكلف أصلاً، بخلاف ما لو باع عن نفسه.

وقد وردت عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في باب بيع العينة بألفاظ آخر ما تدلّ على بطلان بيع العين قبل أن يملكها.

وثانيهما: ذكر البيع في عداد طلاق ما لا يملك؛ فإنّ من الواضح أنّ اللكية المعتبرة في الطلاق ليست ملكية اعتبارية، بل إنّما هي بمعنى كون أمر المطلقة بيده؛ بأن تكون زوجة له حين وقوع الطلاق، ليتصوّر فيه مفهوم الطلاق.

فكما أنّ الراد بالملك فيه هو أن يكون مالكاً لأمرها بالفعل، في قبال ما ليس أمرها بيده؛ كطلاق الأجنبية التي هي زوجة الغير، وكطلاق من يريد تزويجها قبل أن يتزوّجها.

فهكذا الكلام في قوله: «لا- بيع فيما يملك» أو «لا- بيع إلّا فيما تملكه»، فيراد باللك فيه: أن يكون أمر المبيع بالفعل بيده ليكون له الآن التصرّت فيه بالبيع ونحوه.

وبعبارة أخرى: يراد بالملكية أن يكون تحت اختياره وفي يده وسلطته، وهذا معنى حاصل للإنسان بالنسبة إلى أعضائه إلى أن قال: فهذه الأخبار إنّما هي بصدد النهي عن بيع الشيء قبل أن يدخل تحت يده واختياره، لا في مقام اشتراط اللكية

ويمكن أن يقال أولاً: إنا نمنع بناء العقلاء في عصر الشارع على بذل الحى لأعضائه من جهة كونه مختاراً في أمر أعضائه، وقد مرّ أنّ الأخذ بمثل قاعدة السلطنة ونحوها غير تام؛ لأنها ليست مشرّعة، بل لو سلّم إطلاق القواعد والأدلة مثل قاعدة السلطنة أو قاعدة تفويض الأمور إلى المؤمن إلا الإذلال كما دلّت عليه موثقة سماعة(2) فهي محكمة بقاعدة لا ضرر.

و ثانياً: إنّ الأعضاء المبانة محكومة بالنجاسة الذاتية، وقد دلّ الدليل على عدم جواز بيع النجاسات الذاتية وإن كانت لها منافع شائعة، كقوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت»(3). فالعذرة وإن كانت لها منفعة شائعة كالتسميد لكن لا يجوز بيعها وشراؤها، وحيث لا خصوصية للعذرة فكل نجاسة ذاتية تكون كذلك.

و ثالثاً: إنّ الأجزاء المبانة و الميئة ممّا يصرّح بعدم جواز بيعها؛ لقوله عليه السلام في موثقة أبي نصر البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام في الأليات المقطوعة: «نعم، يذبيها و يسرح بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها»(4)، ولقول الإمام الصادق عليه السلام في موثقة السكوني: «السحت ثمن الميئة»(5)، وغير ذلك من الروايات. وفي قبالها خبر محمد بن عيسى، عن أبي القاسم الصيقل وولده؛ كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله تعالى فداك، إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا (غلافهاظ) جلود الميئة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها،

ص: 368

1- كلمات سديدة: 177-182.

2- الوسائل 424:11، ب 12 من الأمر و النهي، ح 2.

3- المصدر السابق 126:12، ب 40 من أبواب ما يكتسب به، ح 1.

4- المصدر السابق: 67، ب 6 من أبواب ما يكتسب به، ح 6.

5- الكافي 126:5.

فيحلّ لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسّها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلىّ في ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة، يا سيّدنا، لضرورتنا. فكتب: «اجعل ثوباً للصلاة». وكتب إليه: جعلت فداك، وقوائم السيوف التي تسمى السفن تتخذها من جلود السمك، فهل يجوز لى العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس»(1).

ولكن الرواية ضعيفة من جهة جهالة أبي القاسم الصيقل، و القول بأن المخبر هو محمّد بن عيسى أبو القاسم الصيقل، غير سديد بعد رواية محمّد بن عيسى عن أبي القاسم الصيقل؛ فإنّ الظاهر منه أنّ الراوى للكتابة هو أبو القاسم، وعليه فأبو القاسم الصيقل روى كتابة أهل صنفه إلى الإمام لا كتابة نفسه وولده إليه، و إلاّ لقال:

«كتبنا»، هذا مضافاً إلى أنّ الراوى لو كان محمّد بن عيسى لزم أن يقول: «كتبنا» لا «كتبوا». هذا من جهة سند الرواية.

و أمّا من حيث مدلولها فلا تدلّ على المقصود؛ لأنّ مورد السؤال كما أفاد شيخنا الأعظم في المكاسب عمل السيوف وبيعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزءاً من الثمن في مقابل عين الجلد، فغاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد البيّنة بجعله غمداً للسيف، و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال(2).

والحاصل: أنّ مع احتمال أن يكون المبيع هو السيف و الغلاف تابع له بنحو الشرط، لا تصلح تلك الرواية للخروج بها عن تلك النصوص، وبقية الكلام في محلة.

ص: 369

1- تهذيب الأحكام 6: 376، ح 1100.

2- المكاسب للشيخ الأنصارى 1: 32.

و عليه، فالاعضاء المبانة ممنوعة البيع بخصوصه شرعا فلا يجوز أخذ شيء بإزائها.

ورابعاً: إننا لا نسلّم عدم دخالة الملكيّة الاعتبارية في حقيقة البيع بعد كونه تمليك عين بعوض لغةً و عرفاً، ولو سلّمنا ذلك فقد دلّت الروايات على اعتبارها:

فمنها: رواية سلمان بن داود المنقرى، عن جعفر بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال له رجل: رأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل، أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ فقال: «نعم».

قلت: فلعله لغيره؟ قال: «ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد [ذلك] الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه إليك من قبله؟! ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق»<sup>(1)</sup>.

والذي رواه في الفقيه عن سلمان بن داود المنقرى فقد رواه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصبهاني، عن سليمان بن داود المنقرى المعروف بـ «ابن الشاذكوني» على ما صرح به في المشيخة. والرواية ضعيفة بسبب جهالة جعفر بن غياث، وإن قلنا باتّحاد القاسم بن محمد الأصبهاني مع القاسم بن محمد الجوهري كما في رجال الأربيلي. وكيف كان، فقولته عليه السلام: «ومن أين جاز لك أن تشتريه» يدل على توقّف جواز الشراء على كون ذي اليد مالكاً وكون الشيء ملكاً له، ولا يكفي مجرد كونه تحت يده كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة محمد بن الحسن الصفّار المروية في الكافي: عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كان له قطاع أرضين،

ص: 370

---

1- من لا يحضره الفقيه: 328، ب 18 من كتاب الأحكام.

فحضره الخروج إلى مكة، والقريّة على مراحل من منزله، ولم يؤت بحدود أرضه (و لم يكن له من المقام ما يأتي بحدود أرضه خ الفقيه) وعرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنّي قد بعث من فلان (يعنى المشتري خ الفقيه) جميع القرية التي حدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع، وإتّما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك وإتّما له بعض هذه القرية (وإتّما له نصف هذه القرية خ الفقيه)، وقد أقرّ له بكلّها؟ فوقع عليه السلام: «لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك»<sup>(1)</sup>.

ورواها في الفقيه عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه، عن محمّد بن الحسن الصفار أنّه كتب إليه في رجل... إلخ، إلا أنّ فيه: «فوقع عليه السلام: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]»<sup>(2)</sup>.

ورواها في التهذيب أيضاً بسند صحيح عن محمّد بن الحسن الصفار قال:...

وكتبت إليه: رجل... إلخ، إلا أنّ الجملة الأخيرة فيه جاءت مطابقة لما رواه في الفقيه في قوله: «فوقع عليه السلام: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]»<sup>(3)</sup>.

والظاهر أنّ نسخة الفقيه و التهذيب أرجح من نسخة الكافي؛ إذ دخول الباء شائع في خبر «ليس» ولكن دخول «ليس» على الفعل ليس بشائع.

ولا يخفى عليك أنّ الرواية تدل على اشتراط صحّة البيع و الشراء بالملك، فإنّ السائل بقوله: «وإتّما له بعض هذه القرية» ذكر أنّ البائع مالك لبعض القرية و أنّه باع جميع القرية مع أنّه ليس له إلا بعضها، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ البيع صحيح فيما ملكه،

ص: 371

1- الكافي 7:402.

2- الفقيه: 375، ب 15 من كتاب البيع.

3- تهذيب الأحكام 6:276، ح 758.

لا فيما ليس يملك او لا يملكه، ومن الظاهر أنّ المستفاد منه هو اشتراط صحّة البيع بمالكيّة البائع ومملوكية المبيع، لا صرف كون العين تحت اختياره. هذا مضافاً إلى أنّ النسخة لو كانت «لا يجوز بيع ما ليس بملك بالباء» فالأمر أوضح؛ فإنه يفيد اشتراط الجواز بالملك، كما فى النبوى الشريف: «لا يبيع إلا فى ملك».

و منها: مؤثقة إسحاق بن عمّار المروية عن التهذيب، عن الحسن بن محمّد ابن سماعة، عن علىّ بن رثاب وعبد الله بن جبلة، عن إسحاق بن عمّار، عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن رجل فى يده دار ليست له، ولم تزل فى يده ويد أبائه من قبله، قد أعلمه من مضى من أبائه أنّها ليست لهم، ولا يدرون لمن هى، فبيعها و يأخذ ثمنها؟ قال: «ما أحبّ أن يبيع ما ليس له».

قلت: فإنه ليس يعرف صاحبها، ولا يدري لمن هى، ولا أظنّه يجىء لها ربّ أبداً. قال: «ما أحبّ أن يبيع ما ليس له». قلت: فبيع سكنها أو مكانها فى يده؛ فيقول لصاحبه: أبيعك سكنى وتكون فى يدك كما هى فى يدي؟ قال: «نعم، يبيعها على هذا» (1).

إذ الظاهر هو اشتراط مملوكيّة المبيع للبائع فى صحّة البيع، لا كون المبيع تحت يده؛ وإلا فهى تحت أيديهم ويجوز لهم التصرف فيها، فتأمل.

هذا مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام: «ما أحبّ أن يبيع ما ليس له» فى اشتراط الملكيّة وتعلّق الشىء بالمالك، لا-كونه تحت يده واختياره.

و منها: صحيحة محمّد بن مسلم المروية عن التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، وصفوان عن العلاء، جميعاً عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لى متاعاً لعلّى أشتريه منك

ص: 372

بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله. قال: «ليس به بأس، إنما يشتريه منه بعدما يملكه»<sup>(1)</sup>. والمراد بالعلاء هو العلاء بن رزين؛ بقربة الراوى و المروى عنه.

والستفاد من الرواية: هو اشتراط مملوكية المبيع ومالكية البائع فى صحّة البيع والشراء؛ لأنّ الظاهر من قوله: «بعدما يملكه» أنّ الاشتراء يتعلّق بالشىء بعد دخوله فى أملاكه و أمواله وصيرورته مالكا له. وحمله على أنّ المراد أنّه بعد دخوله تحت اختياره خلاف الظاهر جداً.

ومنها: صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العينة، فقلت: يأتينى الرجل فيقول: إشتري المتاع واربخ فيه كذا وكذا، أروضه على الشىء من الربح فتراضى به، ثم أنطلق فأشترى المتاع من أجله لولا مكانه لم أرد، ثم آتته به فأبيعه.

قال: «ما أرى بهذا بأساً، لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعدما تأتته وإن شاء رده، فليست أرى به بأساً»<sup>(2)</sup>.

لظهوره فى اشتراط صحّة البيع بدخول الشىء فى ملك البائع، فما دام لم يدخل الشىء فى حباله أمواله ولم يصر البائع مالكا إياه لا يجوز البيع، فقبل البيع حيث كان من أموال البائع فلا مانع من البيع؛ لتأخره عنكونه من أمواله.

ومنها: صحیحة منصور بن حازم عن أبى عبدالله عليه السلام فى رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً، فيشتريه منه. قال: «لا بأس بذلك؛ إنما البيع بعدما يشتريه»<sup>(3)</sup>.

فإنّ الظاهر منه أنّ البيع متأخر عن الاشتراء، وهو تملك المبيع بعوض.

ص: 373

1- المصدر السابق: 480.

2- المصدر السابق.

3- المصدر السابق: 481.

ومقتضى الحصر هو عدم جواز البيع فيما لم يتملك شيئاً.

وغير ذلك من الأخبار الدالة على اشتراط صحّة البيع بمملوكية المبيع ومالكية البائع.

وحمل الأخبار المذكورة على أنّ المراد هو اشتراط صحّة البيع بكون المبيع تحت اختياره لا بكونه من أمواله وتحت حباله ملكيته، كما ترى بعد ما عرفت من الشواهد الدالة على تعليق صحّة الاشتراط بمملوكية المبيع ومالكية البائع.

والاستشهاد بروايات العامة مع ضعفها و منافاتها مع ما ورد في روايات الخاصّة - على أنّ المراد هو كونه تحت الاختيار، بعيد جداً.

وخامساً: النبوى الشريف: «لا بيع إلا في ملك» مشهور و معمول به كسائر النبويات المروية عن طرق العامة، فلا حاجة إلى السند، اللهم إلا أن يقال: استناد الأصحاب إليه غير محرز.

وسادساً: إنّ العمدة في المنع هو الأخبار الدالة على ممنوعية بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة، ومع الغمض عنها فمع كون الأجزاء المبانة ممّا لها فائده عقلائية يحكم العقلاء بكونها من الأموال لصاحبها، والمالية الاعتبارية تكفى في صحّة البيع وإن لم يعتبروها قبل الإبانة بالفعل، فلا حاجة في تصحيح البيع إلى إثبات كفاية كونها تحت اليد، والأخبار الدالة على اعتبار مملوكية الشيء قبل البيع لا تدل على أزيد من كونه مالاً للبائع، وهو متحقّق في الأجزاء المبانة.

وسابعاً: إنّ القول باشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع لا يلزم منه القول ببطلان بيع ولى الأمر لما أخذه زكاةً وخمساً، بعد إمكان القول بتملك عنوان الفقراء للزكاة وعنوان السادة للخمس، وهكذا فإنّ الجهات العامّة التي عبّر عنها بالمصرف في الزكاة أو الخمس تصلح للمالكية، ومع إمكان المالكية بالنسبة إلى الجهات العامّة لا ملازمة بين اشتراط الملكية الاعتبارية والقول ببطلان بيع ولى الأمر؛ إذ للولى ولاية



على الجهات العامة، فله بيعها بعد تحقق شرط صحته من المملوكية والملكية الاعتبارية.

وبالجملة، فبعد دلالة النصوص على عدم جواز بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة لا يصح بيع الأجزاء المبانة.

وأما قبل إبانة الأجزاء، فإنها وإن كانت طاهرة ولكن لا يصح بيعها؛ لأن شرط صحة البيع هو الملكية الاعتبارية، وهي مفقودة؛ إذ لا اعتبار للمملوكية في أجزاء الحرّ.

فتحصّل: أنه لا يجوز أخذ شيء في قبالة الأجزاء البانة مطلقاً، سواء كانت من الحي أو الميت، أوصى الميت به أو لم يوص؛ لأن الوصية في أمر غير مشروع غير نافذة. وأما بذل شيء لبازل العضو فيما جاز له ذلك بعنوان التكريم والهبة من دون قصد المعاوضة فلا مانع منه. كما لا إشكال فيما إذا أعطى أحد لغيره شيئاً بداعي أن يأذن له في الاستفادة من بعض أعضائه فيما إذا جاز له ذلك ولو بالوصية، ولا يجوز إعطاء شيء لأولياء الميت بداعي أن يأذنوا في ذلك، لعدم ولايتهم على ذلك. نعم لا بأس بإعطاء شيء يرفع يدهم عنه فيما إذا جاز التصرف في الميت بجهة من الجهات.

الرابع عشر: في صورة عدم اطمئنان الطبيب بنجاح عملية الترقيع في بدن المريض، أو عدم اطمئنانه بسلامة بدنه من الضاعفات الحاصلة بعد ذلك كما في ترقيع الكبد ونحوه ففي مثل هذه الصورة هل يجوز الترقيع أو لا؟ ولا كلام في جواز أخذ العضو من الميت فيما إذا أوصى الميت ببذل عضوه ولو لمثل هذه الموارد، بناءً على جواز الوصية ببذل العضو ونفوذها، وإثما الكلام في التصرف في أبدان المرضى عند عدم الاطمئنان بنجاح عملية الترقيع فيها وسلامة البدن، فإن كان ذلك مع كونه اختباراً معالجه بالفعل للمريض أمكن القول بالجواز فيما إذا كانت المعالجة راجحة عند العقلاء، كما عليه بناء العقلاء. فلا وجه لما في جامع

المدارك من التمثيل لعدم رجحان المعالجة عند العقلاء بما لو كان المظنون الضرر أو الموت بسبب المعالجة؛ مستشهداً بأن الأطباء المحتاطين لا يقدمون عليها(1).

وذلك لأن بناء العقلاء على المعالجة ولو مع احتمال ضعيف كافٍ في الجواز، ولا يضره اجتناب جمع من المحتاطين من الأطباء.

ويؤيد ما ذكره خبر إسماعيل بن الحسن المتطبب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إني رجل من العرب، ولي بالطب بصر، وطى طبّ عربي، ولست آخذ عليه صفاً [عطاء].

قال: «لا بأس». قلت له: إنا نبط الجرح [أي نشقه] ونكوى بالنار. قال:

«لا بأس».

قلت: ونسفي هذه السموم الاسمحيقون والغاريقون.

قال: «لا بأس».

قلت: إنه ربّما مات؟ قال: «وإن مات»(2).

نعم، إن كان ذلك لمجرد الاختبار والارتقاء العلمي؛ فإن أوجب ضرراً على الغير فلا يجوز وإن لم يكن مهلكاً، وإلا فمع إذن المريض وعدم الضرر والهلاك لا وجه للمنع، كما لا يخفى.

الخامس عشر: ربّما يعرض عند الترقيع ما يؤدّي إلى فساد العضو، هل يكون الطيب ضامناً لذلك أو لا؟ يمكن أن يقال: إنّ الطيب بالنسبة إلى العضو المذكور ليس بضمّن لو لم يفترط

ص: 376

1- انظر: جامع المدارك 5: 172.

2- روضة الكافي: 193.

ولم يتعدّ؛ لأنّه أمانة عنده، و الأمين لا يضمن إلا بالتفريط و التعدي و الخيانة و التقصير، و العوارض و الطوارئ لا دخل للطبيب فيها. نعم، لو فرط أو تعدّى فهو ضامن. هذا كلّه بالنسبة إلى فساد العضو المرفق به.

و أمّا بالنسبة إلى ضمان الطبيب حيال نفس المريض؛ فإن كان قد أخذ البراءة من المريض أو وليّه ولم يقصّر في عمله فلا ضمان، كما تدلّ عليه معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه، و إلا فهو له ضامن»<sup>(1)</sup>؛ حيث تدل الرواية - بحسب ظاهرها على أنّ البراءة موجبة لعدم الضمان، لا أنّ الضمان المحقّق من جهة الجناية يرتفع بالبراءة كما قيل؛ إذ مع تحقق الجناية بدون البراءة يكون تعلق الضمان واضحاً، ولا يحتاج إلى الحكم بالضمان، فلا يكون لقوله عليه السلام: «و إلا فهو له ضامن» - الظاهر في حدوث الضمان وجه بل اللازم أن يقال: إنّ مع عدم أخذ البراءة لا رافع للضمان، فتدبّر جيّداً.

و أمّا إذا لم يأخذ البراءة و إن لم يقصّر، بل و إن أذن المريض أو وليّه، فهو ضامن؛ لإطلاق دليل الضمان، و اختصاص رفعه بصورة البراءة في المعبر المذكورة.

هذا مضافاً إلى ما جاء في معتبرة السكوني من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ضمّن ختّاناً قطع حشفة غلام<sup>(2)</sup>، بناء على حملها على ما إذا لم يأخذ البراءة و إن كان مأذوناً فيه بحسب الغالب.

ثمّ إنّ المراد من الولي هو الذي له تصدّي أمور المريض؛ و هو في الإنسان ولي شرعي من الأب و الولد وغيرهما من الطبقات إن كانوا، و الحاكم الشرعي مع عدمهم، و عدول المؤمنين مع عدمه. ولعل الحاكم الإسلامي اذن للاطباء مع البرائة

ص: 377

1- الوسائل 19:195، ب 24 من موجبات الضمان، ح 1.

2- المصدر السابق.

السادس عشر: إذا اختطف شخص إنساناً فشق بطنه وأخذ بعض أعضائه؛ فإن أوجب ذلك هلاك المختطف جرى فيه القصاص، وإن لم يوجب ذلك هلاكه فلا إشكال في حرمة الاختطاف، واستحقاق التعزير به إن لم يكن ذلك حرفته، وإلا فربما يقال: إنه مفسد فتترتب عليه أحكام المفسد. بل لعل الاختطاف المذكور سرقة للحرّ أو الحرّة، فيشملة خبر الثوري قال: سألت جعفر بن محمد عليهما السلام عن رجل سرق حرّة فباعها. فقال: «فيها أربعة حدود، أمّا أولها: فسارق تقطع يده...»، وموثقة السكوني أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده(1). اللهم إلا أن يقال:

بيع الحرّة و الحرّ له دخل في الحكم بجريان أحكام السرقة، فتأمل.

وكيف كان، فشق البطن جناية الجائفة، وهي موجبة لاستحقاق ثلث الدية إن لم نقل باختصاصها بالرأس و الوجه وشمولها للبدن أيضاً كما هو المعروف، وأمّا إن قلنا باختصاصها بالرأس و الوجه فيجرى حكم القصاص، إلا إذا رضى المجنى عليه بالدية.

و أمّا أخذ العضو؛ فإن كان ممّا في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية، وإن كان ممّا في الجسد منه واحد فدية كاملة؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية؛ مثل اليدين والعينين...»(2) وغيره، بناءً على كونه غير مختصّ بالأجزاء الظاهرية وإنما يعمّ ويشمل الأجزاء الباطنية، وكون ذكر اليدين والعينين ونحوهما من باب المثال، كما هو الظاهر.

و أمّا بناءً على اختصاص الرواية بالأجزاء الظاهرية وعدم تقدير الدية في

ص: 378

1- جامع الأحاديث 561:25.

2- الوسائل 213:19، ب 1 من ديات الأعضاء، ح 1.

العضو المأخوذ من الباطن ففيه الأرش والحكومة، وهو أن يقوم صحيحاً إن كان مملوكاً، ويقوم مع الجناية وينسب إلى القيمة ويؤخذ من الدية بحسابه.

هذا مع قطع النظر عن مالية المأخوذ بعد الإبانة كالكلية ونحوها، وإلا أمكن القول بضمان قيمتها مضافاً إلى الدية؛ فإنها بعد الأخذ مال، والواجب هو ردّه إلى صاحبه، فمع الإتلاف ولو بترقيعه في بدن آخر فهو له ضامن بالإتلاف، وضمان الدية من جهة القطع، ومن المعلوم أنّ تعدّد الأسباب يقتضى تعدّد الضمان.

وإن رُقعه الآخذ في بدنه، فهل يمكن القول بجواز أخذ عين العضو لبقائه، أو لا؛ لصدق الإتلاف بصيرورته جزءاً؟ وجهان. وبقية الكلام في محلّه.

السابع عشر: إذا قلنا بجواز الوصية بإعطاء الأعضاء فلا دية على الآخذ؛ لإقدام الميّت على ذلك، ومع الوصية والإذن لا يكون ذلك منافياً لحرمة الميّت.

وأما إذا لم يوص أو لم نقل بجواز الوصية، فهل يوجب أخذ عضو من الميّت لغرض الترقيع دية العضو أم لا؟ ربّما يقال: الظاهر هو وجوب الدية؛ وذلك لتعليل ثبوت الدية بقطع رأس الميّت بحرمة الميّت في حال مماته بمثل حرمة في حال حياته؛ فكما أنّ الجناية عليه في حال حياته توجب الدية فكذلك في حال كونه ميّتاً.

وتشهد له صحيحة عبدالله بن سنان في رجل قطع رأس الميّت، قال عليه السلام:

«عليه الدية؛ لأنّ حرمة ميّتاً كحرمة و هو حي»<sup>(1)</sup>؛ لتعليل الدية بالضابطة المذكورة.

وهذه العلّة المنصوصة كما تقتضى عموم حكم وجوب الدية في شتى أفراد الجنائيات وأقسامها فهكذا تقتضى ثبوت حكم الدية، سواء كان ذلك بداعى التمثيل

ص: 379

1- المصدر السابق: 248، ب 4 من ديات الأعضاء، ح 4.

والتنكيل أو بداعي إرادة الانتفاع بعضوه في الترفيع؛ إذ كلتا الحالتين مشتركتان في أنّ الحرمة المجعولة للميت تمنع عن جواز إقدام الغير على قطع عضو منه، وفي أنّها تقتضى ثبوت الدية على القاطع لما أقدم على هتك حرمة وقطع عضوه بلا إذن منه، ولا ما يقوم مقامه (1).

ومن المعلوم أنّ مجرد جواز ذلك عند تراحم الأهم لا يدفع العلة لتشريع الدية، بل أخذ العضو عند التراحم ينافى حرمة الميت المسلم و إن كان الأخذ جائزاً؛ كما إذا وضع الساقط من فوق رجله على رأس مؤمن؛ فإنه مع جوازه - لدفع الهلاك ونحوه ينافى احترام المؤمن. هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ التعليل غير ثابت بل لعله حكمة الحكم، و مقتضى إطلاق جعل الدية كافٍ في إثبات الدية، فتأمل.

نعم، إذا توقّف حفظ حياة مؤمن على أخذ عضو من ميت مسلم أمكن التمسك بالأخبار الواردة في جواز تقطيع الولد وإخراجه من بطن أمه حفظاً لحياة أمه، أو شق بطن أمه حفظاً لحياة ولدها؛ بدعوى أنّ مقتضى إطلاقها هو عدم وجوب الدية. اللهم إلا أن يقال باختصاصها بموردها من صيرورة الميت سبباً مقتضياً لموت الحى.

لا يقال: إنّ جواز أخذ العضو شرعاً يستلزم عدم الدية.

لأنّنا نقول: لا - ملازمة بين رفع الحكم التكليفي ورفع الحكم الوضعي، ألا ترى أنّه يجوز عند الاضطرار أكل مال الغير ومع ذلك لا يرفع ضمانه؟! فكل مورد يجوز فيه أخذ العضو من باب التراحم وتقديم جانب الأهم، ولم يرد فيه نصّ خاص، لا وجه لرفع حكم الدية، وبقيّة الكلام في محلّه.

الثامن عشر: هل يجوز ترفيع موضع القصاص بنفس العضو الذى قطع منه أو بغيره، أم لا يجوز؟

ص: 380

ربّما يقال: إنّ المستفاد من الآيات والأخبار تساوى الجناية والقصاص، بل ما دل على التساوى لعلّه آب عن التخصيص (1)، وعليه فالقصاص يمثل الجناية الواردة يكفى فى تحقق التساوى، ومعه لا- مانع من ترقيع موضع القصاص بنفس العضو الذى قطع منه أو بغير العضو المذكور.

وإليه مال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال: «لو قطع أذنه فألصقها المجنى عليه والتصقت فالظاهر عدم سقوط القصاص. ولو اقتصر من الجانى فألصق الجانى أذنه والتصقت ففي رواية: قطعت ثانية لبقاء الشين، وقيل: يأمر الحاكم بالإبانة لحمله الميتة والنجس. وفى الرواية ضعف. ولو صارت بالإلصاق حيّة كسائر الأعضاء لم تكن ميتة و تصح الصلاة معها، وليس للحاكم ولا لغيره إبانتها، بل لو أبانه شخص فعليه القصاص لو كان عن عمد وعلم، وإلا فالدية» (2).

وأورد عليه أولاً: بأنّ المماثلة فى قوله تعالى: فَمَنْ إَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ تقتضى أن يجعل الجانى بلا أذن مثلاً كما أنّ المجنى عليه يكون كذلك.

وفيه: أنّ المماثلة فى الاعتداء تعنى أنّ الجناية الواردة على شخص تقتضى إيراد مثلها على الجانى، وهو الذى عبّر عنه بالقصاص، وهذه المماثلة هى التى دلّت عليها الآية الكريمة ولا تدلّ على أكثر من ذلك، ولا تأمر بالمماثلة بين الجانى والمجنى عليه بعد القصاص.

ولعل هذا هو مراد السيّد المحقق الخوانسارى قدس سره من قوله: إنّ المستفاد من الآيات والأخبار تساوى الجناية والقصاص.

ص: 381

1- جامع المدارك 7:275.

2- تحرير الوسيلة: كتاب القصاص، باب قصاص ما دون النفس، مسألة 19.

و ثانياً: بأن ذلك وإن كان كذلك بحسب القاعدة الأولية، ولكن اللازم هو رفع اليد عنه بما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «إن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فرده على أذنه بدمه فالتحمت و برأت، فعاد الآخر إلى عليّ عليه السلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفنت، وقال عليه السلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين»(1).

بدعوى أن مقتضاها هو عدم جواز ترقيع موضع القصاص أو موضع الجناية ليقى الشين، كما يشهد له عموم قوله عليه السلام: «إنما يكون القصاص من أجل الشين»، وهذا البقاء لا يتحقق إلا إذا منع عن الترقيع به وعن إعادته بعد الاستئصال.

وفيه: أن الرواية ضعيفة، ولعله من جهة عدم التوثيق الخاص للحسن بن موسى الخشاب. ولكن الضعف ممنوع بعدما صرح في رجال النجاشي وغيره بأنه من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم(2).

هذا مضافاً إلى ما عن البهبهاني في التعليقة من أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى ولم يستثنه ابن الوليد.

على أن أحمد بن محمد بن عيسى روى عنه، مع أنه بعد البرقى عن قم لمكان نقله عن الضعفاء.

نعم، يرد على الرواية كما أشار في جامع المدارك: أن لازم التعليل المستفاد من الخبر هو جواز جرح المجنى عليه للجاني ثانياً بل ثالثاً و أزيد مع الاندمال في بدن

ص: 382

1- الوسائل 140:19، ب 23 من قصاص الطرف، ح 1.

2- رجال النجاشي: 42.



الجاني وعدم الاندمال في بدن المجنى عليه لبقاء الشين، وهكذا عكس ذلك؛ فيجوز جرح الجاني لبدن المجنى عليه ثانياً بل ثالثاً و أزيد مع الاندمال في بدن المجنى عليه وعدم الاندمال في بدن الجاني لبقاء الشين. ولا أظنّ الالتزام به في غير موردها؛ فلا يؤخذ بعموم التعليل؛ وذلك لأنّ غايته هو الحكم به في مورد الرواية من منع المجنى عليه من إعادة أذنه فيما إذا لم يتمكّن الجاني منها بناءً على ظهور قوله: «فأخذ الآخر ما قطع...» في المجنى عليه، أو منع الجاني من ذلك بناءً على أنّ المراد من قوله:

«فأخذ الآخر ما قطع...» هو الجاني. وكيف كان فلا يتعدى عن مورد الرواية إلى سائر الموارد.

هذا مضافاً إلى أنّ الرواية بناءً على تسليم الأخذ بعموم التعليل لا تشمل ما إذا تمكّن كلّ واحد من المجنى عليه و الجاني من الترقيع، فيجوز لكلّ واحد منهما ترقيع أذنه.

وربّما يفصّل في ذلك كما في كلمات سديدة فتارة: تكون الجناية علّة تامّة لصيرورة المجنى عليه بلا هذا العضو إلى الأبد؛ كأن قطع أذنه مثلاً و ألقاها إلى كلب أو هرة فأكلها، أو أحرقها بالنار، أو دقّها وسحقها، أو قطعها في برّ لا يمكن فيه عملية الترقيع. ولعلّه يلحق به ما إذا كانت عملية الترقيع أمراً مغفولاً عنه عند عاتة الناس الذين منهم المجنة عليه.

وأخرى: لا تكون الجناية علّة تامّة؛ كأن أقدم على قطع أذنه في مستشفى، وذكر له أنّ طبيب عملية الترقيع موجود و هو نفسه يتحمّل مؤونته.

ففي الصورة الأولى: للمجنى عليه بموجب أدلة القصاص أن يفعل ذلك بالجاني حتى تتحقّق المماثلة. فتجوز أن يرقع الجاني بذلك العضو القطوع عن بدن نفسه خلاف أدلة القصاص، وبه يلحق مورد الغفلة العامة.

و أمّا إذا كانت الصورة الثانية، فالحقيقة هي أنّ الجناية لم توجب إلّا مجرد قطع

عضو المجنى عليه، وإلا فصيرورته بلا ذاك العضو إلى الأبد كانت من آثار مسامحة نفسه لا من أعمال الجاني، فلا تقتضى أدلة القصاص أن يمنع الجاني عن عملية الترقيع استناداً إلى حصول المماثلة في الاعتداء و القصاص؛ فإن الاعتداء لم يوجب إلا حدوث القطع، و أمّا بقاؤه فهو لا يستند إلى المعتدى بل إلى مسامحة المعتدى عليه، فلو أراد المجنى عليه قطعه ثانية لكان هواعتداء أزيد ممّا اعتدى عليه، وهكذا لو أراد أن يمنعه من الترقيع به إلى أن قال :- فتحصل أنّ الحقّ هو التفصيل بين الموارد، و أنّ للمجنى عليه المنع من الترقيع أولاً و مطالبته قطعه بعد الترقيع ثانياً، إلا أن تكون أسباب الترقيع معدّة له بلا أى مانع ولم يقدم عليه مسامحة، وحينئذ فلا حق له على الجاني بعد الاختصاص الأول أصلاً(1).

وأنت خبير بأنّ المماثلة في الاعتداء ليست إلا بإيراد مثل الجنائية، كما نصّ عليه في آية كَيْفِيَّةِ الْقِصَاصِ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ... (2).

و أمّا سائر الأمور؛ فإن كانت راجعة إلى إيراد نقص في البدن كإذهاب استعداده لتقبّل العضو للمجنى عليه ذلك؛ لعموم جواز الاعتداء بالمثل، و إن لم تكن راجعة إلى ذلك كان ألقى المقطوع إلى حيوان فأكله، أو أحرقه بالنار، أو منع من إصاق العضو، وغير ذلك من المحرّمات فإنه بعد وجوب دفن الأعضاء المبانة يكون الإلقاء والإحراق وكذلك منع الغير عن الإصاق من المحرّمات، فلا تشملها آية المماثلة في الاعتداء؛ إذ الجنائيات و الجراحات قابلة للقصاص وليس المحرّمات، بل هي توجب العقوبة و المؤاخذه و التعزير و الضمان على حسب مواردها.

ص: 384

1- أنظر: كلمات سديده: 186-188.

2- المائدة: 45.

ألا ترى أنه إذا قطع شخص يد غيره ولاط به اقتص منه بقطع يده، ويجرى عليه حكم اللواط، ولا يفعل به اللواط؟! لتتحقق المماثلة مع ما فعله.

هذا مضافاً إلى انه في حالة غفلة المجنى عليه عن عملية الترقيع لا سببية للجاني حتى يلحق بصورة ممانعته من الإلصاق.

وعليه، فلا وجه للتفصيل المذكور، مع أن الممانعة فعل محرّم لا يرتبط بالجناية الواردة على المجنى عليه.

فتحصّل: أنه يجوز ترقيع العضو المقتص منه، كما يجوز للمجنى عليه الترقيع، إلا أن يؤخذ بالرواية في خصوص موردها، كما ادعى عليه الإجماع في الرياض.

ومقتضى الأولوية هو جواز منع الجاني أيضاً من الترقيع مع عدم تمكّن المجنى عليه منه. نعم لو تمكّن من ذلك لجاز لكل واحد منهما الترقيع.

لا يقال: إن الترقيع للجاني ممكن في مورد الرواية.

لأننا نقول: الظاهر منه هو عدم تمكّن الجاني منه، ولعل وجهه هو أن عضوه المقطوع بأمر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام صار مدفوناً. وكيف كان فيقتصر في العمل بالرواية حينئذ على مورد قطع شيء من الأذن في المجنى عليه أو الجاني، وأما التعدّي منه إلى سائر الموارد فمحل إشكال ونظر، ولا أقلّ من الشكّ، فمقتضى أصالة عدم جواز التعرّض للغير هو عدم جواز الممانعة، فتأمّل.

ثم إنّه ربّما يقال: إنّ العضو المقطوع ميتة، وعليه لا تصحّ الصلاة فيها، فعلى الحاكم الشرعي أن يمنعه من الإلصاق.

لكن فيه أولاً: منع صدق الميتة بعد الترقيع وحلول الحياة في العضو وصيرورته كسائر الأعضاء.

ثانياً: أن حمل الميتة في مقام المعالجة جائز؛ لأنّ الضرورات تبيح المحذورات.

التاسع عشر: هل يجوز للمحدود ترقيع عضوه المقطوع بالحدّ، أم لا؟

وجه الجواز: أن مقتضى القاعدة هو الاقتصار على المتيقن بعد عموم حرمة التعرض للغير، و المتيقن هو مجرد قطع العضو، والزائد عليه الذى هو المنع من التريق محرم؛ لعموم دليل حرمة التعرض للغير، ولا أقل من الشك؛ فمقتضى استصحاب حرمة التعرض له الثابتة قبل السرقة هو عدم جواز المنع من التريق.

ووجه المنع: هو قوله تعالى: **السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ (1)**، بدعوى أن المستفاد منه عرفاً تناسب الحكم و الموضوع أن المأمور به هو الحصول على أثر القطع أعنى الانفصال، فكأن القطع بمنزلة المقدمة للتوصل إلى هذا الأثر؛ حتى يكون الأثر الباقي جزاءً ونكالاً.

كما لو أوقف عبده مثلاً على باب الدار ليمنع من دخول كلب فى داره، فإذا هجم كلب ودخل داره لغفلة العبد أو عجزه عن منعه فلا يصغى إلى دعوى أن المكلف به هو ألا يدخل الكلب، وقد دخل بالفرض، فليس على العبد الإقدام على إخراجه من الدار بعد أن دخل؛ وذلك لأن المفهوم من هذا التكليف فى العرف وعند العقلاء أن المكلف به إنما هو أن لا يكون كلب فى داره، والمنع من الدخول إنما هو بمنزلة مقدمة له، فإذا دخلها فعلى العبد التوصل بأى وسيلة ممكنة إلى إخراجه منها.

ففيما نحن فيه أن الحد المأمور به هو أن يكون السارق مقطوع اليد وبلا يد، و القطع طريق إليه قد أمر الله تعالى به؛ وإلا فالغاية منه هو الواجب، و هو المناسب لأن يكون نكالاً يتعظ به غيره (2).

وفيه: أن الغاية من القطع المدلول عليها فى الآية المباركة هى الجزاء و النكال،

ص: 386

1- المائدة: 38.

2- كلمات سديدة: 190-191.

وهما حاصلان بمجرد القطع، ولا دليل على أن المأمور به هو بقاء اثر القطع. ودعوى أن العرف يفهم ذلك لا شاهد لها، وقياس المقام بالثال المذكور مع الفارق؛ فإنّ المعلوم في المثال هو عدم وجود الكلب في الدار، بخلاف المقام فإنّ بقاء الأثر غير معلوم المطلوبية.

وربّما يستدلّ لذلك بروايات:

منها: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في السارق إذا سرق: قُطعت يمينه، وإذا سرق مرّة أخرى: قُطعت رجله اليسرى، ثم إذا سرق مرّة أخرى سجنه، وتركت رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغاظ، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجى بها، فقال: إني لأستحيى من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء، ولكنى أسجنه حتى يموت في السجن...» (1).

بدعوى أنّها ظاهرة الدلالة في أنّ إجراء حدّ السرقة يؤدّي إلى ألا يكون للسارق يد اليمنى في المرّة الأولى، وألا يكون له رجل يسرى في المرّة الثانية، وأنّه يترك له يده اليسرى لأن تكون هي التي يأكل بها، ورجله اليمنى لأن تكون هي التي يمشى عليها، ولذلك كان هو عليه السلام يستحيى من الله بعد ذلك أن يقطع له يداً أو رجلاً فيؤدّي إلى ألا ينتفع بشيء.

وبعبارة أخرى: قوله عليه السلام: «تركت رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغاظ، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجى بها» واضحة الدلالة على أنّ قطع الرجل يوجب أن يفوت عليه المشى عليها، وقطع اليد يوجب فوت الأكل بها والاستنجاء بها، وعلى أنّ إجراء حدّ القطع يوجب فيه هيئة أنّه لا يكون له يد أو رجل (2).

ص: 387

1- الوسائل 18:492، ب 5 من حدّ السرقة، ح 1.

2- كلمات سديده: 191-192.

وفيه: أنّ الرواية ناظرة إلى حدّ السرقة بالحكم الأولى، ولا نظر لها إلى صورة ترميم بعض الأعضاء بالترقيع، خصوصاً مع عدم تعارفها، فلا إطلاق لها. وبالجملّة:

حدّ السرقة يوجب كفيّة مذكورة بالطبع الأولى، ولا ينافي جواز تغيير وضع المحدود بالترقيع وإن كثرت الروايات الواردة في ترتيب حدّ السارق و السارقة من قطع اليد أولاً، ثم قطع الرجل ثانياً، ثم الحبس الأبدى ثالثاً(1)، فتأمل.

ومنها: خبر محمّد بن سنان المروى في العيون بأسانيده عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من العلل: «وعلة قطع اليمين من السارق: لأنّه يباشر الأشياء غالباً بيمينه، وهى أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاّ وعبرة للخلق لئلاّ يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها»(2).

بدعوى أنّ قوله عليه السلام: «وهى أفضل أعضائه وأنفعها له» ظاهر فى أنّ الإقدام على قطعها إنّما هو لحرمانه من النفع العائد له من هذا العضو الأفضل. كما أنّ قوله:

«فجعل قطعها نكالاّ وعبرة للخلق» إنّما يتأتّى إذا بقى عليها أثر القطع؛ وإلاّ لما كان عبرة للخلق بل لخصوص من شهد مجلس القطع أو نقل له وحكى، لالجميع الخلق المعاشرين له.

وفيه أولاً: أنّ الرواية ضعيفة بمحمّد بن سنان، فتأمل.

وثانياً: أنّ المذكور فيها حكمة الحكم لا علته، ولا مانع من تخلف الحكمة فى بعض الموارد بنحو الترقيع. هذا مضافاً إلى منع كثرة التخلف؛ فإنّ آثار القطع لا ترتفع كليّة حتى تنتفى العبرة رأساً.

وثالثاً: أنّ القطع ولو لم يبق أثره يكون أيضاً عبرة للخلق بعد رؤية جماعة من

ص: 388

1- راجع جامع الأحاديث 543:25.

2- الوسائل 481:18، ب 1 من حدّ السرقة، ح 2.

المؤمنين ذلك وإخبارهم به، ولا يلزم في العبرة و النكال بقاء الكيفية المذكورة، كما ان الله سبحانه وتعالى جعل جماعة من بنى إسرائيل ممن اعتدوا في السبت قردة عبر للموجودين وغيرهم ممن سيأتى بعدهم من دون بقائهم على المسخ. قال تعالى:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ \* فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا تَبَيَّنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (1)،  
وأكثر القصص القرآنية بهذا الشكل؛ فإنها راجعة إلى الأقسام الماضية ومع ذلك يكون فيها عبر للباقيين كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن الرواية انطبق فيها النكال و العبر على حرمان السارق، في الآتى، من يده اليمنى التي يباشر بها الأشياء، إلا أن الحكمة كالعلة في التوسعة لا في التصيق، فلا تنفى القطع الذى لا تترتب عليه الحكمة.

ومنها: ما رواه فى العلل عن محمد بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن الحسن بن سعيد، عن عثمان بن سعيد، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم، ثم قال: إن الذى بان من أجسادهم قد يصل إلى النار، فإن تتوبوا تجرّوها، وإلا تتوبوا تجرّكم» (2).

ولعل كلمة «قد» هنا للتوقع، كقولهم: «قد يقدم الغائب اليوم»، أو للتحقيق؛ كقوله تعالى: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ... شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (3).

بدعوى أن ظاهر قوله: «إن الذى بان...» هو مفروغية البيئونة للدفن، وتوقع دخول الأعضاء فى النار قبل دخول صاحبها بحيث إذا تاب جرّها وأخرجها

ص: 389

1- البقرة: 65-66.

2- علل الشرائع: 537.

3- البقرة: 144.

من النار، وإذا لم يتب جرّته هي إليها، وهذا لا يجتمع مع جواز ترقيعها؛ إذ في صورة الترقيع لا تتقدّم على صاحبها في الدخول إلى النار حتى يلحق صاحبها بها أو تتبع الأعضاء صاحبها.

ولكن يحتمل أن يكون المقصود هو تقدّم الأعضاء على صاحبها في يوم القيامة في الدخول إلى النار، فمع التوبة تعود إلى صاحبها، ومع عدمها يلحق صاحبها بها.

و يؤيد جواز الترقيع ما روى مرفوعاً عن عليّ عليه السلام من أنّه رقع يد المقرّ بالسرقة بعد قطعها؛ وذلك بسبب إيمانه بالولاية(1)، فتأمل.

ومثله رسالة سعدان بن مسلم عن عليّ عليه السلام أنّه قال بعد قطع أيدي جماعة من السراق: «إن تتوبوا و تصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنّة، وإن لا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار»(2).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على أنّه ليس للمحدود الترقيع، بل اللازم هو إبقاء موضع الحدّ على ما هو عليه.

لا يقال: إنه حكم أخلاقي، فلا يدل على الحكم الشرعي.

لأنّنا نقول: إنّ التوبة من الأحكام الشرعية، مضافاً إلى أنّ الكلام ليس في الحكم الأخلاقي، بل فيما أشير إليه من: مفروغية بينونة بين الأعضاء وصاحبها، وتقدّم الأعضاء على صاحبها في الدخول إلى النار، وإلحاق صاحبها بها أو بالعكس في الآخرة، فإنّ هذه المعاني من التقدّم والإلحاق لا تتناسب مع جواز الترقيع الذي يوجب معيّتهما في الدنيا والآخرة، فافهم.

هذا مضافاً إلى أنّ تجويز الترقيع ربّما يوجب نقض الغرض فيما كانغرض

ص: 390

1- انظر: بحار الأنوار 40:281.

2- جامع الأحاديث 25:545.



الشارع من قتلهم هو حسم مادة الفساد، كاللائط وساب النبي و الأئمة عليهم السلام، ولعل الحكم بالحبس الأبدى، فيمن لم يقتل بضربه ضربةً بالسيف، من هذا الباب؛ كمرسلة محمد بن عبدالله بن مهرا، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل وقع على أخته. قال: «يضرب ضربة بالسيف».

قلت: فإنه يخلص.

قال: «يحبس أبداً حتى يموت»(1).

وكيف كان، فلا يترك الاحتياط بترك الترقيع في المحدودين.

العشرون: هل للسارق اختصاص بأعضائه المقطوعة، أو لا؟ فيه وجهان:

وجه العدم: هو أنّ إيجاب القطع يدل على عدم انتساب العضو المقطوع منه إليه بحيث لا تبقى رابطة بينه وبين المقطوع منه، بل يقطع في الله وفي سبيل إجراء أحكامه.

ويشهد له عدم استئذان الحكام الشرعيين من ذوى الأعضاء المقطوعة فيما يرتبط بأمور الدفن وغيره، مع أنّ الاستئذان لو كان لازماً لبان وشاع، وحيث لم يكن كذلك علم أنّ العضو لم يختصّ بصاحبه بعد إجراء الحدّ.

ووجه ثبوت الاختصاص كما في كلمات سديدة: أنّه لا يفهم من إيجاب قطعه عدم الاختصاص، إلا أنّ الشارع طلب حصول الفصل بينه وبين صاحبه حتى يحرم النفع العائد منه إليه، ويكون عبرة لغيره من خلق الله، وهو لا يلازم بوجه انتفاء ذلك الاختصاص.

وقد عرفت أنّ مقتضى القواعد ثبوته وبقاؤه، وعليه فأمر عضوه المقطوع حدّاً إليه؛ يضعه تحت اختيار من أحبّ كيف أحبّ، وليس لأحد أن يتعرّض للتصرّف فيه

ص: 391

1- جامع الأحاديث 373:25.

بلا حصول على إذنه، كما هو مقتضى العمومات(1).

وفيه أولاً: أنّ سيرة الحكّام الشرعيين على عدم استئذان المحدودين في أمر أعضائهم تشهد على نفي حق الاختصاص؛ وإلا لنقل ذلك وبان وشاع.

لا يقال: إنّ عدم استئذانهم من جهة عدم فائدة الأعضاء المقطوعة بحيث يعلم برضاهم في دفنها.

لأنّنا نقول: الفائدة وإن كانت مفقودة في تلك الأعصار إلا أنّ الدواعي الأخرى - كدفن الأعضاء في مقبرة العائلة وغير ذلك تكفي في الاختصاص، ومع ذلك لم ينقل استئذان الحكّام منهم. وهذا شاهد على نفي الاختصاص مطلقاً بإجراء الحدود.

وثانياً: أنّ مقتضى موثقة سماعة هو مفروغية الفصل بين الأعضاء وذويها للدفن، كما هو مدلول توقع دخولها في النار، وعليه صارت الأعضاء مسلوبة الفائدة والمالية ومحكومة بالدفن، وهذا لا يجتمع مع حق الاختصاص، فتأمل.

وكيف كان، فلا يترك الاحتياط بترك الاستفادة منها، فضلاً عن المعاملة عليها.

ص: 392

## المسألة السادسة تزيين الرجل بما يحرم عليه

يحرم تزيين الرجل بما يحرم عليه كما فى الشرائع ولكن جعل فى الجواهر ما يحرم عليه لبسه كالحرير و الذهب ونحوهما ضرورة كونه كغيره من المحرمات ثم قال:

وفى المسالك ان المراد تزيينه بما يحرم عليه من زينة النساء ثم اورد على المسالك بقوله بان المتجه حينئذ ذكر العكس ايضاً و هو تزيين المرأة بما يحرم عليها من زينة الرجال مع انه قد توقف فى دليله بعض متأخري المتأخرين(1).

واختار الشيخ الاعظم عنوان التزيين مع تعميمه للمرأة ايضاً حيث قال:

المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلل والثياب المختصة بهن فى العادات على ما ذكره فى المسالك وكذا العكس اعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة و العمامة ويختلف باختلاف العادات(2).

أورد عليه فى مصباح الفقاهة بانه اتفق فقهاؤنا وفقهاء العامة و استفاضت الاخبار من طرقنا ومن طرق السنة على حرمة لبس الرجل الحرير و الذهب الأفى

ص: 393

---

1- الجواهر 115/22.

2- المكاسب المحرمة 23.

موارد خاصة ولكن الاخبار خالية عن حرمة تزين الرجل بهما فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف رحمه الله فيه مسامحة واضحة.

نعم ورد في بعض الاحاديث «لا تختتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة وفي بعضها الآخر جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه»<sup>(1)</sup> ولكن مضافا الى ضعف السند فيهما انهما لاتدلان على حرمة تزين الرجل بالذهب حتى يشمل النهى غير صورة اللبس ايضاً بل تفريعه عليه السلام في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا لا يخلو عن الأشعار بجواز تزين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

الى ان قال وبين العنوانين عموم من وجه فان التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس كما اذا جعلت ازرار الثوب من الذهب أو من الحرير وكما اذا خيط بهما الثوب وكما تتعارف خياطة الفراء بالحرير و الديباج وكما اذا صاغ الانسان اسنانه من الذهب.

وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين كلبس الحرير و الذهب تحت ساير الالبسة<sup>(2)</sup>.

وفيه أولاً ان بعض النصوص يدل على حرمة تزين الرجل بالذهب.

منها مارواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن ابن فضال عن غالب بن عثمان عن روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمر المؤمنين عليه السلام «لا تختتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة»<sup>(3)</sup>.

لان التعليل يدل على ان التحلى به مخصوص بالآخرة فلا وجه

ص: 394

1- الوسائل 3/300.

2- مصباح الفقاهة 1/206.

3- الوسائل 3/299.

لتخصيصه باللبس.

ومنها مرواه فى قرب الاسناد محمد بن عبدالحميد وعبدالصمد بن محمد جميعاً عن حنان بن سدير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: اياك ان تتختم بالذهب فانه حليتك فى الجنة الحديث(1).

ومنها مرواه على بن ابراهيم عن أبيه عن سلمان بن مسلم الخشاب عن عبدالله بن جريح عن عطاء بن أبى رباح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال فى حجة الوداع أن من أشراط القيامة اضاعة الصلاة - الى أن قال - فعند ذلك تحلى ذكور امتى بالذهب ويلبسون الحرير والديباج، الحديث(2).

ومنها مرواه فى آخر السرائر نقلاً من رواية جعفر بن محمد بن قولويه عن أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحلى أهله بالذهب؟ قال: نعم النساء والجوارى، فأما الغلمان فلا(3).

هذا مضافا الى ان قوله فحرم على الرجال لبسه بعد اختصاص التزين بالذهب فى الدنيا بالنساء فى خبر النميرى.

يدل على ان حرمة اللبس من باب مصداق التزين نعم لاينافى دلالة الاخبار الاخر على حرمة اللبس ولو لم يكن تزيينا.

و ثانيا: ان هذه الاخبار مستفيضة وضعفها منجبر بالاجماع بناء على ما فى الجواهر فى كتاب الشهادات من دعوى الاجماع بقسميه على حرمة التحلى به(4).

ص: 395

1- الوسائل 303/3.

2- الوسائل 11:276.

3- الوسائل 3:412.

4- الجواهر: 54/41.

ولذلك استظهر في المستمسك من الروايات المذكورة حرمة التزين (1).

ولعله المراد من قول الشيخ المفيد في المقنعة ومعالجة الزينة للرجال بما حرّمه الله تعالى حرام (2).

نعم لم اجد شيئاً يدل على حرمة التزين بالحرير بل الممنوع هو لبسه.

وكيف كان فلا اشكال في حرمة لبس الحرير و الذهب وايضاً يقوى القول بحرمة التزين بالذهب على الرجل وعليه فالمحرم في الذهب هو العنوانان احدهما التزين وثانيهما اللبس وعليه فتخصيص الحرمة باللبس كما ذهب اليه في مصباح الفقاهة أو تخصيص الحرمة بالتزين كما يظهر من الشيخ قدس سره تبعاً للمحقق في الشرايع كما ترى لان اللبس ايضاً محرم ولو لم يكن تزييناً.

ص: 396

---

1- المستمسك 356/5 و 361.

2- المقنعة 590.

ذهب مشهور الفقهاء إلى حرمة تشبه الرجل بالمرأة و بالعكس، و ينبغي بحث أدلة هذا الحكم مفصلاً:

أدلة الحرمة:

1 - ريمًا يستدل له بالحديث النبوي المشهور المحكي عن الكافي عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن أحمد بن النضر، وعن محمد بن يحيى، عن محمد بن أبي القاسم، عن الحسين بن أبي قتادة جميعاً، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث: «لعن الله المحلل و المحلل له، و من يوالى غير مواليه، و من ادعى نسباً لا يعرف، و المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال، و من أحدث حدثاً في الإسلام أو آوى محدثاً، و من قتل غير قاتله، أو ضرب ضاربه»(1).

قال الملا صالح المازندراني: والمراد من المحلل و المحلل له: إما إنساء شهر المحرم و تحريم الصفر بدله، أو طلاق الرجل امرأته ثلاثاً فيتزوجها رجل آخر على شريطة

ص: 397

ان يطلقها بعد وطئها لتحل لزوجها الأول(1).

2 - والمحكى عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبائه، عن علي عليه السلام، أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا من لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»(2).

3 - وفي حديث آخر: «اخرجوهم من بيوتكم فإنهم أقدر شيء»(3).

قال في تاج العروس: «من المجاز (المؤنث) من الرجال (المخنث) شبه المرأة في لينه ورقة كلامه و تكسر أعضائه»(4) انتهى.

وقال في أقرب الموارد: «المؤنث تقيض المذكر و الرجل المشبه المرأة في لينه ورقة كلامه و تكسر أعضائه»(5).

4 - والمروى في كتاب فضائل الأشهر الثلاثة عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، - عن سعد بن عبد الله، عن أبي الجوزاء المنبّه بن عبد الله، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن ثابت بن هرم الحدّاد، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «يأتي على الناس زمان ترتفع

ص: 398

1- شرح أصول الكافي 402:11.

2- الوسائل 255:14، ب 18، النكاح المحرّم، ح 9. علل الشرائع 2:328. باب نوادر العلل، ح 63.

3- الوسائل 255:14، ب 18، النكاح المحرّم، ح 10.

4- تاج العروس 5:158، مادة «أنث». ط - دار الهداية.

5- أقرب الموارد 1:21.



فيه الفاحشة - إلى أن قال: - ويتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال»(1).

وهذه الرواية وإن أمكن تصحيح سندها [فراجع الملحق]، إلا أنه لا إطلاق لها؛ لأنه في مقام بيان أحوال آخر الزمان، فتأمل.

## الملحق

قال النجاشي في المحكى عنه: «أنّ منبّه بن عبدالله صحيح الحديث(2) و أنّ الحسين بن علوان عامي وأخوه الحسن يكنى أبا محمد روى عن الصادق عليه السلام والحسن أخصّ بنا وأولى»(3).

وقال ابن عقدة في المحكى عنه: «أنّ الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا»(4).

ثم إنّ عمرو بن ثابت هو عمرو بن أبي المقدم، روى عنه ابن أبي عمير وصفوان، كما في جامع الرواة(5).

وقال في محكى النجاشي في سعد بن طريف: يعرف وينكر(6)، ولكن قال الشيخ في رجاله: أنّه صحيح الحديث(7).

قال في معجم الرجال: إنّ الظاهر وثاقة الرجل، لقول الشيخ: وهو صحيح

ص: 399

---

1- بحار الأنوار 303:96.

2- رجال النجاشي: 421. جامع الرواة 2:263.

3- جامع الرواة 1:247.

4- المصدر السابق.

5- المصدر السابق: 617.

6- المصدر السابق: 354.

7- رجال الطوسية 92. ط - منشورات الرضى.

الحديث، الى ان قال و لا- يعارض ذلك قول النجاشى يعرف وينكر، وذلك لأن المراد بذلك أنه قد يروى ما لا تقبله العقول العادية المتعارفة، وهذا لا ينافى الوثاقة ولا ما عن ابن الغضائرى من تضعيفه إيّاه، فإنّا قد ذكرنا أنه لم تثبت صحّة نسبة الكتاب إليه، فلم يعلم صدور التضعيف منه.

وأيضاً فشهادة الشيخ وابن قولويه وعلى بن ابراهيم بن هاشم متبعة انتهى(1).

و لا- يخفى أن ما ذكر فى توثيق رجال الحديث وإن كان بعضها لا يخلو عن المناقشة ولكن يكفى بعضه الآخر للاعتماد إلاّ أنّه لا اطلاق للرواية لأنها فى مقام بيان أحوال آخر الزمان فلا تغفل.

5- والمروى فى مجمع البيان عن أبى أمامة عن النبیّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «أربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمّنت عليه الملائكة... والرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً، والمرأة تشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى»(2).

6- والمروى عن الخصال، عن أحمد بن الحسن القطان، عن الحسن بن علىّ العسكرى وعن أبى عبدالله محمّد بن زكريا البصرى، عن جعفر بن محمّد بن عمارة، عن أبيه، عن جابر بن يزيد الجعفى قال: سمعت أبا جعفر محمّد بن علىّ الباقر عليهما السلام يقول: «لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن المتشبهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبهات من النساء بالرجال»(3)، ولكّنه ضعيف.

7- والمروى عن فقه الرضا عليه السلام: «قد لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبعة: الواصل شعره بغير شعره، والمتشبه من النساء بالرجال، والرجال بالنساء»(4).

ص: 400

- 
- 1- الرجال 8:69. ط - مدينة العلم.
  - 2- المستدرک 13:203، ب 70، ممّا يكتسب به، ح 2.
  - 3- المصدر السابق 3:246، ب 9، أحكام الملابس، ح 1.
  - 4- المصدر السابق: ح 2.

ثم إن هذه الأخبار مع اعتبار بعضها وشهرة مضمونها كافية لحرمة التشبه في الجملة.

قال في الجواهر: ولعل ما في السند و المتن من القصور منجبر بفتوى المشهور(1).

وأورد عليه الشيخ قدس سره بأن في دلالة قصور؛ لأن الظاهر من التشبه تانث الذكر وتذكر الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

المراد من التشبه هو التأنث والتذكر:

1 - ويويد ذلك المحكى عن العلل: أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - إلى أن قال: - «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»(2).

2 - وكذلك ما جاء في رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المسابقة المروية في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن القاسم، عن جعفر ابن محمد، عن الحسين بن زياد، عن يعقوب بن جعفر، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله أو أبا إبراهيم عليهما السلام عن المرأة تساقق المرأة، وكان متكئاً فجلس فقال: «ملعونة الراكبة والمركوبة، وملعونة حتى تخرج من أثوابها الراكبة والمركوبة» - إلى أن قال: - فقال الرجل هذا ما جاء به أهل العراق، فقال: «والله لقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن يكون العراق، وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء، ولعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء»(3).

3 - وفي رواية أبي خديجة الروية في الكافي، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد

ص: 401

1- جواهر الكلام 22:116.

2- علل الشرائع 2:328، باب نوادر العلل، ح 63.

3- الكافي 5:552، ح 4.

بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن علي، عن عليّ بن عبد الله وعبد الرحمن بن محمّد، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المشبّهين من الرجال بالنساء والمشبّهات من النساء بالرجال، قال: وهم المخنثون واللاتى ينكحن بعضهن بعضاً»(1).

4- وفي المستدرک أيضاً عن كتاب عباد أبي سعيد العصفري، عن العرزمي، عن ثوير بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن جویر بن نعیير الحضرمي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لعن الله وأمنت الملائكة على رجل تانث، وامرأة تذكرت»(2).

5- وعن الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمّد بن الأشعث، حدّثنا محمّد ابن بريد المقرئ، حدّثنا أيوب بن النجار، حدّثنا الطيّب بن محمّد، عن عطاء، عن أبي هريره، قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مخنثين الرجال المشبّهين بالنساء، والمترجّلات من النساء المشبّهات بالرجال... (3).

ولعل وجه التأييد، أنّ تطبيق التشبيه عليهما ظاهر في اعتبار قصد التانث، فلا يشمل مجرد تلبّس كل من الرجل والمرأة بلباس الآخر من دون قصد التانث، ولعل وجه التعبير بالتأييد دون القرينة والاستشهاد - كما في إرشاد الطالب - هو احتمال كون المذكور في الروایتين أقوى مراتب التشبه، لا تمام مراتبه(4).

وعليه فالدليل على اعتبار قصد التانث وبالعكس، هو الاستظهار الذي ذكره الشيخ من تشبه الرجال بالنساء وبالعكس.

وأجاب عن التأييدات في جامع المدارك بأنه يمكن أن يقال الأخذ بالعموم،

ص: 402

1- المصدر السابق: 550، ح 4.

2- المستدرک 5: 240، ب 37، أبواب الدعاء، ح 2.

3- المصدر السابق 3: 461، ب 14، أحكام المساكن، ح 1.

4- إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب 1: 117.

و تطبيق العام على بعض الأفراد لا يوجب التخصيص وقصور العام في دلالة. هذا مضافاً إلى أن اختصاص رواية أبي خديجة المذكور فيها لعن رسول الله - بما ذكر - لا يوجب اختصاص ذلك الخبر بما ذكر (1).

وفيه: إن تقديم قوله: «و فيهن» ، وهكذا قوله: «وهم المختنون»، يدل على الحصر، وحيث إن الجملة المذكورة بما لها من المعنى حصرت «فيهن»، فلا وجه لاختصاص ذلك بهذا الخبر دون غيره. وعليه فهذه الروايات مؤيدة لما استظهر من عنوان التشبه بالنساء وبالعكس، من أن يكون الغرض والداعي منه هو التأث أو التذكر، وعليه فمطلق لبس لباس أحدهما ليس بمحرّم.

وبعبارة أخرى: نعلم إجمالاً أن المتيقن من صدور تلك الأخبار هو صورة القصد وأن يكون الداعي هو التأث وعكسه. ويؤيد ما ذكر، فتوى الشيخ في النهاية بجواز ارتداء الرجل ثوب المرأة في صلاته (2)، ودعوى شهرة المطلق منها غير ثابتة.

أدلة الكراهة و مناقشتها:

واستدل الشيخ الأعظم قدس سره لكراهة التشبه ببعض الروايات:

منها: ما رواه عن الكافي، عنه (أى أحمد بن محمد بن خالد)، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في الرجل يجزّ ثوبه، قال:

«إني لأكره أن يتشبه بالنساء» (3).

و منها: ما رواه في مكارم الأخلاق عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يزر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه

ص: 403

1- جامع المدارك 3:35.

2- النهاية: 99.

3- الكافي 6:458، ح 12.

بالرجال في لباسها»(1). بدعوى أن فيهما خصوصاً الأولى - بقرينة المورد - ظهور في الكراهة(2).

وفيه: منع؛ لأن الرواية الثانية ظاهرة في الحرمة، إذ الزجر لا يستعمل في موارد الكراهة، هذا مضافاً إلى أنها مرسلة، ولأن الرواية الأولى على فرض تمامية الاستدلال بها وعدم كون المورد من موارد عدم قصد التشبه وإن حصلت الشبابة بحسب الخارج، فغايتها التخصيص في المورد المذكور كما في جامع المدارك(3).

اللهم إلا أن يقال: إن قوله: «إني لأكره» لا يساعد التخصيص؛ لظهوره في التعميم، لا في إخراج مورد خاص، فتأمل.

أمّا الاختصاص بقصد التأث والتذكر فيكفي ذلك لصرف النبوي عن ظاهره الذي هو الحرمة المطلقة، كما في تعليقة الميرزا الشيرازي قدس سره.

اعتبار القصد في التشبه:

ثم إن المراد من كلمة التشبه هو المماثلة والمجارة، وهما ظاهرتان في القصد عرفاً، كالتكلم، والتفقه، والترحم، والتعلل، وإن لم يثبت لزوم القصد لغةً، إذ فرق بين الشبه والتشبه؛ ولذلك قال في المستمسك: ظاهر التشبه فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها(4).

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات - إلى أن قال: - على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار على جرّ الثوب

ص: 404

1- الوسائل 3:355، ب 13، أحكام الملابس، ح 2.

2- المكاسب 1:175، ط - مؤسسة تراث الشيخ الأنصاري قدس سره.

3- جامع المدارك 3:35.

4- المستمسك 5:394-395.

والتخنث والمساحقة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه. ودعوى أن التشبه من التفعّل الذي لا يتحقّق إلا بالقصد، دعوى جزافية، لصدقه بدون القصد كثيراً(1)؛ لما عرفت من كفاية الظهور العرفي.

هذا، مضافاً إلى عدم وضوح بعض الأمثلة المذكورة من جهة عدم القصد، على أن استعمال التشبه في بعض الموارد مع عدم القصد لا ينافي الظهور العرفي، إلا أن يكون استعمال الشارع ذلك في الشبابة كثيراً، بحيث يطمئن الإنسان بأن مراده من التشبه هو الشبابة، ولكنه غير ثابت، ولو سلم ذلك، فإنّ اللعن لمجرد الشبابة لا يساعد عليه إذا لم يكن عن قصد وعن داعي التأنث والتذكّر.

الخلاصة: فإذا عرفت ذلك، فجملة تشبه الرجال بالنساء وبالعكس، ظاهرة في التأنث والتذكّر كما مرّ، ولا أقلّ من الشكّ فالقدر المتيقّن هو ذلك، فلا يدلّ على حرمة الأزيد منه؛ خصوصاً بعد عدم تمامية الأخبار سنداً أو دلالةً، وإتّما حصل العلم بصدورها إجمالاً، فاللازم هو الأخذ بالمتيقّن منها، ودعوى اشتها المطلقات غير ثابتة.

وقد عرفت فتوى الشيخ بجواز صلاة الرجل في ثوب المرأة في حال الاختيار، وبه رواية(2). فليس ارتداء لباس المرأة مطلقاً محرّماً على الرجل وإلا فلا يجوز الصلاة فيه كما لا يخفى. فالمحرّم هو خروج الرجال عن زيّ الرجولية وتشبههم بالنساء وبالعكس، فلا تغفل.

نعم، ينبغي الاحتياط بترك ارتداء كل من الذكر والأنثى لباس الآخر، ولو من دون قصد أو داعي التأنث أو التذكّر.

ص: 405

1- مصباح الفقاهة 1:210.

2- جامع الأحاديث 3:349، ب 20، ح 1097.

1 - منها: إنه بناءً على اعتبار القصد في صدق التشبه وأن يكون الداعي هو التانث والتذكر، يسهل الأمر في الخنثى، فإنه يجوز له أن يلبس لباس كل من الذكر والأنثى بلا قصد التشبه كما يلبسهما الذكر والأنثى أحياناً، وإتّما الإشكال فيما إذا لم يعتبر القصد في التشبه ولم يعتبر كون الداعي هو التانث والتذكر، فإنه حينئذٍ يجب على الخنثى الاجتناب عن كلا اللباسين من باب العلم الإجمالي بحرمة أحدهما.

ولا يرفع الإشكال ما أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام بقوله: بأنّ الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه (1). يعنى صورة علمه بأنّ هذا ليس لباسه بل لباس صاحبه، ولولاه لم يحصل عنوان التشبه. وذلك كما في تعليقة الايروانى قدس سره؛ لأنّ العلم إن كان دخيلاً في تحقّق عنوان التشبه فليس ذلك خصوص العلم التفصيلي، بل كفى العلم الاجمالي وهو حاصل، فإنّ الخنثى يعلم إجمالاً أنّ ارتداء أحد اللباسين تشبه، فيجب عليه من باب المقدّمة العلمية تركهما.

2 - ومنها: إنّ السيّد اليزدى قدس سره قال: مقتضى عموم النبوى حرمة التشبه حتى في غير اللباس أيضاً من سائر الهيئات، فيحرم على الرجل وصل حاجبيه بالوسمة، أو تحمير وجهه بالصبغ الذى تستعمله النساء، أو جعل شعر رأسه مثل النساء وهكذا. ولا بأس بالفتوى به وإن لم يقل به المشهور؛ لعدم القصور في دلالة الرواية، وانجبار ضعف سندها بالشهرة (2).

وظاهره هو حرمة تزيين الرجل بمختصّات النساء، بل في الدروس حرمة تزيين كل من الرجل والمرأة بزينة الآخر (3)، وقد خصّص في

1- المكاسب: 175-176.

2- حاشية المكاسب: 17.

3- الدروس الشرعية 3: 163.



القنعة(1) و النهاية(2) حرمة التزيين بما يحرم عليه، فلا يشمل غير الذهب و الحرير.

وكيف كان فلا دليل على حرمة التزيين بغير الذهب و الحرير عدا الحديث النبوي المذكور.

ولكن مقتضى ما عرفت من اعتبار القصد و أن يكون الداعي من ذلك هو التانث و التذكر، هو عدم حرمة ذلك بمجرد التزيين أو التشبه، بل اللازم في الحرمة هو أن يكون ذلك بذاك الداعي حتى يصدق التشبه و التانث، فاللازم هو مراعاة الأمرين: القصد، و أن يكون الداعي هو التانث أو التذكر و خروج كل واحد منهما عن زيّه ودخوله في زي الآخر، و إن كان الأحوط هو ترك التزيين مطلقاً.

3 - ومنها: إنه ينقدح ممّا ذكر، أنّه يجوز لبس الرجل لباس المرأة و بالعكس لإراءته قضية أو حقيقة، كقضية الطّف و إقامة التعزية لسيدنا أبي عبدالله الحسين عليه السلام؛ لأنّ الداعي من التشبه ليس هو التانث أو التذكر، فمقتضى الأصل هو الجواز؛ لقصور دليل الحرمة عن مثله بعد اعتبار الداعي المذكور آخذاً بظهور الجملة فيه مع تأييده بالروايات و كونه قدر المتيقن.

قال في المستمسك: لبس الرجل مختصّات النساء لا بقصد مشابهتهنّ ليس تشبهاً بهن ولا منهياً عنه، بل يحتمل انصراف النصّ عن التشبه اتفاقاً في مدّة يسيرة لبعض القاصد العقلانية(3).

و إليه ذهب المحقّق القميّ في متفرّقات جامع الشتات أيضاً.

4 - ومنها: إنّ التشبه هل يكون موقوفاً على وجود الناظر أو لا يكون؟ يمكن أن يقال مقتضى الإطلاق هو الثاني، اللهمّ إلا أن يقال بانصراف الأدلّة

ص: 407

1- المقنعة: 590.

2- النهاية: 365.

3- المستمسك 5: 395.

عن مثله، فيجوز بمقتضى الأصل، فتأمل.

5 - ومنها: إنّ الألبسة التي سميت باسم الرجال أو باسم النساء ولكنها مشتركة بينهما، لا إشكال في جواز لبسها كليهما؛ لعدم اختصاصها بواحد منهما، ومجرد الاسم لا يكفي لشمول أدلة الحرمة.

6 - ومنها: إنّ الألبسة تختلف بحسب اختلاف البلاد، فاللازم هو مراعاة البلد الذي سكن فيه، فلو كان لباساً للأثني في بلد ما، ولم يكن مخصوصاً بها في بلده، لم يتحقق التشبه بلبسه ولو مع القصد كما لا يخفى.

7 - ومنها: إنّ مقتضى الروايات المذكورة حرمة التشبه في الفعل، ولكن هنا روايات أخرى تدلّ على المنع من ترك الزينة حذراً من حصول الشباهة بالرجال منها:

أولاً: ما رواه في مجالس المفيد عن المرزباني، عن أحمد بن محمد بن عيسى المكي، عن عبدالرحمن بن محمد بن حنبل، قال: أُخبرت عن عبدالرحمن بن شريك، عن أبيه، عن عروة بن عبيدالله بن بشير الجعفي، قال: دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عجوز كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكتان فقالت: «يكره للنساء أن يتشبهن بالرجال» الحديث (1).

قال المجلسي: لعل مرادها بالتشبه هنا ترك الحلّى والزينة (2).

والمسك - بفتحيتين - الاسورة والخلاخل.

ثانياً: ما رواه في دعائم الإسلام عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مر نساءك لا يصلين معطلات فإن لم يجدن فليعقدن في أعناقهن ولو بالسير، ومرهن

ص: 408

1- مجالس المفيد (الأمالى): 94. ط - جماعة المدرّسين.

2- بحار الأنوار 177:41، ح 11.

فليغيّرن أكفهنّ بالحناء، ولا يدعنها لكيلا يتشبهن بالرجال»(1).

ثالثاً: ما رواه في مكارم الأخلاق عن جعفر بن محمّد عليهما السلام قال: «رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للمرأة أن تختضب رأسها بالسواد إلى أن قال: - وأما غير ذات البعل فلا تشبهه يده يد الرجال»(2).

إلا أنّ هذه الروايات ضعيفة، ويمكن حملها على الكراهة بناءً على التسامح في أدلتها.

وكيف كان، فهذه الروايات أدخلت في التشبه الفرد الخفى الذى لا يكون داخلياً بنفسه مع قطع النظر عن هذه الروايات، لعدم القصد ولعدم الداعى، ولعل ذلك للتنبية لفخامة أمر التشبه عند الشارع، حتى أنّه لا يرضى حصول ذلك بترك ما اعتادت النساء عليه من الزينة بحيث تحصل الشباهة بالرجال ولو بدون القصد والداعى المذكور، فكيف يرضى الشارع بالفعل أو الترك بقصد التشبه مع كون داعيه هو التأنث أو التذكر؟! ثم لا يذهب عنك أنّ استعمال التشبه في مثل هذه الأخبار في المعنى من دون اعتبار القصد لا يكون دليلاً على عدم اعتبار القصد. في كلمة التشبه؛ لانه استعمال، والاستعمال بالعناية لا ينافى ما استظهرناه من اعتبار القصد، كما أنّ استعمال لفظة الإعانة فيما لم يكن عن قصد لا يدلّ على عدم اعتبار القصد فيها.

اللهمّ إلا أن يكون ذلك الاستعمال كثيراً بحيث ينصرف إلى ذلك في استعماله، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنّ اللعن لا يناسب إرادة مجرد الشباهة، ولو لم يقصدها ولم يكن الداعى هو التأنث والتذكر.

ص: 409

1- بحار الأنوار 188:83، ح 17.

2- الوسائل 1:410، ب 52، آداب الحمّام، ح 2.



لا إشكال في حرمة التشبه بالكفار و التبعية لهم إذا كان الداعى من ذلك هو الدخول في زيّهم و الخروج عن زيّ المسلمين؛ لأنّه ارتداد عن ملّة الإسلام إن التفت إلى أنّه عدول عن الإسلام، و إلا فاتّباعهم في الأمور بالداعى المذكور إثم كبير و جهل عظيم.

و يدلّ على حرمة آيات و روايات كثير، منها قوله تعالى: **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (1)**.

بل التشبه بهم و التبعية لهم من دون الداعى المذكور أيضاً محرّم؛ لأنّه مظانّ الضلالة و الفساد. و يدل على حرمة آيات و روايات:

كقوله تعالى: **وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ (2)**.

وقوله عزّ و جلّ: **قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (3)**.

ص: 411

1- النساء: 115.

2- المائدة: 49.

3- يونس: 35.

وقوله تبارك و تعالیٰ: وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (1).  
وغير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ التبعية لهم توجب الضلال والفساد.

هذا كلّ فيما إذا قصد المشابهة والتبعية لهم في الأمور مطلقاً وأما إذا لم يقصد التبعية والتشبه بهم بل كان عمله شبيهاً بعملهم، فقد وردت روايات تدلّ على المنع، وهي طوائف:

### منها ما ورد في التكفير:

فقد روى في الكافي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة جميعاً عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ولا تكفر، فإنّما يصنع ذلك المجوس» (2).

والسند صحيح، وهو مطلق من جهة كون التكفير في الصلاة أو غيرها.

اللهمّ إلا أن يحمل بقرينة سائر الروايات على التكفير في الصلاة، خصوصاً مع احتمال أن يكون التكفير اصطلاحاً في وضع اليمنى على اليسرى أو بالعكس في خصوص الصلاة.

وروى في الخصال في حديث الأربعمئة عن أبي، عن سعد، عن اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن آبائه عليهم السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه ودينه إلى أن قال: لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبه بأهل الكفر يعني المجوس» (3).

ص: 412

1- المؤمنون: 71.

2- الوسائل 4: 1264، ب 15، قواطع الصلاة، ح 2.

3- الخصال: 622. بحار الأنوار 10: 100.

والسند معتبر، وقد ذكرنا ذلك في مسألة التصوير، فراجع (1).

وروى في الخصال أيضاً عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «... عن آباءه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام... قال: لا يجمع المسلم يديه في صلاته و هو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يشبّه بأهل الكفر يعنى المجوس» (2).

والسند كما أشرت إليه معتبر.

وروى في دعائم الأخبار عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنّه قال: «إذا كنت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى ولا اليسرى على اليمنى؛ فإنّ ذلك تكفير أهل الكتاب...» (3).

والسند ضعيف.

وروى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن حمّاد، عن حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «لا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس» (4).

وهذه الروايات تدلّ على أنّ الشبّهة فضلاً عن التشبّه بالكفّار في التكفير في الصلاة ممنوعة في الشرع، ولعلّ التعبير بانه من صنع المجوس أو أنّه تشبّه بأهل الكفر يدل على عدم اختصاص المنع بخصوص التكفير، فيعمّ كل كفيّة عبادية هي من مختصّاتهم.

وأورد عليه في المعبر: بأنّ الرواية ظاهرها الكراهية؛ لما تضمّنته من قوله أنّه

ص: 413

1- راجع ما نشرناه في العدد السابع من المجلة في موضوع التصوير، القسم الأوّل، الصفحة:.

2- الخصال: 622. بحار الأنوار 325:84.

3- بحار الأنوار 325:84.

4- الكافي 3:336، ح 9. الوسائل 4:1264، ب 15، فواطع الصلاة، ح 3.

تشبّه بالمجوس، وأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمخالفتهم ليس على الوجوب؛ لأنّهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الإلهية وأنه فاعل الخير، فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره، فأذن ما قاله الشيخ أبو الصلاح من الكراهية أولى (1). ولعلّ من هذه الجهة تردد فيه المحقّق في الشرائع (2).

ولكن أجاب عن ذلك في الجواهر: بأنّ التشبّه بالمجوس لا مانع من حرمة إلا ما خرج بالدليل، أو يقال في خصوص المقام: يحرم لأنّه وقع علة للنهي الظاهر في الحرمة.

ولكنه مع ذلك مال إلى الكراهة قائلاً:

إنّ النصوص ظاهرة في الكراهة من جهة اشتمالها على التعليل الذي غالباً يذكر نظيره للمكروهات (3).

وتبعه في المستمسك (4) وجامع المدارك (5) ومستند العروة، قال في الأخير ما حصّله: ولكن ظاهر المشهور هو الحرمة، وحمل قولهم على حرمة التشريع من دون استناد إلى هذه الروايات خلاف استثنائهم صورة التقية؛ فإنّ من البيّن عدم انسحاب التقية في موارد الحرمة التشريعية، فإنّها متقومة بالقصد، ولا معنى للتقية فيه؛ ضرورة أنّ المتكفّف لأجل التقية لا يقصد التشريع بتكفّفه بل دفع ضرر المخالفين عن نفسه، فلو لم يكن العمل في حدّ ذاته محرّماً ومبطلاً كان الاستثناء حينئذٍ منقطعاً وإتما يتّجه الاستثناء المتصل فيما إذا كان العمل في نفسه كذلك، كبقية المنافيات من القهقهة ونحوها (6).

ص: 414

1- المعتبر في شرح المختصر 2: 257.

2- شرائع الإسلام 1: 72. ط - انتشارات استقلال.

3- انظر: جواهر الكلام 11: 18.

4- انظر: مستمسك العروة الوثقى 6: 530.

5- انظر: جامع المدارك 1: 403.

6- انظر: مستند العروة الوثقى 4: 447.



وعليه فالتكفير يكون محرّماً في حدّ ذاته، فتعليل الحرام بالتشبه ظاهر في حرمة ولو في خصوص المقام، وعليه فمقتضى الاحتياط هو ترك ما يكون شبيهاً بعبادتهم في الصلاة، ولكن يشكل ذلك من جهة أنّ فهم الأصحاب ليس حجّة علينا، فتأمّل. وبقية الكلام في محلّه.

ثم إنّ الحرمة أو الكراهة ثابتة ما دامت العلة ثابتة، فإن لم تكن تلك العلة باقية في عصرنا فالحكم ببقاء الحرمة أو الكراهة مشكّل، والمسألة تحتاج إلى تأمّل زائد.

### و منها ما ورد في تغيير الشيب:

روى في الخصال عن محمّد بن جعفر البندار، عن مسعدة بن أسمع، عن أحمد بن حازم، عن محمّد بن كناسة، عن هشام بن عروة، عن عثمان بن عروة عن أبيه، عن الزبير بن العوام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» (1). والشيب بفتح فسكون: الشعر، وبياضه (2).

وروى أيضاً في الخصال عن أبي محمّد عبد الله الشافعي عن محمّد بن جعفر الأشعث، عن محمّد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الله الأنصاري، عن محمّد ابن عمرو بن علقمة، عن أبي سلمة، عن أبي هريره قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» (3).

والاستفاد منهما أنّ عدم التغيير تشبه باليهود والنصارى، ومقتضى النهي المذكور هو الكراهة.

ولكن روى في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سئل عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»، فقال عليه السلام: «إنّما قال صلى الله عليه وآله وسلم ذلك و الدين

ص: 415

1- الوسائل 1: 400، ب 41، آداب الحَمَام، ح 8.

2- القاموس المحيط: 133، مادة «الشيب»، ط - مؤسّسة الرسالة.

3- المصدر السابق: 401، ح 9.

قَلَّ ، فأما الآن وقد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»(1). وضرب بجرانه:

أى ثبت واستقرّ.

وظاهر الأخير أنّ المنع من الشبابة لتوهم الضعف، ولا مجال لتلك الشبابة بعد قدرة الدولة الإسلامية، فليس المنع لمجرد الشبابة.

ومنها ما ورد في كنس الأفنية:

روى في الكافي عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان ابن مسلم، عن إسحاق بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله: «اكنسوا أفنيتم ولا تشبّوها باليهود»(2).

وروى أيضاً في الكافي عن بعض أصحابنا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اكنسوا أفنيتم ولا تشبّوها باليهود»(3).

ومقتضى تلك الروايات هو كراهة عدم نظافة فناء الدار من جهة أنّه تشبّه باليهود.

### ومنها ما ورد في عدم إطالة اللحية:

روى في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم المكتّب، عن محمد بن جعفر الأسدي، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمّه الحسين بن يزيد، عن عليّ بن غراب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حفّوا الشوارب، واعفوا اللحي، ولا تشبّوها بالمجوس»(4).

وروى في الوسائل عن محمد بن عليّ بن الحسين، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

ص: 416

1- نهج البلاغة: قصار الحكم، الحكمة 17. الوسائل 1:403، ب 44، آداب الحَمّام، ح 1.

2- الكافي 6:531، ح 5. الوسائل 3:570، ب 9، أحكام المساكن، ح 1.

3- المصدر السابق: ح 4.

4- الوسائل 1:423، ب 67، آداب الحَمّام، ح 3.

«حفّوا الشوارب، واعفوا اللحي، ولا تشبّوها باليهود»(1).

قال فى الوافى. «الحفّ: الإحفاء؛ وهو الاستقصاء فى الأمر و المبالغة فىه، وإحفاء الشارب: المبالغة فى جزه. والإعفاء الترك، وإعفاء اللحي: يوفى شعرها، من عفى الشىء إذا كثر وزاد. قوله عليه السلام: واعفوا عن اللحي: أى لا تستأصلوها بل اتركوا منها ووفّروا، وقوله: ولا تشبّوها باليهود: أى لا تطيلوها جدّاً؛ وذلك لأنّ اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها. وذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبّه باليهود دليل على أنّ المراد بالإعفاء أن لا يستأصل، و يؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فيستحق النار»(2).

ثم إنّ النهى عن التشبّه سواء كان راجعاً إلى الحفّ والإعفاء أو إلى خصوص الإعفاء لا يدلّ على الكراهة؛ لعدم حرمة ازدياد طول اللحية على القبضة، فلا تغفل.

وروى فى الوسائل أيضاً عن محمّد بن علىّ بن الحسين أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ المجوس جرّوا لحاهم ووفّروا شواربهم، وإنّا نحن نجرّ الشوارب ونعفى اللحي، وهى الفطرة»(3). و الجرّ هو القطع.

### ومنها ما ورد فى الألبسة و الأطعمة:

روى فى المحاسن عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة ومحمّد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبى عبدالله، عن آبائه عليهم السلام أنّ عليّاً عليه السلام كان لا ينخل له الدقيق، وكان علىّ عليه السلام يقول: لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم و يطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل(4).

ص: 417

1- المصدر السابق: ح 1.

2- الوافى 4: 657-658، المجلد السادس.

3- الوسائل 1: 423، ب 67، آداب الحّمّام، ح 2.

4- المحاسن 2: 440، ب 38، كتاب المآكل، ح 299، ط - دار الكتب الإسلامية.

قال الشيخ في طلحة بن زيد: «كتابه معتمد»(1).

ونخل الدقيق: أى غربله وأخرج منه النخالة. والعجم خلاف العرب.

وروى في المستدرک عن القطب الراوندى فى لبّ اللباب: «أوحى الله إلى نبيّ أن قل لقومك لا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تشربوا مشارب أعدائي، ولا تركبوا مراكب أعدائي، ولا تلبسوا ملابس أعدائي، ولا تسكنوا مساكن أعدائي، فتكونوا أعدائي كما كان أولئك أعدائي»(2).

وفى الفقيه: وروى إسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «أوحى الله عزّ وجلّ إلى نبيّ من أنبيائه: قل للمؤمنين لا يلبسوا لباس أعدائي، ولا يطعموا مطاعم أعدائي، ولا يسلكوا مسالك أعدائي، فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي»(3).

وأفاد المحقق الشعراني فى توضيح الرواية:

«قوله: ولا تسلكوا مسالك أعدائي، قال ابن خلدون فى مقدّمة تاريخه: الفصل الثالث فى أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيّه ومنطقه ومصادر أحواله وعوائده.

وقال فى هذا الفصل: انظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زىّ الحامية وجند السلطان فى الأكثر؛ لأنّهم الغالبون لهم، حتى إذا كانت أمة تجاوز أخرى ولها الغلب عليها فيسرى إليها من هذا التشبّه والاقتداء حظّ كثير، كما هو فى الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم فى ملابسهم وشارانهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى فى رسم التماثيل فى الجدران و المصانع والبيوت، حتى لقد يستثمر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنّه من علامات الاستيلاء والأمر لله. انتهى.

أقول: ما أشبه حال بلاد الأندلس على عهد ابن خلدون بحال سائر بلاد

ص: 418

1- الفهرست: 86.

2- المستدرک 3: 248، ب 10، أحكام الملابس، ح 4.

3- من لا يحضره الفقيه 1: 263، ب 39، ح 20، ط - دار الأضواء.

المسلمين في عهدنا! والمتفرجة من الملاحظة في بلادنا عوامل استيلاء النصارى عليهم وأكثرهم ضعفاء العقول والنفوس، سريع التأثر لزيّ الغالب، سهل القبول لما يراد منهم، استخدمتهم النصارى لإفساد الحوزة، وقى الله من شرهم.

ولا يدل هذا الحديث على حرمة التشبه بهم مطلقاً بل على أنّ المتشبهين بهم غالباً من أعداء المسلمين وأنهم في مظنة ذلك، وهو نظير ما ورد في ذمّ بنى أمية؛ فإنّ الغالب عليهم عداوة أهل البيت عليهم السلام لا- أنّ جميعهم كذلك، وليس مطلق من تشبه بهم كافراً أو معادياً»(1).

ولا يخفى عليك أنّ لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد إلى ما هو الواقع، وغاية ما تدلّ عليه هذه الروايات هو الكراهة؛ لوقوع تلك الأمور في معرض التأثر بأفكار الأعداء ومقاصدهم بحيث يؤدي إلى الانقياد إليهم وإن لم يكن قصدهم ذلك، كما يقال:

لا تعاشر أهل الدنيا فتكون من أهل الدنيا كما هم أهل الدنيا.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المرشد إليه أمر لا يتناسب مع الكراهة؛ لأنّ كون الشخص من أعداء الله من المبعوضات جدّاً.

إلا أنّه مع ذلك لا يخلو من التأمّل؛ لورود مثل هذه التعبيرات في بعض المكروهات، مضافاً إلى أنّ هذه الجمل مذكورة في معتبرة طلحة بن زيد في وجه ترك غربة الدقيق، مع أنّ من المعلوم هو عدم حرمة ذلك، ولم أر من أفتى بحرّمته.

نعم يمكن أن يقال: إنه يختلف باختلاف الموارد من الشدّة والضعف والكراهة والحرمة، فتأمّل.

### ومنها ما ورد في كراهة الأتزار و التوشح:

روى في الكافي عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينبغي أن تتوشح بإزار

ص: 419

فوق القميص وأنت تصلّي، ولا تتزّر بإزار فوقالقميص إذا أنت صلّيت؛ فإنه من زيّ الجاهلية»(1).

قال في التذكرة: «ويكره أن يأتزر فوق القميص؛ لما فيه من التشبّه بأهل الكتاب وقد نهى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن التشبّه بهم؛ لقول الصادق عليه السلام: لا ينبغي أن تتوشّح بإزار فوق القميص إذا صلّيت فيه فإنّه من زيّ الجاهلية، وليس بمحرّم؛ لأنّ موسى بن عمر بن بزيع قال للرضا عليه السلام: أشدّ الإزار والمنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال: لا بأس به»(2).

وعن الذكرى: «إنّ في الاتزار فوق القميص تشبّهاً بأهل الكتاب، وقد نهينا عن التشبّه بهم»(3).

وقال في الجواهر: «ومن ذلك يعرف ما في المدارك وغيرها تبعاً للمعتبر من نفى الكراهة... بل الظاهر كراهة التوشّح أيضاً لخبر أبي بصير.

ثم قال بعد نقل روايات تدلّ على أنّ التوشّح من عمل قوم لوط:

وكيف كان فالمراد بالتوشّح بالثوب كما عن بعض أهل اللغة والمصباح المنير:

إدخاله تحت اليد اليمنى وإقاؤه على المنكب الأيسر كما يفعله المحرم»(4).

### ومنها ما ورد في الأكل عند أهل المصيبة:

روى في الوسائل عن الفقيه محمّد بن عليّ بن الحسين، قال: قال الصادق عليه السلام:

«الأكل عند أهل المصيبة من عمل الجاهلية، والسنة البعث إليهم بالطعام كما أمر به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه»(5).

ص: 420

1- الوسائل 3:287، ب 24، لباس المصلّي، ح 1.

2- تذكرة الفقهاء 2:504.

3- ذكرى الشيعة 1:148. ط - حجري.

4- جواهر الكلام 8:238-240.

5- الوسائل 2:889، ب 67، أبواب الدفن، ح 6.

قال العلامة قدس سره: «لا يستحب لأهل الميِّت أن يصنعوا طعاما ويجمعوا الناس عليه؛ لأنهم مشغولون بمصائبهم، ولأن في ذلك تشبهاً بأهل الجاهلية على ما قال الصادق عليه السلام»(1).

### ومنها ما ورد في التصليب:

قال العلامة قدس سره: «يكره التصليب في الثوب؛ لأن عائشة قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يترك في بيته شيئاً فيه تصليب إلا قضبه يعنى قطعه ولما فيه من التشبه بالنصارى»(2).

وفي تاج العروس: «وثوب مصلب كما عن المصباح أى فيه نقش كالصليب(3). وفي حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا رأى التصليب فى ثوب قضبه؛ أى قطع موضع التصليب منه. وفي الحديث: نهى عن الصلاة بالثوب المصلب، وهو الذى فيه نقش أمثال الصلبان. وفي حديث عائشة أيضاً: فناولتها عطافاً فرأت فيه تصليياً فقالت: نحيه عني. وفي حديث أم سلمة أنها كانت تكره الثياب المصلبة»(4).

يستفاد من مجموع هذه الأخبار الكثير فى الموارد المختلفة: أن الإتيان بما يكون شبيهاً لما أتى به الكفار ممّا هو من مختصاتهم كان مكروهاً ومنهياً عنه فى الإسلام، ولعل الوجه فيه أن ذلك يوجب التبعية الفكرية شيئاً فشيئاً وإن لم يكن قصدهم ذلك، ونتيجتها الدخول فى زمرة الأعداء وسلب الاستقلال و المجد الإسلامى، كما أشير إليه فى الروايات الدالة على النهى عن لبس ملابس الأعداء وغيرها.

ص: 421

1- منتهى المطلب 1:466.

2- تكرة الفقهاء 2:506.

3- المصباح المنير 1:417، ماد «صلب». لكن الموجود فيه: «وثوب مصلب: عليه نقش صليب».

4- تاج العروس 1:337-338، مادة «صلب».

و يؤيد ذلك ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من أنه: «مَنْ تشبّه بقوم أو شك أن يكون منهم»(1).

فروع:

الأول: إنّه لا يجوز لبس ما فيه نقش الصليب ونحوه بقصد التشبّه و التبهية؛ لما عرفت من منع الآيات عن تبعية الكفار. نعم لو كان ذلك بقصد التزيّن لا التبعية و التشبّه فهو مكروه و ينبغي أن يترك.

هذا إذا لم يتعنون بعنوان محرّم آخر، كتضعيف الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي أو ترويج المسيحية، وإلا فيكون محرّما. كما أنّ حفظ الصليب ونصبه حرام؛ لوجوب إتلافه حسماً لمادة الفساد.

الثاني: إنّ قوله عليه السلام: «فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي» بعد النهي عن لبس ملابس الأعداء و أطعمتهم وغيرها يدلّ على أنّ الممنوع هو الذي ينتهي إلى التبعية الفكرية، و أمّا الذي لا يكون كذلك كالتخاب الأحسن ممّا حقّقه الكفار في مختلف مجالات الحياة كالسيارات و الطائرات وغير ذلك من دون انجراره إلى التبعية المذكورة، فلعلّه غير مشمول للأخبار الناهية، بل اللازم على الدولة الإسلامية أن تدبّر الأمور بنحو لا يصير المسلمون ضعفاء و محتاجين إلى الكفار.

الثالث: إنّ الحكم تابع لبقاء الموضوع، فإن كان شيء في زمان من مختصّات الكفار ثم شاع ذلك بين المسلمين بحيث لا يختصّ بهم فلا يكون حكم التشبّه باقيا ولا منافاة بين أن يكون المسبّب في ذلك مرتكباً للمعصية بفعله و بين أن يصير الفعل بعد الشيع جازراً لعدم بقاء الموضوع، فلا تغفل.

ص: 422



## المسألة التاسعة التشبيب بالمرأة المعينة المؤمنة المحترمة

يقع الكلام فى مقامات:

الأول: فى معنى التشبيب قال فى تاج العروس وشبب بالمرأة قال فىها الغزل وحكى عن عبداللطيف ان التشبيب داخل فى النسيب و النسيب ذكر الغزل قال قدامة والغزل انما هو التصابى والاستهتار بمودات النساء وان التشبيب فهو الاشادة بذكر المحبوب وصفاته واشهار ذلك و التصريح به.

يستفاد من ذلك ان التشبيب هو رفع ذكر ثناء المحبوب وصفاته و اشهاره بكيفية الغزل و هو التمايل الى الصبوة و اللهو و اللعب و اتباع الهوى بحيث لايبالى بما يفعل و يقول كما هو معنى التصابى والاستهتار وبالجملة هو المعاشقة و المحادثة مع النساء.

ولعل اليه ينظر ما حكى عن جامع المقاصد فى تفسير التشبيب من انه ذكر محاسنها و اظهار شدة حها بالشعر انتهى.

ولقد افاد و اجاد ولكن تقييده بالشعر وان وقع فى كلام بعض الفقهاء كالشيخ فى المبسوط و المحقق فى الشرايع ولكنه لا قرينة عليه من اللغة اللهم الا ان يحمل الغزل على الشعر و هو محل تامل لتعميم الغزل عند بعض اهل اللغة فتدبر.

ص: 423

الثانى: فى كلمات الاصحاب صرح جماعة بحرمة التشيب.

قال الشيخ الطوسى قدس سره ىرد شهادة من شَبَّ بامرأة ووصفها فى شعره فيما اذا كانت ممن لا يحل وطئها(1).

قال العلامة فى القواعد وهجاء المؤمنين حرام سواء كان بشعر أو غيره وكذا التشيب بامرأة معروفة محرمة عليه(2).

قال المحقق فى الشرايع ويحرم من الشعر ما تضمّن كذباً أو هجاء مؤمن أو تشيباً بامرأة معروفة غير محللة له(3).

قال المحقق الكركى فى جامع المقاصد فى ذيل قول العلامة فى المتاجر و التشيب بالمرأة. المعروفة المؤمنة المراد به ذكر محاسنها وشدة حبها ونحو ذلك بالشعر ويقال التشيب ايضاً وانما يحرم بقيود:

الأول: كونها معينة معروفة وان لم يعرفها السامع اذ اعلم انه قصد معينة لما فيه من هتك عرضها اما اذا لم يقصد مخصوصة فلا بأس.

الثانى: كونها مؤمنة فلا يحرم بنساء اهل الحرب واما بنساء اهل الذمة فظاهر التقييد بالمؤمنة يقتضى الحل والظاهر العدم لان النظر اليهن بريية حرام فهذا اولى ونساء اهل الخلاف اولى بالتحريم لانهن المسلمات.

الثالث: كونها محرمة أى فى الحال وان لم يكن مؤبداً ولم يذكره المصنف فمتى انتفى واحد من الثلاثة لم يحرم فاذا شك فى حصولها لا يحرم الاستماع.

واما التشيب بالغلام فحرام على كل حال لانه محض فحش مقرب للمفسدة(4).

ص: 424

1- المبسوط 228/8.

2- القواعد: 236/2.

3- الشرايع: 233/2.

4- جامع المقاصد 205/1.

وقال فى الجواهر ويحرم من الشعر وغيره ما تضمن كذبا أو هجاء مؤمن أو تشبيها بامرأة معروفة غير محللة أو غلام بلا خلاف أجده بل  
الاجماع بقسميه عليه مضافا الى ما فى الكتاب و السنة من تحريم اىذاء المؤمنين واغراء الفساق بالامرأة والولد الى ان قال قلت قد يقال  
بحرمته مع فرض تاذيها بذلك وهتك حرمتها(1).

الثالث: انه استدل على حرمة بلزوم تفضيحها وهتك حرمتها وايدائها واغراء الفساق بها وادخال النقص عليها وعلى اهلها ويشهد على ان  
ذلك تفضيح وهتك حرمة ونقص ان النفوس الايبة ذوات الغيرة الحمية لاترضى بان يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم أو اقربائهم ولوكن  
بعيدات.

وكيف كان فلا اشكال فى حرمة الامور المذكورة و يدل عليها الكتاب و السنة.

قال تعالى: **وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَ اِثْمًا مُّبِينًا**(2).

وتظافت الاخبار على حرمة اهانة المؤمن و اذلاله و احتقاره منها صحيحة ابان بن تغلب عن ابى جعفر عليه السلام قال: لما اسرى بالنبي  
صلى الله عليه و آله و سلم قال: يا رب ما حال المؤمن عندك قال: يا محمد من اهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة وانا اسرع شىء الى نصره  
اوليائى(3).

ومنها مرسله ابن ابى عمير عن بعض أصحابه عن ابى عبدالله عليه السلام قال: من استدل مؤمناً واحتقره لقلّة ذات يده ولفقره شهره الله يوم  
القيامة على رؤوس الخلائق(4).

ص: 425

1- الجواهر 49/41-50.

2- الاحزاب: 58.

3- الوسائل 8/588.

4- الوسائل 8/591.

وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب احكام العشرة.

هذا مضافا الى ان المعاشقة مع غير المحللات مظنة الفساد وقد قامت الضرورة على حرمتها ولذا وجب النهى و الدفع عن المنكر حسماً لمادة الفساد.

اورد عليه شيخنا الاعظم قدس سره بان هذه الوجوه لا تنهض لاثبات التحريم مع كونه اخص من المدعى اذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشبيب بل و اعم منه فان التشبيب بالزوجة قد توجب اكثر المذكورات(1).

لعل مراده من الاخصية هو تشبيب مثل عجوزة التى لا يرغب فيها اهل الفجور فانه حرام بدون وجود العناوين المذكورة وفيه انه لا يخلو عن بعضها و هو الهتك و الايذاء اللهم الا ان يكون التشبيب بعنوان هزل و مزاح و لعله منصرف عن محل الكلام فلامورد لا يتحقق فيه شىء من المذكورات.

نعم يمكن ان يكون المراد تشبيب المرأة الاجنبية من دون وجود شخص آخر حتى يلزم العناوين المذكورة ولكنه لا يساعد التشبيب اللغوى فانه ليس باشادة ولا اشهار مع انك عرفت انهما دخيلان فى حقيقة التشبيب هذا مع انه لانسلم خلوه عن بعض العناوين المحرمة و القول بان انشاء الشعر فى محاسن امرأة بين النساء أو اقاربها العارفين بحالها و جمالها لا يكون هتكاً غير سديد لان ذكر المحاسن بوسيلة الرجل الاجنى و المعاشقة مع المرأة فى حضور النساء هتك و إيذاء و نقص و لعل منشأ إنكار الهتك توهم ان التشبيب مجرد ذكر المحاسن مع انك عرفت معناه اللغوى وان المقصود هو المعاشقة مع الأجنبية.

فاتضح مما ذكر ان تشبيب المرأة الغير المحللة ملازم للامور المذكورة و مظنة للفساد فلا يصح دعوى اخصية العناوين المذكورة.

ص: 426

كما لا يصح دعوى اعمية العناوين عن الحرمة بمعنى صدقها في تشييب الزوجة ومع ذلك لا يكون محرماً لان مع صدق اكثر العناوين المحرمة كيف لا يكون محرماً هذا مضافاً الى ان تشييب الزوجة المحللة خارج عن محل كلمات العلماء.

نعم يصح دعوى ان العناوين المذكورة لا تخصّص بالكلام لا مكان تحققها من دون كلام شعراً كان أو غيره كالفعل الموهن وغيره وبهذا الاعتبار تكون هذه العناوين اعم من التشييب ولا مانع منه اذ لا يلزم في حرمة التشييب ان يكون عنواناً مساوياً للمذكورات فكون التشييب غير خال عنها كاف في اثبات الحرمة وعليه فاعمية العناوين المذكورة بهذا المعنى لا تضر كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى ان النسبة بين التشييب و العناوين المذكورة عموم من وجه لما عرفت من ان التشييب لا ينفك عن العناوين المذكورة حتى يمكن هذه الدعوى فلا تغفل.

ثم ربما يناقش في حرمة الايذاء والاضرار بان مقتضى عموم ادلة حل الانتفاعات وسلطنة الناس على انفسهم جواز كل عمل يشتهي وينتفع به وان استلزم ذلك ايذاء للغير أو اضراراً به كما ذكروا جواز تاجيح النار وان استلزم ذلك اضراراً للجار وجواز جعل الحمام أو الاخدود ونحوهما مما يتضرر به الجيران.

نعم لو لم يكن المقصود من فعله الا الايذاء والاضرار فلا اشكال ظاهراً في حرمة كما تدل عليه الرواية الواردة في سمرة بن جندب(1).

وفيه أولاً ان قاعدة السلطنة على النفس والاموال ليست بمشرعة بل تدل على سلطنة الانسان فيما يثبت جوازه من الشرع.

و ثانياً: ان مع الغمض عن ذلك وتسليم الاطلاق فهي كساير الاحكام محكومة

ص: 427

بقاعدة لاضرر وخصوصية مورد قاعدة لاضرر لاتوجب تخصيصها بذلك المورد اذ العبرة بعموم الوارد و الموارد المذكورة فى كلام بعض الفقهاء محل الكلام وعليه فكل فعل يوجب الضرر بالنسبة الى نفس الغير أو ماله أو عرضه فهو غير جايز فلاوجه لهذه المناقشة.

وثالثا لو قلنا بعدم الحكومة فمقتضى تعارض عنوان الضرر و الهتك مع قاعدة السلطنة وكون النسبة بينهما هو العموم من وجه هو الرجوع الى مقتضى الاصل و هو فى الاموال والاعراض و النفوس يقتضى الاحتياط فتأمل.

ثم ان الشيخ قدس سره ذهب الى الاستدلال بوجوه اخرى.

منها عمومات حرمة اللهو و الباطل.

اورد عليه بان بعد الغمض عن صدق الصغرى لادليل على حرمة مطلق اللهو و الباطل.

يمكن الجواب عنه بان المعاشقة مع الاجنبية من المصاديق الواضحة للهو و الباطل و حرمة ذلك كحرمة اللهو المطرب مسلمة فى الفقه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ومنها عمومات حرمة الفحشاء أورد عليه بان النسبة بين التشيب و الفحشاء عموم من وجه لجواز إنفكاك التشيب عن الفحشاء، و الفحشاء عن التشيب.

ويمكن الجواب بان التشيب بالمعنى الذى ذكرناه و صار موضوعاً لكلمات الفقهاء لاينفك عن الفحشاء وعليه فالنسبة بينهما هى العموم و الخصوص كما لا يخفى.

ومنها ان ذلك مناف للعفاف الذى اشترط فى العدالة ولعل الاشتراط من جهة قوله عليه السلام فى صحيحة ابن ابى يعفور فى جواب سؤال السائل عن كيفية طريق معرفة العدالة ان تعرفوه بالستر و العفاف وكف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف

ناقش فى ذلك السيد قدس سره بانا لانسلم اعتباركل عفاف فى العدالة(2).

وفيه ان ترك التشيب بالمعنى الذى عرفت من مصاديق العفاف المعتبر فى العدالة ولا اشكال فيه سواء قلنا باعتبار مطلق العفاف فيها أم لا .

ومنها فحوى ما دل على حرمة ما يوجب ولو بعيدا تهيج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة مثل ما دل على النع عن النظر لانه سهم من سهام ابليس والمنع عن الخلوة مع الاجنبية لان ثالثهما الشيطان.

اورد عليه الميرزا الشيرازى قدس سره بان النظر من اقوى افراد المهيج للشهوة فكيف يقاس عليه التشيب مع كون المناطق فيه اضعف منه فى الاصل هذا مضافا الى انه لم يثبتكون حرمة النظر من جهة كونه من اسباب تهيج الشهوة وماورد منكونه سهم من سهام ابليس لم استفد منه دلالة على ذلك(3).

يمكن ان يقال كما فى مصباح الفقاهة بانه ربما يكون تأثير الكلام اشد من تأثير النظر فاذا كان النظر سهما مسموما موثرا فى هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين فالتشيب أولى بالتحريم(4).

هذا مضافا الى دعوى الاجماع على حرمة كل ما يوجب تهيج الشهوة كما يظهر من الكلمات فى مسألة حرمة النظر الى الصبى و الصبية ان ترتب عليه ثوران الشهوة فراجع.

على أن بعض النصوص يؤيد ذلك مثل ما ورد فى العلل و عيون الأخبار عن

ص: 429

1- الوسائل 288/18.

2- التعليقة 17.

3- التعليقة 63.

4- مصباح الفقاهة 215/1.

محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب مسائله وحرم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالأزواج و الى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعوا إليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يحمل وكذلك ما أشبه الشعور(1).

ومثل ما ورد فى الخصال باسناده عن على عليه السلام فى حديث الاريعمائة قال: لكم اول نظرة الى المرأة فلا تتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة(2).

وعليه فلا يبعد دعوى حرمة مظان تهيج الشهوة.

ومنها كراهة جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان ومنها الاستدلال برجحان التستر عن نساء اهل الذمة لانهن يصفن لازواجهن و التستر عن الصى المميز الذى يصف ما يرى و النهى فى الكتاب العزيز عن ان يخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض(3).

والنهي عن ان يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن(4) الى غير ذلك.

أورد عليه الميرزا الشيرازى قدس سره بأنها احكام تنزيهية لا يثبت بها الحرمة فيما نحن فيه ولو ثبت كون مناطقها فيه(5).

فتحصل ان التشبيب بالمعنى الذى عرفته حرام لانه معنون بالعناوين المحرمة ومظنة للفساد فلا يجوز فعله ولا اخذ الاجرة عليه و اما التشبيب بمعنى مجرد ذكر المحاسن فلاحرمة له فيما اذا لم يترتب عليه عنوان من العناوين المحرمة فلا تغفل.

ص: 430

1- الوسائل 141/14-140.

2- نفس المصدر.

3- الاحزاب 22.

4- النور 21.

5- التعليقة: 63.



وهنا فروع:

الأول: أنه هل يكون تشييب المخطوبة قبل العقد محرماً أم لا ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى عدم جريان اكثر ما ذكر فى تشييبها بل مطلق من يراد تزويجها ومقتضاه هو عدم الحرمة ولكن مع ذلك استشكل فيه بقوله و المسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال.

ولعل وجه الاشكال ان عدم جريان اكثر ما ذكر لا يكفى فى رفع الحرمة مع صدق بعض العناوين الاخر على ذكر محاسنها و المعاشقة معها كالمنافاة للعفاف و تهيج الشهوة.

هذا مضافا الى اطلاق كلمات الاصحاب ومجرد جواز النظر فى حال ارادة التزويج لا يستلزم جواز المعاشقة و تهيج الشهوة وغيرهما خصوصا ان جواز النظر يكون فى الجملة بمقدار ما يرتفع به الغرر و يستعلم به الحال و المدعى فى التشييب جوازه مطلقا سواء كان قبل الاستعلام وفى حاله ويعده كما افاد الميرزا الشيرازى قدس سره(1).

الثانى: أنه هل يجوز تشييب الزوجة أم لا- ظاهر تقييد موضوع التشييب الحرام بالمرأة الغير المحللة هو الجواز و يؤيده المحكى عن المبسوط و جماعة من الجواز بزيادة الكراهة.

ويمكن التفصيل بين ما اذا كان ذلك بين الزوج و الزوجة من دون اطلاق احد

ص: 431

1- نفس المصدر.

عليه فلا-ريب في جوازه لعدم انطباق العناوين المحرمة عليه بل لاجه لكرهته، هذا مضافا الى ما عرفته من انه ليس بتشيب لغة لعدم الاشهار والاستهتار المأخوذين فيه، و بينما اذا كان ذلك في مرأى غيرهما فالوجه هو عدم الجواز اذا انطبق عليه بعض العناوين المحرمة.

قال السيد قدس سره: لو كان الوجه تهيج الشهوة لزم حرمة التشيب بالحليلة ايضا اذا كان هناك اجنى يسمع.

ولعل مراد من جوز ذلك هو ما اذا كان مجرد ذكر المحاسن لا المعاشقة ولكن ذلك لا يختص بالزوجة بل يجوز في غيرها أيضاً فتأمل.

الثالث: أنه هل يجوز تشيب المرأة المبهمة بان يتخيل امرأة و يتشيب بها.

قال الشيخ الاعظم قدس سره: وظاهر الكل جوازه انتهى و هو كذلك لتقييد الموضوع بالمرأة المعينة ولكنه مشكل لعدم مدخلية المعروفة في انطباق بعض العناوين المحرمة كتهيج الشهوة والاعراء الى الفساد و اللهو و الباطل و الفحشاء و المنافاة للعفاف نعم لا ايداء ولا هتك اللهم الا ان يقال ان ابهام المرأة يوجب عدم ملازمة تشيبها مع العناوين المذكورة فيمكن ان ينفك عنها فالاولى هو القول بالحرمة فيما اذا استلزم العناوين المذكورة و لو بعضها.

ومما ذكر يظهر حكم غير التشيب من الكتب و اشربة التسجيل و الأفلام التي تصدق عليها التهيج والاعراء الى الفساد وغير ذلك من العناوين المحرمة فانها محرمة ولو لم تكن موردها امرأة معينة فلا يجوز فعلها و لا بيعها مع كونها منشأ للفساد والفحشاء فلا تغفل.

الرابع: اذا شيب بامرأة معينة عند من لم يعرفها ذهب المحقق الكركى الى

الحرمة فيما اذا علم السامع اجمالاً ان القائل قصد معينة.

واستشكل فيه شيخنا الاعظم قدس سره من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم وكذا اذا لم يكن هنا سامع.

وفيه انه لو كان الوجه في حرمة التشبيب هو اللهو والالتهاؤ و الفحشاء وعدم العفاف فهذه العناوين صادقة على التشبيب المذكور من دون دخل لاحتمال مدخلية معرفيته عند السامع. كما افاده في بلغة الطالب (1) بل يصدق الهتك في بعض الفروض.

نعم لو لم يكن هنا سامع لا يصدق الهتك بل لا يصدق التشبيب اللغوى كما عرفت.

الخامس: ان الظاهر من بعض العبائر هو تقييد الموضوع بالمؤمنة وعلل بعدم احترام غير المؤمنة ذهب في جامع المقاصد الى حرمة تشبيب نساء اهل الذمة فضلاً عن نساء اهل الخلاف و استدلل بفحوى حرمة النظر اليهن واستشكل الشيخ الاعظم قدس سره فيه بالنقض فان النظر الى نساء اهل الحرب ايضاً محرم مع ان المحقق جوز التشبيب بهن و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك اصل الحكم انتهى ولا يخفى عليك ان المدرك ان كان هو الهتك والايذاء فهو بالنسبة الى نساء اهل الحرب غير جار اذا لا حرمة لهن واما بالنسبة الى اهل الذمة أو أهل المعاهدة فان كن آيات عن ذلك فمقتضى عقد الذمة و المعاهدة هو مراعاة حقوقهن فلايجوز التعرض بالنسبة اليهن و الآ فلا حرمة لهن واما ان كان المدرك هو الفحشاء و المنافاة للّعفة و اللهو و التهيج ونحوه فهي صادقة ولو بالنسبة الى اهل الحرب فلاوجه

ص: 433

للتقييد بالايمان، فتأمل.

السادس: انه لو علم اجمالاً- بالمرأة المشيب بها قال المحقق الايروانى لا مجال للتوقف فى حرمة ذلك مع حصر الاطراف فان الوجوه المقتضية للمنع آتية هناك بل تسرى فى جميع اطراف الشبهة(1).

ومعلوم ان تشييب المحصورة يوجب هتك الأزيد من نفر واحد والاغراء الى الازيد وهكذا فالحرمة فى هذه الصورة تصير اشد و اكثر.

السابع: ان ذكر محاسن الكريمات من آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واطهار الحب لهن خارج عن التشييب اللغوى و العرفى ويكون من الممدوحات و الشعائر الاسلامية.

وهكذا تشييب المرأة المبهمة ان اريد به المعانى العرفانية فان العناوين المحرمة غير صادقة عليه كما لا يخفى.

الثامن: لو اراد من ذكرها مجرد ان فى خلقه وخلقه بدائع معجبة وانه فى المرتبة الغاية من الحسن و المحبوبة وفى حركاتها جذابية الى النهاية من دون المعاشقة معها فلا يصدق عليه الفحش و مخالفة العفاف الواجب ولا الهتك ولا الافتضاح ولا الباطل اذا كان له غرض عقلاى فى ذلك هذا مضافا الى انه ليس بتشيب لغوى و عرفى و عليه فلا وجه للحرمة.

التاسع: ان التشييب بالغلام محرم كما صرح به شيخنا الاعظم و حكى عن الشهيدين و المحقق الثانى وكاشف اللثام معللا بانه فحش فيشمل على الاغراء

ص: 434

بالقيح ولكن عن المفاتيح للفيض الكاشاني ان في اطلاق الحكم نظرا.

وفيه ان المراد من التشيب هو ذكر محاسنه و المعاشقة معه كما مر في تشيب المرأة فليس المقصود مجرد ذكر محاسنه حتى يرد عليه بانه باطلاقه لا يصلح للحرمة ومما ذكر يظهر ما في تعليقة السيد قدس سره حيث منع من كونه فحشاء مطلقا نعم لو كان التشيب باظهار التعشق به فهو حرام لما عرفت من ان المراد من التشيب هو اظهار التعشق.

والعجب من مصباح الفقاهة حيث قال التشيب بالغلام ان كان داخلا في عنوان تمنى الحرام فلا ريب في حرمة لكونه جرأة على حرمت المولى والا فلاوجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال بل ربما يكون التشيب به مطلوباً ولذا يجوز مدح الابطال و الشجعان ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر و النجوم ولاشبهة في صدق التشيب عليه لغة وعرفاً(1).

وقد مر معناه اللغوى و هو ما يكون فيه التصابى والاستهتار و المعاشقة و يؤيده كلمات الاصحاب حيث استدلوا على حرمة بالعناوين المحرمة اذ مجرد المدح والتوصيف لا يكون محرماً ولعل منشأ توهم صدق التشيب على مدح الابطال والشجعان هو كلام اقرب الموارد حيث اكتفى فيه بذكر المحاسن ووصفها ولكن عرفت تحقيق ذلك فراجع.

العاشر: ان استماع التشيب محرم كما في بلغة الطالب فيما اذا استلزم بالنسبة الى الستمع ايضاً عنواناً من العناوين المحرمة واما مع عدمه فلاوجه

ص: 435

واستدل المحقق الايروانى على حرمة الاستماع مطلقا بان التشبيب من دون مستمع لا يحرم فيكون الوجوه القاضية بالتحريم قاضية بحرمة عنوان منطبق على المركب من القول و السماع فكان كل منهما دخيلا فى تحقق الحرام فيحرم كل منهما فى عرض الاخر بلا ترتب لحرمة السماع على حرمة القول كما فى الغيبة(2).

يمكن ان يقال ان التقييد بالسماع دخيل فى انطباق العناوين على القول لانفس السماع لان التقييد داخل فى المركب دون نفس القيد وعليه فلامانع من القول بحرمة التشبيب المتقوم بالسماع دون نفس السماع ما لم ينطبق عليه عنوان من العناوين المحرمة اللهم الا أن يقال ان صدق العناوين على التشبيب المتقوم بالسماع يلازم صدقها على نفس السماع ايضا فتأمل.

الحادى عشر: ان تشبيب المرأة للرجل وان كان خارجاً عن معنى اللغوى للتشبيب ولكن محكوم بحكم تشبيب الرجل للمرأة بعد كونه معنواً بالعناوين المحرمة.

ص: 436

الاستبعدادات 7

خلاصة الكلام 8

تنبيهات 10

التنبيه الأول: ان التغرير و التسيب لا مورد لهما فى المقام 10

التنبيه الثانى: الراد من حرمة البيع فى المقام هل هو الحرمة التكليفية أو الوضعية ؟ 10

القسم الثالث من النوع الثانى: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا 20

بيع السلاح من أعداء الدين 20

مطلقات المنع 21

بيع غير السلاح من الادوات الاخرى 31

الفروع: 34

النوع الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء 44

الفروع 63

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً فى نفسه 71

المسألة الاولى: التأمين 77

القسم الأول فى عدة مقامات:

المقام الأول: فى حقيقة التأمين 77

المقام الثانى: فى أنواع التأمين، 81

ص: 437

المقام الثالث: فى أركان عقد التأمين و شروطه 85

أركان عقد التأمين 85

شروط عقد التأمين 86

شرائط العامة 87

المقام الرابع: فى لزوم عقد التأمين 90

المقام الخامس: فى الموانع 98

المقام السادس: فى ادراج التأمين فى المعاملات المتعارفة 115

احداها: الهبة بشرط التدارك أو الهبة المعوضة 115

ثانيها: الصلح بشرط تحمل الخسارة 119

ثالثها: الضمان العقدى 122

رابعها: الجعالة 125

المقام السابع: فى أحكام عقد التأمين 127

المسألة الثانية: فى التجسس و التفتيش 149

المقام الأول: فى معناه 149

المقام الثانى: فى اختلاف موارد التجسس 153

المقام الثالث: فى حكم الاقساط المذكورة 154

المقام الرابع: فى أهمية حفظ النظام 162

المقام الخامس: فى اتخاذ العيون أو الاقدام على التجسس 168

المقام السادس: فى النقباء و العرفاء 183

المقام السابع: الترغيبات العامة 185

المقام الثامن: فى دائرة التجسس 189



المقام التاسع: فى ارتكاب مقدمات الحرام لغرض التجسس 193

المقام العاشر: فى اختيارات العيون ودائرة عملهم 196

المقام الحادى عشر: فى مواصفات العيون 201

ص: 438

المقام الثانى عشر: فى كيفية الإخبار 203

المقام الثالث عشر: فى استخبار المسلم للاعداء 205

المقام الرابع عشر: فى الجاسوس الكافر الغير الذمى ومن يلحق به 209

المقام الخامس عشر: فى الجاسوس الذمى 212

المقام السادس عشر: فى اعطاء الامان للجاسوس 216

المقام السابع عشر: فى تبادل الاطلاعات 218

المقام الثامن عشر: فى الضمان 220

المقام التاسع عشر: امداد العيون واعانتهم 229

المقام العشرون: المحافظة على المستندات الاطلاعاتية 230

المقام الواحد والعشرون: فى اخذ الاعترافات 231

المقام الثانى والعشرون: فى كتمان الاسرار 232

المقام الثالث والعشرون: فى سرقة المستندات والاطلاعات من الكفار 2330

المقام الرابع والعشرون: فى نشر المستندات الاطلاعاتية وافشائها 234

المسألة الثالثة: تحديد النسل والتعقيم 235

المقام الأول: ان التناسل و التكاثر فى الأولاد مطلوب فى نفسه 235

المقام الثانى: استحباب التوالد و التناسل لا وجوبهما 245

المقام الثالث: الممانعة عن انعقاد النطفة

المقام الرابع: فى تعقيم المرأه أو الرجل 248

المقام الخامس: الاقدام على إعدام النطفة المنعقدة 258

المقام السادس: اسقاط الجنين 260

المقام السابع: فى فروع الحمل والاسقاط 263

المقام الثامن: فى أحكام الدية 273

المقام التاسع: فى أحكام قتل ولد الحامل 281

المقام العاشر: فى ولاية الحاكم الاسلامى 284

ص: 439

المسألة الرابعة: تدليس الماشطة 285

المسألة الخامسة: الترقيع 301

ادلة المانعين 301

ادلة المجوزين 326

الفروع 328

المسألة السادسة: تزيين الرجل بما يحرم عليه 393

المسألة السابعة: تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس 397

ادلة الحرمة 397

ادلة الكراهة و مناقشتها 403

اعتبار القصد فى التشبه 404

الخلاصة 405

الفروع 406

المسألة الثامنة: التشبه بالكفار و التبعية لهم 411

ماورد فى التكفير 412

ما ورد فى تغيير الشيب 415

ما ورد فى كنس الافنية 416

ما ورد فى عدم اطالة اللحية 417

ماورد فى الألبسة و الأطعمة 418

ماورد فى كراهة الاثزار و التوشح 420

ماورد فى الاكل عند أهل المصيبة 421

ماورد فى التصليب 421

فروع، 422

المسألة التاسعة: التشيب بالمرأة المعينة المؤمنة المحترمة 423

فروع 431

ص: 440

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

