

المَكَاَسِبُ الْمُحَرَّمَاتُ

هذا مجموع المباحث التي أملاها علينا شيخنا الأستاذ آية الله الشيخ جواد المروي زید عزه، من مباحث المكاسب المحرمة على منهج كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الشيخ مرتضي الأنصاري رحمته الله. [من بداية النوع الثاني في الإكتساب بما يكون المقصود منه حراماً، إلى البحث عن التشبيب في الشعر من النوع الرابع في ما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه] من (١٧/٠٨/١٤٠٠ هـ ش) إلى (١٧/٠٣/١٤٠٢ هـ ش)

لا يخفى عليكم أنّ هذا التقرير لا يخلو إحياناً من نقاط ضعف وأخطاء و نقوص كلّها من المقرّر. فأرجو من إخواني وأعزائي أن يبلغوني أيّ خطأ و نقص يوجد فيه من جهة الظاهر أو المحتوى.

آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

سعيد الزماني

Aqhlesorkh@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا، حَبِيبِ
قُلُوبِنَا وَطَبِيبِ نُفُوسِنَا أَبِي الْقَاسِمِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَعَلَى أَهْلِ
بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، صَلَاةً تَرْغَمُ أَنْوْفَ الْجَاهِدِينَ
اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِلْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ

النوع الثاني: الإكتساب بما يكون المقصود منه حراماً

و قد تعرّض الشيخ الأعظم^١ للنوع الثاني من أنواع المكاسب المحرّمة، و هو البحث عن حرمة الإكتساب بالأشياء التي لم يكن في نفسها محذور كالنجاسة و نحوها، إلاّ أنّه يحرم الإكتساب بها لتحريم ما يقصد منه، ثمّ قسّمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلاّ الحرام

و توضيح ذلك: و قد إشتمل بعض الأشياء على هيئة خاصة لا تكون له بهذه الهيئة منفعة مقصودة إلاّ الحرام، كالصنم، سواء صنع من الذهب أو الفضة أو الحجر أو الخشب و غير ذلك، فلا يكون في المادة مانع كالنجاسة، بل الهيئة تكون بحيث لا يقصد منها إلاّ الحرام، و هو العبادة و الخضوع لغير الله التي تكون من أعظم المعاصي.

و فيه أمور

الأمر الأول: «هياكل العبادة المبتدعة كالصنم و الصليب»

و قد تعرّض الفقهاء للبحث عن هذا الأمر في مقام واحد و تحت عنوان واحد، و لكنّ الأنسب أن يبحث عن كلّ من عنواني الصنم و الصليب و ما في حكمه في مقامين، نظراً إلى ما في كلّ واحد منهما من الخصوصيات الدخيلة في الحكم.

المقام الأول: في المعاوضة على الصنم

و فيه مسائل

الأولى: في معرفة موضوع المسئلة و الحاجة إلى البحث عنها

ينبغي قبل البحث عنها أن نشير بالإختصار إلى مقدّمة كلامية: و هي إنّ الإعتقاد بمبدأ الخلقة و الإقرار بعبوديته و الخضوع و الخشوع له أمرٌ فطري مودع في وجود الإنسان، كما قال سبحانه و

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ١٠٩.

تعالى: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^١، ولا فرق في ذلك بين الكافر و المؤمن و الفاسق و الجاهل و المدني و القروي، و لو لا كذلك، لما كان شائعاً و دائماً. إلا أنه لما إختلطت هذه العقيدة بالجهل و التعصب و عدم التعقل و البعد عن الوحي، إشتبه المصدق الحقيقي للعبادة بغيره.

فيشاهد أن بعضهم ينسب حوادث العالم إلى الكواكب و بعضهم إلى القمر و بعض آخر إلى الشمس و يعظّمونها و يعبدونها من دون الله عزّ و جلّ. و بعض الناس يزعم أن الحيوانات منها مبدأ للخير و منها مبدأ للشر، و يعبدون ما هو مبدأ للخير لينزل عليهم الخيرات، ما هو مبدأ للشرّ ليدفع عنهم الشرور.

ثمّ تصنعون الأصنام بصورتها و يعبدونها و يقدّسونها بل يدبّحون الإنسان عندها، بزعم أنّها بنفسها مبدأ للخير أو الشرّ أو أنّها رموز للمبدأ.

و بالنظر إلى هذا يظهر أنّ عبادة الأصنام و لا تكون منقرضة اليوم بل هي شائعة كما قال بعض المحققين أنّ من بين ٨ مليارات شخص، نصفهم ممّن يعبدون الأصنام.

فالبحت عنها و عن المعاوضة عليها مما يتلي به الناس، فإذا ذهب المرء إلى المراكز التجارية و الأسواق في شرق آسيا، فيرى الأنواع المختلفة من الأصنام قد عرضت للبيع، و أنّ الناس يشترونها، بل مع الأسف يصنعون أصناماً من بعض أعضاء الإنسان ممّا يستقبح ذكره و يعبدونها.

و بعد هذه المقدّمة نقول: و قد عنون الشيخ الأعظم هذه المسئلة بعنوان «هياكل العبادة»، و «الهيكل» - على وزن جعفر - «الصُّخْم من كلّ شيء»^٢ في اللغة. ثم وضع لبيوت الأصنام ثم أستعمل مجازاً في كلّ ما يُعبد من الأصنام، كما هو كذلك في العنوان إطلاقاً لاسم المحل على الحال.

و أمّا التمثيل لهياكل العبادة بالصليب، فهو محلّ تأمل كما سيأتي أنّ الصليب شيء آخر غير الصنم و لا يكون من هياكل العبادة.

و قد استعملت في الآيات الشريفة و الروايات و عرف العرب عدة ألفاظ في هيكل العبادة.

١. سورة الروم: الآية: ٣٠.

٢. لسان العرب؛ ج ١١، ص: ٧٠٠، و تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ١٥، ص: ٨٠٧.

منها: الصنم و الأَصْنَام. قال في معجم مقائيس اللغة: «صنم، الصاد و النون و الميم كلمة واحدة لا فرع لها، و هي الصَّنَم. و كان شيئاً يَتَّخَذُ من خشبٍ أو فضةٍ أو نحاسٍ فيُعبد»^١

و الوجه في عدم الفرع لها، هو أنها ليست في اللغة العربيّة، و بل هو معرّب من اللغة السنسكريتية، و أصله «شَمَن»^٢.

و منها: الوثن و الأوثان. قيل أنه كل ما له جثة مصنوعة من الخشب و الحجر بصورة الآدمي.^٣

و منها: النَّصْب و الأنصاب. و قيل أنّها حجر كان ينصب فيُعبد.^٤

و قد أشير في القرآن الكريم إلى أسماء الأصنام، فقال سبحانه في الآية ٢٣ من سورة نوح: «و قَالُوا اتَّخَذْنَا آلِهَتَنَا كَمَا تَرَكْنَا أَلِهَتَ آبَائِنَا آلِهَةً قَدْ أَفْرَأَيْنَاهُ اللَّاتَّ وَالْعُزَّىٰ وَمِمَّا تَوَلَّاهُمُ لَا تَدْرِيْنَ وَاوَّلَآءَ سَوَاعِدٍ لَّا يَغُوْثُ وَيَعُوْثُ وَنَسْرًا» و في سورة النجم: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَّ وَالْعُزَّىٰ وَمِمَّا تَوَلَّاهُمُ لَا تَدْرِيْنَ وَاوَّلَآءَ سَوَاعِدٍ لَّا يَغُوْثُ وَيَعُوْثُ وَنَسْرًا» و في سورة الصافات: «وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ»^{٥، ٦}.

و الحاصل؛ أنّ عبادة الأصنام من الماضي و بل من العصر الحجري إلى الآن، من الأمور الشائعة بين الناس^٨ و من هنا مسّت الحاجة إلى البحث عنها و عن المعاوضة إليها.

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣، ص: ٣١٤.

٢. لسان العرب؛ ج ١٢، ص: ٣٤٩.

٣. النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج ٥، ص: ١٥١.

٤. نفس المصدر، ص ٦٠.

٥. سورة النجم، الآية: ١٩ - ٢٠.

٦. سورة الصافات، الآية: ١٢٣-١٢٤-١٢٥.

٧. و قيل: أنّ بعلبك مدينة في الشام، و هو يسمى به لأنّ فيه صنماً يقال له بعل.

٨. الهند و جنوب شرق آسيا مراكز مهمة لعبادة الأصنام. معبد سومنات في مدينة سومنات من أشهر معابد هندوسي. غزاها السلطان محمود الغزنوي و كسر الصنم العظيم و أخذ الأذهاب و فضض التي أعطاهها الناس للأصنام في المعبد. و قد نقل السعدي في «البوستان» حكاية لطيفة من ذلك المعبد و قال: «بتى ديدم از عاج در سومنات/مرصع چو در جاهليت منات-چنان صورتش بسته تمثالگر/كه صورت نبندد از آن خوبتر-ز هر ناحيت كاروانها روان /به ديدار آن صورت بى روان-طمع كرده رايان چين و چگل/چو سعدى وفا ز آن بت سخت دل- زبان آوران رفته از هر مكان/تضرع كنان پيش آن بى زبان-فرو ماندم از كشف آن ماجرا/كه حبي جمادى پرستد چرا؟». بوستان سعدى، باب هشتم در شكر بر عافيت.». (منه حفظه الله).

الثانية: في ذكر الأقوال في المسئلة

و قبل ذكر الأقوال لا بدّ من تمهيد مقدّمة توجب التأمل في الأقوال و أدلتها و هي أنّ للصنم تقسيمات بإعتبارات مختلفة:

منها: تقسيمه بإعتبار المالية: فإنّ الصنم تارة: ممّا يكون لمادّته مالية من دون النظر إلى صورته و هيئته. كما في الصنم المصنوع من الذهب و الفضة. و أخرى: ممّا ليس لمواده مالية، بل تكون المالية لهيئته، كما في الصنم المصنوع من الطين. فلا تكون لمادّته لو خلي و نفسه مالية و قيمة، بل هيئته مقوّمه للبيع في نظر العرف، فالثمن يقع بإزائها فقط. و نظيره المعاوضة على الرسوم. و ثالثة: ممّا تكون المالية فيها لمادّته و لهيئته.

و منها: تقسيمه إعتبار ما فيه من المنفعة: فإنّ الصنم تارة: على وجه ليست فيها إلاّ المنفعة المحرّمة، كما صنع ممّا لا مالية له كالطين بقصد العبادة. و أخرى: على وجه يمكن أن تتصوّر له منفعة محلّلة مقصودة عند العقلاء. كما لو أخرج أصنام من الحفريات عن الآثار القديمة البائدة مع إنقراض الطائفة التي تعبدها، فتكون لها حينئذ منافع عقلانية و تتعلّق بها أعراض العقلاء، فهم يشترونها بما أنّها من الآثار العتيقة القديمة و يحفظونها على هيئتها و يضعونها كذلك في المتاحف ليشاهدها الناس.

و منها: تقسيمه بإعتبار قصد المتبايعين أو إشتراطهما في ضمن العقد: فإنّ الصنم تارة: تقع المعاوضة عليه بقصد المنفعة المحلّلة أو بشرطها، و أخرى: بقصد المنفعة المحرّمة أو بشرطها.

و منها: تقسيمه بإعتبار قصد الإستفادة من مادّته و هيئته، فهو تارة: تقع المعاوضة عليه بقصد الإستفادة من مادّته فيما إذا كان لها مالية، من دون النظر إلى هيئته، كإعادة تدويرها، و أخرى: بقصد الإستفادة من هيئته بحيث يكون قسط من الثمن، بل تمامه بإزائها.

فإذا عرفت ذلك: نقول: إنّ في المعاوضة على الصنم أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه القدماء من الأصحاب من حرمة المعاوضة عليه و بطلانها مطلقاً.

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و

ما أشبه ذلك حرام وبيعه وإتباعه حرام»^١

وقال الشيخ في النهاية في البحث عن المكاسب المحظورة: «و عمل الأصنام والصلبان والتمثيل المجسمة والصُور والشطرنج والترد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز، فالتجارة فيها والتصرف والتكسب بها حرام محظور»^٢

وقال سلالر في المراسم: «و عمل الأصنام والصلبان، و كل آلة تظن الكفار أنها آلة عبادة لهم، و التماثيل المجسمة، و الشطرنج و الترد و ما أشبه ذلك من آلات اللعب و القمار و بيعه و ابتياعه»^٣

و كذا المحقق في الشرايع: «و هياكل العبادة المبتدعة كالصليب و الصنم و آلات القمار كالنرد و الشطرنج»^٤

و لا يخفى أنهم أطلقوا المنع من بيعها، و لم يفزقوا بين المنفعة المحللة و المنفعة المحرمة و المادة و الهيئة و غير ذلك من التقسيمات المذكورة.

القول الثاني: ما ذهب إليه المتوسطين من الفقهاء من التفصيل بين ما تكون لمادته مالية و تقع المعاوضة عليها و بقصدها بعد كسره أو مطلقاً على قول.

و هذا يمكن أن يستفاد من كلام العلامة في التذكرة حيث قال: «و هياكل العبادة، المبتدعة، كالصليب و الصنم، و آلات القمار، كالنرد و الشطرنج إن كان رضاؤها لا يعدّ مالاً، و به قال الشافعي. و إن عدّ مالاً، فالأقوى عندي: الجواز مع زوال الصفة المحرمة»^٥

و صرح الشهيد الثاني في المسالك: «و لو كان لمكسورها قيمة، و باعها صحيحة لتكسر، و كان المشتري ممن يوثق بديانته، ففي جواز بيعها حينئذ و جهان. و قوى في التذكرة جوازه مع زوال الصفة. و هو

١. المقنعة (للشيخ المفيد): ص: ٥٨٧.

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى: ص: ٣٦٣.

٣. المراسم العلوية و الأحكام النبوية: ص: ١٧٠.

٤. شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام: ج ٢، ص: ٣.

٥. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثية): ج ١٠، ص: ٣٦.

حسن. و الأكثر أطلقوا المنع^١

و قد إختار المتأخرون من الفقهاء تفاصيل مختلفة من جهات عديدة، و لكنّ كلّها مشتركة من جهة واحدة، و هي الفرق بين ما كانت له منفعة محلّلة و بين ما لم تكن له إلا المنفعة المحرّمة. فنشير إلى ثلاثة أقوال.

القول الثالث: ما ذهب إليه المحقّق الخوئي في مصباح الفقاهة^٢ من أنّ المعاوضة على الأصنام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: إن كان الملحوظ إستقلالاً في المعاوضة على الصنم هو الهيئة العارية عن المادة-إمّا لعدم مالية المواد أو لكونها مغفولاً عنها-، فلا شبهة في حرمة المعاوضة وضعاً و تكليفاً.

و الثاني: و إن كان الملحوظ في المعاوضة عليه هو المادة و الهيئة معاً، فحكمه كالصورة السابقة.

و الثالث: إن كان الملحوظ فيها هو المادة مجردة عن الهيئة و الصورة، فلا إشكال في صحّتها.

القول الرابع: ما إختاره الإمام الخميني في مكاسبه^٣ من أنّ المعاوضة على الأصنام، قد تقع مع العلم بعدم ترتّب الحرام عليها، كما لو أخرج صنم من الحفريات عن الآثار القديمة البائدة الهالك أهلها و انقرضت الطائفة التي تعبدها، و إنّما يشتريها قوم لحفظ الآثار العتيقة، لا للعبادة، ففي هذه الصورة لا إشكال في جواز المعاوضة عليه وضعاً و تكليفاً.

و أمّا مع العلم بترتّب الحرام عليها، فلا إشكال في حرمة المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً.

ثمّ الحق إليه الظنّ، بل صورة إحتمال ترتّب الحرام عليها إحتياطاً.

و القول الخامس: ما يظهر من كلمات المحقّق الإيرواني في حاشيته على المكاسب^٤ من أنّ

١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٢٢.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٥١.

٣. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٦١.

٤. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ١٣.

الصنم إذا كانت له منفعة شائعة عند العقلاء، تصحّ المعاوضة عليه و إن كان قصد المشتري منه الحرام.

فعليه؛ لو كان الملحوظ في المعاوضة عليه هو المادة بشرط لا عن الهيئة أو لا بشرط عنها أو كان الملحوظ فيها هو المادة و الهيئة معاً فيما إذا كان لمادته منفعة عقلائية، فتصحّ المعاوضة عليه. و لا فرق في ذلك بين ترتّب الحرام عليه و عدمه.

و أمّا في الصورة التي لا تكون لهيئته منفعة عقلائية و لا في مادته، فلا شك في حرمة المعاوضة عليه حينئذ.

الثالثة: في ذكر الأدلة

و قد استدلّ على حرمة المعاوضة عليه بالأدلة الأربعة:

أمّا الكتاب العزيز

فقد قيل أنّ من آياته ما يدلّ عليها بالإطلاق، و منها ما يدلّ عليها بالخصوص:
و أمّا ما يدلّ عليها بالإطلاق، فهو قوله تعالى في سورة المدثر: «وَالرُّجْزَ فَاهْتَجُرْ».

و قد عرفت ممّا ذكرنا في النوع الأول أعني المعاوضة على الأعيان النجسة، أنّ في تفسيرها قولان: من كون مدلولها بحيث يخرج عنها الصنم و نحوه تخصّصاً، فلا ترتبط بالمقام، و من عدم كونه كذلك، بل الصنم داخل في مدلولها، فيمكن التمسك بها على الحرمة المعاوضة على الصنم و نحوه على فرض تمامية دلالتها.

أمّا القول بخروج الصنم عن مدلول الآية تخصّصاً، فقد ورد له بيانان:

الأول: ما ذكره صاحب الجواهر^١ بمناسبة البحث عن الأعيان النجسة، و ملخصه: أنّ الرجز بمعنى القذر كما عن الصّاح^٢ و القاموس^٣، و القذر إمّا ظاهري هو الأعيان النجسة و إمّا باطني

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ١١.

٢. الصّاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٣، ص: ٨٧٨.

٣. القاموس المحيط؛ ج ٢؛ ص ٢٨٢.

كالأفعال المحزّمة. و أمّا المراد منه في الآية الشريفة، فهو القدر الظاهري بقريئة الآية السابقة و هي قوله تعالى: «وَيَتَابِكْ فَطَهَّرْ»، إذ لا معنى لطهارة الثياب من القذارة الباطني. فالآية تدلّ بإطلاق الأمر «أهجر» على لزوم الإجتنب و الهجر عن جميع التصرفات في القدر الظاهري. فما ليست قذارته ظاهرياً، كما يصنع من الذهب و الفضة و الخشب و الحجر من الأصنام، خارج عنها تخصّصاً.

الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي في مصباح الفقاهة^١، و ملخصه كما أشرنا إليه سابقاً: هو أنّ نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجيّة لا تصحّ إلاّ بالناية و المجاز، بخلاف نسبته إلى الأفعال و الأعمال، فإنّها على نحو الحقيقة، فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة و الأفعال المحرمة، و لا تشمل الأعيان، سواء كانت قذارتها باطنية أو ظاهريّة. فالصنم، و إن كانت قذارته باطنيةً إلاّ أنّه لا تصحّ نسبة الهجر إليه لكونه من الأعيان.

و لكنّ كالمهما لا يخلو من مناقشة:

أمّا ما ذكره صاحب الجواهر

ففيه أولاً: لو كان قوله تعالى: «وَيَتَابِكْ فَطَهَّرْ» بعد قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»، أمكن ذلك، بدعوى تقدّم العامّ على الخاصّ، و هو قريئة على أنّ قوله تعالى «وَيَتَابِكْ فَطَهَّرْ» من باب ذكر المصداق للعامّ السابق، فيكون المراد من الرّجز في العامّ، هو القدر الظاهري أيضاً. و لكنّها ليست كذلك، فلذا يمكن أن يكونا حكيمين مستقلّين لا يرتبط أحدهما بالآخر و لا يكون أحدهما قريئة على الآخر.

و أمّا دعوى كون وحدة السياق قريئة على ذلك، فغير مسموع لأنّها أضعف القرائن عندنا.

و ثانياً: - و هو العمدة- أنّ الاستفادة من الروايات المعتبرة المفسّرة هو أنّ المراد من قوله تعالى: «وَيَتَابِكْ فَطَهَّرْ» ليس ما إدعاه صاحب الجواهر من أنّها بمعنى الطهارة من النجاسة و الخبائث، حتى تكون قريئة على كون المراد من الرّجز، هو القدر الظاهري. بل هو تسمير الثياب و تقصيرها.

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٣٠.

منها: صحیحة عبد الله بن سنان في الكافي الشريف في باب تشمير الثياب: «عليُّ بنُ إبراهيمَ عن أبيه عن ابنِ أبي عميرٍ عن عبدِ اللهِ بنِ سنانٍ عن أبي عبدِ اللهِ عليه السلام في قولِ اللهِ تبارك و تعالیٰ وثيابك فطهرَ قالَ فشمرُ»^١

و توضیح ذلك: أنَّ الأغنياء في زمان الجاهليَّة، كانوا يلبسون الثوب الطويل بحيث يسحب على الأرض، فوردت الروایات في تفسير الآية بأنَّ «وثيابك فطهرَ» أي: فشمر، أعني: أرفعه عن الأرض و لا يسحبه على الأرض و قصره إن كان طويلاً، لأنَّ هذه الحالة من علامات التبخر في المشي و هو محرّم و مذموم.

و قد ورد الأمر بالشمير في الروایات المفسرة لهذه الآية:

منها: «عنه عن أبيه عن النَّضرِ بنِ سويدٍ عن يحيى الحليِّ عن عبد الحميد الطائيِّ عن محمدِ بنِ مسلمٍ قالَ: نظرَ أبو عبدِ اللهِ عليه السلام إلى رجلٍ قد لبس قميصاً يُصيبُ الأرضَ فقالَ ما هذا ثوبٌ ظاهرٌ»^٢

و منها: «عِدَّةٌ من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن رجلٍ عن سلمة بن عاصم القلبي قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه أبو عبد الله عليه السلام فقال أبو جعفر عليه السلام يا بني! لا تطهر قميصك فذهب فظننا أن ثوبه قد أصابه شيء فرجع فقال إنه هكذا فقلنا جعلنا الله فداك ما قميصه قال كان قميصه طويلاً وأمرته أن يقصر إن الله عز وجل يقول وثيابك فطهر»^٣

و منها: «محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عبد الرحمن بن عثمان عن رجلٍ من أهل اليمامة كان مع أبي الحسن عليه السلام أيام حبس بَغدادَ قالَ قالَ لي أبو الحسن عليه السلام إنَّ الله تعالى قالَ لبيبي عليه السلام وثيابك فطهرَ و كانت ثيابه طاهرةً و إنما أمره بالشمير»^٤

١. الكافي؛ ج ٦، ص: ٤٥٥، ح ١.

٢. نفس المصدر، ص: ٤٥٨، ح ١١.

٣. نفس المصدر، ص: ٤٥٧، ح ١٠.

٤. نفس المصدر، ص: ٤٥٦، ح ٤.

و ثالثاً: إن أبيت عن ذلك كله و قلت بأن المراد منها ما إدعاه صاحب الجواهر و الروايات مؤولة عن ظاهرها، فيشكل بأنه يمكن أن يكون الرّجز في الآية الشريفة أعمّ من القدر الظاهري و الباطني، و قوله تعالى «وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ» من باب ذكر المصدق، و هذا لا ينافي ظاهر الآية، و ليست هنا قرينة على خلافه.

و أما ما ذكره المحقق الخوي، ففيه:

أنّ دعوى عدم صحّة نسبة الهجر إلى الأعيان إلاّ بالعناية و المجاز، ممّا لا شاهد له في كلام أهل اللغة و لا في الإستعمال، بل الأمر بالعكس، لكثرة نسبته إلى الأعيان في إستعمالات العرف، بل الآيات و الروايات، كنسبته إلى القرآن في قوله تعالى: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^١، و نسبته إلى البيت في رواية: «قَالَ تُقِيمُ عَشْرًا لَا تَأْتِي الْكُعْبَةَ إِلَّا عَشْرًا لَكثيرٌ إِنَّ التَّبِيَّتَ لَيْسَ بِمَهْجُورٍ»^٢، و نسبته إلى الأشخاص في قوله تعالى: «وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا»^٣، و في رواية: «إِيَّاكَ وَهَجْرَانَ أَخِيكَ»^٤، و قوله ﷺ «لَا يَحِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَهْجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ»^٥ و «عَنِ الرَّجُلِ يَهْجُرُ امْرَأَتَهُ مِنْ غَيْرِ طَلَاقٍ»^٦ و غير ذلك من الإستعمالات.

و الحاصل: عدم تماميّة ما ذكراهما في وجه خروج الصنم و نحوه عن تحت الآية الشريفة تخصّصاً.

ثمّ أنّه، إذا قلنا بشمول موضوع الحكم في الآية للصنم و عدم خروجه عنها تخصّصاً- كما هو الحقّ خلافاً لصاحب الجواهر و المحقق الخوي- فتصل النوبة إلى وجه دلالتها على حرمة المعاوضة عليه. و هو أنّ الرّجز فيها إمّا أن يراد به مطلق القدر، أو يراد به نفس الصنم- كما حكى عن

١. سورة الفرقان، الآية ٣٠.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٤، ص: ٣٠٠.

٣. سورة المزمل، الآية ١٠.

٤. وسائل الشيعة؛ ج ١٢، ص: ٢٦٤.

٥. همان؛ ج ١٢، ص: ٢٦٣.

٦. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ١٣٠.

بعض التفاسير- و يكون الصنم على الأول من مصاديق الرّجز و على الثاني عينه، فعلى أيّ حال تدلّ الآية بضميمة قاعدة «حذف المتعلّق دالّ العموم»، على وجوب الإجتنب و الهجر عن الصنم بجميع أنحاء التصرف و ضعاً و تكليفاً، كصنعه و إقتنائه و بيعه و شرائه. فالمعاوضة عليه حرام باطل.

و يرد عليه: أنّه - كما اعترف به - يتوقّف على القاعدة المذكورة، إلّا أنّها كما ذكرنا سابقاً لا أساس لها، بل ظهور الكلام يقتضى كون المحذوف هو ما يناسب الموضوع، لا جميع التصرفات، فإنّ المناسب للصنم و الهجر عنه، هو كون المحذوف العبادة و التضرّع له، لأنّهما أظهر الصفات فيه. فالإستدلال مخدوش على كلّ حال.

نعم؛ لو ثبتت القاعدة المذكورة، لأمكن القول بدلالاتها على حرمة جميع التصرفات فيه وضعاً، مضافاً إلى حرمة تكليفاً، لأنّ «فأهجر» و إن كان ظاهراً في الحكم التكليفي أي: حرمة المعاوضة على الصنم، و لكنّ كما قلنا سابقاً في البحث عن الأعيان النجسة، أنّ حرمة جميع التصرفات في شيء تكليفاً، تلازم عدم وجود أي منفعة فيه عند الشارع و عدم المالية عنده، فتثبت بهذه الملازمة، حرمة المعاوضة عليه وضعاً، و لكن أنّى لنا بإثبات ذلك؟!

و الحاصل؛ عدم دلالة الآية الشريفة على حرمة المعاوضة على الأصنام.

تتميم في الإستدلال على الآية الشريفة «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»:

و قد تمسك بها في موارد شتى من المعاوضات المحرّمة، كالأعيان النجسة و المتنجّسة، و آلات القمار و اللهو و غيرها.

فالبحت عنها يقع تارة في موضوعها و هو الرجز و أخرى في حكمها و هو الأمر بالهجر.

أما الموضوع؛ و هو الرّجز - قرئ بضمّ الراء و بكسرهما حتى في هذه الآية الكريمة، كما قال المفسّرون و اللغويون القرييون أو المتّصلون من عصر النصّ: «فُرِيَةً بِاللَّغَتَيْنِ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ» - فقد اختلفوا في معناه، قيل: «الرّجز» بمعنى العذاب، و «الرّجز» أو «الرّجّز» بمعنى عبادة الأوثان، أو بمعنى وسواس الشيطان أو الإثم أو الصنم، كما في معجم مقاييس اللغة^١ و المحيط في

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٢، ص: ٤٨٩.

اللغة^١ والعين^٢ وإصلاح المنطق^٣ لابن سكيك وغير ذلك من الكتب اللغوية.

هذا من جانب، و من جانب آخر، أنه لم نثر على رواية معتبرة تبين و تفسر معنى الرجز.

فالموضوع - «الرجز»- في الآية الشريفة مجملٌ فلا يمكن تعيين إحدى هذه المعاني، فلا يصحّ التمسك بإطلاقه و عدم تمامية مقدمات الحكمة فيه، خصوصاً بملاحظة نزول الآية الشريفة في أوائل البعثة مع أنّ ذلك الزمان لم يكن محلّ لمباحث الاعيان النجسة و نحوها بعد.

أما الحكم؛ و هو «اهجر»، فمعناه يستتبع معنى الرجز، فلو كان معناه «العذاب» مثلاً لكان الحكم المستفاد من «فاهجر» حكماً تكليفاً، أي: اهجر من أسباب العذاب، أي الإثم، دون الوضعي أعني بطلان المعاوضة. كذا اذا كان معناه «وسواس الشيطان» أو «عباد الأوثان».

نعم؛ لو كان الرجز بمعنى الصنم أو مطلق الخبائث، و نسلم قاعدة «حذف التعلق يفيد العموم» و نسلم ظهور «فاهجر» في الوجوب- إذ يمكن المناقشة فيه بأنه إذا كان المراد من الرجز مطلق الخبائث، فالأمر يحمل على الرجحان لعدم وجوب الهجر عن كلّ الخبائث بداهةً- لأمكن القول بدلالة الآية الشريفة على حرمة جميع التصرفات في الصنم و غيره من الخبائث تكليفاً بالمطابقة، و بطلانه وضعاً بالملازمة، و لكن أنّى لنا بإثبات ذلك.

و ممّا ذكرنا من إجمال الموضوع و الحكم بتبعه، يظهر ضعف الإستدلال بالآية الشريفة «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» على بطلان المعاوضة في كلّ مورد تمسك بها عليه من الأبحاث الآتية.

و أمّا ما يدلّ عليها بالخصوص فأيتان:

الأولى: قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ»:

و قد إستدل بها السيد صاحب العروة^٤ على بطلان المعاوضة على الصنم، و أيده صاحب إرشاد

١. المحيط في اللغة؛ ج ٧، ص: ٢٣.

٢. كتاب العين؛ ج ٦، ص: ٦٦.

٣. اصلاح المنطق؛ ج ١، ص: ٣٤.

٤. حاشية المكاسب (للبيزدي)؛ ج ١، ص: ٥.

الطالب^١ بعد بيان أصل الإستدلال، بدفع إشكاليين و الظاهر تمامية دلالتها عليه عنده.

أما بيان الإستدلال بها: فهو أنّ ظاهر الآية الشريفة بمقتضى صيغة الأمر، هو وجوب الإجتنب عن الرجس و هو بيان من الأوثان - و هو جمع الوثن بمعنى الصنم كما مرّ - و حيث لم يذكر متعلّق الإجتنب، يحتمل كون متعلّقه عبادة الأوثان أو صنعها أو المعاوضة عليها و غير ذلك، إلا أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، فالآية تدلّ على وجوب الإجتنب عن مطلق التصرف و التقلّب في الأوثان بالمطابقة، و تدلّ على بطلان المعاوضة عليها بالمالزمة، إذ معنى وجوب الإجتنب عن مطلق التصرف في الشيء، هو أنه ممّا لا منفعة فيه عند الشارع، فما لا منفعة فيه عنده أصلاً لا يجوز المعاوضة عليه وضعاً.

و أمّا الإشكاليين: فالأول: أنّه يمكن أن يقال: أنّ متعلّق الإجتنب ليس جميع التصرفات، بل هو أثر الظاهر و هو عبادة الأوثان، و أمّا غيرها من التصرفات، فالآية ساكتة عنه.

و الثاني: يمكن أن يقال: أنّه لو سلّم كون المتعلّق جميع التصرفات، فلا نسلم دلالتها إلا على وجوب الإجتنب التكليفي دون الوضعي.

ثمّ أجاب عن الإشكاليين فقال -بتوضيح منّا- أولاً: و قد تقدّم في مباحث الخمر أنّ الأمر بالإجتنب عن الخمر ظاهرٌ في الإجتنب عن جميع التصرفات، لا الظاهر منها فقط، خصوصاً بملاحظة كون الشراء مقدّمة لشربها، و كذا في ما نحن فيه فالمعاوضة على الصنم مقدّمة لعبادته.

و ثانياً: على فرض كون المتعلّق هو جميع التصرفات، لا إشكال في كون الحرمة في بعضها تكليفاً كعبادة الأوثان و في بعضها وضعياً كالبيع و الشراء، و لا مانع من الجمع بين التكليف و الوضع في استعمال واحد.

و نلاحظ عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره من كون الأمر بالإجتنب عن الخمر ظاهر في الإجتنب عن جميع التصرفات دون الظاهر منها فقط، ليس إلاّ صرف الإدعاء من دون أن يقيم عليه دليل، لا هنا و لا في مباحث

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٧٢.

الخمر.

اللهم إلا أن يقول: أن متعلق الحكم هو جميع التصرفات بمقتضى حذفه، و لكن الظاهر على ما يبالي عدم تمامية القاعدة عنده أيضاً.^١

فالإشكال الأول باق على قوته، فإن متعلق الحكم المحذوف في المقام و في أمثاله عند العرف، هو الأثر الظاهر، كما صرح به في بعض الآيات، مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ»^٢

و ثانياً: أن الإستدلال على بطلان المعاوضة لا يحتاج إلى ما بينه من أنه على فرض كون المتعلق جميع الآثار و التصرفات، يكون الحكم بالإجتنا ب عن بعض التصرفات تكليفاً كعبادة الأوثان و عن بعض آخر وضعاً كالمعاوضة من دون إشكال في استعمال واحد.

بل الأجود ما قلناه سابقاً من أن الظاهر من الآية وجوب ترك جميع الانتفاعات من الصنم تكليفاً، و لازم ذلك هو أن الصنم ممّا لا منفعة فيه أصلاً عند الشارع و ما كان كذلك، لا يجوز بيعه و شراؤه وضعاً.

فعليه؛ و إن لم يكن إشكال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، إلا أن من بيانه في دفع الإشكال الثاني لزم ما لا يلتزمه من أن المعاوضة على الأوثان باطل وضعاً و لا يحرم تكليفاً.

و ثالثاً: أن ما قاله من حرمة مقدّمات عبادة الأوثان كحرمة مقدّمات شرب الخمر مثل البيع و الشراء، عجيب منه جداً، لأنه في موارد اخرى كبيع العنب ليصنع خمرأ أو بيع الخشب ليصنع صليباً

١. المقرّر: و قد قال في إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج١، ص: ٦٥: «أن الأمر بالاجتناب عن الرجس حتى بمعنى يعم المتنفس ظاهره الاجتناب عن استعماله المتعارف و لا يعم جميع الانتفاعات، و من هنا يظهر الحال في قوله عز من قائل وَ الرَّجْزُ فَاهْجُرْ» و راجع أيضاً: ج١، ص: ١٢٢. و قال في: دروس في مسائل علم الأصول؛ ج٢، ص: ٣٧٩: «أن الروايات الواردة في أواني الذهب و الفضة على طائفتين، ففي الأولى منهما ورد النهي عن الأكل و الشرب في أنية الذهب أو الفضة، و في الثانية ورد النهي عن أنية الذهب و الفضة غير مقيد بالأكل أو الشرب، و مقتضى حذف المتعلق في الطائفة الثانية حرمة الفعل المناسب للناء و هو وضع شيء فيها أو أخذه منها فلا دلالة للثانية على حرمة نفس التوضؤ و الاغتسال في فرض الاعتراف، بخلاف الأكل و الشرب بنحو الأخذ منهما فإنهما إتما من الافعال المناسبة للناء فيحرمان أو لأن مقتضى الطائفة الأولى حرمة نفس الأكل و الشرب، و لذا عطفوا استعمالهما على عدم جواز الأكل و الشرب منهما دون التوضؤ و الاغتسال أو غيرهما من الأفعال».

٢. سورة الزمر، الآية ١٧.

و صنماً لم يقل بحرمة الإعانة على الحرام لا عقلاً ولا شرعاً، إلا إذا كانت المقدّمة منحصرّة، فراجع^١

والحاصل: أنّ الظاهر من الآية الشريفة «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ»، هو الإجتنب عن الأثر الظاهر، أي: عبادتها، و أمّا دلالتها على الإجتنب عن مطلق الأثار و التصرفات منها المعاوضة، فمتوقّفة على إفادة حذف المتعلّق للعموم، إلا أنّها غير ثابتة عندنا كما عرفت كراراً، فلا يستفاد منها بطلان المعاوضة على الأصنام.

و الثانية: قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^٢

و قد مرّ سابقاً في مباحث الخمر وجه الإستدلال بها، و ملخصه:

أنّه قد ذكّر فيها أربعة أشياء منها الأنصاب - و قد تقدّم أنّها بمعنى الصنم - و ترتّب عليه حكمان، أحدهما: أنّها «رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» و ثانيهما: وجوب الإجتنب عنها بقوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوهُ».

ثمّ بما أنّ متعلّق الحكم لم يذكر فيها، يمكن أن يستفاد من حذفه العموم و الشمول، فيقال أنّ الآية ظاهرة في وجوب الإجتنب عن جميع التصرفات فيها تكليفاً، و من جملتها المعاوضة.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، و أمّا إستفادة الحكم الوضعي منها فمتوقّفة بالبيانين السابقين، أعني: إما أن يقال بكون الإجتنب عن خصوص المعاوضة حكماً وضعياً كما قاله صاحب إرشاد الطالب، و أمّا أن يقال - كما قلنا - بأنّ وجوب الإجتنب عن جميع التصرفات في الشيء يلازم عدم وجود أي منفعة فيه عند الشارع و ما كان كذلك لا يجوز المعاوضة عليه وضعاً، لأنّها من أكل المال بالباطل.

و قد مرّ أيضاً أنّ الإمام الخميني^٣ بعد بيان وجه الإستدلال بها على بطلان المعاوضة على الخمر، إستشكل عليه، فقال - بتوضيح متّ -: أنّ وجوب الاجتنب عن هذه الأشياء متفرّع على

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، صص: ٨٩، ٩٠.

٢. سورة المائدة، الآية ٩٠.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٩.

الرجس، فيدلّ على علية الرجس لذلك وأنها واجبة الاجتناب لكونها رجساً. وأما كون بيعها وشراؤها رجساً من عمل الشيطان حتى يترتب عليه وجوب الإجتنب، فغير ثابت، فأحرازه يحتاج إلى بيان من الشارع وهو غير موجود، ومع الشك في كون شيء من عمله، كالبيع والشراء، لا يمكن التمسك بهذه الآية لإثبات وجوب الاجتناب، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. فالآية لا تدلّ على وجوب الإجتنب عن البيع والشراء.

ثم إستدرك ببيان خاص مبني على ما بنى عليه في علم الأصول تبعاً لصاحب وقاية الأذهان من أنّ جعل هذه المذكورات وجميع التقلباتها من عمل الشيطان مبني على الحقيقة الإدعائية، -بمعنى أنّ الثابت منها هو أنّ المنزّل بجميع شؤونه و آثاره هو المنزّل عليه- و على القول بها لا يصحّ أن يقال: إنّها من عمله بنحو الإطلاق، مع حرمة الأثر الظاهر منها فقط.

فاستنتج من ذلك أنّ الآية تدلّ على حرمة جميع التصرفات في الأشياء الأربعة، ومنها المعاوضة عليها، و كون جميع التصرفات فيها من عمل الشيطان يلزم عدم وجود منفعة فيها عند الشارع، فما لا منفعة فيه عنده، ليس بمال عنده فلا يجوز المعاوضة عليه وضعاً.

وقد أوردنا عليه سابقاً بما لا مزيد عليه، و قلنا: أولاً: أنّ الحقيقة الأدعائية ثابتة في الجملة، لا بالجملة، و لا دليل على حمل جميع المجازات عليها، بل لا تصحّ في بعض الموارد. و ثانياً: كون الإدعاء بلحاظ جميع الآثار ليس بضروري في تحقّق الإدعاء، بل لا إشكال في كون الإدعاء بلحاظ الأثر الظاهر والغالب، فيمكن أن يقال أنّ الصنم رجس من عمل الشيطان حقيقةً إدعائيةً بالنظر إلى ما فيه من الأثر الظاهر وهو عبادته. فالحقيقة الإدعائية لا تستلزم القول بتقدير جميع التصرفات فيها.

و الحاصل: أنّ دلالة الآية الشريفة على بطلان المعاوضة على الأنصاب والأصنام متوقّفة على القول بأنّ متعلّق الإجتنب فيها، هو جميع التصرفات، و هو متوقّفة على القول بإفادة حذف المعلّق للعموم، و هو غير ثابتة عندنا كما عرفت مراراً. فمتعلّق الإجتنب ليس إلاّ الأثر الظاهر المناسب مع كلّ واحدة من الأشياء المذكورة في الآية، كالشرب بالنسبة إلى الخمر، و العبادة بالنسبة إلى الأصنام و هكذا، فلا تدلّ على بطلان المعاوضة عليها.

و أما الروايات:

فما يمكن أن يستدل به على حرمة المعاوضة على الصنم على قسمين:

القسم الأول: ما لم تذكر فيه لفظة «الصنم» بخصوصها و لكن يشملها بإطلاقه أو عمومه:

منها: رواية معاش العباد في تحف العقول. و قد ورد فيها أن بعض الأشياء كالميتة و لحم الخنزير و الخمر من وجوه الحرام، فيحرم بيعها و شرائها، ثم أضاف إليه: «و كُلُّ مَنْهِيٍّ عَنْهُ مِمَّا يُتَقَرَّبُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يُقَوَّى بِهِ الْكُفْرُ وَ الشَّرْكَ مِنْ جَمِيعِ وَجُوهِ الْمَعَاصِي أَوْ بَابٌ يُوهِنُ بِهِ الْحَقُّ فَهُوَ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ بِنَعْيِهِ وَ شِرَاؤُهُ وَ إِسَاكُهُ وَ مِلْكُهُ وَ هِبَتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ إِلَّا فِي حَالٍ تَدْعُو الضَّرُورَةَ فِيهِ إِلَى ذَلِكَ»^١

فمفادها هو أن كل ما يقوى به الكفر و الشرك، يحرم جميع التقلبات و التصرفات فيه كبيعها و شرائها و إمساكه و هيبته و عاريته و نحوها، و من أبرز مصاديق ذلك هو الصنم.

فهذه الفقرة تدل في الجملة على حرمة جميع التقلب في الصنم كعبادته و المعاوضة عليه وضعاً و تكليفاً، و وجه كونها في الجملة، هو أن مناط حرمة المعاوضة -على ما في الرواية- هو ترتب عنوان تقوية الكفر و الشرك، مع عدم كون المعاوضة على الصنم في بعض الموارد مصداقاً لذلك، كما يخرج من الحفريات و الإكتشافات الواقعة في الأمم البائدة مع إنقراض عبدتها.

فلا إشكال في دلالتها، و إنما الكلام في سندها، و قد مرّ بالتفصيل وجه ضعفه و عدم قابليتها للإستناد إليها.

نعم؛ لو كانت هذه الفقرة موافقة لعمل المشهور، لأمكن القول بجواز الإستناد إليها و الوثوق بصدورها، و لكن إستناد المشهور إليها غير ثابت.

و منها: النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ».

و قد تقدّم أيضاً البحث عن سندها و دلالتها و المناقشة فيهما و قلنا بعدم قابليتها للإستناد إليها على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، و الكلام الكلام بعينه.

القسم الثاني: ما ذكرت فيه لفظة «الصنم» بخصوصها.

منها: عن دعائم الإسلام: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَخْرَارِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَالدَّمِّ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ»^١

فإن لفظة «الأصنام» بما أنها مطلقة تشمل ما يصدق عليه عنوان الصنم وإن كان ممّا لا يعبد بالفعل، فدلالتها على بطلان المعاوضة على مطلق الأصنام تامة. إلا أن يدعى الإنصراف، وعلى أي حال فالأمر سهل بعد ضعف سندها.

ومنها: فقرة أخرى من رواية معايش العباد، وهي: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضًا نَظِيرَ الْبَرَابِطِ وَالْمَرَامِيرِ وَالشُّطْرَنْجِ وَكُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَالْأَصْنَامِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرِيَّةِ الْحَرَامِ وَمَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفَسَادُ مَحْضًا وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَلَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَتَعَلُّمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَأَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَجَمِيعِ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا»^٢

وهذه الفقرة مشتملة على قاعدة كلية، هي أن ما لا يكون فيه إلا الفساد محضاً ولا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الاجرت عليه وجميع التقلّب فيه.

فتدلّ على حرمة المعاوضة على الصنم وبطلانها في الجملة، أعني فيما إذا يصدق عليه عنوان «ما لا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح» وأما إذا زال عنه عنوان الفساد والآن يكون فيه جهة صلاح، فلا تدلّ على حرمة المعاوضة عليه وبطلانها.

ولكثرتها لضعفه سنداً لا تصلح إلا للتأييد.

ومنها: وهي ما نقله الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل: «وَيَسْتَأْدِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَيْسَى الْقُمِّيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ التُّوتِ أَبِيعُهُ يُصْنَعُ

١. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨.

٢. تحف العقول، ج ١، ص: ٣٣٥.

لِلصَّلِيبِ وَالصَّنَمِ قَالَ لَا^١

أما إعتبار سندها فيتوقف على بيان أمرين:

الأول: وقد ورد في سندها «عن أبان بن عيسى القمي» بنقل الوسائل، و لا شك في كونه تصحيحاً لـ «أبان عن عيسى القمي» بملاحظة السند في الكافي و التهذيب^٢. كما أنّ «أبان بن عيسى بن عبد الله» في سند رواية أخرى في التهذيب^٣، تصحيف لـ «أبان عن عيسى بن عبد الله».

و أنّ لأبان على نحو الإطلاق روايات كثيرة في الكتب الأربعة تبلغ ٩٠٠ مورداً، و هو مشترك بين ثقتين ابن تغلب و ابن عثمان، و لا ينصرف إلى غيرهما، فلا إشكال في إعتبار هذه الروايات الكثيرة من هذه الجهة، إلا فيما روى أبان عن سليم بن قيس، فالمراد منه حينئذ هو أبان بن أبي عياش و فيه بحث و الأقرب ضعفه.

و أمّا في ما نحن فيه، فالمراد منه هو «أبان بن عثمان البجلي»، و هو يروي عن «عيسى بن عبد الله بن سعد الأشعري» و هو من أعلام المحدثين في قم المقدّسة.

الثاني: وقد ورد في سندها بنقل الشيخ الطوسي في التهذيب: «عيسى بن عبد الله عن عمرو بن حريث»، و هو ثقة بتصريح النجاشي^٤.

و لكن السند في النسخة المطبوعة من الكافي في مطبعة الإسلامية^٥ هكذا: «عن عمرو بن جرير» و هو مجهول لم يرد في حقّه توثيق.

فعلى ما بنينا عليه من كون الشيخ الكليني أضبط من الشيخ الطوسي بل من الشيخ الصدوق و

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ١٧٦.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦، تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٣٤.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٩٥: «وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّيُ الْعَدَاةَ بِعَمِّ يَتَسَاءَلُونَ وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ وَ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ شِبْهَيْهَا...».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٢٨٩.

٥. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦.

كون الكافي أضبط من غيره، يقع الإشكال في إعتبار السند لوقوع «عمرو بن جرير» فيه.^١
 إلّا أنّ هذه القضية ثابتة بعد ملاحظة النسخ المتعددة من الكافي و الفحص عن النسخة الصحيحة منه، و قد سهّل الأمر مؤسسة دار الحديث بطبع الكافي مع ذكر ما في النسخ المتعدّد من الإختلاف.

و قد ظهر بعد ملاحظة النسخ المعتمدة من الكافي وقوع «عمرو بن حريث» في سند هذه الرواية، كما هو كذلك في الوافي.^٢

فعلية، لا تصلّ النوبة إلى قاعدة أضبطية الكافي عن غيره، فلا إشكال في إعتبار الرواية.
و أما دلالتها؛ فهي أنّ الراوي سئل عن بيع خشب التوت ممّن يصنع الصنم و الصليب، و قال عليه السلام لا. و هو يدلّ على عدم جواز بيع الصنم بطريق أولى.

و بإلغاء الخصوصية عن الخشب و البيع، يسري الحكم إلى غير الخشب من سائر الأشياء و غير البيع من سائر المعاملات.

يمكن أن يقال: أنّ ظاهر الرواية حرمة بيع الخشب لصنع الصنم تكليفاً، فلا تدلّ على بطلانه.
 فلا بدّ لدفع الإشكال من تمهيد مقدّمة أصولية في بيان دلالة النهي في المعاملات على الفساد، و هي: إنّ النهي المتعلّق بمعاملة على نحوين:

فأنّه تارة يتعلّق بنفس المعاملة كقوله عليه السلام في رواية: «لَعَنَ اللَّهُ بَائِعَ الْخَمْرِ»^٣ و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث تعلّق النهي ببيع الخشب.

و أخرى: يتعلّق بعنوان آخر منطبق عليها كتعلّق النهي بحث النذر المنطبق على الطلاق فيما إذا نذر المكلف تركه من جهة كونه أمراً مرجوحاً. فإذا طلق المكلف زوجته يقع البحث في أنّه هل

١. لم نثر على رواية عن عمرو بن جرير في الكتب الأربعة، إلّا هذه الرواية على ما ورد في بعض نسخ الكافي. و لعلّ إعتد الشيخ على هذه النسخ فذكر عمرو بن جرير في عداد أصحاب الصادق عليه السلام. (منه حفظه الله)

٢. الوافي؛ ج ١٧، ص: ٢٧٦.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٣.

يستلزم النهي فساد الطلاق مضافاً إلى حرمة تكليفاً أم لا؟ وكتعلّق النهي -المستفاد من الأدلة ك«المؤمنون عند شروطهم» وغيره- بتخلّف الشرط، فإذا إشتطرت الزوجة على زوجها أن لا يكون متزوجاً بزوجة أخرى، و تخلّف الزوج، فعلى فرض صحّة هذا الشرط، هل يقتضي النهي عن تخلّف الشرط فساد التزويج الثاني أم لا؟

و قد ذهب المشهور إلى عدم دلالة النهي على فساد المعاملة فيما إذا تعلّق النهي بعنوان آخر غير ذات المعاملة.

و أمّا إذا تعلّق بنفس المعاملة كنهى النبي ﷺ عن بيع الغرر، و النهي عن البيع وقت النداء و نحو ذلك، فلا شك في دلالة على الحرمة التكليفية، و لكنها لا تلازم الحرمة الوضعية بمعنى بطلانها و عدم ترتّب الأثر عليها، فإذا نهى المولى عبده عن غسل الثوب النجس بالماء المغصب، فخالف و غسل الثوب به، فإنّ حرمة مخالفته تكليفاً لا تستلزم عدم صيرورة الثوب طاهراً.

هذا، و قد ذهب جمع من الأعلام كالمحقّق النائيني إلى عدم دلالة النهي على الفساد فيما إذا تعلّق النهي بالمعاملة من جهة السبب أعني الإيجاب و القبول، بخلاف تعلّقه من جهة المسبّب أعني ما يحصل من الإيجاب و القبول كالملكيّة، مثل النهي عن تمليك المصحف للكافر فإنّه يدلّ على الفساد مضافاً إلى حرمة تكليفاً.

و قد تعرّضنا لكلامه و كلام غيره من الأعلام كالمحقّق البروجردي في علم الأصول بالتفصيل، و حاصله: إنّنا لم نجد في الروايات تعلّق النهي بالمسبّب و لو في مورد واحد. مضافاً إلى عدم تسليم دلالة النهي بالمسبّب إلا على الحرمة التكليفية مثل النهي بالسبّب كما أختاره الإمام الخميني ببيان غير بياننا.

و كذا تعرّضنا لإستدلال جمع من الأصوليين منهم المحقّق النائيني على دلالة النهي عن المعاملة على الفساد برواية واردة في باب الإمام و العبيد^١، ثمّ أجبتنا عنه.

و لا يخفى عليك، أنّ ما قلنا من عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات مطلقاً، يكون فيما إذا لم تكن في الروايات قرينة على دلالة النهي على الفساد، و أمّا إذا كانت في البين قرينة عليه -

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٥، ص: ٤٧٨.

كما هو كذلك غالباً- فيؤخذ بها، و لتوضيح ذلك نذكر مثالين:

الأول: أن قوله: «لعن الله بايع الخمر» ظاهر في الحرمة التكليفية، إلا أن الروايات الواردة في بيان حكم المعاوضة على الخمر -كقولهم بالبخل «ثمن الخمر سحت»- تكون قرينة على فساد بيعها و عدم ترتب الأثر عليه، فلذا نقول: أن النهي هنا تدل على الفساد بحكم القرائن.

و الثاني: أنه قد ورد النهي عن بيع السلاح من الأعداء الدين، و يمكن حمله على الحرمة التكليفية مع صحة البيع، إلا أنه تستفاد الحرمة الوضعية أيضاً من بعض الروايات كصحيحة أبي بكر الحضرمي^١ -الدالة على حرمة تسليم السلاح إليهم حال قيام الحرب، فلو صحت المعاوضة للزم الوفاء بها و تسليمه إليهم بمقتضى «أوفوا بالعقود»^٢، و هي قرينة على فساد المعاوضة.

و أما إذا تعلّق النهي بمعاملة و لم تكن قرينة على دلالاته على الفساد و شك فيها، أو كان الحكم مجملاً من هذه الجهة، فما هو مقتضى الأصل العملي؟

أقول: إن الأصل العملي تارة يفرض في المسئلة الأصولية، و أخرى في المسئلة الفرعية الفقهية: أما الأصل في المسئلة الأصولية، فليس إلا إستصحاب عدم الأزلي على القول به، بأن يقال: إن النهي لم يكن يدل على الفساد قبل صدوره من الشارع و بعده يشك في دلالاته عليه، فيستصحب عدمها، إلا أنه لا يجري في هذه الموارد على الأقل، فليس للنهي حالة سابقة حتى تستصحب.

و أما الأصل في المسئلة الفقهية، فهو فساد المعاملة -كما عليه المحققون من الأصوليين كالمحقق الخراساني و المحقق النائيني و الإمام الخميني و المحقق الخوئي و غيرهم- بمعنى إستصحاب عدم تحقق الأثر المتوقع منها، فإذا تخلف الزوج عما اشترط عليه في ضمن العقد من ترك الطلاق أو حث النذر على تركه، فطلّقها، يجري إستصحاب عدم تحققه.

هذا خلاصة ما حققنا في مسئلة دلالة النهي على الفساد في المعاملات في مباحثنا الأصولية، فمن أراد التفصيل فليراجع.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١١٢.

٢. تعلّق النهي فيها بالمعاملة بلحاظ أثرها اللازم لها أي وجوب التسليم، و هو بمنزلة تعلّق النهي بنفس المعاملة.

و بعد بيان هذه المقدّمة، نقول في دفع ما يقال من ظهور الرواية في حرمة بيع الخشب لصنع الصنم تكليفاً، لا وضعاً^١:

أَنَّ فِي الْمَسْئَلَةِ قَرِينَةٌ عَلَى دَلَالَةِ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْخَشْبِ لِصَنْعِ الصَّنَمِ وَالصَّلِيبِ عَلَى الْفَسَادِ، وَ هِيَ صَحِيحَةٌ مِنْ أُذَيْنَةَ فِي الْكَافِي الشَّرِيفِ: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُ مِنْهُ بَرَابِطَ فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ صَلْبَانَ قَالَ لَا»^٢

فهذه الصحيحة تدل أولاً: على جواز بيع الخشب ممّن يتخذ منه برابط وضعاً و تكليفاً بمقتضى قوله عليه السلام «لا بأس». مع كونها مكاتبة، و لو لم تكن مكاتبة لأمكن أن يقال: أنّ فيها قرينة على الحكم التكليفي. و ثانياً: على عدم جوازه ممّن يتخذ صلبان وضعاً و تكليفاً أيضاً، لأنّه عليه السلام أجاب بقوله: «لا»، فلو كان المنفي هو الحكم التكليفي فقط، بخلاف الحكم الأول، للزم بيانه لثلاثا يكون إغراء للجهل.

و قد ادعى صاحب إرشاد الطالب^٣ في ذيل البحث عن دلالة هذه الرواية أنّ مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع هو كون النهي تكليفاً، لا وضعياً، لأنّ ملاك النهي هو دفع فساد الشرك و سدّ الطريق إليه.

و فيه، أنّ هذا الملاك أعني سدّ طريق التّاس إلى الشرك، لا يحصل بالحرمة التكليفية فقط، بل إنّما يحصل إذا كانت المعاوضة على الصنم حراماً تكليفاً و وضعاً، هذا هو ما تقتضيه مناسبة الحكم و الموضوع، مضافاً إلى دلالة صحيحة ابن أذينة على ذلك.

و الحاصل: أنّ دلالة الرواية الثالثة على حرمة بيع الخشب لصنع الصنم و الصليب تامة، و تدلّ على حرمة بيع الصنم و الصليب بطريق أولى وضعاً و تكليفاً.

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٨.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦.

٣. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٣.

و منها: ما استدل به الإمام الخميني^١ من أنه يستفاد من الأدلة أنّ تحريم بيع الخمر و شرائها للفساد المترتب عليها، و الأوثان و بيعها و شرائها كالخمر في ترتب الفساد عليها كما ورد في بعض الروايات: «مُدْمِنُ الْخَمْرِ كَعَايِدِ وَثْنٍ»^٢، بل ما يترتب على الأوثان من الفساد فوق ما يترتب على الخمر. فإذا حرمت الخمر و بيعها و شرائها لقلع الفساد، فبطريق أولى حرمت المعاوضة على الأوثان لقلع الفساد، مع أنّ بيعها و شرائها مقدّمة عبادتها و هو أعظم القبائح و المعاصي.

هذا تمام الكلام في روايات المسئلة.

أما دليل العقل: فقد استدل عليه الإمام الخميني^٣ و قال -بتوضيح منّا-: يحرم المعاوضة على الصنم بحكم العقل في الصور التي يترتب عليها الحرام، لأنّ الشرك و عبادة الصنم أعظم القبائح و ظلم عظيم^٤، و لا شك في حكم العقل بلزوم دفع هذه المفسدة و قلع مادته عقلاً، بدفع مقدّماته التي تسوق الناس إليها، و من هذه المقدّمات بيعه و شرائه، فتنفيذ البيع و إيجاب الوفاء بالعقد المترتب عليه عبادة الأوثان قبيح عقلاً.

و أمّا الإجماع:

فإدعاه بعض الفقهاء محصّلاً و منقولاً كصاحب الجواهر حيث قال: «بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه»^٥

و قال المحقّق النراقي في المستند: «و لا خلاف في حرمة بيعها و التكبّب بها، و نقل الإجماع - كما قيل - به مستفيض، بل هو إجماع محقّق، و هو الحجّة فيه»^٦

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ١٦٢.

٢. الكافي (ط - الإسلامية): ج ٦، ص: ٤٠٤.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ١٦٢.

٤. سورة لقمان، الآية ١٣: «إِنَّ الشُّرْكَ أَظْلَمُ عَظِيمٌ».

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ٢٢، ص: ٢٥.

٦. مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ج ١٤، ص: ٨٨.

و كذا صاحب الرياض: «ياجماعنا المستفيض النقل في كلام جماعة من أصحابنا؛ وهو الحجّة»^١
و فيه: ما أوردناه على مثله سابقاً من أنه مدركي و مستند إلى الأدلة السابقة، و لا يكون حجّة مستقلاً و لا كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام.

و قد أيد المحقق الخوئي الإجماع على بطلان المعاوضة على الصنم، بالسيرة، فقال: «ويؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم عليه السلام على حرمة بيع هياكل العبادة»^٢

و فيه أولاً: لا يخفى ما في كلامه من المسامحة لأنّ السيرة بمعنى البناء العملي على الفعل أو الترك، لا الحرمة، و لعل السهو من المقرّر. و البناء العملي المتصل بعصر الأئمة عليهم السلام على عدم المعاوضة على الصنم و إن كان ثابتاً في الجملة، إلا أنّ السيرة على الترك لا تدلّ إلا على المرجوحية، و أمّا الحرمة فلا. كما أنّ السيرة على الفعل لا تدلّ إلا على المطلوبة و الرجحان الذي هو القدر المشترك بين الوجوب و الإستحباب. **و ثانياً:** لو كانت السيرة قطعية و متصلة بعصر الأئمة عليهم السلام، لكانت دليلاً مستقلاً على حرمة المعاوضة، فلا وجه لعدّه مؤيداً.

و كيف كان، فالعمدة عندنا الروايات -منها ما تدلّ على حرمة بيع الخشب لصنع الصنم و الصليب و على بيع الصنم بالأولوية، و هو رواية عمرو بن حريث و عمر بن أذينة. و منها ما يكون مؤيداً لضعف السند كرواية تحف العقول-.

فلا بدّ من التعرّض لصور المعاوضة على الصنم و عرضها على الأدلة السابقة و بيان حكم كلّ واحدة منها على ما يستفاد منها:

فنقول: أنّ للمعاوضة على الصنم خمس صور.

الصورة الأولى: عدم ترتّب الفساد على المعاوضة

كما لو أخرجت الأصنام من الحفريات عن الآثار الأمام البائدة مع انقراض عبادتها و فإنّه ممّا لم يترتّب عليها الفساد إذ لا يرغب أحدٌ في عبادتها، بل يرغب العقلاء في حفظها في المتاحف

١. رياض المسائل (ط - الحديثة)؛ ج ٨، ص: ١٤٠.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٤٩.

لانتفاعات العلميّة و التاريخيّة.

فلا يخفى إنصراف الأدلة عن هذه الصورة.

أمّا دليل العقل و معاهد الإجماعات و السيرة، فالإنّها أدلة لبيّة، يجب الأخذ بالمتيقّن منها، و هو صنم يعبد من دون الله، فشمول هذه الأدلة للمعاوضة على ما ليس فيه فساد أصلاً من الأصنام، مورد تأمل.

فدعوى الإنصراف يجرى أيضاً في كلمات الأصحاب، و إن كانت ظاهرة في الإطلاق.

و أمّا رواية تحف العقول، فالإنّها صرّحت بأنّ ملاك حرمة المعاوضة هو كون الشيء بحيث لم يترتّب عليه إلا الفساد و لا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح، فلا تشمل هذه الصورة.

و كذا ما إستدلّ به الإمام الخميني، من كون المفسدة في الأصنام و عبادتها أعظم منها في الخمر و شربها، فحرمة المعاوضة على الخمر، يستلزم حرمة المعاوضة على الصنم بطريق أولى، لأنّ الفرض عدم ترتّب الفساد عليها.

و أمّا الروايتين المعتبرتين، فإنصرافهما عن هذه الصورة واضح، لأنّ صنع الصنم و الصليب لم يكن في ذلك الزمان معهوداً إلاّ لأن يكون الصليب علامة للمسيحية و الصنم للعبادة. فلا تشملان بيع الخشب ممّن يصنعهما لغير الجهتين.

و الحاصل: عدم دلالة الأدلة السابقة على حرمة المعاوضة على الصنم الذي لم يترتّب عليه فساد، لا وضعاً و لا تكليفاً.

الصورة الثانية: كون المعاوضة على الصنم بملاحظة مادته بشرط لا عن هيئته

كما يصنع الصنم ممّا له قيمة و مالية كالذهب و الفضة و نحوهما، و تقع المعاوضة على هذه المواد، من دون أن تلاحظ هيئتها، بل يلاحظ عدمها.

فدعوى الإنصراف في هذه الصورة ليس بجزاف، لأنّه لم يترتّب على المعاوضة في هذه الصورة فساد، بل إنّما يبيعه للإصلاح، فلا يشملها مثل رواية تحف العقول. و كذا دليل العقل و الإجماع و السيرة، فإنّ المتيقّن منها ما يلاحظ فيه هيئة الصنميّة.

و كذا الروايتين إذ موردهما بيع الخشب لصنع الصنم و بيعه، و هو غير هذه الصورة كما لا يخفى. بل لا يصدق على هذه الصورة بيع الصنم أصلاً.

الصورة الثالثة: كون المعاوضة بملاحظة هيئته الصنمية للعبادة

كالمعاوضة على الصنم الذي يصنع من الطين و نحوه ممّا لا قيمة لمادته، و يعبد بالفعل. فلا شبهة في حرمة المعاوضة عليه في هذه الصورة وضعاً و تكليفاً، بل هو من أبرز مصاديق ما يحرم المعاوضة عليه من الأصنام، بل لا يبعد دعوى الإتفاق عليه.

الصورة الرابعة: كون المعاوضة بحيث يقع الثمن بإزاء المادة و الهيئة

فقد قيل أنّ المعاوضة على الصنم في هذه الصورة صحيحة، و استدلّ عليه بوجهين:

الوجه الأول: تنظير ما نحن فيه ببيع ما يملك و ما لا يملك:

و توضيح ذلك: أنّه قد ذهب الفقهاء -في كتاب البيع- إلى أنّ بيع ما يملك كالشاة و الخلّ منضمّاً مع ما لا يملك كالخنزير و الخمر، صحيح بالنسبة إلى ما يملك فقط، و غاية الأمر أنّ للمشتري خيار تبعض الصفقة لو كان جاهلاً بالحال.

و أمّا ما نحن فيه، فإنّ للصنم مادة و هيئة، تكون مادته ممّا يملك لأنّ لها قيمة بخلاف هيئته فهي ممّا لا يملك لأنّها و إن كانت ذا قيمة عند العرف إلا أنّ الشارع أسقط ماليته العرفية. فالبيع صحيح بالنسبة إلى مادته دون هيئته، و يكون للمشتري مع جهله الخيار.

و فيه: أنّ تنظير بيع ما يملك و ما لا يملك بما نحن فيه مردود، لأنّ المبيع في الأول متعدّد عند العرف فما يملك و ما لا يملك وجودان مستقلان و قابلان للإنحلال عرفاً، فلا إشكال في صحّة البيع بالنسبة إلى ما يملك، دون ما لا يملك، و لكن المبيع في ما نحن فيه و هو بيع المادة و الهيئة، واحد عرفاً، و الهيئة صورة نوعية للمادة و متحدة معها، و الشاهد عليه أنّه إذا عقدا على خزينة خشبية و تخلف البايع في مقام التسليم و دفع سريراً خشبياً، فلا يقال عرفاً أنّ البيع صحيحاً بالنسبة إلى المادة و باطلاً بالنسبة إلى الهيئة.

نعم، أنّ المادة و الصورة متعدّدان بالنظر الدقي العقلي، إلا أنّ العبرة في تعدّد المبيع إنّما هي

بالنظر العرفي، فلا مجال للإنحلال و الحكم بصحة البيع بالنسبة إلى المادة و عدمها بالنسبة إلى الهيئة.

الوجه الثاني: و قد ذكر المحقق الإيرواني في حاشيته^١ اقساماً أربعة لبيع الصنم، و قال في القسم الرابع -بتوضيح مّا:-

يمكن الحكم بصحة المعاوضة على الصنم إذا وقعت على المادة بهيئتها و كانت له منفعة محرّمة من جهة و منفعة محلّلة من جهة أخرى، كالمعاوضة على أواني الذهب و الفضة، لأنّ هذه الأواني بهيئتها ذو منفعتين، محرّمة كالأكل و الشرب و محلّلة كالنزيبين. و ما نحن فيه من هذا القبيل أيضاً، حيث كانت لمادة الصنم منفعة محلّلة من جهة كونه ذا قيمة و لهيئته منفعة محرّمة، غاية الأمر إحدى المنفعتين للهيئة و الأخرى للمادة، بخلاف الأواني.

فالمعاوضة على ما كان له المنفعتين المحلّلة و المحرّمة، جائزة سواء قصدا المنفعة المحلّلة أو لا، إلا إذا انحصرت المنفعة في الحرام.

و الدليل عليه، أنّ الهيئة و المادة وجود واحد في الخارج عرفاً، و تركب الشيء منهما عقلياً، و ليست العبرة في موضوعات التي أخذت في الأدلة الشرعية بالمداقة العقلية، بل إنّما هي بالنظر العرفي، فالصنم شيء واحد له منفعة محلّلة من جهة و محرّمة من جهة أخرى. و هو من صغريات تلك الكبرى الكلية في باب المعاوضات و هي جواز بيع ما يكون له المنفعتان الشائعتان الحلال و الحرام. -كالسكين الذي مثلنا به سابقاً، فمن جهة ما يكون فيه من المنفعتين يجوز المعاوضة عليه و لو بقصد منفعته المحرّمة بل بشرطها في ضمن العقد-.

فلا إشكال في صحة المعاوضة على الصنم إذا كان لمادته مالية، و وقعت المعاوضة على المادة بهيئتها. و حرمة المعاوضة و بطلانها منحصرة بالمعاوضة على ما لا يكون لمادته مالية و منفعة.

و فيه: أنّ ما ذكره من الكبرى الكلية -هي جواز بيع ما يكون له المنفعتان الحلال و الحرام- وإن كان ممّا لا إشكال فيه، إلا أنّه ما من عامٍ إلا و قد خصّ. و المخصّص في ما نحن فيه، أعني المعاوضة على الصنم و الصليب، هو صحيحة إين اذينة، حيث سئل عن بيع الخشب، و هو ممّا

١. حاشية المكاسب (للإيرواني): ج ١، ص: ١٣.

يكون له المنفعتان الحلال والحرام، و لكن الإمام عليه السلام أجاب عنه بجواز البيع ممن يتخذ منه برباط، و عدم جوازه ممن يتخذُه الصنم و الصليب. فكون ما نحن فيه من صغيرات تلك الكبرى الكلية، مخالف للنص الخاص، فلا شبهة في حرمة المعاوضة على الصنم في الصورة الرابعة وضماً و تكليفاً.

الصورة الخامسة: كون المعاوضة على الصنم بهيئته لغاية الكسر

و هي من الصور المتداولة في كلمات الفقهاء.

و قد ذهبوا إلى صحّة المعاوضة، مع أنّها وقعت عليه بملاحظة هيئته الصنمية-و هي ممّا لا مالية له عند الشارع- لأجل إدراك ما في كسره من الثواب على ما ورد في بعض الروايات.

و الوجه في صحّتها أحد أمرين -نشير إليهما إختصاراً، و يأتي تفصيلهما في كتاب البيع-:

الأول: أقول- كما أصرّ عليه المحقق الخوئي-: أنه لا إشكال في إعتبار المبادلة و الأخذ و الإعطاء في العقود المعاوضيّة، و أمّا كون المبادلة بين مالين -كما يستفاد من تعريف البيع به في المصباح^١ و غيره- فلا دليل عليه. فعقد التأمين^٢ من العقود المعاوضيّة التي ليست المبادلة فيه بين مالين.

فيمكن أن يقال: أنّ ما نحن فيه، من هذا القبيل، فليس في المعاوضة على الصنم إشكال إذا ترتّب عليها غرض عقلائي و شرعي و هو كسره، فيدفع المشتري الثمن في مقابل هذا الغرض، لا في مقابل الصنم، حتى يقال بعدم كون المعوض مالاً.

الثاني: أنه لا إشكال في صحّة المعاوضة، إذا وقعت بين المال و الحق و هما متغايران-على ما جاء في كتاب البيع تفصيلاً من الفرق بين المال و الملك و الحق و الحكم-، و لا شك في ثبوت حق الإختصاص لمالك الصنم بل مطلق الأشياء التي أسقط الشارع ماليتها كالخمر و الخنزير و

١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج ٢، ص: ٦٩.

٢. مصطلحات الفقه؛ ص: ١٢١: «التأمين في اللغة و العرف جعل الشيء أو الشخص في الأمن يقال أمن يأمن من باب علم اطمأن و أمنه بالتشديد جعله في أمن، و استأمنه طلب منه الأمان أو عده أمينا. و كيف كان فالتأمين في مصطلح الفقه الحادث في العصور الأخيرة عبارة عن عقد خاص واقع بين شخصين أو أكثر، فيلتزم أحدهما جبر كل نقص أو عيب، أو علاج كل مرض يرد على بدن الآخر، أو جبر كل نقص أو تلف يرد على ماله من بيت أو بستان أو مركوب، أو على جميع ما يملكه من الأموال، في مقابل بذل الآخر مالا من قبله و يسمى الأول الملتزم المتعهد مؤمناً بالكسر، و الثاني المتعهد له مستأمناً أو مؤمناً له، و المال الذي يعطيه المستأمن مؤمناً به أو وجه التأمين».

الميتة و غير ذلك من المحرّمات.

فعليه، أنّ الصنم إذا كانت لمادته قيمة، يصدق عليه المال، فيجوز المعاوضة عليه بلحاظ مادّته فقط من غير إشكال، و أمّا المعاوضة عليه في ما نحن فيه أعني بلحاظ هيئته لغاية الكسر، فيمكن أن يقال: أنّ الثمن في المعاوضة لم يقع في مقابل الصنم، بل وقع في مقابل حقّ الإختصاص، فلا إشكال في صحّتها حينئذ. نعم؛ لا شك في لزوم كسره على المشتري بعد وقوعه في يده، فتأمل.

الصورة السادسة: كون المعاوضة عليه بقصد غير العبادة، كالتزيين و اللعب

كما قد يشتري المكلف من بلاد الكفر الصنم الذي يُعبد للتزيين، أو يستورده شخص آخر من بلاد الكفر و يبيعه - كما هو الحال في بلادنا اليوم، تُباع رموز بوذا و تماثيل الآلهة الهندية في بعض المتاجر، و تُرى أحياناً في منازل بعض المتدينين - فتقع المعاوضة حينئذ على هيئته الصنمية، فما دلّ على حرمة المعاوضة على الصنم وضعاً و تكليفاً من الأدلة يشملها، لأنّه على هيئته صنع للعبادة عرفاً، و إن إشتهر بقصد غير العبادة، إلا أنّ قصده لا يؤثر في رفع الحرمة.

لا يقال: أنّ العقود تابعة للقصود. لأنّ له معنى خاصاً عند الفقهاء و هو أنّ العبرة في أركان العقد من الإيجاب و القبول و العوضين، إنّما هي بقصد المتبايعين، فلو باع ذهباً خطأً بقصد كونه فضّة، ثم وقف على خطئه، فيقال: إنّ العقد فاسد لأنّ ما وقع عليه العقد غير مقصود، و ما قصد غير واقع. لا أنّ العقد يتبع الدواعي و الأغراض و صحّته و بطلانه يدور مدارها.

إن قلت: ما هو الإشكال في جواز المعاوضة على ما كانت له منفعة غالبية محلّلة في بلد، و إن كانت له منفعة غالبية محزّمة في بلد آخر أسقطها الشارع ماليّتها.

قلت: هذا الكلام و إن يمكن جريانه في الأعيان النجسة، إلا أنّه لا يرفع الإشكال في المعاوضة على الصنم، لأنّ الصنم علامة الشرك و الكفر، و لا تزول علاميّته ما لم ينقرض من يعبدونه، فلا يجوز المعاوضة عليه، بل لا يجوز إمساكه، كما سيأتي البحث عن حرمة المعاوضة على رموز النحل الفاسدة و إمساكها.

هذا تمام الكلام في حكم المعاوضة على الصنم.

و قد عرفت أنّ الإمام الخميني^١ ذهب إلى بطلان المعاوضة على ما علم ترتّب الحرام عليه، و ألحق به ما يكون مظنّة لذلك به، بل صورة إحتمال ترتّبه أيضاً إحتياطاً، لأهميّة الموضوع و شدّة الاهتمام به، فلا يقصر عن الأعراض و النفوس في إيجاب الإحتياط.

و فيه: أنّه لا إشكال في بطلان المعاوضة في صورة العلم و الإطمئنان، كما أنّ موضوع صحيحة عمرو بن حريث هو هذه الصورة. و أمّا إلحاق صورة المظنّة به، فلا دليل عليه، ف«إِنَّ الظَّنَّ لَا يَتَعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^٢

و كذا صورة الإحتمال، فلا وجه للقول ببطلان المعاوضة فيها إحتياطاً، لأنّ في الأعراض و النفوس أدلة دالة على الأهمية و شدّة الإهتمام بها، و لا يكون في ما نحن فيه مثل تلك الأدلة. و ممّا ذكرنا يظهر ما في سائر الأقوال.

المقام الثاني: في المعاوضة على الصليب و ما في حكمه

و فيه أمور

الأمر الأول: في موضوع البحث، و هو الصليب.

و الصليب هو شكل هندسي يتكوّن من قطعتين مستقيمتين متقاطعتين بشكل متعامد على بعضهما البعض، و يعدّ من أقدم الرموز و العلامات في مختلف أدوار التاريخ، و ليس رمزاً جديداً في المسيحية، بل كان رمزاً للأشوريين قبل ما يقرب من ألفي عام من ظهور المسيحية، و كان رمزاً للصلح و السلامة في بعض الأحيان، كما إذا أراد ملك أن يتصالح مع ملك آخر، فيختم رسالته بصليب ثم يرسلها. بل قد يدعى أنّه كانت رمزاً لأحد الآلهة في إيران قبل زرادشت.

و كيف كان، أنّه اليوم من أبرز رموز المسيحيّة و أشهرها.

و أمّا كونه رمزاً لهم في عصر المسيح عليه السلام - كما في بعض الأنجيل مثل انجيل مُرقس حيث جاء فيه: أنّه عليه السلام قال للحواريون: إحملوا الصلبان و يتبعوني - أو لم يكن في ذلك الزمان رمزاً

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ١٦٤.

٢. سورة يونس، الآية ٣٦، سورة النجم، الآية ٢٨.

للمسيحية - كما هو الأظهر - بل صار رمزاً لها بعد أن توهموا أنه عليه السلام مصلوباً عليه، فليس بمهم.

الأمر الثاني: لا شبهة في كون حرمة المعاوضة على الصليب و بطلانها أمراً مسلماً عند الفريقين و لم يفرق بينهما أحد، كما هو الظاهر من عطف الصليب على الصنم في كلمات الفقهاء المذكورة في السابق، فلا نحتاج إلى ذكرها هنا.

الأمر الثالث: يمكن أن يدعى أن كل ما دلّ على حرمة المعاوضة على الصنم و بطلانها، يدلّ على حرمة المعاوضة على الصليب و بطلانها في الجملة.

كما أن رواية تحف العقول تدلّ صريحاً على حرمة جميع التقلّبات فيما ليس فيه إلا الفساد. و كذا رواية عمرو بن حريث و رواية ابن اذينة، حيث سئل الإمام عن بيع الخشب ممّن يصنع الصليب و الصنم، و قال عليه السلام: لا^١.

الأمر الرابع: أنه هل يكون ملاك بطلان المعاوضة على الصليب، كونه من الأصنام و أنه يتخذ للعبادة، كما هو الملاك في المعاوضة على الصنم حتي تجري هنا أدلة حرمة المعاوضة على الصنم أيضاً - و هو ظاهر كلمات الأصحاب حيث أطلقوا عليهما عنوان هياكل العبادة -، أم لا؟
و الظاهر هو الثاني، بل هما متفاوتان من هذه الحيثية.

لأنه و إن أطلق الوثن على الصليب في بعض الروايات الضعيفة في كتب العامة - كما روي عن عدي بن حاتم: «أُتِيَ رَسُولَ اللَّهِ عليه السلام وَ فِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: يَا عُدِي، اطْرِحْ هَذَا الْوَثْنَ مِنْ عُنُقِكَ! قَالَ: فَطَرَحْتُهُ...»^٢ - إلا أن هذا الإطلاق - على فرض إعتبار السند - ليس بحقيقي، و لا يستفاد منه أن المسيحيين يتخذونه صنماً و يعبدونه، مع أنه خلاف الوجدان و التحقيق. بل إنّما هو من شعائرهم، كما قال الإمام الخميني - و أجاد - : «... كون الصليب ظاهراً هو ما يصنع شبيهه ما صلب به المسيح عليه السلام على زعمهم، و إنّما يكرمونه لذلك و لا يعبدونه كما يعبد الصنم كما زعم... فما عن المغرب:

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ١٧٦، الكافي؛ ج ٥، ص: ٢٢٦

٢. تفسير التعلبي، (الكشف والبيان) ج ٥، ص ٣٤.

هو شيءٌ مثلثٌ كالتمثال تعبدُه النصرى، كآته وهم^١.^٢ و قال في موضع آخر: «أنَّ الصلبان شعار التنصّر وليست كالصنم»^٣

فعليه؛ أن بطلان المعاوضة على الصليب في الأدلة الآتية، ليس لكونه من الأصنام و هياكل العبادة، بل لكونه من شعائر النصرى.

و هنا كلمتان لا بدّ من الإشارة إلى معنيهما: أحدهما: الشعار و الشعائر، و الآخر: الرمز و العلامة و ما يقال له بالفارسية: «نماد».

و قبل ذلك ينبغي ذكر مقدّمة أصولية: و هي أنّ سبب العلاقة بين شيئين التي توجب إنتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، تارة: يكون هو العقل، كما ترى الدخان و ينتقل ذهنك إلى النار، و أخرى: يكون هو الوضع، تعيينياً أو تعينياً، كما ترى الضوء الأحمر في التقاطعات و ينتقل ذهنك إلى أنّه بمعنى التوقّف، و علاقة اللفظ و المعنى من هذا القبيل.

و بعد هذه المقدّمة: نشير إلى معنى الكلمتين:

أما «الشعار» و «الشعائر» و «الشعيرة»:

فهي ما وضع تعيينياً أو تعينياً على أن يكون علامة على دين أو مكتبٍ أو مذهبٍ أو أمر ديني و مذهبي بحيث ينتقل الذهن منه إليه حينما تُرى، و الشعيرة تصدق على كلّ ما كان كذلك من القول أو الفعل أو الأمر الخارجي.

و الأول، كالأذان أو صوت الناقوس. فإنّ الذهن ينتقل إلى وجود الكليسا بعد سماع صوت الناقوس، و إلى وجود المسجد بعد سماع الأذان. فالأذان من شعائر الإسلام و الناقوس من شعائر النصرى. و كما أنّ ذكر «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ» في الأذان من شعائر الشيعة و غير ذلك.

١. المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٢١.

٢. كتاب «المغرب في ترتيب المغرب» هو ما صنّفه المطرزي على فقه مذهبه الحنفية، كما صنّف الطريحي مجمع البحرين على أساس فقه الشيعة، و لا يحصل لنا الإطمئنان بمعنى اللغات من هذه الكتب. (منه حفظه الله)

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٦٣.

و الثاني، كالهدى، قال الله تعالى: «وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ سَعَائِرِ اللَّهِ»^١

و الثالث، كالصفا و المروة، حيث جعلهما الله عزَّوجلَّ من شعائر الإسلام بعد ما كان للمشركين صنمان على جبلين، فكانوا يسعون بينهما، و توهم بعض المسلمين كون السعي من مبتدعات المشركين لأجل تكريم الصنمين، فنزلت الآية لرفع ذلك التوهم: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ سَعَائِرِ اللَّهِ»^٢

و أمّا كلمة «نماد»

فهى بمعنى الرمز و العلامة و المَعْلَم. و الظاهر أنَّها أخصّ من «الشعيبة»، لأنَّ الشعيبة كما عرفت أعمّ من الأمور الخارجية و القول و الفعل، و لكن هذه كلمة يختصّ ظاهراً بغير الفعل و القول من الأشياء و الأمور الخارجية كالتمثيل و التصوير، فالصليب من هذا القبيل.

كما أنّ المطرقة و المنجل من رموز الشيوعيّة، و أنّ الصليب المقلوب أو المكسور رمز للشيطانية التي تركّز على إهانة المسيح عليه السلام.

و قد يكون الشيء رمزاً أو علامة على فعل قبيح كقوس قزح و هو علامة المثلية الجنسية أو فعل حسن.

يحتوى الرمز فى الثقافات المختلفة على رسائل مهمّة بحيث يعدّه بعض علماء علم الاجتماع أحد أركان المكتب، و يعتقد بأنّ استخدام الرّمز من علائم حيات المسلك الذي يتعلّق به هذا الرمز. فتحاول المكاتب و المسالك استخدام الرموز المختلفة لنشر أفكارهم و تبليغ عقائدهم و ثقافتهم، فلذا يستخدمونه بعنوان العقد و السوار و الحزام و نحو ذلك لأن يكون مشيراً إلى أفكارهم و عقائدهم.

حكم المعاوضة على هذه الرموز

نقول: أنّ الرمز إما أن يتعلّق بمدرسة فكرية فاسدة أو بفعل قبيح:

و أمّا ما يتعلّق بمدرسة فكرية فاسدة، فيحرم إمساكه و المعاوضة عليه وضعاً و تكليفاً.

و الدليل عليه، هو الروايتان السابقتان-معتبر عمرو بن حريث و صحيحة ابن اذينة- الدالتان

١. سورة الحج، الآية ٣٦.

٢. سورة البقرة، الآية ١٥٨.

على حرمة المعاوضة على الصليب، فهما يشملان الرموز المتعلقة بالنحل الفاسدة بتنقيح المناط. وقد مرَّ أنّ حرمة المعاوضة على الصليب ليست لكونه من الهياكل العبادة، فإذن لا وجه لحرمة المعاوضة عليه إلا لكونه رمزاً للمسيحية المحرّفة الفاسدة بحيث ينتقل الذهن منه إليها. ولا شبهة في وجود هذا المناط في الرموز المتعلقة بسائر النحل الفاسدة، فيحرم المعاوضة على كلّها وضعاً وتكليفاً.

و يظهر حكم إمساکها وإقتنائها ممّا سيأتي.

و أمّا ما يتعلّق بالأفعال القبيحة و يشير إليها، فلا يمكن دعوى القطع بإتحاده مع الصليب في المناط المذكور حتى ينقح.

فلا بدّ في إثبات حرمة المعاوضة عليه وضعاً و تكليفاً من إقامة دليل آخر:

أمّا بالنسبة إلى حكمها التكليفي، فيمكن أن يستدل على حرمتها بالآية الشريفة: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^١

و يأتي بيانه في ضمن أمرين.

الأول: أنّ في معنى الآية وجهان. من كون المضاف محذوفاً، و الأصل: «أن تشيع خبر الفاحشة»، و مورد الآية يدلّ عليه، لأنّها نزلت في ذيل قضية الإفك التي قذفت فيها زوجة النبي ﷺ بعمل منكراً. فالآية مرتبطة بإشاعة الفاحشة و الإخبار عنها و إذاعتها.

و من أنّ الحذف خلاف القاعدة، فيحتاج إلى دليل قطعي، و المورد لا يخصّص. فالظاهر منها استحقاق العذاب للذين يحبّون إشاعة نفس الفاحشة. و إشاعة خبرها من مصاديقها، فلا دليل على إختصاصها به.

و الثاني: أنّ في معنى الفاحشة فيها احتمالان؛ من أنّ المراد منها إنّما هو ما تزايد قبحه، كالزنا و اللواط و نحوهما، لا كلّ الذنوب. و قد أستشهد لهذا الإحتمال ببعض الآيات، كقوله تعالى:

«وَلَوْ طَأَّ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ»^١، لا سيما بملاحظة مورد الآية، بل قيل أن «اللام» للعهد.

و من أن المراد منها هو مطلق الذنوب الكبيرة، و لا تختص ببعض الذنوب.

و يدل عليه -مضافاً إلى كونها في اللغة بمعنى كل فعل أو قول قبيح^٢- ما في الروايات من إطلاق الفاحشة على مطلق الذنوب، فالمراد منها في الآية الذنوب الكبيرة بقريئة التوعيد بالعذاب فيها.

منها: ما في الكافي الشريف: «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^٣

و قد مرّ البحث عن مثل هذا السند، و قلنا إن نقل مشايخ الثقات عن شخص خاص أمانة وثاقته لو لم يرد فيه جرح، و إلا يقع التعارض بينهما. و أمّا إذا نقل أحدهم عن غير معلوم مرسلًا كما نحن فيه، فلا يمكن إعتباره، لأنّ نقلهم عنه و إن كان أمانة لوثاقته، إلا أنه لا يمكن إحراز عدم ورود الجرح بالنسبة إليه، فلا يتم مقدّمات إعتبار السند. فلذا نقول بالفرق بين مراسلاتهم و مسنداتهم.

و مع ذلك، أنّ الرواية معتبرة لأنّ الشيخ الصدوق نقلها في الأمالي مسنداً و قال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ نُوحٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمِيرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَمْرَانَ، عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام»^٤

و محمد بن حمران ثقة بنقل ابن أبي عمير عنه و لم يرد فيه جرح.

مضافاً إلى أنّ المحقق الخوئي^٥ قد ادعى أنّه منصرفٌ إلى محمد بن حمران النهدي و هو ثقة

١. سورة العنكبوت، الآية ٢٨.

٢. المحكم والمحيط الأعظم، ج ٣ ص ١١٤، معجم مقائيس اللغة؛ ج ٤، ص: ٤٧٨.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ٣٥٧.

٤. الأمالي؛ ج ١، ص: ٤١٧.

٥. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٧، ص: ٤٦.

بتوثيق النجاشي^١. فلا وجه لما ذكره في مصباح الفقاهة^٢ من ضعف هذا السند لوقوع محمد بن حمران فيه.

وَأَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى إِطْلَاقِ الْفَاحِشَةِ عَلَى جَمِيعِ الذُّنُوبِ، فَوَاضِحَةٌ.

و يُؤَيِّدُهُ مَا قَالَهُ الْعَلَمَةُ الطَّبَاطِبَائِيُّ ذَيْلَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ: «يَا سَاءَ النَّبِيُّ مَنْ يَأْتِ مِنْكَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ»^٣: مِنْ أَنَّ «الْفَاحِشَةَ الْفَعْلَةَ الْبَالِغَةَ فِي الشَّنَاعَةِ وَالْقُبْحِ وَهِيَ الْكَبِيرَةُ كِإِيْدَاءِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْإِفْتِرَاءِ وَالْغَيْبَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ»^٤

و الْحَاصِلُ أَنَّ مَدْلُولَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ هُوَ أَنَّ الَّذِينَ يَحْبُونَ أَنْ تَشِيْعَ نَفْسُ الْفَاحِشَةِ - لَا خَبْرَهَا - فِي الْمَجْتَمَعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ - وَ أَنَّ الْمَرَادَ مِنْهَا هُوَ الذُّنُوبُ مُطْلَقًا - لَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ، وَ كَذَا الَّذِينَ يَرِيدُونَ إِشَاعَتَهَا وَ يَقْدُمُونَ عَلَيْهَا بِطَرِيقٍ أَوْلَى.

فَتَسْتَفَادُ مِنْهَا قَاعِدَةٌ كَلِيَّةٌ هِيَ أَنَّ إِشَاعَةَ الْفَاحِشَةِ مِنَ الذُّنُوبِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي أُوْعِدُ عَلَيْهَا الْعَذَابُ.

و مِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ حُكْمَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ الرَّمُوزِ، أَعْنِي الرَّمُوزَ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالْأَفْعَالِ الْقَبِيْحَةِ وَ الْمَحْرَمَةِ، فَإِنَّ إِشَاعَتَهَا، بِإِمْسَاكِهَا وَ إِقْتِنَائِهَا وَ الْمَعَاوِضَةَ عَلَيْهَا وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ، إِذَا كَانَتْ مُصَدِّقًا لِإِشَاعَةِ الْفَاحِشَةِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ - كَمَا هُوَ كَذَلِكَ غَالِبًا -، فَيَحْرَمُ تَكْلِيْفًا بَلْ تَكُونُ مِنَ الذُّنُوبِ الْكَبِيرَةِ عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ مَدْلُولِ الْآيَةِ.

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى حُكْمِهَا الْوَضْعِيِّ:

فَنَقُولُ: أَنَّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَفْعَالِ الْمَحْرَمَةِ مِنَ الرَّمُوزِ، عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

الأول: مَا يَنْتَهِي إِلَى ثُبُوتِ مَسَلِكِ فِكْرِي فَاسِدٍ يَخَالِفُ الْإِسْلَامَ بِالصَّرَاحَةِ أَوْ بِالْمَلَاذِمَةِ. كَرَمِزِ الْمُثَلِّيْنَ حَيْثُ يَدَّعَى أَنَّ الَّذِينَ يَحْبُونَ هَذَا السُّلُوكَ وَ يَخْتَارُونَهُ، يَنْكُرُونَ الْأَدْيَانَ السَّمَاوِيَّةَ صَرَاحًا.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٣٥٩.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٣٢٠.

٣. سورة الأحزاب، الآية ٣٠.

٤. الميزان في تفسير القرآن؛ ج ١٦، ص ٣٠٧.

لا شك في أنه في حكم الصليب و الرموز النحل الفاسدة، و الدليل هو ما ذكرنا سابقاً بضميمة تنقيح المناط.

و الثاني: ما لا ينتهي إلى إثبات نحلة فاسدة و لا إلي ما يخالف الإسلام: كما إذا أصبح الشيء رمزاً لمتجر خمور، من دون التعرّض لحكم شرب الخمر و بيعها في الشريعة الإسلامية.

و هو إما أن تكون منافعه منحصرة في المحرّمة، و إمّا أن تكون فيه منفعة محلّلة. فتبطل المعاوضة في الأول، دون الثاني، لما سيجيء في البحث عمّا لا منفعة فيه، من أنّ ما لا منفعة فيه ليس بمال عند الشارع.

و الثالث: ما تتصوّر فيه منفعتين محرّمة و محلّلة.

أقول: إنّ الحكم ببطالان المعاوضة عليه، محلّ تأمل. فإنّ ما تكون فيه منفعتين محرّمة و محلّلة، يحرم المعاوضة عليه تكليفاً من جهة كونها مصداقاً لإشاعة الفاحشة، إلّا أنّه لا دليل على حرمتها وضعاً.

و أمّا ما قلنا في الصنم و الصليب من بطالان المعاوضة عليهما، فلوجود النصّ الخاصّ، و لم يكن في ما نحن فيه نصّ خاصّ يدلّ على البطالان.

نعم؛ يمكن أن يمنع حاكم الشرع عن المعاوضة عليه من باب النهي عن المنكر، إلّا أنّ منعه عنوان ثانوي.

فالإفتاء ببطالان المعاوضة عليه بالعنوان الأولي، مشكّل جدّاً.

خاتمة:

لا يخفي عليك أنّ من اللازم على الفقيه أن يجتهد في معرفة موضوع البحث - أعني الرموز التي تتعلّق بالأفعال المحرّمة أو بالنحل الفاسدة- و مصاديقه المختلفة، قبل البحث عن حكم المسئلة.

و نحن لا نريد أن نتعرّض لهذه المصاديق المختلفة حذراً من الإطالة، و لكن نشير بالإختصار إلى البحث عن إحدى هذه الرموز، و هي ما يقال له بالفارسية «فروهر»:

فنقول: أنّ في كونه رمزاً للديانة الزرادشتية و عدمه قولان:

الأول: ما ذهب إليه بعض المحققين من أنّ هذا الرمز ليس للزرادشتية و ليس له علاقة بها، بل كان قبل ولادة زرادشت رمزاً في حضارات مصر و سوريا و آشور، و إن يُشاهد هذا الرمز اليوم منقوشاً على أبواب معابدهم في إيران و يُعدّ أحد أشهر الرموز الإيرانية. و لكن ليس هذا دليلاً على ارتباط هذا الرمز بالديانة الزرادشتية.

و نتيجة هذا القول، هي أنّه بالنظر إلى تدمير تلك الثقافات و الحضارات اليوم، عدم كونه رمزاً لنحلة فاسدة بالفعل، و أنّه لا يوجد مؤمن بها أصلاً، يبدو أنّه أصبح شيئاً للتزيين، فلذا يمكن أن يقال: أنّه لا يعدّ رمزاً حقيقياً اليوم، فلا مانع من جواز بيعه وضعاً و تكليفاً.

و الثاني: ما ادعى عليه بعضهم الآخر من أنّه رمز لأهورا مزدا و الديانة الزرادشتية، و هي نحلة فاسدة موجودة اليوم.

فعليه، لا شبهة في أنّها في حكم الصليب و القسم الأول من أقسام الرموز التي أشرنا إليها سابقاً. هذا تمام الكلام في الصنم و الصليب.

الأمر الثاني: آلات القمار

أنّ لآلات القمار أربعة أحكام، يقع البحث عن ثلاثة منها في النوع الرابع من أنواع المكاسب المحرّمة: أحدها: حكم القمار تكليفاً. و ثانيها: حكم ما قומר عليه - و هو الرهن - وضعاً. و ثالثها: و حكم الحضور في مجلس القمار.

و أما المبحوث عنه في المقام، فهو حكم المعاوضة على آلات القمار وضعاً و تكليفاً. و البحث عنه يقع في مسائل.

الأولى: في معرفة الموضوع

إنّ موضوع البحث، هو آلات القمار، فلا بدّ لمعرفته من معرفة القمار و ماهيته أولاً، و معرفة آلات القمار و مصاديقها ثانياً.

أما القمار

فقد قال في معجم مقاييس اللغة: «القاف و الميم و الراء أصل صحيح يدل على بياض في شيء، ثم يفرع منه. من ذلك القَمَر: قَمَر السَّمَاء، سَمِّي قَمراً لبياضه. و حمائر أقمَر، أي أبيض... و القمار من المُقَامَرَة، فقال قومٌ: هو شاذ عن الأصل الذي ذكرناه، و قال آخرون: بل هو منه. و ذلك أنّ المُقَامِرَ يزيد ماله و ينقص و لا يَبْقَى على حال. و هذا شيءٌ قد سَمِعناه. و الله أعلم بصحّته»^١

و استفاد من كلمات غيره من اللغويين ثلاثة أقوال في معناه:

الأول: أنه بمعنى المراهنة، أعني ما يعبر عنه بالفارسيّة: «برد و باخت» و هي التشارط بين الإثنين بأن يأخذ الغالب من المغلوب مالاً. كما قال: إبن سيده في المحكم و المحيط الأعظم: «و قامر الرجل مُقَامَرَة، و قِمَاراً: راهنته»^٢

و الثاني: أنه بمعنى الخداع و المخادعة. كما قال الزمخشري في أساس البلاغة: «و من المجاز: تقمّره خدعه، و منه: القمار لأنّه خداع»^٣ و الأزهري في التهذيب: «و كأنّ القمار مأخوذ من الخداع»^٤

و الثالث: أنه بمعنى الغلبة و المغالبة، كما استفاد من جمهرة اللغة.^٥

هذا معنى القمار في اللغة.

و أما في الإصطلاح الفقهي، فإحتمالات بل أقوال:

أحدها: أنّ القمار، هو اللعب بالآلات المخصوصة مع المراهنة.

و هو يحتوي خصوصيتين: أحدهما: اللعب بها -كلعبة ورق و النرد- و الآخر: كونه مع المراهنة. و ما لا تكون فيه الخصوصيتين، لا يصدق عليه القمار المصطلح، و إن كان فيه أحدهما، كاللعب

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢٥، ٢٦.

٢. المحكم و المحيط الأعظم، ج ٦ ص: ٤٠٦.

٣. المخصص، ج ٤، ص: ١٨.

٤. أساس البلاغة، ج ٢، ص: ١٠١.

٥. تهذيب اللغة، ج ٩، ص: ١٢٦.

٦. جمهرة اللغة، ج ٢، ص: ٧٩١.

بها من دون المراهنة، أو اللعب بغيرها مع المراهنة.

ثانيها: أنه اللعب مع المراهنة. سواء كان بالآلات المخصصة أو بغيرها.

ثالثها: أنه اللعب بالآلات المخصصة، سواء كان مع المراهنة أو بدونها.

رابعها: أنه مطلق المراهنة، و لو من دون اللعب، فيشمل المسابقات العلمية أيضاً.

فيمكن أن تستخرج منها احتمالات أخرى تبلغ إلى ستة أو سبعة.

و أما بسط الكلام في هذه الاحتمالات بالنقض والإبرام و بيان تعريف المختار للقمار، فيأتي في النوع الرابع.^١

و أما آلات القمار و مصاديقها:

ففيها احتمالان:

الأول: أنها بمعنى كل ما يمكن أن تقوم به.

و يستدل عليه بما رواه في الكافي الشريف: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عُمَرَ وَبْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَنَّا وَجَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْمَيْسِرُ فَقَالَ كُلُّ مَا تُقَوْمَرُ بِهِ حَتَّى الْكَعَابُ وَ الْجَوْزُ...»^٢

و كون الميسر من آلات القمار، مفروغاً عنه في الرواية.

و الكعاب أو كعاب الغنم، هو العظم الناشز عند ملتقى الساق و القدم^٣، و يقال له بالفارسية «قاپ»، و يكون من أشهر آلات القمار في العالم و أقدمها، فلا شبهة في كونه من آلات القمار.

١. و لا يخفى أن معرفة ماهية القمار تتأثر في أحكامه المختلفة و مسائله: كأن التشراط من دون اللعب، هل يكون قماراً أم لا؟ و هل يكون التشراط بينها بأن يعطى المغلوب مالاً للغالب بعنوان الهبة أو الصلح في حكم القمار أم لا؟ و هل يكون عقد التأمين و نحوه قماراً كما ذهب إلى بعض العامة أم لا؟ و هل يكون بعض ألعاب الكمبيوتر مثل «Clash of Clans» قماراً- كما هو الأقوى عندنا- أم لا؟(منه حفظه الله).

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٢.

٣. معجم مقائيس اللغة، ج ٥، ص: ١٨٦، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ١، ص: ٢١٣.

و أما الجوز، فكانَّ المحتمل قال: أنَّ الرواية تدلّ على كون اللعب به قماراً و هو من آلات القمار، فلو ثبت بطلان المعاوضة عليها، لثبت بطلانها على الجوز أيضاً.

وفيه: - مضافاً إلى ما سيأتي في معنى الميسر عند ذكر الأدلة-، أنَّ الرواية ضعيفة، لوقوع عمرو بن شمر في سندها، و هو الذي قال النجاشي فيه: «عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفي عربي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جداً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه، و الأمر ملبس»^١.
و منه يظهر؛ أنَّ ما ذكره الطريحي في مجمع البحرين من أنَّ «القمار بالكسر المقامرة. و تقامروا: لعبوا بالقمار، و اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف أنواعها نحو الشطرنج و النرد و غير ذلك، و أصل القمار الرهن على اللعب بالشيء من هذه الأشياء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز»^٢، ليس المعنى اللغوي حقيقة، بل أنَّ ما ذكره متأثر من الرواية.

الثاني: أنه بمعنى ما ينتفع به غالباً في القمار، و لا فائدة لها غير ذلك و لا تتصور فيه منفعة أخرى إلا نادرة. كالورق و النرد و الشطرنج و غير ذلك. و إن كان في الشطرنج بحث سيأتي. فعليه، أنَّ مثل الجوز خارج عن آلات القمار.

نعم؛ يمكن أن يقع البحث عن حكم المعاوضة على الجوز بقصد القمار، فحكمها يتضح ممّا سيأتي.

و النقطة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها، هي أنه لا فرق في المسئلة بين أن يكون هذا الشيء ممّا قد صنع لأن تقوم به كالنرد - كما قيل هو كذلك - أو أصبح آلة للقمار بعد أن لم يكن كذلك،

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص: ٢٨٧ / ٧٦٥.

٢. أنَّ مادة «لبس» قد يأتي مضارعه مكسور العين «يلبس» بمعنى «خلطه، جعله مشتبهاً بغيره» و أخرى مفتوح العين: «يلبس» بمعنى «يستتر». و لكن الأصل واحد.

٣. مجمع البحرين؛ ج ٣، ص: ٤٦٣. و قال في معنى الميسر: «الميسر: القمار، و قيل كل شيء يكون منه قمار فهو الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز الذي يتقامرون به لأنه يجرأ أجزاء، فكانه موضع التجزئة و كل شيء جزيته فقد يسرته، و يقال سمي ميسراً لتيسر أخذ مال الغير فيه من غير تعب و مشقة. و في حديث جابر عن أبي جعفر ع "لما أنزل الله تبارك و تعالی إِمَّا الخَمْزُ وَ المَيْسِرُ وَ الأَنْصَابُ وَ الأَرْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا المَيْسِرُ؟ قَالَ: كُلُّ مَا تُقَوِّمُ بِهِ حَتَّى الكُعَابُ وَ الجُوزُ. قَالَ: فَمَا الأَنْصَابُ؟ قَالَ: كُلُّ مَا دَبَّحُوهُ لِأَلْبَتِهِمْ. قَالَ: فَمَا الأَرْلَامُ؟ قَالَ: فِدَا حُجَّتِهِمُ الَّتِي يَسْتَقْسِمُونَ بِهَا"». مجمع البحرين؛ ج ٣، ص: ٥٢٠.

كالشطرنج-كما قيل أنه في بادئ الأمر كان من الألعاب الفكرية-

و الحاصل: أن المتعین من الإحتمالین، هو الثاني. فألات القمار هي ما يكون منفعته الغالبية بالفعل هو القمار.

و كيف كان، أن الإختلاف في كون بعض الأشياء آلة للقمار أو لا؟ باقي، كالأوراق المسماة بـ«أونو» (uno) و اللعب بها شائعة جداً^١.

الثانية: في ذكر الأقوال في المسئلة

يمكن أن يقال: أن في المسئلة ثلاثة أقوال

الأول: ما يظهر من كلمات القدماء من حرمة المعاوضة على آلات القمار و فسادها مطلقاً، سواء وقعت على المادة أو على المادة و الهيئة معاً، و سواء كانت لها منفعة أخرى أو لا. أما كونه ظاهر كلماتهم، فوجهه عدم فرض بعض صور الإطلاق في زمانهم.

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام»^٢، و يستفاد من بعض القرائن أن مراده هو الحكم الوضعي و التكليفي.

و قال الشيخ في النهاية في البحث عن المكاسب المحظورة: «و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز، فالتجارة فيها و التصرف

١. فيأتي البحث عن مضرات القمار في محلّه. و هنا نشير إلى حكاية عجيبة نقلها المسعودي-مروج الذهب ومعادن الجوهر؛ ج ١، ص: ٤٢٦- من كيفية القمار في الهند. و قال: «... و الاغلب في استعمال الهند العاج اتخاذها منه الشطرنج و النرد. و الشطرنج ذو صور و اشكال على صور الحيوان من الناطقين و غيرهم، كل قطعة من الشطرنج كالشبر في عرض ذلك بل أكثر، فإذا لعبوا بها فإنما يقوم الواحد منهم قائماً فينقلها في بيوتها، و الاغلب عليهم القمار في لعبهم بالشطرنج و النرد على الثياب و الجواهر، و ربما أنفذ الواحد منهم ما معه فيلعب في قطع عضو من أعضاء جسمه، و هو أن يجعلوا بحضرتهم قدرأ من النحاس صغيرة على نار فحم فيها دهن لحم أحمر فيغلي ذلك الدهن المذمّل للجراح و الماسك لسيلان الدم، فإذا لعب في اصبع من أصابعه و قُمر قطعها بذلك الخنجر، و هو مثل النار، ثم غمس يده في ذلك الدهن، فكوها، ثم عاد إلى لعبه، فإذا توجه عليه اللعب أبان اصبعاً ثانية، و ربما توجه عليه اللعب في قطع الأصابع و الكف ثم الذراع و الزند و سائر الأطراف و كل ذلك يستعمل فيه الكي بذلك الدهن، و هو دهن عجيب يعمل من أخلاط و عقاقير بأرض الهند عجيب المعنى، لما ذكرنا، و ما ذكرناه عنهم فمستفيض من فعلهم». (منه حفظه الله)

٢. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٧.

والتكسب بها حرام محظور)^١

وقد ذكرنا سائر كلماتهم في بحث الصنم و الصليب، فلا نعيدها.

الثاني: إذا زالت الهيئة عن هذه الآلات، و كانت لمادتها مالية و منفعة، فتصحّ المعاوضة على مادتها، و إلا فلا.

قال العلامة في التذكرة: « ما أسقط الشارع منفعته لا نفع له، فيحرم بيعه، كآلات الملاهي، مثل العود و الزمر، و هياكل العبادة، المبتدعة، كالصليب و الصنم، و آلات القمار، كالنرد و الشطرنج إن كان رضاها لا يعدّ مالا، و إن عدّ مالا، فالأقوى عندي: الجواز مع زوال الصفة المحرّمة»^٢

و قد قال بعض الفقهاء كالسيد صاحب العروة^٣: أنّ مراده من زوال الصفة المحرّمة، هو زوال كونه من آلات القمار بأن ترك الناس القمار به، و إن كانت الهيئة باقية. و قال بعض آخر: أنّ مراده منها زوال الهيئة المحرّمة بكسرها.

الثالث: ما ذهب إلى الشهيد الثاني في المسالك^٤، من أنّ آلات القمار، إن كانت ممّا لا يمكن الإنتفاع به في غير الوجه المحرّم، فتحرم المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً لإنحصار منفعتها في المحرّم. و إن كانت ممّا يمكن أن ينتفع به في غير الوجه المحرّم، فلا يبعد جواز المعاوضة عليه بقصد المنفعة المحلّلة. فيمكن أن نمثّل له بالشطرنج، و هو ممّا يمكن الإنتفاع به في غير الوجه المحرّم كاللعب به للرشد الفكري من دون الرهن.

فسيأتي القول المختار بعد ذكر الأدلة.

الثالثة: في ذكر أدلة المسئلة

إنّ ما يستدل به على حرمة المعاوضة على آلات القمار، على قسمين:

١. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٣.
٢. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثية)؛ ج ١٠، ص: ٣٦.
٣. حاشية المكاسب (للبيزدي)؛ ج ١، ص: ٥.
٤. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٢٢.

القسم الأول: الأدلة العامة

وهي ما ذكر في الأبحاث السابقة بالتفصيل، فنشير إليها بالإختصار:

الأول: قوله تعالى: «وَالرَّجْزَ فَاهُجْرًا».

وقيل: أن آلات القمار من مصاديق الرجز، فيجب تركها بجميع أنحاء.

ويرد عليه ما مر سابقاً: من أن في معنى الرجز في الآية الشريفة إبهام وإجمال، هل هو بمعنى الخبث الظاهري كما قاله صاحب الجواهر بقربنة سياق الآية السابقة «وَيَأْتِكَ فَطَهْرًا»، أو الخبث الباطني؟ وهل المراد به الأفعال الخبيث أو يعم الأعيان؟ وغير ذلك من الإحتمالات.

مضافاً إلى أنه على فرض عدم الإجمال والإبهام وكون المراد به مطلق الخبث، فلا دليل على تقدير مطلق التصرفات حتى تشمل المعاوضة، بل الظاهر منها هو وجوب ترك الفعل المناسب لكل واحد من مصاديق الرجز، وهو الشرب بالإضافة إلى الخمر والعبادة بالإضافة إلى الصنم واللعب بالإضافة إلى آلات القمار.

الثاني: النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ تَمَنَّهُ».

بتقريب أن الميسر واللعب بالآلات القمار حرام، فيحرم المعاوضة عليها.

وفيه ما ذكرنا سابقاً من القصور في سنده ودلالته.

الثالث: ما ورد في حديث معاش العباد: «ما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه».

فدلالة هذه الفقرة على حرمة المعاوضة على آلات القمار، تامة في الجملة، أعني: إذا لم تكن فيها منفعة محللة و شيء من وجوه الصلاح.

وهو على القاعدة، وإنما الإشكال فيها من جهة السند.

فعليه؛ لا دليل معتبر عام على حرمة المعاوضة على آلات القمار وبطلانها.

القسم الثاني: الأدلة الخاصة:

قد استدل على حرمة المعاوضة على خصوص آلات القمار و بطلانها بالأدلة الأربعة:

أما من الكتاب الكريم: فبآيتين:

الآية الأولى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^١

و توضيح الإستدلال بها، متوقف على بيان معنى الميسر على ما في اللغة، ثم في الروايات المفسرة:

فنقول: و قد ذكر في كتب اللغة ثلاث معان للميسر:

الأول: أنه اللعب بالأزلام و الأقداح، و هو من الألعاب الخاصة المرسومة في الجاهلية. كما في الصحاح^٢ و لسان العرب^٣.

الثاني: أنه رهن خاص في قمار خاص، فأنتهم كانوا يشترون جزوراً و ينحرونه و ينقسمون لحومه على أقسام و يتقامرون عليها، و قيل أن الميسر هو نفس هذه اللحوم التي يتقامرون عليها.

كما قال في لسان العرب: «و الميسر: الجزور نفسه، سمي ميسراً لأنه يُجَزَّرُ أجزاءً فكأنه موضع التجزئة»^٤ و في القاموس: «هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها»^٥. و في المحيط: «و اليسر و الجميع الأيسار: الذين يجتمعون على الميسر و هو الجزور نفسه»^٦

الثالث: أنه مصدر ميمي بمعنى القمار، كما في معجم مقاييس اللغة: «و الميسر: القمار»^٧. و في

١. سورة المائدة، الآية ٩٠.

٢. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، ص: ٨٥٧.

٣. لسان العرب؛ ج ٥، ص: ٢٩٨.

٤. نفس المصدر.

٥. القاموس المحيط؛ ج ١، ص: ٥٠٠.

٦. المحيط في اللغة؛ ج ٨، ص: ٣٧٠.

٧. معجم مقاييس اللغة، ج ٦، ص: ١٥٦.

النهاية: «الْيَاسِرُ: من الْمَيْسِرِ، وهو القمار»^١

فعلى هذا، لم يرد الميسر في اللغة بمعنى آلات القمار.

نعم؛ قد ورد في بعض الكتب^٢ أنَّ الميسر هو الترد، إلاَّ أنه نُسبَ إلي القيل. فلذا لا يمكن الوثوق به.

وَأما معنى الميسر في الروايات المفسرة له، ففيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أنه بمعنى القمار. وهو يستفاد من روايتين:

أحدهما: ما في تفسير العياشي: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَيْسِرُ هُوَ الْقِمَارُ»^٣

و الثاني: ما في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَيْسِرُ هُوَ الْقِمَارُ»^٤

و لا يخفى ما فيهما من قصور السند.

إن قلت: كون الميسر بهذه المعنى الحدتي، خلاف ظاهر الآية، بل الظاهر كونه عيناً من الأعيان كما تقتضيه قرينة وحدة السياق، و هي كون الخمر و الأنصاب و الأزلام من الأعيان.

قلت: أولاً: إذا بنينا على كون المقدر فيها، الأثر المناسب لكل واحد منها، فيتضمن كلها معنى حديثاً، فـ«إنما الخمر» أي: «إنما شرب الخمر»، و «الميسر» أي: «اللعب بالميسر»، و «الأنصاب» أي: «عبادة الأنصاب» و «الأزلام» أي: «القرعة بالأزلام». و ثانياً: إننا لا نعتمد على قرينة وحدة سياق، فلا إشكال في عطف الميسر بالمعنى الحدتي على كون الخمر و الأنصاب و الأزلام. كما هو كذلك في الآية الشريفة: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَحُمُّ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُنْخَنِقَةُ وَ

١. النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج ٥، ص: ٢٩٦.

٢. المحيط في اللغة؛ ج ٨، ص: ٣٧٠، تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ٧، ص: ٦٣٦.

٣. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ١٦٧.

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٤.

المَوْفُودَةُ وَالْمُرْدِيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّرْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ».

فعليه؛ لا إشكال في هذا الإحتمال، إلا أنه صرف إحتمال لا دليل معتبر عليه.

الثاني: أنه بمعنى «ما تقوم عليه».

و هو الظاهر من صحيحة معمر بن خالد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: النَّرْدُ وَالشُّطْرَنْجُ وَالْأَرْبَعَةُ عَشْرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ وَكُلُّ مَا قَوْمَرَهُ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ»^١

و في مدلولها إحتمالان:

من أنها تحتوى على حكيمين: أحدهما: كون الشطرنج و النرد و الأربعة عشر بمنزلة واحدة حكماً و ثانيهما: أن الميسر بمعنى كل ما قومر عليه. فعليه، أن الرواية تدل على الإحتمال الثاني في معنى الميسر، إغني ما تقوم عليه.

و من أنها تحوي على حكم واحد، و هو أن هذه الأشياء بمنزلة واحدة في كونها آلات القمار، و كل ما كان آلة للقمار، فهو الميسر. و بعبارة أخرى، أن «ما تقومر عليه» فيها بمعنى «ما تقومر به» و هو استعمال على خلاف الإصطلاح. فتكون مؤيدة للإحتمال الآتي.

الثالث: أنه بمعنى «ما تقومر به»، أي: آلات القمار.

فعلى هذا الإحتمال، يمكن الإستدلال بالآية الشريفة على حرمة بطلان المعاوضة على آلات القمار.

و إستشهد عليه بعدة روايات:

و المهم منهما: ما روي في الوسائل هكذا: «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ قَالَ أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا الْمَيْسِرُ فَالنَّرْدُ وَ

الشَّطْرَنْجُ وَ كُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ وَ أَمَّا الْأَنْصَابُ فَلَاؤُثَانُ الَّتِي كَانَتْ تَعْبُدُهَا الْمُشْرِكُونَ وَ أَمَّا الْأَزْلَامُ فَلَاؤَقْدَاحُ الَّتِي كَانَتْ تَسْتَقْسِمُ بِهَا الْمُشْرِكُونَ مِنَ الْعَرَبِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كُلِّ هَذَا يَبْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ الْإِنْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ وَ هُوَ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَ قَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْسِرَ مَعَ الْأُوثَانِ^١

و لها - على فرض اعتبارها سنداً - فائدتان مهمتان في تفسير الآية الشريفة:

الأولى: من جهة كونها منقحة للموضوع و مفسرة للخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام.

و الثانية: من جهة كونها مبينة و مفسرة للحكم، حيث قلنا سابقاً أنّ وجوب الإجتنب عن هذه الأشياء ليس بلحاظ جميع الآثار و التصرفات، بل بلحاظ الأثر المناسب لكل منها. و لكن الرواية تدلّ على كون المقصود منه، هو وجوب الإجتنب عنها بلحاظ جميع الآثار و التصرفات و منها البيع و الشراء.

فلا بدّ من ملاحظة السند، و هو: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ النَّخَعِيِّ...».

و فيه أمران:

الأمر الأول: في وثاقة أبي الجارود و هو زياد بن المنذر رئيس الفرقة الجاروديّة:

وقد إختار المحقق الخوئي فيه قولين مختلفين: ففي المكاسب المحرّمة^٢ قال أنّه ضعيف، لقول الكشي فيه: «مَكْشُوفاً أَعْمَى أَعْمَى الْقَلْبِ»^٣، و لما ورد فيه من أنّه كذاب ملعون في عدة روايات رواها الكشي. ثمّ عدل عنه في معجم رجال الحديث^٤ و بعض أبحاثه الفقهيّة^٥ و حكم بوثاقته، و قال - بتوضيح متناهي: أنّ ما قاله الكشي من أنّه أعمى القلب، لورود الذمّ فيه في روايات كلّها ضعيفة: كرواية

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٣٢١.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٣٧٠، و كذا موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٩، ص: ٣٢٨.

٣. رجال الكشي؛ ص: ٢٢٩.

٤. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ٨، ص: ٣٣٤.

٥. ر. ك: موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٩، ص: ١٩٦، و ج ٢٨، ص: ٤٥٠.

أبي بصير: «قَالَ ذَكَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام كَثِيرَ النَّوَاءِ وَ سَالِمَ بَنِ أَبِي حَفْصَةَ وَ أَبَا الْجَارُودِ، فَقَالَ كَذَابُونَ مُكْذَبُونَ كَفَّارٌ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ...»^١ و رواية أبي سليمان الحمار: «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لِأَبِي الْجَارُودِ بِمَنَى فِي فُسْطَاطِهِ رَافِعاً صَوْتَهُ يَا أَبَا الْجَارُودِ وَ كَانَ وَ اللَّهِ أَبِي إِمَامَ أَهْلِ الْأَرْضِ حَيْثُ مَاتَ لَا يَجْهَلُهُ إِلَّا ضَالٌّ، ثُمَّ رَأَيْتُهُ فِي الْعَامِ الْمُقْبِلِ قَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ، قَالَ، فَلَقِيتُ أَبَا الْجَارُودِ بَعْدَ ذَلِكَ بِالْكُوفَةِ فَقُلْتُ لَهُ أَلَيْسَ قَدْ سَمِعْتَ مَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَرَّتَيْنِ قَالَ إِنَّمَا يَعْنِي أَبَاهُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام»^٢ و هي مشتملة على عدة مجاهيل. فهذه الروايات كلها ضعيفة لا يمكن الإعتماد عليها، و لا يثبت بها ضعفه. ثم يثبت وثاقته بدليلين نذكرهما في ضمن أدلة أخرى.

و قد استدل على وثاقة أبي الجارود بعدة وجوه:

الأول: ما قاله المحقق الخوي، من أن الشيخ المفيد في الرسالة العددية^٣ في البحث عن جواز نقصان شهر رمضان و عدمه، عدّه من جملة الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذمّ واحد منهم. و هذا شهادة منه على وثاقته.

يرد عليه: أنّ في دلالة كلامه على العموم الإستغراقي و على كون كلّ واحد منهم كذلك، تأمل جداً. لوجود الضعفاء و المجاهيل و بعض أصحاب المذاهب الباطلة بينهم أيضاً. فالظاهر أنّه على سبيل العامّ المجموعي، بمعنى أنّ هذه المجموعة من الرواة نقلوا تلك الروايات. و هذا التوجيه و إن كان خلاف الظاهر، إلاّ أنّه لا بدّ منه.^٤

١. رجال الكشي، ص: ٢٣٠.

٢. رجال الكشي، ص: ٢٣٠.

٣. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصول؛ ص: ٢٥.

٤. ينبغي الإشارة إلى نقطة لا تخلو من فائدة- و إن كان محلّ بحثه كتاب الصوم-: و هي أنّ الفقهاء كانوا يختلفون- حتى القرن السادس- في كون شهر رمضان ثلاثين يوماً أبدأ أو أنّه قد ينقص بيوم واحد، و منشأ الإختلاف هو الروايات المختلفة الواردة في القولين. و القائلون بالأول يسمّون بأصحاب العدد و القائلون بالثاني يسمّون بأصحاب الرؤية. و للشيخ المفيد في هذه البحث، رسالات منها ما هو المعروف بالرسالة العددية- جوابات أهل الموصول في العدد و الرؤية- و إختار فيها القول الثاني. و مع ذلك، قد نسب إليه بعض الفقهاء كصاحب الحدائق أنّه من أصحاب العدد، و قال: «الثاني- في العدد و هو عبارة عن عد شعبان ناقصاً أبدأ و شهر رمضان تاماً أبدأ، و ما ذكرناه من عدم الاعتبار به هو المشهور بين أصحابنا (رضوان الله عليهم) و ذهب الصدوق في الفقيه الى العمل بذلك، و ربما نقل عن الشيخ المفيد في بعض كتبه». -الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج١٣، ص: ٢٧٠- فلذا قال المحقق الخوي في بحث رؤية الهلال-المستند في شرح العروة الوثقى؛ الصوم ٢، ص: ١٠٧-: «و نسب هذا القول الى الشيخ المفيد أيضاً في بعض كتبه كما صرح بهذه النسبة في الحدائق

و الثاني: ما قاله المحقق الخوئي أيضاً: من وقوع أبي الجارود في أسناد تفسير علي بن إبراهيم، وهو شهد في مقدمته بوثاقه كل من وقع فيها.

و يرد عليه: أولاً: وقد أشرنا في محلّه أنّ ما ورد في التفسير الموجود بأيدينا، ليس كلّ من تفسير علي بن إبراهيم، بل جمع فيه مع غيره ممّا لا يرتبط به، كما ورد فيه ما يتعلّق بتفسير أبي الجارود-تبلغ الى ٢٠٠ مورداً- فعليه، لم يقع أبو الجارود في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم، وإن وقع في سند آخر سنشير إليه. وثانياً: أنّ وقوع شخص في أسناد تفسيره ليس أمانة على وثاقته كما حقّق في محلّه.

و الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي بعنوان التأييد -لترديده في الإستناد هذا الكتاب بإبن الغضائري- من أنّ ابن الغضائري قال فيه: «حديثه في حديث أصحابنا أكثر منه في الزيدية. و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد [بن] سنان عنه، ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرجني»^١

فيمكن أن يستفاد منه، أنّه لا إشكال في هذا السند الذي وقع أبو الجارود فيه من هذه الجهة، بل إنّما الكلام في المروي عنه، فيعتمدون الأصحاب ما رواه الأرحبي عنه، دون ابن سنان، لضعفه.

أيضاً. غير أن له رسالة خاصة خطية أسماها بالرسالة العددية- وهي موجودة عندنا- أبطال فيها هذا القول و أنكره أشد الإنكار كتبها تأييداً لما ذهب إليه شيخه ابن قولويه من ان شهر رمضان كسائر الشهور يصيبه ما يصيبها، ربما ينقص و ربما لا ينقص، و لا ندري أنه (قده) في أي كتاب من كتبه ذكر ما نسب اليه و نظن- و الله العالم- انها نسبة كاذبة لإصراره على إبطال القول المذكور في الرسالة المزبورة...». **أقول:** أنّ للشيخ المفيد في هذا المسئلة قولان، فهو كان في بادئ الأمر من القائلين بالعدد، بل له كتاب في ذلك سماها بلمح البرهان في كمال شهر رمضان، فلا شبهة في صحّة هذه النسبة إليه. ثمّ عدل عنه. و الشاهد عليه، **أولاً:** جاء في حاشية نسخة مخطوطة من نهاية الشيخ- كتبت في سنة ٥٩١ هـ ق:- «قال الامام سعيد قطب الدين (الراوندي، و له حاشية على النهاية، و الظاهر أنّها في يد الناسخ أخبر عنه) «رأيت كتابا يسمى بلمح البرهان في كمال شهر رمضان منسوباً الى الشيخ المفيد أبي عبدالله الحارثي و في ذلك الكتاب الذي يدل على ان شهر رمضان لاينقص أبدا...». و **ثانياً:** قد نقل السيد بن طاووس في الإقبال من كتاب لمح البرهان و قال: «و وجدت كتابا للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، سمّاه لمح البرهان، الذي قدّمنا ذكره قد انتصر فيه لأستاده و شيخه جعفر بن قولويه، و يرد على محمد بن أحمد بن داود القمي، و ذكر فيه ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين و تأول اخبارا ذكرها تتضمن انه يجوز ان يكون تسعا و عشرين» - الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٣٤- و **ثالثاً:** قال الشهيد الأول في غاية المراد في شرح نكت الإرشاد؛ ج ١، ص: ٣٤٠: «و اختار العمل بتمام شهر رمضان المفيد في بعض مختصراته، و الصدوق رحمه الله. و المستند روايات، منها: رواية حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله عليه السلام: «شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبدا».». و من هذه القرائن، يظهر أنّ للشيخ المفيد كتاب اختار فيه القول بالعدد و هو كتاب لمح البرهان في كمال شهر رمضان، ثمّ عدل عنه و كتب الرسالة العددية و مصباح النور في رده.

١. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٦١.

و قد أورد عليه بعض المحققين^١ بأنه يحتمل أن يكون الوجه في ما ذكره ابن الغضائري من التفريق بين ما رواه الأرحبي عن أبي الجارود و ما رواه ابن سنان عنه، هو إختلاف حال أبي الجارود، من أنه كان في برهة من الإمامية، و صار زدياً، و الشاهد عليه ما قاله النجاشي في شرح حاله من أنه: «روى عن أبي عبد الله عليه السلام، و تغير لما خرج زيد رضي الله عنه»^٢.

فإن كراهة الأصحاب لما رواه محمد بن سنان - المتوفى سنة ٢٢٠ - عنه هي من جهة أنه أدركه بعد تغيره، و أمّا الأرحبي روى عنه قبله.

فعليه؛ لا بدّ من التفصيل في روايات أبي الجارود، بين ما روي عنه بطريق من هم في طبقة الأرحبي و ما روي عنه بطريق من هم في طبقة ابن سنان، فيعتمد على الأول دون الثاني.

أقول: إنّ هذا التفصيل، و إن قلناه بالنسبة إلى علي بن أبي حمزة البطائي و إختلاف حاله قبل وقفه و بعده، إلّا أنه لدليل خاص و هو قوله: «أما استبان لكم كذب...»^٤

و أمّا بالنسبة إلى أبي الجارود و رواياته، فلا وجه لهذا التفصيل، لعدم الدليل عليه، بل القرائن على خلافه، لأنّ الأرحبي بتصريح الشيخ الطوسي في رجاله مات في سنة ١٧١ و له ٧٧ سنة، مع أنّ زيد بن علي خرج في سنة ١١٨، و له في ذلك الزمان ٢٤ سنة، فلا يمكن عادة أن يروي عن أبي

١. قياسات من علم الرجال، ج ١، ص ٢٥٦.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ١٧٠.

٣. و توضيح ذلك: أنه لما خرج زيد بن علي، خرج معه عدة من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام و قالوا: ليس الإمام من جلس في بيته و أرحى ستره، و لكنّ الإمام من قام بالسيف و جاهد في سبيل الله و هو زيد بن علي، فعدلوا عن الإمام الصادق عليه السلام و ذهبوا إلى زيد بن علي، مع أنّ الإمام عليه السلام كان عارفاً و عالماً بأنّ هذا القيام لا نتيجة له. فروى الشيخ الكليني في الكافي الشريف عن: «محمّد بن الحسن و علي بن ميمون بن محمد بن بشار عن إبراهيم بن إسحاق عن عبد الله بن حماد الأنصاري عن سدير الصيرفي قال: دخلت على أبي عبد الله ع فقلت له و الله ما يسعك القعود فقال و لم يا سدير قلت لكثرة مواليك و شيعتك و أنصارك و الله لو كان لأمير المؤمنين ع ما لك من الشيعة و الأنصار و الموالى ما طمع فيه نبيهم و لا عدوي فقال يا سدير و كم عسى أن يكونوا قلت مائة ألف قال مائة ألف قلت نعم و مائتي ألف قال مائتي ألف قلت نعم و نصف الدنيا قال فسكت عني ثم قال يخف عليك أن تبلغ معنا إلى ينبع قلت نعم فأمر بجمار و بعل أن يسرجا فبادرت فركبت الجمار فقال يا سدير أترى أن تؤثري بالجمار قلت البعل أزين و أنبل قال الجمار أرفق بي فنزلت فركب الجمار و كنت البعل فمضينا فحانت الصلاة فقال يا سدير انزل بنا نصل ثم قال هذه أرض سبخة لا تجوز الصلاة فيها فسرنا حتى صرنا إلى أرض حمراء و نظر إلى غلام يزعي جداء فقال و الله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء ما وسعني القعود و نزلنا و صلينا فلما فرغنا من الصلاة عطف على الجداء فعددها فإذا هي سبعة عشر». الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ٢٤٢.

٤. رجال الكشي؛ ص: ٤٠٥.

الجارود قبل صيرورته زديداً، فأكثر رواياته عنه بل جميعها بعده.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يدعى أنّ الأربحي أيضاً صار زديداً مع أبي الجارود، و الشاهد عليه أنّ من أشهر كتب الزيدية الروائية، ما هو إسمه الأمالي-أو رأب الصدع-، و هو مشتمل على روايات حفيد زيد بن علي-أحمد بن عيسى بن زيد- جمعه محمد بن منصور في القرن الثالث، و أحمد بن عيسى بن زيد رواها عن الحسين بن علوان و محمد بن بكر الأربحي. فتراث الزيدية الفقهي يتشكل من ركنين، أحدهما الأربحي.

فعليه؛ لا يمكن القول بأنّ الأربحي روى عن أبي الجارود قبل تغييره.

و الحاصل؛ أنّ كلام ابن الغضائري قرينة قوية على وثاقفة إبي الجارود عندنا، و إنكار الأصحاب ما رواه ابن سنان عنه، إنّما هو لضعف ابن سنان، و لا إشكال فيه من جهة أبي الجارود، فلذا إعتدوا على ما رواه الأربحي عنه.

و الرابع: نقل ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى عنه، و هما ممّن لا يروي إلا عن ثقة على ما صرّح به في العدة.^١

أمّا نقل ابن أبي عمير عنه؛ فقد ورد في أمالي الشيخ الصدوق: «حدّثنا الحسين بن أحمد بن إدريس (رحمه الله)، قال: حدّثنا أبي، عن جعفر بن محمد بن مالك، قال حدّثني محمد بن الحسين بن زيد، قال: حدّثنا أبو أحمد محمد بن زياد، قال: حدّثنا زياد بن المنذر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس»^٢. و المراد من «أبو أحمد محمد بن زياد»، هو ابن أبي عمير، بقرينة الكنية.^٣

و فيه إشكال من جهة وقوع الحسين بن أحمد بن إدريس فيه، و هو من مشايخ الشيخ الصدوق، و قد روى عنه في بعض الموارد مع الترضي، إلا أنّ كونه من مشايخه و ترضيه عليه، ليس أمانة على

١. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص: ١٥٤.

٢. الأمالي؛ ج ١، ص: ١٩١.

٣. ممّا ذكرنا يظهر فساد إحتمال كون محمد بن زياد في السند، تصحيف محمد بن سنان. إذ لو لم تكن كنيته، لأمكن القول بالتصحيف، و لكن معها لم يبق مجال لهذه الإحتمال. نعم؛ قيل: أن العلامة المجلسي نقلها من دون ذكر الكنية، و عنده نسخة معتبرة من الأمالي. مضافاً إلى أنّ المراد من محمد بن زياد في سند بعض الروايات، هو محمد بن سنان. فلو ثبت هذا، لثبت كونه محمد بن سنان. و كيف كان، لا يضرّ بالاستدلال. (منه حفظه الله).

وثاقته عندنا. هذا أولاً. وثانياً: وقد ورد في جعفر بن محمد بن مالك تضعيف من النجاشي^١، و توثيق من الشيخ الطوسي^٢، فيقع التعارض بينهما. إن كان للتحقيق مجال.

و أما نقل صفوان بن يحيى عنه؛ فهو في تفسير علي بن ابراهيم: «قال علي بن ابراهيم في قوله يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهُ... فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ هَيْثَمٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ»^٣

لا شبهة في إعتبار هذا السند، فيثبت به وثاقة أبي الجارود.

و يؤيد وثاقته: التضعيفات الواردة فيه في كلمات الرجاليين من العامة.

و توضيح ذلك: أنهم لن يعتمدوا على من نقل مثالب الصحابة، فتعصبوا عليه جداً وإن كان ثقة من جميع الجهات^٤. و منهم زياد بن منذر، كذبه ابن معين و ابن عدي، قال ابن حبان في

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٢٢.

٢. رجال الشيخ الطوسي - الأبواب؛ ص: ٤١٨.

٣. تفسير القمي؛ ج ١، ص: ١٠٩.

٤. و المثالب لغة بمعنى «عابه و لامه». قال في لسان العرب؛ ج ١، ص: ٢٤١: «تَلَبَّهَ يَتَلَبَّهُ تَلَبًّا: لَامَهُ وَ عَابَهُ»، و في تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ١، ص: ٣٣٩: «تَلَبَّهَ يَتَلَبَّهُ تَلَبًّا مِنْ بَابِ صَرَبَ: لَامَهُ وَ عَابَهُ وَ صَرَّخَ بِالْعَيْبِ»، و كذا قيل أنه بمعنى «سبه».

٥. قال دارقطني في ابن عقدة - المتوفى ٣٣٢ هـ -: «اجمع أهل الكوفة على أنه لم يُرَ من زمن ابن مسعود إلى زمان ابن عقدة أخفط منه، و لكنه ضعيف كان ابن عقده يملئ مثالب الصحابه او قال مثالب الشيخين فتركت حديثه». جاء في ميزان الاعتدال: ج ١، ص: ١٣٩ في أحمد بن محمد بن سريع ابوبكر بن أبي دارم - المتوفى ٣٥١ هـ - «و قال محمد بن أحمد بن حماد الكوفي الحافظ - بعد أن أرخ موته: كان مستقيم الأمر عامة دهره، ثم في آخر أيامه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب، حضرته و رجل يقرأ عليه: إن عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسن». كما قال ابن حجر في تليد بن سليمان: «رافضى ضعيف»، و جاء في وجه ضعفه في تهذيب التهذيب ج ١، ص: ٥٠٩: «و قال ابن معين: كان ببغداد و قد سمعت منه و ليس بشيء». و قال في موضع آخر: كذاب كان يشتم عثمان. و كل من شتم عثمان أو طلحة أو واحدا من أصحاب رسول الله ﷺ دجال لا يكتب عنه و عليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين». و ليس لهم هذا التعصب الشديد بالنسبة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام، كما قال ابن تيمية في منهاج السنة النبوية: ج ٧، ص: ١٣٧: «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْبَبَ أَنَّهُ سَيَجْعَلُ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وُدًّا. وَهَذَا وَعْدٌ مِنْهُ صَادِقٌ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِلصَّحَابَةِ مَوَدَّةً فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ، لَا سِيَّمَا الخُلَفَاءَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -، لَا سِيَّمَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ الصَّحَابَةِ وَ التَّابِعِينَ كَانُوا يُوَدُّونَهُمَا، وَ كَانُوا خَيْرَ الْفُرُوزِ، وَ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ عَلِيٌّ، فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الصَّحَابَةِ وَ التَّابِعِينَ كَانُوا يُبْعِضُونَهُ وَ يُسَبُّونَهُ وَ يُقَابِلُونَهُ...». و قال في موضع آخر منه - ج ٨، ص: ٢٣٩-٢٤٤: «نُمُّ كَانَ مِنْ يَعْمِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَرَحْمَتَهُ بِالإِسْلَامِ أَنَّ الدَّوْلَةَ لَمَّا انْتَقَلَتْ إِلَى بَنِي هَاشِمٍ صَارَتْ فِي بَنِي الْعَبَّاسِ، فَإِنَّ الدَّوْلَةَ الْهَاشِمِيَّةَ أَوَّلَ مَا ظَهَرَتْ كَانَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ، وَكَانَتْ شِيعَةُ الدَّوْلَةِ مُحِبِّينَ لِبَنِي هَاشِمٍ، وَكَانَ الَّذِي تَوَلَّى الخِلَافَةَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ يَعْرِفُ قَدْرَ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَ السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ، فَلَمْ يَطْهَرْ فِي دَوْلَتِهِمْ إِلَّا تَعْظِيمَ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، وَ ذِكْرَهُمْ عَلَى الْمَنَابِرِ، وَ الشَّنَاءَ عَلَيْهِمْ، وَ تَعْظِيمَ الصَّحَابَةِ، وَإِلَّا فَلَوْ

المجروحين: «زياد بن المُنذر أَبُو الجارود الثَّقفي يروي عن الأعمش وعطية روى عنه مَرَوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ كَانَ رَافِضِيًّا يَضَعُ الْحَدِيثَ فِي مِثَالِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَيُرْوَى عَنْ فَصَائِلِ أَهْلِ الْبَيْتِ أَشْيَاءَ مَالَهُ أَصُولٌ لَا تَحِلُّ كِتَابَةً حَدِيثَهُ»^١، وجاء في الكامل في الضعفاء: «وضعفه لأنه يروي أحاديث في فضائل أهل البيت ويروي ثلب غيرهم ويفرط فلذلك ضعفه»^٢

و يؤيده أيضاً: كونه من رواية حديث اللوح المشتمل على أسماء الأئمة الأثني عشر.^٣

وقد جعله المحقق الخويي^٤ قرينة على رجوعه من الزيدية إلى الحق.

وإنّا وإن لم نقل به، و لكن قلنا بأنّ نقله حديث اللوح عن الباقر عليه السلام - مع فرض كونه زيدياً و عدم إقراره بأمامة الباقر و الصادق عليهما السلام - قرينة على وثاقته بلا شبهة.

والحاصل: كون أبي الجارود ثقة عندنا، لما ذكره ابن الغضائري من إعتقاد الأصحاب عليه، و لنقل صفوان عنه، و لتضعيف الرجاليين من العامة، و الله العالم.

الأمر الثاني: في إرساله و عدمه.

و قد رماه المحقق الخويي^٥ في بعض أبحاثه بالإرسال، و وجهه بأنّه لا يمكن أن يروي علي بن إبراهيم عن أبي الجارود من دون واسطة، للفصل الكثير بينهما.

و قد ذكرنا سابقاً، أنّ الروايات الواردة في ما هو الموجود بأيدينا من هذا الكتاب، ليس كلّها من تفسير علي بن إبراهيم على ما هو التحقيق، بل قسم منها من هذا التفسير و قسم منها من تفسير أبي الجارود - و قسم منها من غيرهما. فهذا الكتاب مشتمل على كتب مختلفة جمعها أبو الفضل

تولّى - والعيادة بالله - رافضيّ بسبب الخلفاء والسابقين الأولين لقلب الإسلام» إلى أن قال: «والمقصود هنا أن الحديث الذي فيه ذكر الأئمة عشر خليفة، سواء قدر أنّ عليّاً دخل فيه، أو قدر أنّه لم يدخل، فالمراد بهم من تقدّم من الخلفاء من قرئش، وعلّيّ أخقّ الناس بالجلالة في زمنه بلا ريب عند أحد من العلماء». (منه حفظه الله)

١. المجروحين؛ ج ١، ص: ٣٠٦.

٢. الكامل في ضعفاء الرجال؛ ج ٤، ص: ١٣٦.

٣. رواه الشيخ الكليني في الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٥٣٢.

٤. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ٨، ص: ٣٣٦.

٥. موسوعة الإمام الخويي؛ ج ٣٢، ص: ٤٤.

العباس بن محمد العلوي.

فما فيه من رواية أبي الجارود عن الباقر عليه السلام - وهو تبلغ نحو مائتين مورداً - غير مرتبط بتفسير علي بن إبراهيم، وليس من رواية علي بن إبراهيم عنه.

إن قلت: لا ترتفع بهذا البيان شبهة الإرسال، فما روى أبو الجارود عن الباقر عليه السلام مرسل.

قلت: أن شبهة الإرسال مرتفعة، لأن جميع ما نقله أبو الفضل العباس فيه عن أبي الجارود مسند، والشاهد عليه، أنه - بعد أن لم يذكر من أبي الجارود و تفسيره شيئاً من ابتداء الكتاب إلى صفحة ١٠٢ من المجلد الأول - قال في الصفحة ١٠٢: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ عليه السلام فِي قَوْلِهِ وَ أَتَيْتُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ»، وبهذا السند يدخل في تفسير أبي الجارود، فبعد ذلك، حينما يقول «عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام» يكون مقصوده ذلك السند.

ومراده من أحمد بن محمد الهمداني، هو ابن عقدة، فينقل أبو الفضل العباس تفسير أبي الجارود عنه، فهذا أيضاً قرينة على عدم كونه من تفسير علي بن إبراهيم، لأنه - مع كثرة رواياته في الكتب الأربعة - لم يرو عن ابن عقدة ولو في مورد واحد.

و كيف كان؛ فهذا السند وإن لم يكن مرسلًا، ولكن فيه إشكال من جهة كثير بن عياش، وهو مهمل يروي عن أبي الجارود كثيراً، مضافاً إلى ضعف أبي الفضل العباس.

وهنا روايات أخرى تفسر الميسر بالآت القمار، ولكن كلها ضعيفة السند.

منها: ما روي في الكافي الشريف^١: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ الْقَمِّيِّ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَإِدْرِيسُ أَخِي عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ إِدْرِيسُ جَعَلَنَا اللَّهُ فِدَاكَ مَا الْمَيْسِرُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هِيَ الشُّطْرَنْجُ قَالَ فَقُلْتُ أَمَا إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهَا النَّرْدُ قَالَ وَ النَّرْدُ أَيْضًا»، وهي ضعيفة سنداً من جهة محمد بن سنان و عبد الملك القمي.

ومنها: ما روي في تفسير العياشي مرسلًا: «عَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الشُّطْرَنْجَ وَ

١. الكافي (ط - الإسلامية): ج ٦، ص: ٤٣٦.

النَّزْدَ وَأَرْبَعَةَ عَشَرَ وَكُلَّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ مِنْهَا فَهُوَ مَيْسِرٌ»^١

و قد مرّ سابقاً في صحيحة معمر بن خلاد، أنّ مراد بـ«ما قומר عليه» فيها، هو آلات القمار و ما قומר به كما هو الظاهر.^٢

و النتيجة: هي أنّ في معنى الميسر على ما في الروايات المفسّرة لها، احتمالات: أمّا ما فسّر فيه الميسر بالقمار، و كذا ما فسّر فيه بآلات القمار، فكّلّه ضعيف. فبقي ما دلّ على كون الميسر بمعنى ما قומר عليه و الرهن، و هو صحيحة معمر بن خلاد. و احتمال كون «ما قומר عليه» فيها بمعنى «ما قומר به» بعيد، لا يعتنى به.

قال الإمام الخميني بعد ذكر الاحتمالات الثلاثة في معنى الميسر: «يمكن أن تجعل الرواية شاهدة جمع لسائر الروايات، بأن يقال: إنّ المراد بالتفسير المذكورة التفسير بالمصاديق، و يكون الميسر في الآية جميع المذكورات من الآلة و العمل و الرهن و لو باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، مع قرينية الروايات، أو استعماله في جامع انتزاعي، أو إرادة المعاني و لو بنحو من الكناية، كما في غيره من الموارد الكثيرة الواردة في الكتاب العزيز المفسّرة بالروايات»^٣

أقول: هذا صحيح في ما إذا كانت الروايات المفسّرة للآية معتبرة كلّها. و أمّا في ما نحن فيه فليس كذلك، فلا يمكن أن يقال أنّ الميسر فيها بمعنى القمار أو الآلة تمسكاً بالروايات الضعيفة. فممّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستدلال بالآية الشريفة على حرمة المعاوضة على آلات القمار.

الآية الثانية: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ»^٤

و هي على ظاهرها لا ترتبط بآلات القمار، إلّا أنّ هنا روايات مفسّرة لها بالشطرنج، فلا بدّ من ذكرها:

١. وسائل الشريعة؛ ج ١٧، ص: ١٦٧.

٢. و قد أصّر الإمام الخميني على أنّه بمعنى الرهن و قال: «فإنّ الظاهر منه أنّ الشطرنج و تالييه ذاتهما ميسر، و كلّ ما قומר عليه أيضا ميسر. و ما قומר عليه هو الرهن». المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ٢، ص: ١٥.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ٢، ص: ١٥.

٤. سورة الحج، الآية ٣٠.

منها: ما ورد في كتاب الأصول الستة عشر، في ضمن أصل زيد النرسي، من رواية طويلة: «زَيْدٌ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ طَلَبِ الصَّيْدِ، وَقَالَ لَهُ: إِنِّي رَجُلٌ أَتَاهُ بِطَلَبِ الصَّيْدِ وَضَرَبَ الصَّوَالِحَ وَآتَاهُ بِالْعَبْثِ الشَّطْرَنْجِ قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَمَّا الصَّيْدُ فَإِنَّهُ سَعْيٌ بَاطِلٌ، وَإِنَّمَا أَحَلَّ اللَّهُ الصَّيْدَ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَى الصَّيْدِ، فَلَيْسَ الْمُضْطَرُّ إِلَى طَلَبِهِ سَعِيءٌ فِيهِ بَاطِلٌ، وَ يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ جَمِيعًا إِذَا كَانَ مُضْطَرًّا إِلَى أَكْلِهِ... وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَفِي شُغْلٍ عَنْ ذَلِكَ، شَغَلَهُ طَلَبُ الْآخِرَةِ عَنِ الْمَلَاهِي. وَأَمَّا الشَّطْرَنْجُ فَهُوَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ... الحديث»^١

يقع الكلام حول سندها في من جهات ثلاثة:

الجهة الأولى: في وثيقة زيد النرسي:

أنَّ المحقق الخوئي كان يذهب إلى وثاقته لوقوعه في أسناد كامل الزيارات، ثم عدل عن ذلك المبني، فلذا قال بجهالته في الطبعة الأخيرة من معجم رجال الحديث.^٢

إلا أنه عندنا ثقة، لنقل ابن أبي عمير عنه بأسانيد صحيحة، بل هو الراوي لكتابه.

و الجهة الثانية: في أن له كتاب:

وهنا قولان:

الأول: ما صرح به الشيخ الطوسي^٣ من أن له أصل رواه ابن أبي عمير، كما قال النجاشي: «له كتاب يروي به جماعة. أخبرنا أحمد بن علي بن نوح قال: حدثنا محمد بن أحمد الصفواني قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زيد النرسي بكتابه»^٤ و لا شبهة في السند.

١. الأصول الستة عشر؛ ص: ١٩٨.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج٨، ص: ٣٧٩.

٣. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٧١.

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٧٤.

وقد إستشكل صاحب جامع الرواة^١ على ما نقله الشيخ الطوسي وقال: أنه روى كتاب زيد النرسي عن ابن أبي عمير مرسلاً.

وفيه ما قاله المحقق الخوئي^٢ من أن راوي كتاب زيد النرسي، هو ابن أبي عمير، وقد ذكر الشيخ في ترجمة ابن أبي عمير طريقه الصحيح إلى جميع كتبه ورواياته.

و الثاني: ما نقله الشيخ في الفهرست؛ من أن الشيخ الصدوق لم يرو عن أصل زيد النرسي و قال في فهرسته: لم يروه شيخنا محمد بن الحسن بن وليد و كان يقول أن أصل زيد النرسي و زيد الزرّاد موضوعان و كذلك أصل خالد بن عبد الله بن سدیر، وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني.

و لا بدّ لتحقيق الحال: من الإشارة إلى ما ذكره الشهيد الصدر في بحوث في شرح العروة في البحث عن العصير العنبي^٣، مع إضافات منّا:

و هو إنّ الظاهر من كلام الشيخ كونه معتقداً بأنّ لزيد النرسي أصل رواه ابن أبي عمير، خلافاً للصدوق و ابن الوليد. و النجاشي نقل طريق معتبراً إليه. فلا يمكن رفع اليد عن شهادتهما، مضافاً إلى أنّ ابن الغضائري قال تخطئةً لابن الوليد: «و غلط أبو جعفر في هذا القول، فإني رأيت كتبهما مسموعة عن محمد بن أبي عمير»^٤ مضافاً إلي ما ورد كثيراً من رواية ابن أبي عمير عن زيد النرسي، في الكتب الأربعة^٥ و غيرها من كتب الشيعة، ككامل الزيارات^٦ و ثواب الأعمال^٧ و الدعوات^٨ و عدة

١. جامع الرواة و ازالة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد ج: ٢ ص: ٤٩٤.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج: ٨، ص: ٣٨٣.

٣. راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج: ٣، صص: ٤١٧، ٤٢١.

٤. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٦١.

٥. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج: ٢، ص: ١٨٥؛ ج: ٤، ص: ١٤٧؛ ج: ٦، ج: ٧، ص: ٢١؛ ح: ١. تهذيب الأحكام؛ ج: ٤، ص: ٣٠١، ج: ٩، ص: ٢٢٨. من لا يحضره الفقيه؛ ج: ٤، ص: ٢٠٧.

٦. كامل الزيارات؛ ص: ٣٠٦.

٧. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ ج: ١، ص: ٢٠.

٨. دعوات الراوندي - سلوة الحزين؛ ص: ٢٨٩.

الداعي^١. فلا شبهة حينئذ في وجود أصل له.

و لعل وجه ما ذكره ابن الوليد من كون ما نسب إلى زيد النرسي من موضوعات محمد بن موسى الهمداني، هو أنّ ما وصل إليه من أصل زيد النرسي نسخة مزوّرة غير النسخة الأصلية منه، و الظاهر عنده قرائن عليه، فلذا حكم بالقطع بأنّه موضوع.

و الشاهد على وجود القرائن عنده، هو ما ورد في أصل زيد النرسي الذي وصل إلينا من الروايات المنافية لعقائد الشيعة. نشير إلى بعضها:

منها: «زَيْدٌ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: إِنِّي نَاجَيْتُ اللَّهَ وَ نَازَلْتُهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي أَنْ يَكُونَ مِنْ بَعْدِي فَأَبَى رَبِّي إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُوسَى ابْنِي»^٢

و لا شبهة في بطلانه لما دلّ على أنّ إسم الأئمة عليهم السلام و وصفهم كان معلوماً من الأزل.

نعم؛ كان الناس يتوهمون أنّ الإمام بعد أبي عبد الله عليه السلام هو إسماعيل لأنّه ولده الأكبر. فلذا ورد في بعض رواياتنا أنّه ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل^٣، أي بعد موت إسماعيل ظهر للناس ما هو في علمه المكنون من أنّ الإمام هو الكاظم عليه السلام.

و منها: «زَيْدٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ فِي أَوَّلِ الرُّوَالِ إِلَى الْأَرْضِ عَلَى جَمَلٍ أَفْرَقَ يُصَالُ بِفَخَذَيْهِ أَهْلُ عَرَفَاتٍ يَمِينًا وَ شِمَالًا وَ لَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ الْمَغْرِبِ وَ نَفَرَ النَّاسُ وَ كَلَّ اللَّهُ مَلَكَينِ بِجِبَالِ الْمَأْرَمِينَ يُنَادِيَانِ عِنْدَ الْمَضِيقِ الَّذِي رَأَيْتَ: يَا رَبِّ سَلِّمْ وَسَلِّمْ وَ الرَّبُّ يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ وَ يَقُولُ - جَلَّ جَلَالُهُ -: آمِينَ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، فَلِذَلِكَ لَا تَكَادُ تَرَى صَرِيحًا وَ لَا كَسِيرًا»^٤

فانظر إلي هذه الرواية بنقل كتبنا المعتبرة كالمحاسن و روضة الواعظين و المقنعة: «عَنْهُ عَنْ

يَحْيَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليهما السلام

١. عدة الداعي و نجاح الساعي؛ ص: ١٨٤.

٢. الأصول الستة عشر؛ ص: ١٩٦.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٢٢٧، باب الإشارة و النصّ علي بن محمد عليه السلام، ح ١٠.

٤. الأصول الستة عشر؛ ص: ٢٠٤.

أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ بَرَزَ اللَّهُ فِي مَلَائِكَتِهِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَقُولُ انظُرُوا إِلَيَّ عِبَادِي أَتُونِي شِعْنًا غُبْرًا أَرْسَلْتُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا مِنْ وَرَاءِ وَرَاءِ فَسَأَلُونِي وَدَعَوْنِي أَشْهَدُكُمْ أَنَّهُ حَقٌّ عَلَيَّ أَنْ أُحِبَّهُمُ الْيَوْمَ قَدْ شَفَعْتُ مُحْسِنَهُمْ فِي مُسِيئِهِمْ وَقَدْ تَقَبَّلْتُ مِنْ مُحْسِنِهِمْ فَأَفِيضُوا مَغْفُورًا لَكُمْ ثُمَّ يَأْمُرُ مَلَائِكَةً فَيَقُومَانِ بِالْمَازِمِينَ هَذَا مِنْ هَذَا الْجَانِبِ وَهَذَا مِنْ هَذَا الْجَانِبِ فَيَقُولَانِ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ فَمَا تَكَادُ تَرَى مِنْ صَرِيحٍ وَلَا كَسِيرٍ^١

و منها: «زَيْدٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: كَانَتْ الدُّنْيَا قَطًّا مُنْذُ كَانَتْ وَ لَيْسَ فِي الْأَرْضِ حُجَّةٌ، قَالَ: قَدْ كَانَتْ الْأَرْضُ وَ لَيْسَ فِيهَا رَسُولٌ وَ لَا نَبِيٌّ وَ لَا حُجَّةٌ، وَ ذَلِكَ بَيْنَ آدَمَ وَ نُوحٍ فِي الْفِتْرَةِ، وَ لَوْ سَأَلْتَ هُوَلَاءَ عَنْ هَذَا، لَقَالُوا: لَنْ تَخْلُوَ الْأَرْضَ مِنَ الْحُجَّةِ وَ كَذَبُوا، إِنَّمَا ذَلِكَ شَيْءٌ بَدَأَ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهِ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ قَدْ كَانَ بَيْنَ عِيسَى وَ مُحَمَّدٍ عليه السلام فِتْرَةٌ مِنَ الزَّمَانِ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ نَبِيٌّ وَ لَا رَسُولٌ وَ لَا عَالِمٌ، فَبَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا إِلَيْهِ»^٢

و هي مخالفة لما ورد في رواياتنا- و كذا في بعض مجاميع العامة- من أنه لو لا الحجة لساخت الأرض بأهلها، مضافاً إلى الأدلة العقلية القطعية.

و الحاصل: أنه لا شبهة في وجود أصل لزيد النرسي، رواه ابن أبي عمير، إنتشر بعض رواياته في كتبنا الروائية. و كذا وصل إلينا نسخة مزورة منه كما وصلت إلي ابن الوليد فلذا قال أنه موضوع.

و الجهة الثالثة: في إعتبار أصل زيد النرسي الموجود بأيدينا:

أقول: لا يمكن الإعتماد عليه -خلافاً لبعض الأعلام المعاصرين- لأن في الطريق إليه إشكال، و توضيح ذلك: أن هذا الكتاب الموجود هو النسخة المخطوطة التي وصلت إلى العلامة المجلسي بخط الشيخ منصور بن الحسن الأبّي - و هو من تلامذة الشيخ الطوسي - و هو نقلها من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي هو كتبها في سنة ٣٧٤ و قال: حدّثنا الشيخ أبو محمد هارون بن

١. المحاسن؛ ج١، ص: ٦٥، روضة الواعظين و بصيرة المتعظين (ط - القديمة) ج٢، ص: ٣٦٠، المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٣٨٦.

٢. الأصول الستة عشر؛ ص: ١٩٧.

موسى بن أحمد التلعكبري.^١

لا إشكال في الفصل الزماني بين الفاضل الآبي و محمد بن الحسن القمي، لأنه لم ينقل عنه شفاهة، بل عرف خطه و شهد بأن ما وجدته هو بخطه، و كذا لا إشكال في وثاقة الرواة الواقعة بين التلعكبري و زيد النرسي.

و إنما الإشكال في محمد بن الحسن القمي، و هو ممن لم يرد فيه توثيق أو تضعيف، بل لم يذكر منه شيء في الكتب الرجالية، و هو مجهول.

هذا، مضافاً إلى ما ورد فيه من الروايات المخالفة لعقائدنا التي أشرنا إلى بعضها.

فعلية؛ لا يمكن الإعتماد على هذا الطريق و الكتاب.

و يؤيده عدم اعتماد صاحب الوسائل عليه، مع أن هذه النسخة من الكتاب وصلت إليه، و مع ذلك لم يرو عنه في الوسائل أبداً.

و النتيجة: أن الرواية الأولى غير قابلة للإعتماد.^٢

و منها: مرسله ابن أبي عمير في الكافي الشريف: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالی فاجتنبوا الرجس من الأوثان

١. بحار الأنوار: ج ١، ص ٤٣.

٢. و مما ذكرنا يظهر ما في كلمات شيخ الشريعة الإصفهاني في كتاب «إفاضة القدير في أحكام العصور» ص ٢٧-٢٨، من إتعاب نفسه في إثبات اعتبار أصل زيد النرسي، بدعوى وجود الأخبار المنقولة في غيرها عن أصله في هذا الموجود، و به يحصل القطع بان هذا الموجود هو الأصل المعهود و الا لم يوجد فيه هذه الروايات التي نقلها السابقون عن زيد. و أما ما ذكره الميرزا الأفندي في رياض العلماء ج ٢ ص: ٤٠٣: من أن الشيخ الحرّ العاملي قال في بعض فوائده على ما رأيته بخطه أن في نقل ابن ابي عمير كتابي الزيديين دلالة على صحة كتابيهما. و قال أيضاً: اني وجدت اكثر أحاديث كتب هذه الاربعة عشر موجودا في الوافي و غيره من الكتب المعتمدة و الباقي مؤبدات و لم أجد فيها شيئا منكرا الا حديثين محتملين للتقية و غيرها- انتهى. فلا جدي، لأن غاية ما يثبت به -على فرض صحته، لوجود قرآن عدمه- هو اعتماد الشيخ الحرّ العاملي على كتاب زيد النرسي و زيد الزراد، ثم العدول عنه، لدنّ الشيخ الحرّ العاملي ألف الوسائل الشيعة في مدة عشرين سنة، و كان يصحّحه إلى آخر حياته، فللوسائل ثلاثة نسخ بخطه، و لكن لم توجد رواية عن أصل زيد النرسي في أحد من هذه النسخ المصحّحة، فلو اعتمد عليه لنقل عنه فيها، مع وجوده عنده و مع حرصه على الإكثار من النقل عن الكتب المعتمدة، و ما ذلك إلا لعدم صحة إثبات النسخة الى زيد عنده حين تأليف الوسائل. (منه حفظه الله).

وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الثُّرُورِ قَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ هُوَ الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الثُّرُورِ الْغِنَاءُ.»^١

و قد قلنا سابقاً أنّ مراسلاته غير معتبرة عندنا، بخلاف مسنده.

إلا أنّها وردت في تفسير علي بن إبراهيم مسندةً معتبرة: «فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الثُّرُورِ: الْغِنَاءُ»^٢

و منها: موثقة زيد الشحام في الكافي الشريف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ دُرُسْتٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الثُّرُورِ فَقَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الثُّرُورِ الْغِنَاءُ»^٣

و دُرُوسْتُ بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ ثِقَةٌ عَلَى التَّحْقِيقِ، لِنَقْلِ الْمَشَائِخِ الثَّلَاثَةِ عَنْهُ بِأَسَانِيدٍ صَحِيحَةٍ، بَلْ أَنَّ رَاوِي كِتَابِهِ ابْنُ أَبِي عَمِيرٍ كَمَا قَالَ النَّجَاشِيُّ فِي تَرْجُمَتِهِ.^٤

و قد وردت في معاني الأخبار^٥ بسند ضعيف و كذا في أمالي الشيخ الطوسي.^٦

و الحاصل: و للإستدلال عليه تكفي معتبرة علي بن إبراهيم و موثقة دُرُوسْتُ بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ، و قد فسّر «الرّجس من الأوثان» فيهما بالشطرنج.

و في كون المقصود من هذا التفسير، التعيين أو بيان المصداق، وجهين. و علي كلّ حال؛ يثبت بهما أنّ الآية الشريفة تدلّ على وجوب الإجتنباب عن الشطرنج.

و يمكن تعميمه لغيره من آلات القمار، بضميمة الصحيحة معمّر بن خالد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٣٦.

٢. تفسير القمي؛ ج ٢، ص: ٨٤.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٣٥.

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٦٢.

٥. معاني الأخبار؛ ص: ٣٤٩.

٦. الأمالي (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٢٩٤.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْكَلْبَلَاءِيِّ قَالَ: النَّرْدُ وَالشُّطْرَنْجُ وَالْأَرْبَعَةُ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ وَكُلُّ مَا قَوْمَرِ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ^١

فهذه الرواية تعطي قاعدة كلية وهي أنّ النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة من جهة الحكم. بل جميع آلات القمار الشائعة في الجاهلية و هو الموضوع في الآية الشريفة حقيقةً.

هذا كله من جهة موضوع الآية.

و أما من جهة الحكم، فيبقى الإشكال السابق على حاله، و هو أنّه لا نسلم أن وجوب الإجتنب، بمعنى وجوب الإجتنب عن جميع التصرفات حتى تدلّ على وجوب الإجتنب عن المعاوضة عليها بالمطابقة و بطلانه بالملازمة. بل الظاهر كون وجوب الإجتنب بلحاظ الأثر المناسب، و إنّما الأثر المناسب لآلات القمار هو اللعب بها.

و الحاصل عدم دلالة الآيتين على حرمة المعاوضة على آلات القمار و بطلانها.

وَأَمَّا مِنَ الرِّوَايَاتِ

فالأولى: حديث معايش العباد في كتاب تحف العقول: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفُسَادُ مُحَضًّا نَظِيرَ الْبَرَابِطِ وَالْمَرَامِيرِ وَالشُّطْرَنْجِ وَكُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَالصُّلْبَانَ وَالْأَصْنَامَ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرِيَّةِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَ فِيهِ الْفُسَادُ مُحَضًّا وَ لَا يَكُونُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا»^٢

و قد قلنا مراراً أنّ دلالاته على حرمة المعاوضة على آلات القمار بل جميع التقلّب فيها و بطلانها، ممّا لا شك فيها. فبالمطابقه يدلّ على الحكم التكليفي و بالملازمه يدلّ على الحكم الوضعي.

و إنّما الكلام في سنده، و هو غير معتبر لما عرفت سابقاً. لكن يصلح أن يكون مويداً.

الثانية: ما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن جامع البرنطي: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٣٥.

٢. تحف العقول، ج ١، ص: ٣٣٥.

عَبْدُ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ يَبِيعُ الشُّطْرُنْجَ حَرَامٌ وَأَكْلُ ثَمَنِهِ سُحْتٌ وَاتَّخَاذُهَا كَفْرٌ وَاللَّعِبُ بِهَا شِرْكٌ وَالسَّلَامُ عَلَى اللَّاهِي بِهَا مَعْصِيَةٌ وَكَبِيرَةٌ مُؤَبَّقَةٌ وَالْحَائِضُ يَدُهُ فِيهَا كَالْحَائِضِ يَدُهُ فِي لَحْمِ الْخَنْزِيرِ^١

أنّ الكتب التي روى عنها ابن إدريس في المستطرفات، ليست على نهج واحد، فبعضها معتبرة دون بعض.

وقد عرفت سابقاً أنّ من الكتب التي لا يمكن الإعتماد عليه، كتاب الجامع للبنزطي، لا للإرسال كما زعمه صاحب الدراسات^٢، بل لقرائن التي تدلّ على عدم كونه كتاب جامع البنزطي.

و أما من جهة الدلالة، فقولته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يَبِيعُ الشُّطْرُنْجَ حَرَامٌ»، ظاهر في حرمة البيع تكليفاً، و قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد ذلك: «وَأَكْلُ ثَمَنِهِ سُحْتٌ» ظاهر في بطلانه وضماً، لأنّ عدم جواز التصرف في الثمن و كونه سحتاً -و إن قلنا سابقاً أنّه أعم من الحرمة و الكراهة، إلّا أنّه هنا بمعنى الحرمة بقرينة قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يبعه حرام»-، كناية عن بطلان البيع.

و يسري الحكم إلى غيره من آلات القمار، بضميمة صحيحة معمر خالاد السابقة.

و الثالثة: ما هو المشهور برواية مناهي النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رواها الشيخ الصدوق في الأمالي: «و نهى عن اللعب بالنرد و الشطرنج و الكوبة و العرطبة يعني الطبل و الطنبور و العود... و نهى عن بيع النرد و الشطرنج...»^٣

و لا إعتبار بسندها، لإشتماله على عدّة مجاهيل.

و قد إعتد عليه المحدث النوري و قال في وجهه: «فالخبر ضعيف على المشهور... قلت: و تلوح من متن الخبر آثار الصدق، و ليس فيه من آثار الوضع علامة و الله العالم.»^٤

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٧.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ٢، ص: ١٨٩.

٣. الأمالي؛ ج ١، ص: ٥١١.

٤. خاتمة المستدرک؛ ج ٤، ص: ٣٦٠.

و قد حَقَّقنا في محلِّه أنَّ للوثوق بصدور رواية بدعوى وجود آثار الصدق و عدم آثار الوضع فيها أو عدم إمكان صدورها من غير المعصوم، ضوابط غير موجودة هنا، فراجع.

و أمَّا من جهة الدلالة، فلا شبهة في تعلُّق النهي بالنرد-على ما هو المنقول في الوسائل^١ - و بالنرد و الشطرنج -على ما في الأمالي- . فلو كانت معتبرة سنداً، لكان ينبغي أن نبحث عن دلالة النهي على الحكم التكليفي أو الوضعي أو الأعمّ منهما.

و الرابعة: ما في الجعفریات: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ مِنَ السُّحْتِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمَنُ اللَّقَاحِ... وَ ثَمَنُ الشُّطْرَنْجِ وَ ثَمَنُ النَّرْدِ...»^٢

و قد مرَّ البحث عن سندها، و هو غير معتبر عندنا.

و تقريب الإستدلال به، هو أنَّ كون ثمن الشطرنج و النرد سحتاً، كناية عن بطلان المعاوضة عليهما.

و لا يخفي عليك؛ أنَّه متوقَّف على كون السحت فيها ظاهراً في المبغوضية الشديدة.

و الخامسة: ما في الدعائم: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ مَنْ كَسَرَ بَرَبَطاً أَوْ نُعْبَةً مِنَ اللَّعْبِ أَوْ بَعْضَ الْمَلَاهِي أَوْ خَرَقَ زِقّاً مُسْكراً أَوْ خَمراً فَقَدْ أَحْسَنَ وَ لَا غُرْمَ عَلَيْهِ»^٣

يمكن أن يقال: أنَّه يدلُّ بالمطابقة على كسر الأشياء المذكورة فيه وجوباً أو جوازاً من دون ضمان، -و الشطرنج و نحوه من آلات القمار يدخل في لعبة من اللعب أو بعض الملاهي-، و معنى ذلك عدم المالية لها عند الشارع فيدلُّ بالملازمة على بطلان المعاوضة عليها.

و فيها إشكال سنداً و دلالة:

أمَّا سنداً، فلما ذكرنا سابقاً من عدم إعتبار كتاب دعائم الإسلام و عدم وثاقه مؤلفه.

١. وسائل الشريعة، ج ١٧، ص: ٣٢٥. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٦.

٢. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ١٨٠.

٣. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ٤٨٦.

و أما دلالة، فلما سيأتي- في البحث عن آيات اللهو- من عدم شموله لكل لهو و لعب.

نعم؛ سنشير في البحث عن آيات اللهو إلى رواية معتبرة أخرى تدلّ -في الجملة- على كسر آيات اللهو المحزّم جوازاً أو وجوباً -و لا يخفى أنّ آيات القمار من مصاديق آيات اللهو المحزّم-.

و السادسة: ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب معاني الاخبار: «أبي رَحِمَهُ اللهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَرِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ سُئِلَ عَنِ النَّرْدِ وَ الشُّطْرَنْجِ قَالَ لَا تَقْرَبُهُمَا قُلْتُ فَأَلْغِنَاءُ قَالَ لَا خَيْرَ فِيهِ لَأَنَّ»^١

و الكلام فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة.

أما من جهة السند:

فلا بحث في وثاقة كلّ من وقع فيه، إلا راويين:

أحدهما: خالد بن جرير، و هو ممّن لم يرد فيه توثيق خاص.

فقد ذهب بعض الأعلام كالشهيد الثاني في تعلّقه على خلاصة العلامة^٢، و المقدّس الأردبيلي في المجمع^٣ و غيرهما من الأعلام^٤ إلى عدم وثاقته.

و لكن يمكن إثبات وثاقته بأمرين:

الأول: ما رواه الكشي في رجاله^٥ بسند صحيح عن سالم بن مكرم أبي سلمة الجمال، قال: دخل خالد البجلي -و هو خالد بن جرير- على أبي عبد الله عليه السلام فقال له جعلت فداك إني أريد أن أصف لك ديني الذي أدين الله به. ثمّ شرع في بيانه و توصيفه.

١. معاني الأخبار؛ ص: ٢٢٤.

٢. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثية)؛ ج ٢، ص: ٩٦٤.

٣. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج ٦، ص: ٥٥.

٤. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج ٧، ص: ٧٨.

٥. رجال الكشي؛ ص: ٤٢٢.

و قد أورد عليه الشهيد الثاني^١ أولاً: بأنه لا يدلّ على وثاقته، بل إنّما يدلّ على حسن خالد بن جرير، كما قال المحقق الخوي^٢ أنّه لا يدلّ إلاّ على أنّه كان مؤمناً. و ثانياً: بأنّ سنده مجهول مضطرب.

أقول: أنّه لا شبهة في دلالة قوله: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ فَقَالَ لَهُ سَلْنِي فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا حَدَّثْتُكَ بِهِ عَلَى حَدِّهِ لَا أَكْتُمُكَ» على وثاقته، بل جلالته، كما يظهر من سيرة أهل البيت و طريقتهم مع الناس. و أمّا ما ذكره من الإشكال في السند، فظاهر أنّه إشتهبه في ذكر السند.

و الثاني: ما رواه الكشي عن شيخه العياشي: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ الَّذِي يَرَوِي عَنْهُ الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ فَقَالَ كَانَ مِنْ بَجِيلَةَ وَ كَانَ صَالِحاً»^٣

بناء على دلالة لفظة «صالح» على الوثاقة كما هو الحق عندنا.^٤

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال أنّ الراوي لجميع رواياته^٥ هو الحسن بن محبوب، و هو من أصحاب الإجماع الذين حكم بتصحيح ما يصحّ عنهم.

و ثانيهما: أبو الربيع الشامي خليد^٦ أو خالد^٧ بن أوفى.

قيل أنّه ثقة لوجهين غير مقبولين عندنا:

١. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)؛ ج ٢، ص: ٩٦٤.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ٨، ص: ١٩.

٣. رجال الكشي؛ ص: ٣٤٦.

٤. فراجع إلى كلمات ابن فضال في غير هذا المورد من الموارد التي يوصف رجالاً بأنّه صالح، فلا يبقى الشك في دلالته على الوثاقة، منها: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ: وَ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ حَقِيْبَةَ قَالَ: صَالِحٌ، وَ هُوَ قَلِيلُ الرِّوَايَةِ.» - رجال الكشي؛ ص: ٣٤٤. و منها: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ حَقِيْبَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ فَضَالٍ، فَقُلْتُ لَهُ يَثِقُ فَقَالَ: صَالِحٌ وَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ كَانَ جَمَالاً.» - رجال الكشي؛ ص: ٣٥٢ و منها: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ كَيْفَ هُوَ فَقَالَ صَالِحٌ وَ كَانَ يَسْكُنُ بَغْدَادَ وَ، قَالَ أَبُو الْحَسَنِ أَنَا لَمْ أَلْقَهُ.» - رجال الكشي؛ ص: ٣٦٢.

فلفظة «صالح» في كلامه مرادف للفظه «ثقة». بل يمكن دعوى كونها مرادفاً لها في كلامه غيره أيضاً. (منه حفظه الله)

٥. المقرز: له أربعة و سبعون حديثاً في الكتب الأربعة، روى كلّها الحسن بن محبوب عنه.

٦. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٥٣.

٧. رجال الشيخ الطوسي - الأبواب؛ ص: ١٣٤.

الأول: وقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم.

وفيه: أولاً: أنّ ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم، هو أبي الربيع من غير تقييد بالشامي، وفي إنصرافه إلى أبي الربيع الشامي تأمل. و ثانياً: أنّ وقوع شخص في أسناد تفسير علي بن إبراهيم لا يكون أمانة على الوثيقة.

و الثاني: قيل: أنّ البنظي روى عنه بسند صحيح، و هو ممن لا يروي إلا عن ثقة.

و لعل المراد منه، هو ما ورد في كتاب علل الشرايع بإسناد الشيخ الصدوق: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ نَظِيٍّ عَنْ أَبِي بَانٍ بْنِ عُثْمَانَ وَ أَبِي الرَّبِيعِ يَرْفَعَانِهِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ مَاءً فَجَعَلَهُ عَذْبًا... الحديث»^١

وفيه: أنّه لا إشكال في إسناد الشيخ الصدوق إلي البنظي، و إنّما الكلام في كون المراد من أبي الربيع، هو الشامي.

قال المحقق الخوئي دفعا لإحتمال كون المراد منه شخصا آخر: «أنّه لم يذكر في شيء من الروايات الواردة في الكتب الأربعة من يكون معروفاً بهذه الكنية ما عدا الشامي المزبور الذي هو معروف مشهور له روايات كثيرة، و له كتاب ذكره النجاشي وغيره، و لم يوجد مكتى بهذه الكنية غيره إلا في رواية واحدة أوردتها في الكافي بعنوان أبي الربيع القزّاز، فإن كان هو هذا الشخص فلا كلام، و إلا فهو رجل مجهول غير معروف، و لا شك أنّ اللفظ ينصرف عند الإطلاق إلى المعروف الذي له كتاب و روايات كثيرة»^٢

أقول: نعم؛ لا شك في إنصراف اللفظ إلى المعروف عند الإطلاق، و لكن بشرط أن لا تمنعنا عنه طبقة الرواي، و إلا لم ينصرف اللفظ المطلق إليه.

و في ما نحن فيه، يكون أبو الربيع الشامي من الطبقة الرابعة بقريته ما رواه عن الباقر عليه السلام في الكافي^٣ و البصائر^٤، و قد عدّه الشيخ الطوسي من أصحابه عليه السلام و كذا المحقق البروجردي في

١. علل الشرائع؛ ج ١، ص: ٨٤.

٢. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣٠، ص: ٢٩.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ٢٩٨.

٤. بصائر الدرجات؛ ج ١، ص: ٢٦.

طبقات رجال الكافي. و أما أبو الربيع القزاز فهو من طبقة الخامسة، بقربنة رواية ابن أبي عمير عنه^١، و البنظي في طبقة ابن أبي عمير و هما من طبقة السادسة، فلا يمكن أن يروي البنظي عن أبي الربيع الشامي من دون واسطة، كما روى عنه بواسطة عبد الكريم بن عمرو.^٢

فأبو الربيع في هذا السند، هو أبو الربيع القزاز، و لو قيل أنه هو أبو الربيع الشامي، فلا بد من القول بوقوع السقط في السند. و إن أبيت عن ذلك كله، فلا أقل من الإجمال. فتأمل.

و بالجملة؛ فالى الآن لا تثبت عندنا وثاقة أبي الربيع الشامي.

و أما من جهة الدلالة:

فقد سئل الإمام عليه السلام عن النرد و الشطرنج فقال: «لَا تَقْرُبُهُمَا».

و يمكن أن يستدل به على أنه عليه السلام نهى عن القرب منهما، و المعاوضة عليهما تكون نحواً من القرب منهما، فيجب الإجتنا ب عنها.

و لكن فيه تأمل، من جهة أنّ النهي عن القرب منهما، يمكن أن يكون بلحاظ الأثر الظاهر أي: اللعب بهما، لا بمعنى قطع جميع العلاقات عنهما. كما أنه عليه السلام في جواب السؤال عن الغناء، نهى عن أثره الظاهر و قال: «لَا خَيْرَ فِيهِ لَا تَفْعَلُوا».

و الحاصل؛ عدم دلالة هذه الرواية على حرمة المعاوضة على النرد و الشطرنج و غيرهما من آلات القمار وضعاً و تكليفاً.

و السابعة: ما رواه الشيخ الحرّ العاملي عن الكافي الشريف: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله أَنَّهَا كَمَ عَنِ التَّرْفَنِ وَ الْمِرْمَارِ وَ عَنِ الْكُوبَاتِ وَ الْكَبَرَاتِ»^٣

لا إشكال في إعتبارها سنداً. و قد مرّ الكلام فيه.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٤١٢.

٢. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ١، ص: ١٣٨.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٣٢، وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٣١٣.

و أمّا الكلام في دلالتها، فسيأتي في البحث عن آلات اللهو بالتفصيل.

و المهم هنا، معنى الكوبات.

و قد ذكر للفظ «كوبة» معنيان في اللغة:

الأول: أنه الطبل الصغير كما في معجم مقاييس اللغة^١، و يقال له بالفارسية «طنبك». و هو من الآلات الموسيقية.

الثاني: ما قاله صاحب بن عباد في المحيط من أنها الشطرنجة.^٢

فالإستدال بالرواية على النهي عن الشطرنج متوقف على القول الثاني في معنى الكوبة، و كون النهي ظاهر في الحرمة، و الحرمة بضميمة قاعدة «حذف المتعلق» تعلقت بجميع التصرفات، و منها المعاوضة.

و فيه: أولاً: - كما سيأتي في البحث عن آلات اللهو- أنّ في كون الكوبة بمعنى الشطرنج تأمل، بل الظاهر من الرواية أنه اللعبة في مقام بيان النهي عن آلات اللهو و الغناء، و ثانياً: على فرض كونها بمعنى الشطرنج، فالنهي عنها بمعنى حرمة اللعب بها، و هو الأثر الظاهر فيه، فلا نسلم دلالتها على حرمة جميع التصرفات لما ذكرنا سابقاً من الإشكال و التردد في إفادة حذف المتعلق للعموم.

هذا تمام الكلام في روايات المسئلة.

و النتيجة: هي عدم دلالة شيء من الروايات السبعة المذكورة على حرمة المعاوضة على آلات القمار و بطالانها، لما فيها من القصور في السند أو الدلالة أو السند و الدلالة.

نعم؛ أنّ ضعيف السند منها، يكون مؤيداً لما سيأتي في البحث الآتي عن آلات اللهو من الروايات المعتمدة الدالة على حرمة المعاوضة على بعض آلات القمار كالأزلام و نحوها.

و أمّا الدليل العقلي:

فتقريبه: أنه لا شبهة في ترتب مفسد كثيرة على قمار- كما يأتي في النوع الرابع- و من مقدّمات

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥، ص: ١٤٥.

٢. المحيط في اللغة؛ ج ٦، ص: ٣٤٤.

تلك المفاسد، المعاوضة على آلاته، و العقل يحكم بقبح الفعل و مقدمات حصوله، و كل ما حكم به العقل حكم به الشرع. فلا يجوز المعاوضة عليها وضاعاً و تكليفاً.

هذا مبتن على أن مقدمات الحرام هل تكون حراماً و قبيحاً مطلقاً بحكم العقل أم لا مطلقاً، أو في المسئلة تفصيل بين المقدمات الموصلة إلى الحرام و غيرها.

و محلّ البحث عنها في علم الأصول. و لو إختارنا في تلك المسئلة عدم قبح مطلق مقدمات الحرام، فلا يمكن القول بتمامية الدليل.

و أما الإجماع: فهو مدركي كما لا يخفى.

بقي الكلام في أمور:

الأول: إنّما الدليل على حرمة و بطلان المعاوضة على ما يكون بالفعل آلة للقمار، هو الروايات المذكورة بضميمة بعض الروايات الآتية في البحث عن آلات اللهو.

و الثاني: هنا أمور لها مدخلية في حكم آلات القمار، فلا بدّ من البحث عن كلّ واحد منها في محله:

منها: البحث عن آلات اللهو و المعاوضة عليها. فنتعرّض له في المسئلة الآتية.

و منها: البحث عن معنى القمار. فنتعرّض له في النوع الرابع من أنواع المكاسب المحرّمة.

و وجه مدخليته في الحكم، هو أنه لا خلاف في كون اللعب بالآلات القمار مع المراهنة، قمار، و أمّا في صدق القمار على اللعب بها من دون المراهنة فإختلاف، -و الأحوط وجوباً و جوب الإجتنب عنه عندنا- فعلى القول بعدم صدقه عليه و جوازه، فيمكن القول بجواز المعاوضة عليها لما فيها من المنفعة المحلّلة.

و منها: البحث عن الشطرنج -و كذا الترد- خاصّة.

ففي وجه ذكره في الأخبار إحتمالان:

من أنّ له خصوصية في الحكم، فالموضوع فيها الشطرنج بما هو الشطرنج، لا بما هو آلة من

آلات القمار. كما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخوئي.^١

و علي هذا الإحتمال، فلا فرق بين كونه من آلات القمار و عدمه، فاللعب به حرام و لو للحدق و تقوية الفكر.

و من أنه ذكر من باب المثال لآلات القمار، و هي الموضوع فيها حقيقة، و لا فرق بينه و غيره من آلات القمار.

و الأقوى الثاني، كما يقتضيه الروايات الدالة على أن الميسر هو الشطرنج و النرد، - كرواية أبي الجارود، و رواية تفسير العياشي و غيرهما، و تلك الروايات و إن كانت ضعيفة السند، إلا أنها متظافرة - بضميمة صحيحة معمر بن خلاد التي تدل على عدم خصوصية للشطرنج و النرد و الأربعة عشر، و أن كلها بمنزلة واحدة في الحكم و ذكرهما فيها من باب المثال من دون خصوصية لهما. فتفصيل الكلام فيه يأتي في النوع الرابع إن شاء الله.

فعلى هذا الإحتمال، إذا خرج الشطرنج من كونه آلة القمار عرفاً، بمعنى صيرورته مما تكون له منفعة محللة غالبية، و مما تكون منفعته المحزّمة نادرة، فيتبدل حكمه إلى الجواز بتبدل موضوعه. و لا يخفى عليك؛ أن المعيار في تبدل الموضوع و كون الشطرنج من آلات القمار اليوم أو لا، هو العرف. فيأتي في النوع الرابع، أن في صيرورة الشطرنج مما تكون له منفعة محللة و خروجه عن آلات القمار، تأمل.^٢

الأمر الثالث: آلات اللهو

و هي مما قيل أنه ذهب كثير من الفقهاء إلى حرمة المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً.

و البحث فيه يقع في ضمن مقامات

١. راجع: منية السائل (للخوئي)؛ ص: ١٧٢.

٢. مضافاً إلى أنه على فرض خروجه عن عنوان آلات القمار في عرف بلد من البلاد، و عدم كون الموضوع الشطرنج بما هو شطرنج، فلا يخلو خلق ثقافة لتشجيع الشباب نحو اللعب به عن إشكال، بل الإحتياط يقتضي تركه، لما يترتب عليه من آثار ثقافية ضارة و الغفلة عن أمور هامة أخرى، كما أن من بين كبار المخترعين و العلماء في العالم، لا يوجد أحد منفتح على اللعب به (منه حفظه الله).

الأول: في معنى اللهو

قال في معجم مقاييس اللغة: «اللام و الهاء و الحرف المعتل أصلان صحيحان: أحدهما يدلُّ على شُغْل عن شيءٍ بشيءٍ، و الآخر على نَبْذ شيءٍ من اليد. فالأول اللهُو، و هو كلُّ شيءٍ شَغَلَكَ عن شيءٍ، فقد أُلْهَاكَ. و لَهَوْتُ من اللُّهُو»^١

و قال ابن سكيت في إصلاح المنطق: «و لقد لَهَوْتُ بالشيءِ، فأنا أَلْهُوُ به لَهْوًا، و قد لَهَيْت منه أَلْهَى، إذا سلوت عنه و تركت ذكره و أضربت عنه»^٢

و يظهر منهما، أنّ في اللهو شيئين أو فعلين، أحدهما: الملهو به و هو ما يشتغل الإنسان به، و الثاني الملهو عنه، و هو ما يشتغل الإنسان عنه. و لا فرق في ذلك بين أن يكون الملهو به الأهمّ أو الملهو عنه.

نعم؛ يظهر من بعض اللغويين أنّ اللهو بمعنى الشغل عن أمر مهمّ بشيءٍ غير مهمّ، و هو أخصّ من المعنى السابق.

كما قال في الفروع اللغوية: «و سَمِّيَ لهوًا لِأَنَّهُ يَشْغَلُ عَمَّا يَعْنِي»^٣

و قال الراغب في المفردات: «اللُّهُوُ: ما يشغل الإنسان عَمَّا يَعْنِيهِ و يَهْتَمُّ»^٤

و قال الله تعالى في كتابه الكريم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»^٥

و هل يكون اللهو - و هو الشغل عن ذكر الله و الغفلة عنه بالشيء - حراماً مطلقاً أم لا؟ يستفاد من الروايات - كما يأتي في النوع الرابع تفصيلاً - عدم وجود قاعدة كلية دالة علي حرمة كلِّ لهو، بل

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢١٣.

٢. إصلاح المنطق؛ ج ١، ص: ١٤٩.

٣. الفروق اللغوية للعسكري؛ ج ١، ص: ٢٥٤.

٤. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٧٤٨.

٥. سورة المنافقون، الآية ٩.

لا بدّ من إستقصاء مصاديقه في الروايات و تمييز المحرّم منه كالغناء مثلاً عن غيره. فيمكن أن يكون بعض مصاديقه مكروهاً بل راجحاً، كمفاكهة الإخوان^١، أو إدخال السرور على المؤمن^٢.
و لا يخفى أنّ محلّ البحث في ما نحن فيه، هو آلات اللهو الحرام و المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً، و أمّا غير الحرام منها، فلا إشكال في المعاوضة عليه.

و كذا يأتي أنّ للزمان و المكان مدخليّة في الموضوع، فيتغير موضوع اللهو بتغيرهما، فيمكن أن يكون العمل من مصاديق اللهو في زمان، دون زمان آخر.

الثاني: في أقسام آلات اللهو الحرام

أنّها على ثلاثة أقسام

الأول: ما تنحصر منافعه في الحرام، و لا تتصوّر فيه منفعة محلّلة، كبعض الآلات الموسيقية.
و الثاني: ما تكون فيه المنفعتين المحزّمة و المحلّلة، كالتلفاز و الإذاعة و نحوهما، فيمكن أن يقال أنّ بعض الآلات الموسيقية التي تستعمل في العزاء، من هذا القبيل.
و الثالث: ما تركت منافعه المحزّمة و لا يستعمل في الحرام أصلاً، و إن صنع لأن يستعمل في تلك المنافع.

الثالث: في ذكر الأقوال

و قد اختلف الفقهاء في المسئلة على ثلاثة أقوال.

الأول: ما يستفاد من كلمات المتقدّمين من أنّ المعاوضة على آلات اللهو حرام و باطل مطلقاً. سواء وقعت على المادة أو الهيئة و المادة و سواء كانت فيه منفعة محلّلة أم لا.

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و عمل العيدان و الطنابير و سائر الملاهي محرّم و التجارة فيه

١. وسائل الشريعة؛ ج ٢١، ص: ١٤.

٢. راجع: الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ١٨٨؛ باب إدخال السرور على المؤمنين.

محظورة»^١

وقال سلاار في المراسم: «و عمل الملاهي و التجارات فيها، و عمل الأصنام و الصلبان، و كل آلة تظن الكفار أنها آلة عبادة لهم، و التماثيل المجسمة، و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك من آلات اللعب و القمار و بيعه و ابتياعه»^٢

و قال المحقق في الشرايع: «الثاني ما يحرم لتحريم ما قصد به. كآلات اللهو مثل العود و المزمير»^٣ و قد نقل صاحب الجواهر من شرح استاذة على القواعد: «أنَّ ظاهر الإجماع و الأخبار عدم جواز العمل، و الاستعمال و الانتفاع و الإبقاء و الاكتساب بجميع وجوهه من غير فرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها، و لا بين قصد المادة و قصد الصورة»^٤

و الثاني: ما ذهب إليه العلامة في التذكرة من التفصيل بين ما تكون لمادته مالية، و ما لا مالية لمادته، فتجوز المعاوضة في الأول دون الثاني.^٥

الثالث: ما ذهب إليه الشهيد الثاني في المسالك^٦ من التفصيل بين ما أمكن الإنتفاع بها في المنافع المحللة العقلانية و عدمه، فيجوز المعاوضة عليها بقصد تلك المنافع المحللة في الأول، دون غيره.

الرابع: في أدلة المسئلة

أنَّ ما يستدل به على حرمة و بطلان المعاوضة على آلات اللهو، على قسمين.

الأول: الأدلة العامة

١. المقنعة (للشيخ المفيد): ص: ٥٨٧.
٢. المراسم العلوية و الأحكام النبوية: ص: ١٧٠.
٣. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام: ج ٢، ص: ٣.
٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ٢٢، ص: ٢٥.
٥. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة): ج ١٠، ص: ٣٦.
٦. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ج ٣، ص: ١٢٢.

التي لم يذكر فيها عنوان آلات اللهو و مصاديقها، بل يستدل بعمومها و إطلاقها.

منها: الآية الشريفة: «وَالرُّجْزَ فَاهْتَجُرْ»^١

بتقريب: أنّ الرُّجْز، ظاهر في مطلق الخبائث و أعمّ من الخبائث المعنوي، و آلات اللهو الحرام بما أنّ الإنتفاع بها حرام، من الخبائث المعنوي، فيجب الإجتنب عنها و عن جميع التصرفات فيها.

و فيه: ما ذكرنا سابقاً من الإجمال في موضوعها- و هو الرجز- و حكمها. فإنّ شمول الموضوع لآلات القمار و شمول متعلّق الحكم للمعاوضة غير معلوم.

و منها: النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ».

بتقريب: أنّ مقتضاه هو حرمة ثمن ما حرّمه الله، و لا شبهة في حرمة الإنتفاع من آلات اللهو، فيحرم أكل ثمنها، بمعنى حرمة التصرف في الثمن الذي يكتسب من المعاوضة عليها، فلازمه بطلان المعاوضة عليها.

و فيه: ما ذكرنا سابقاً من قصورها سنداً و دلالة، و عدم ثبوت إعتداد المشهور عليه.^٢

و الحاصل: عدم وجود ما يدل بعمومه أو إطلاقه على حرمة المعاوضة على آلات اللهو الحرام، و بطلانها.

و الثاني: الأدلة الخاصّة:

التي ذكر فيها عنوان آلات اللهو و بعض مصاديقها صريحاً.

و ينبغي قبل ذكرها، الإشارة إلى بيان معنى بعض العناوين الواردة فيها:

منها: المعازف، جمع «عزف» على غير قياس، و قد صرّح به اللغويون.

و العزف في الأصل بمعنى الصوت. كما قال في معجم مقاييس اللغة: «العين و الزاء و الفاء أصلان

١. سورة المدثر، الآية ٥.

٢. و قد مرّ البحث عنه في الصفحة ٤١، ٤٤.

صحيحان، أحدهما يدلُّ على الإنصراف عن الشَّيء، و الآخر على صوتٍ من الأصوات»^١، أعني إذا تعدَّى بحرف «عن» يفيد معنى الإعراض و الإنصراف، و إذا تعدَّى بنفسه، فيدلُّ على صوت من الأصوات، كما يقال: «عَزَفَ الرِّيحُ أَي صَوَّتْهَا وَ دَوَّيْتُهَا»^٢، ثمَّ قالوا: «العزف: إختلاط الأصوات في اللهو و الطرب»^٣ فيظهر من ذلك، أنَّ المعازف، هي الآلات التي توجد الأصوات بها -سواء كانت من الآلات الوترية كالعود و الطنبور و البربط أو الإيقاعيَّة كالدف و الطبل - أو فيها -كالقصب و نحوه-.

و منها: الأوتار، جمع «وتر»، و هي الآلات التي تعتمد على الأوتار الممتدَّة لتوليد الأصوات، فهو أخصَّ من المعازف، كالعود و الطنبور و الرباب و نحوها.^٤

و منها: المزامير، واحدها المِزْمَار، و هو مشتق من «زَمَرَ» قيل: «زَمَرَ أَي غَنَّى فِي الْقَصَبِ»، أي: بالنفخ فيه.

فالمزامير هي الآلات الموسيقيَّة التي تصنع من القصب، و لكلِّ منها إسم خاص. كما قيل: «التراعة: مِزْمَارُ الرَّاعِي ٥» و تفصيله يأتي في محلِّه.

و منها: الكوبة: و قد مرَّ سابقاً أنَّ لها معنيين في اللغة، قيل أنَّها بمعنى الشطرنج^٦ و قيل أنَّها بمعنى الطبل الصغير^٧ أو بالفارسية «طنبك».

و منها: الكبرات، جمع «كبرة» بمعنى الطبل الكبير، و هي الآلة الموسيقيَّة الإيقاعيَّة التي تصنع من إطار خشبي دائري كالصندوق، يُشدُّ على كلِّ من وجهيه جلدٌ و تحمل على الصدر و يُضرب

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج٤، ص: ٣٠٦.

٢. نفس المصدر. و كذا كتاب العين؛ ج١، ص: ٣٦٠.

٣. جمهرة اللغة؛ ج٢؛ ص٨١٤، الإفصاح؛ ج٢؛ ص١٢٩٦، المخصص؛ ج١٣؛ ص١٢.

٤. قال أبو فراس الحمداني -و هو من أبرز الشعراء و أمراء الحرب، كان شيعياً- و كذا ديك الجن- و لهما أشعار لطيفة في إمامة أهل البيت ﷺ و مدحهم-: «بنو عليٍّ رعايا في ديارهم/ و الأمرُ تملكه النسوان و الخدم/ أتفخرون عليهم لا أبا لكم/ حتى كأنَّ رسولَ الله جدُّكم» إلى أن قال في الفرق بين بني العباس و آل عليٍّ ﷺ: «تُنشي التلاوةُ في أبياتهم سَحراً/ و في بيوتكم الأوتارُ و النَّعْمُ»، (منه حفظه الله).

٥. لسان العرب؛ ج٨، ص: ٤١٣.

٦ - المحيط في اللغة؛ ج٦، ص: ٣٤٤.

٧ - معجم مقائيس اللغة؛ ج٥، ص: ١٤٥.

على وجهيه بعضان كبيرة و صغيرة.

و منها: الطنبور، و هي من آلات اللهو الوترية، لها عنق طويل متّصل بصندوق شبيه بالبيضة، مكنون من ثلاثة أو خمسة أوتار أو أكثر.

و منها: البرابط: واحدها البربط، و هي أيضاً آلة وترية كمثربة الشكل تعرف اليوم بـ«العود».

إذا عرفت هذه العناوين، فلنشرع في ذكر روايات المسئلة التي وردت فيها هذه العناوين.

الرواية الأولى: حديث تحف العقول: «...إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفُسَادُ مُحَضّاً نَظِيرَ الْبَرَابِطِ وَ الْمَزَامِيرِ وَ الشُّطْرَنْجِ وَ كُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ وَ مَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ مِنْ صِنَاعَاتِ الْأَشْرِيَّةِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَ فِيهِ الْفُسَادُ مُحَضّاً وَ لَا يَكُونُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا»^١

و هي تعطي ضابطة كلية، و هي أنّ الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً و ليست فيها جهة من الصلاح أصلاً، -كالبرابط و المزامير و كلّ ملهوّ به- حرامّ تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلّب فيه.

و لا يخفى أنّها تدلّ بالدلالة المطابقية على حرمة جميع التقلّب في تلك الآلات تكليفاً، و بالدلالة الإلزامية على بطلان المعاوضة عليها، لأنّ ما حرّمه الشارع جميع التقلّب فيه، يعدّ ممّا لا منفعة فيه عنده، فلا تصحّ المعاوضة على ما لا منفعة فيه عنده.

يمكن أن يقال: أنّها تدلّ على أنّ جميع آلات اللهو و كلّ ملهوّ به، يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه، و لكن الظاهر كون المراد من «ملهوّ به»، هو آلات اللهو الحرام بمقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، لعدم دليل على حرمة مطلق اللهو.

و كيف كان؛ إنّما الكلام في سنده، و هو ضعيف و غير قابل للإستناد إليه، إلّا للتأييد.

و الرواية الثانية: ما روي في أمالي الشيخ الصدوق: «حدثنا الشيخ الجليل أبو جعفر محمد

بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمي رضي الله عنه، قال: حدثنا أبي رضي الله عنه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم الثقفي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الخمر فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أول ما نهاني عنه ربي عز وجل عن عبادة الأوثان وشرب الخمر وملاحاة الرجال إن الله تعالى بعثني رحمة للعالمين ولأمحق المعازف والمنامير وأمور الجاهلية وأوثانها وأزلامها وأحلافها^١ ويقع الكلام تارة في سندها وأخرى في دلالتها:

أما من جهة السند، فإن روايتها كلها ثقات إلا الهيثم بن أبي مسروق حيث أنه لم يوثق.

ولكنه ثقة عندنا، لما نقله الكشي في رجاله عن حمدويه بن نصير - وهو الذي قال الشيخ الطوسي فيه: «عديم النظر في زمانه، كثير العلم والرواية، ثقة، حسن المذهب» - من أنه قال: «لأبي مسروق ابن يقال له الهيثم، سمعت أصحابي يذكرونهما بخير، كلاهما فاضلان»^٢

وهذه أمارة الوثاقة، كما يظهر من ملاحظة سائر كلماته المنقولة عنه أو عن بعض مشايخه في حق بعض الرواة، المشتمة على مثل هذا التعبير.^٣

والحاصل: أن الهيثم بن أبي مسروق ثقة، فالرواية معتبرة سنداً.

وأما من جهة الدلالة: فذكر فيها غايتان للبعثة:

أحدهما: كونه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين. كما ورد أنه لما إشتد الأمر به صلى الله عليه وسلم يوم أحد، حيث قتل

١. الأمالي؛ ج ١، ص: ٥٠٢. وروي أيضاً في الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٣٩٦ مع تفاوت.

٢. رجال الكشي؛ ص: ٣٧٢.

٣. أنظر: رجال الكشي؛ ص: ٣٣٠: «قال أبو عمرو الكشي: سألت حمدويه بن نصير، عن عيسى فقال: خير فاضل هو المعروف بشلقان وهو ابن أبي منصور، واسم أبي منصور صبيح» وكذا؛ ص: ١٨٤: «حمدويه، قال حدثنا محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن مفضل بن قيس بن رمانة، قال وكان خيراً. قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام...». وكذا ص: ٣٧٢: «حمدويه، قال: سمعت أشياخي يقولون عن عيسى بن جاد كان خيراً فاضلاً». وكذا ص: ٤١٤: «حدثني أبو الحسن حمدويه بن نصير، قال سمعت بعض المشايخ يقول وسألته، عن وهب وشهاب وعبد الرحمن بن عبد ربه وإسماعيل بن عبد الخالق بن عبد ربه قال: كلهم خيراً فاضلون كوفيون.».

٤. قال المحقق الخوني في الطبعة السابقة من معجم رجاله: «الهيثم ثقة لوروده في اسناد كامل الزيارات». وأما بعد عدوله عن هذا المبني، جاء في معجم رجاله طبعة طهران: «وفي توثيق كشي فيه الكفاية»، مع أنه لا يعد مثل لفظة «صالح» في كثير من الموارد دالة على الوثاقة.

المشركون عمه حمزة، و مثلوا بجسده الشريف، و أخرجوا كبده، و قطعوا أصابع يديه و رجله، و جعدوا أنفه، و صلّموا أذنيه، و فعلوا به ما فعلوا، و قتلوا العشرات من المسلمين، و جرحوا رسول الله ﷺ، تقدم إليه صلّي الله عليه و آله بعض أصحابه و اقترح عليه أن يدعو عليهم ليعذبهم الله بعذاب من عنده، كما كان يعذب المشركين الأولين بدعاء أنبيائهم عليهم، فلم يقبل النبي ﷺ اقتراحه، و أجابه قائلاً: «إني لم أبعث لعناً، و لكن بعثت داعياً و رحمةً ثم رفع يديه نحو السماء و قال: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون».

و الثانية: إحقاقه المعازف و المزامير و أمور الجاهليّة و أوثانها و أزيامها و أحلافها.

و قد بلغت هذا الأمر بمرتبة من الأهميّة حتى يعدّ من غايات بعثته ﷺ.

و قد عرفت سابقاً أنّ المعازف أعمّ من المزامير، و الأزيام من آلات القمار، فهذه الفقرة من الرواية تدلّ بدلائنها الإلزامية على أنّ هذه الأشياء ممّا لا منفعة محلّلة فيه عند الشارع و لا ماليتها لها عنده، فلذا بعث نبيه بإحقاقها، و ما كان كذلك، لا تصحّ المعاوضة عليه.

و يؤيّدها؛ ما في رواه أبو الفتوح الرازي في تفسيره^١ عن أبي أمامة -بتعريب المحدث النوري-: «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَنِي هُدًى وَ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَ أَمَرَنِي أَنْ أَمْحُوَ الْمَزَامِيرَ وَ الْمَعَارِفَ وَ الْأَوْتَارَ وَ الْأَوْثَانَ وَ أُمُورَ الْجَاهِلِيَّةِ إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ آلَاتِ الْمَزَامِيرِ شِرَاؤُهَا وَ بَيْعُهَا وَ ثَمْنُهَا وَ التَّجَارَةُ بِهَا حَرَامٌ الْخَبَرُ»^٢

و كذا يؤيّدها ما روي في كتب الفريقين من أنّ عليّاً عليه السلام كسر طنبور رجل^٣ - لا يخفي أنّه لا يستفاد الإطلاق من فعل المعصوم- و كذا ما روي في الكافي: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مِسْعَرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام رُفِعَ إِلَيْهِ رَجُلٌ قَتَلَ خَنْزِيرًا فَضَمَّنَهُ قِيَمَتَهُ وَ رُفِعَ إِلَيْهِ رَجُلٌ كَسَرَ بَرَبَطًا

١. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن؛ ج: ١٥، ص: ٢٨١.

٢. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج: ١٣، ص: ٢١٩.

٣. بحار الأنوار؛ ج: ٧٦، ص: ٢٥١.

فَأَبْطَلَهُ^١

فعليه؛ أن الرواية الثانية - وهي موثقة النهدي - تدل على حرمة المعاوضة على آلات اللهو الحرام المذكورة فيها كالمعازف و المزامير وضعاً و تكليفاً، و يؤيدها الروايات الضعيفة. هذا تمام الكلام في الأدلة العامة و الخاصة.

يمكن أن يستدل بدليل عقلي على حرمة المعاوضة على آلات اللهو و بطلانها. بتقريب أنه قيل^٢: أن قبح الغناء و تحريمه - كما يأتي في محلّه - عقلي، لا يقبل تقييداً و لا تخصيصاً، فما كان كذلك، يحرم جميع مقدماته عقلاً، و من أهم مقدمات الغناء، المعاوضة على آلاته.

و يرد عليه: أولاً: بأن حكم العقل بقبح الغناء - كما يأتي في محلّه - ليس على الإطلاق. بل يمكن أن يقال: أن القبح عقلاً، هو الغناء المضر للنفس، فلو كان غير مضر في مورد - للتداوي أو غيره - ، فلا وجه لحكم العقل بقبحه. و ثانياً: على فرض حكم العقل بقبحه مطلقاً، لا نسلم قبح مقدمات القبح عقلاً كما حَقَّق في الأصول، فراجع. و ثالثاً: على فرض حكم العقل بقبح مقدماته، لا نسلم حكمه بطلان المعاوضة عليه، و لا مجل للعقل في الحكم الوضعي نفياً و إثباتاً.

و الحاصل: عدم ثبوت حكم العقل ببطلان المعاوضة على آلات اللهو. و كذلك الحال بالنسبة إلى الإجماع. لما قلنا سابقاً من عدم كشفه عن رأي المعصوم في مثل هذا المقام الذي استدل بالروايات و الآيات. فالإجماع مدركي غير تعبدّي.

فمما ذكرنا ظهر أن العمدة في المقام، هي الروايات و المهم منها موثقة النهدي.

تتمة؛

لا يخفى أن المسئلة لا تتم إلا بعد البحث عن بيان أمرين؛

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٣٦٨.

٢. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثية)؛ ج ١٢، ص: ١٧٩.

الأول: ما سيأتي في النوع الرابع تفصيلاً من معنى اللهو و تعيين مصاديق الحرام منه.

و الثاني: إنّ ما ذكر في الروايات السابقة من آلات اللهو، هو آلات الغناء المحرّم كالمعازف و المزامير و الكوبات و الكبريات و الطنبور و نحوها.

و أمّا غيرها من آلات اللهو و الغناء، فلا بدّ من البحث فيه من جهتين:

الأول: أنّ آلات اللهو، إذا إنحصرت منافعها في الحرام، فتدخل فيما لا منفعة فيه، فتبطل المعاوضة عليها، و أمّا إذا كانت لها منفعة محلّلة - كالإنتفاع من بعضها في الحرب أو في العزاء و نحوه- فلا إشكال في المعاوضة عليها بقصد تلك المنفعة.

كما قال المحقّق الثاني في كتاب الوصية: «فاعلم أنّ الطبل الذي الغرض المقصود منه أمر محلّل، كطبل الحرب الذي ليس المراد منه اللهو بل التهويل في قلوب العدو يجوز إقتناؤه، فإنّ بعض المحرّمات قد أبيحت في الحرب كلبس الحرير، فما لم تكن غايته محرّمة و ليس في حدّ ذاته معصية بطريق أولى، فلو أوصى بطلب الحرب صحت الوصية»^١

و الثاني: و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث عن بعض ما يرتبط بالآلات اللهو متوقّف على البحث عن الغناء في النوع الرابع، لما بينهما من شدّة الإرتباط.

فهل تكون النسبة بين الموسيقي و الغناء هو التساوي، حتي يقال: أنّه لا يمكن الإنتفاع بالآلات الموسيقيّة إلّا في الغناء الحرام، فالمعاوضة عليها غير صحيحة، أو أنّ النسبة بينهما هو العموم المطلق أو العموم من وجه، حتي يقال بإمكان الإنتفاع ببعضها في منافعها المحلّلة؟^٢

١. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ١٠، ص: ١٠٧.

٢. و للمحقّق الخوني في المسئلة فتويان مذكوران في كتاب منية السائل: أحدهما ف صفحة ١٧١: «س- هل هناك واقعا آلات غير لهوية يجوز اللعب بها أم جميع الآلات الموسيقية لهوية، فلا يعلم أيها لهوي و أيها غير لهوي. ج- تختلف الآلات الموسيقية فبعضها لهوية فلا يجوز استعمالها مطلقاً و لا بيعها و لا شراؤها، و بعضها الآخر غير لهوي فلا بأس ببيعها و شرائها و النوع غير اللهوي يرجع وصفه إلى أهل الخبرة من العرف و كما ذكرنا سابقا الموسيقي المحرّمة هي الأغاني التي تناسب حفلات اللهو و الرقص مثلاً و تستعمل لها، و أمّا الألحان غير اللهوية فليست محرّمة كالتّي تستعمل في العزاء أو الحرب و ما شاكلها.» و الثاني في صفحة ١٧٨: «س- هناك بعض أنواع الموسيقي التي لا يكون القصد منها الاطراب و التلهّي (الموسيقي الكلاسيكية) التي يقال أنّها تؤثر في هدوء الأعصاب و هي توصف في بعض الحالات للعلاج من قبل الأطباء مع العلم بأنّها مما يأنس بها الكثير من الناس و هكذا الحال في بعض الأناشيد الحماسية الحربية التي ليس الهدف منها الطرب و ليست من مجالس أهل اللهو و الفسوق. هل يشرع الاستماع إليها؟ ج- لا بأس بمثلها.» و في الثاني تأمل يأتي في البحث

و تمام الكلام في محلّه، إن شاء الله.

الأمر الرابع: آنية الذهب والفضة

فيها أمور:

الأمر الأول: في معرفة الموضوع: (الآنية والإناء)

قال بعض أهل اللغة، كالجوهري في الصحاح: «و الإناء معروف، و جمعه آنيةٌ، و جمع الآنية الأواني»^١ و هو لا يعطي معنى في الحقيقة.

فلذا قد اختلف في ذلك المعنى المعروف؛ على أقوال.

الأول: ما قاله المحقق الخوي-بتوضيح منّا-: من أنّ مفهوم الإناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية، و هو ما يكون معداً للأكل و الشرب -كالطاسة و الصحن و الكوب- جمعه آنية و أوان، و الظرف أعمّ منه، لأنّه يشمل مثل السلة و السطل و الدلو و غير ذلك من الظروف.^٢

و قال العلامة المجلسي في البحار «بل ادعى بعضهم أن المتبادر من الآنية و الأواني الظروف المستعملة في الأكل و الشرب فلا تصدق على ما يوضع فيه الشموع و المصابيح و لا ظروف التن و القناديل المعلقة في المشاهد و المساجد»^٣

و كذا المحقق الحكيم^٤، و هو و إن فسّر الآنية أوسع من المحقق الخوي، إلا أنه اقتصر على المتيقّن من مصاديقه عند العرف، و لعلّ المتيقّن في نظره هو ما يكون معداً للأكل و الشرب، و في ما هو المشكوك يرجع إلى أصالة الإباحة. فلا يحرم إستعماله و المعاوضة عليه.

عن الغناء و أحكامه. (منه حفظه الله).

١. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٦، ص: ٢٢٧٤. لسان العرب؛ ج ١٤، ص: ٤٨.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٥٦.

٣. بحار الأنوار؛ ج ٦٣، ص: ٥٥٠.

٤. مستمسك العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ١٧٣.

و الثاني: ما قاله بعض اللغويين كالمطرزي^١، من أنّ الإناء، هو ما يكون معداً للشرب فحسب. وهذا أخصّ من الأول.

و الثالث: ما قاله بعض آخر من اللغويين -كالفيومي في المصباح^٢ و الراغب في المفردات^٣ و ابن دريد في جمهرة اللغة^٤ - من أنّ الإناء بمعنى مطلق الوعاء و الظرف، و كلّ شيء مجوّف يمكن أن يوضع فيه شيء. و هذا أوسع من سابقه لإشتماله على مثل الحقيبة و المكحلة، مضافاً إلى ما يكون معداً للأكل و الشرب.

و قد ذهب إليه بعض الفقهاء المتأخرين كالسيد عبدالأعلى السبزواري في مهذب الأحكام.^٥

و التحقيق:

أنّ الصحيح هو القول الثالث، فالإناء في اللغة و الإستعمال بمعنى مطلق الوعاء و الظرف. و يحصل الإطمئنان به بملاحظة ما يأتي من التحقيق في كلمات اللغويين و الروايات فتأمل فيه، لأنّ فيه نقاط هامة تحتاج إلى ملاحظتها في معرفة موضوعات الأحكام:

فنقول: أنظر أولاً إلى كلمات اللغويين، فإنّهم حينما يراون شرح معنى الظروف المختلف -كما يأكل فيه الطعام و يشرب فيه الماء و ما يتوضأ فيه و ما يكال به- يقولون: «إناء كذا»، فيتّضح لك أنّ الإناء إسم جنس لجميع هذه الظروف و الأوعية.

فقليل: «الإجانة إناءً يُغسل فيه الثياب»^٦ و «التور إناءً معروفٌ يُشرب فيه»^٧ و «الفرق إناءً يُكتال به»^٨

١. المغرب في ترتيب المعرب؛ ج ١، ص: ٣٠.

٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج ٢، ص: ٢٨.

٣. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٩٦.

٤. جمهرة اللغة؛ ج ١، ص: ٢٥٠.

٥. مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج ٢، ص: ١٥٦.

٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج ٢، ص: ٦.

٧. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ٦، ص: ١٣٥.

٨. نفس المصدر؛ ج ١٣، ص: ٤٠٠.

و «القدرُ إناء يطبخ فيه»^١، و «المطهرة، بالكسرِ والفَتْح: إناءٌ يُتَطَهَّرُ بِهِ وَيُتَوَضَّأُ»^٢، و قال في معجم مقاييس اللغة: «على أنهم يسمون من الآنيه سطلا»^٣ و «الجزء، إناء خرف له بطن كبير و عروتان و فم واسع»^٤.

و ثانياً: أنظر إلى الروايات التي إستعمل فيها لفظة «الإناء»، إذ يمكن أن يقال أنّ الاستفادة من كتب اللغة، هو كون الإناء بمعنى مطلق الظرف و الوعاء، إلا أنّ ما يظهر من الإستعمال في الروايات قد يكون أضيق أو أوسع ممّا يستفاد من اللغة.

فنعول: نعم؛ و لكن معنى الإناء في الروايات، هو بعينه ما إستفدناه من كتب اللغة.

منها: ما روي في الكافي الشريف: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ جَبْرَيْلَ عليه السلام أَتَانِي فَقَالَ إِنَّا مَعْشَرَ الْمَلَائِكَةِ لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَ لَا تِمْتَالُ جَسَدٍ وَ لَا إِنَاءٌ يُبَالُ فِيهِ»^٥

و منها: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ التَّرِييبِ كَيْفَ طَبَخُهُ حَتَّى يُشْرَبَ حَلَالًا فَقَالَ تَأْخُذُ رُبْعًا مِنْ زَبِيبٍ فَتُنْقِيهِ ثُمَّ تَطْرَحُ عَلَيْهِ اثْنِي عَشَرَ رِطْلًا مِنْ مَاءٍ ثُمَّ تُنْقِعُهُ لَيْلَةً فَإِذَا كَانَ مِنَ الْغَدِ نَزَعْتَ سُلَاقَتَهُ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَاءِ قَدْرَ مَا يَغْمُرُهُ ثُمَّ تُغْلِيهِ بِالنَّارِ عَلَيْهِ ثُمَّ تَنْزِعُ مَاءَهُ فَتَصْبِيهِ عَلَى الْمَاءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ تَطْرَحُهُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ جَمِيعًا ثُمَّ تُوقِدُ تَحْتَهُ النَّارَ حَتَّى يَذَهَبَ ثَلَاثُ

١. المعجم الوسيط؛ ج ٢، ص: ٧١٨.

٢. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ٧، ص: ١٥٠.

٣. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣، ص: ٧١.

٤. اقرب الموارد.

٥. أنظر أيضاً: تهذيب اللغة؛ ج ٩؛ ص ١٨١، لسان العرب؛ ج ١٤؛ ص ٣٩٢: «السَّقَايَةُ إِنَاءٌ مِنْ فَصَّةٍ كَانُوا يَكِيلُونَ بِهِ الطَّعَامَ» وكتاب العين؛ ج ٤؛ ص ١٨٤: «و الصَّاخِرُ: إناء من خرف». كتاب العين؛ ج ٦؛ ص ١٤٦: «و الفِجَانَةُ إناء من صفر، و جمعها: فِجَاجِين». كتاب العين؛ ج ٨؛ ص ٢٨٤: «و المِزْوَبُ: وعاء أو إناء يُرْوَبُ فِيهِ اللَّبَنُ». كتاب الجيم؛ ج ١؛ ص ١٩٥: «و الحُكْرُ إناءٌ صَغِيرٌ يَكْتَالُ فِيهِ النَّاسُ؛». جمهرة اللغة؛ ج ١؛ ص ١٤٤: «و المِصْلَةُ: إناء يصفى فيه الخمر و غيرها». جمهرة اللغة؛ ج ١؛ ص ٢٩١: «و المِخْصَبُ في بعض اللغات: إناء يُتَوَضَّأُ فِيهِ مِنْ حِجَارَةٍ». جمهرة اللغة؛ ج ١؛ ص ٥٠٤: «و المِخْفَدُ و المِخْفَدَةُ: إناء يُكَالُ بِهِ». جمهرة اللغة؛ ج ٢؛ ص ١١٠٨ المِبيضة: إناء يُتَوَضَّأُ فِيهِ».

٦. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٣٩٣.

وَيَتَقَى الثُّلُثُ...»^١

و منها: «رَوَى حَضْرُ بْنُ يَزِيدٍ الرَّقَاشِيُّ عَنِ امْرَأَةٍ مِنْ قَوْمِهِ أَنَّهَا حَجَّتْ فَمَرَّتْ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْهَا أَنْ تُرِيَهَا الْإِنَاءَ الَّذِي كَانَ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ سَيِّدُنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَخْرَجَتْهُ فَقَالَتْ: هَذَا مَكُوكُ الْمُفْتِي، قَالَتْ: أَرَيْنِي الْإِنَاءَ الَّذِي كَانَ يَغْتَسِلُ مِنْهُ، فَأَخْرَجَتْهُ فَقَالَتْ: هَذَا قَفِينِرُ الْمُفْتِي»^٢

و المهم منها: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا ﷺ عَنِ آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَكَرِهَهُمَا فَقُلْتُ قَدْ رَوَى بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ كَانَ لِأَبِي الْحَسَنِ ﷺ مِرْآةٌ مُلَبَّسَةٌ فِضَّةً فَقَالَ لَا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا كَانَتْ لَهَا حَلَقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَ هِيَ عِنْدِي ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْعَبَّاسَ حِينَ عُدَرَ عَمِلَ لَهُ قَضِيبٌ مُلَبَّسٌ مِنْ فِضَّةٍ مِنْ نَحْوِ مَا يُعْمَلُ لِلصَّبِيَّانِ تَكُونُ فِضَّتُهُ نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ ﷺ فَكَسِرَ»^٣

فظهر ممَّا ذكرنا أنَّ الإِنَاء، بمعنى كلِّ شيءٍ مجوَّفٍ يوضع فيه شيءٌ آخر، و هو الظاهر من كلمات بعض الفقهاء كالعلامة حيث قال: «في المكحلة الصغيرة، و ظرف الغالية للشافعية و جهان: التحريم، و هو المعتمد لأنه يسمى إِنَاءً»^٤، و الشهيد الأول: حيث قال: «و الأقرب تحريم المكحلة منهما و ظرف الغالية أمَّا الميل فلا»^٥

الأمر الثاني: في استعمال أنية الذهب و الفضة

و قد اختلف الفقهاء في حكم استعمال أنية الذهب و الفضة على أقوال منشأها الإستظهار من الروايات:

الأول: حرمة استعمال أنية الذهب و الفضة مطلقاً. فلا يجوز الأكل و الشرب فيها و لا إقتنائها

١. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٤٢٥.

٢. لسان العرب؛ ج ١٥، ص: ١٤٨.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

٤. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثية)؛ ج ٢، ص: ٢٣٢.

٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج ١، ص: ١٢٨.

بعنوان التزيين أو الإدخار^١ و غير ذلك.

قال الشيخ في المبسوط: «أواني الذهب والفضة لا يجوز استعمالها في الأكل والشرب وغير ذلك... وكذلك لا يجوز الانتفاع بها في البخور والتطيب وغير ذلك... واتخاذ الأواني من الذهب والفضة لا يجوز وإن لم يستعمل...»^٢

وقال ابن إدريس مثله في السرائر.^٣

وقال الشهيد الأول في البيان: «الرابع: في الآنية، وأقسامها ثلاثة: المتخذ من الذهب والفضة: و يحرم استعمالها في أكل وشرب وغيرهما. والأقرب تحريم اتخاذها لغير الاستعمال...»^٤.

وقال السيد صاحب العروة: «يحرم استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب والوضوء والغسل وتطهير النجاسات وغيرها من سائر الاستعمالات، حتى وضعها على الرفوف للتزيين، بل يحرم تزيين المساجد والمشاهد المشرفة بها، بل يحرم اقتناؤها من غير استعمال...»^٥

وقد اختاره المحقق في الشرايع^٦ وقال: «ولا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب أو فضة ولا استعمالها في غير ذلك.» وأضاف إليه صاحب الجواهر بقوله: «لا يجوز استعمالها في غير ذلك مما لا يندرج في الأكل والشرب، خصوصا بعد انجبار ذلك كانجبار السند بالشهرة بين الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافا، بل في الحدائق نفي الخلاف عنه لا وجدانه، كما أن معقد نفيه في كشف الرموز الاستعمال، بل في التحرير تعقيب حرمة الاستعمال غير الأكل والشرب بعندنا مشعرا بالإجماع عليه، بل في المنتهى عند

١. بمعنى إمساكه وإقتنائه لعدم نقصان ماله بالتضخم.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ١، ص: ١٣.

٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ١٢٣.

٤. البيان؛ ص: ٩٧.

٥. وقد تعرضنا لكتاب البيان، دون الدروس والذكرى، لأن له نسخة نفيسة كتب (صاحب النسخة) في صفحته الأولى: «جمعنى و ولد المصنف أبا القاسم ضياء الدين عليا اعلى الله شأنه مجلس جرى ذكر كتاب البيان فأعجبني به، فقال سمعت والدى يقول هو أحسن الثلاثة أي الذكرى و الدروس ضاعف الله اجره». فتأمل في وجهه. (منه حفظه الله).

٦. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ١، ص: ٢٩١؛ (مسألة ٤).

٧ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ١، ص: ٤٧.

علمائنا والشافعي و مالك، بل معقد إجماع اللوامع الاستعمال، بل في التذكرة «يحرم استعمال المتخذ من الذهب و الفضة في أكل و شرب و غيرهما عند علمائنا أجمع...»^١.

الثاني: حرمة إستعمالها و التصرف فيها، و جواز إقتنائها للإدخار.

و قد إختاره العلامة في المختلف، حيث قال: «ثم انَّ الشيخ في المبسوط حَرَمَ اتِّخَاذَ الْأَوَانِي مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ لِغَيْرِ الْإِسْتِعْمَالِ، لِأَنَّ ذَلِكَ تَضْيِيعٌ... وَ الْوَجْهَ الْجَوَازَ وَ نَمَعَ الْمَقْدَمَةَ الْأُولَى»^٢

الثالث: حرمة إستعمالها، و جواز إقتنائها للتزيين، مضافاً إلى الإدخار.

ذهب إليه الإمام الخميني في تحرير الوسيلة و قال: «يحرم إستعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و سائر الاستعمالات، نحو التطهير من الحدث و الخبث و غيرها... و يدخل في استعمالها المحرم على الأحوط وضعها على الرفوف للتزيين، و إن كان عدم الحرمة لا يخلو من قرب...»^٣.

الرابع: حرمة إستعمالها في الأكل و الشرب، و يحرم في غيرهما على الأحوط.

ذهب إليه المحقق الخويي و قال: «يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة، في الأكل و الشرب بل يحرم استعمالها في الطهارة من الحدث و الخبث و غيرها على الأحوط»^٤

و قال الشهيد الصدر في حاشية المنهاج: «لا يبعد إختصاص الحرمة بهما و ان كان ما في المتن أحوط»^٥

الأمر الثالث: في الروايات الواردة في المسئلة

و الكلام فيها يقع تارة: في الروايات المبينة لحكم المسئلة، و أخرى: في الروايات المبينة لمتعلقه.

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج٦، ص: ٣٣٠.

٢. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١، ص: ٤٩٥.

٣. تحرير الوسيلة؛ ج١، ص: ١٣٣.

٤. منهاج الصالحين (للخويي)؛ ج١، ص: ١٢٨.

٥. لاحظ: منهاج الصالحين؛ ج١، ص: ١٧٦.

أما الروايات المبينة للحكم

فإنها على ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما يتضمن صيغه النهي أو مادته. فتدل على التحريم -بضميمة ما حقق في الأصول من دلالة النهي بصيغته و مادته على الحرمة بالوضع و التبادر أو بالإطلاق و مقدمات الحكمة أو بالعقل أو ببناء العقلاء على إختلاف المباني-.

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه: «وَرَوَى أَبَانُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ لَا تَأْكُلْ فِي آئِيَةِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ.»^١.

و الرواية معتبرة، و المراد من «أبان» فيها، أبان بن عثمان أو أبان بن تغلب^٢، و كلاهما ثقتان، و طريق الشيخ الصدوق إليه معتبر.

و الرواية الثانية: صحيحة الحلبي في الكافي الشريف: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تَأْكُلْ فِي آئِيَةِ مِنْ فِضَّةٍ وَلَا فِي آئِيَةِ مُفَضَّصَةٍ»^٣.

و يؤيد هذه الطائفة؛ الروايات الضعيفة التي تتضمن صيغة النهي^٤ أو مادته، مثل ما روي في الكافي: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ نَهَى عَنْ آئِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»^٥.

الطائفة الثانية: ما ورد بلسان الكراهة و مشتقاتها.

الرواية الأولى: صحيحة ابن بزيع المذكورة سابقاً: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ٣٥٢.

٢. المقرئ؛ و الظاهر أنّ المراد منه في هذا السند، هو أبان بن عثمان، إذ لم تعهد رواية أبان بن تغلب عن محمد بن مسلم.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

٤. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

٥. نفس المصدر.

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام عَنْ آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ فَكَرِهَهُمَا فَقُلْتُ قَدْ رَوَى بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ كَانَ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام مِرْآةٌ مُلَبَّسَةٌ فِضَّةً فَقَالَ لَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا كَانَتْ لَهَا حَلَقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَهِيَ عِنْدِي ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْعَبَّاسَ حِينَ عُدَرَ عَمِلَ لَهُ قَضِيبٌ مُلَبَّسٌ مِنْ فِضَّةٍ مِنْ نَحْوِ مَا يُعْمَلُ لِلصَّبِيَّانِ تَكُونُ فِضَّتُهُ نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَكَسِرَ^١

و الرواية الثانية: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ بَرِيدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ الشُّرْبَ فِي الْفِضَّةِ وَفِي الْقَدَحِ الْمُفَضِّضِ وَكَذَلِكَ أَنْ يُدَهَّنَ فِي مُدْهِنٍ مُفَضِّضٍ وَالْمُشْطِ كَذَلِكَ»^٢

ينبغي الإشارة إلى ثلاث نقاط في توضيح هذه الطائفة:

الأولى: أن في معنى لفظة «كره» و مشتقاتها إذا استعملت من دون قرينة إختلاف.

قال بعض الأعلام منهم المحقق الخويي^٣: أن الكراهة و مشتقاتها بمعنى المرجوحية من غير منع عن النقيض -المقابلة للحرمة و من الأحكام الخمسة-، إصطلاح مستحدث بين الفقهاء المتأخرين، و لكتنها في اللغة بمعنى المبعوضة المطلقة المشتملة للتحريم. و في لسان الروايات، قد إستعملت بمعنى الحرمة. فالكراهة هنا -كما في بعض آخر من الروايات- بمعنى الحرمة ما دام لم تقم قرينة على خلافها.

و إستشهد عليه مقرره بما روي في الكافي الشريف: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفِ التَّمَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أَحَبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ اسْتَبَدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوعٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ عليه السلام هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يَكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَ سَقَاءٌ مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ يَوْسَقَيْنِ

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة؛ ج ٣، ص: ٣١١.

مِنْ تَمَرٍ حَيْبَرَ لِأَنَّ تَمَرَ الْمَدِينَةِ أَذْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ عَلَيْهِ يَكْرَهُ الْحَلَالَ^١

ثم إستنتج من ذلك؛ أنّ هذه الطائفة كالطائفة السابقة تدلّ على الحرمة.

و يرد عليه: و قد مرّ في علم الأصول بالتفصيل^٢ أنّ «كرهه» بمعنى أبغضه، و المكروه بمعنى المبعوضية المطلقة المشتركة بين الخفيفة و الشديدة. و تستعمل فيهما مع القرينة المعينة لأحدهما. فالكراهة في الرواية السابقة التي استشهدت بها، إستعملت في المبعوضية الشديدة مع القرينة، كما أنّها إستعملت في المبعوضية الخفيفة في روايات كثيرة أخرى:

منها: ما في التهذيب: «عنه عن البرقي عن أبي طالب عبد الله بن الصلت و العباس بن معروف كلهم عن بكر بن محمد الأزدي قال قال أبو عبد الله عليه السلام إني لأكره للمؤمن أن يصلي خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنه حمار قال قلت جعلت فداك فيصنع ما ذا قال يسبح»^٣

و منها: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير رفعه قال قال أبو عبد الله عليه السلام إني لأكره للرجل أن يكون عليه نعمة من الله فلا يظهرها»^٤

و منها: «سهل بن زياد عن يحيى بن المبارك عن عبد الله جبلة الكتاني قال: استقبلني أبو الحسن عليه السلام و قد علقت سمكة في يدي فقال أفذفها إنني لأكره للرجل السري أن يحمل الشيء الدني بنفسه ثم قال إنكم قوم أعداؤكم كثيرة عاداتكم الخلق يا معشر الشيعة إنكم قد عاداتكم الخلق فترينوا لهم بما قدرتم عليه»^٥

و لا شبهة في كون الكراهة فيها بالمعنى المصطلح فيه المقابل للحرمة، لوجود القرينة.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٨٨.

٢. خلاصة ما أفاده الإستاذ في الموضوع له لمادة النهي: أنّ مادة النهي وضع للجر الشديد من دون الترخيص بحكم التبادر الإطرادي. و الدليل عليه هو إستعماله في عرف العرب لاسيما في الروايات. و إن يمكن أن يستعمل في الجر الخفيف و الكراهة، مع القرينة.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٣، ص: ٢٧٦.

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٣٩.

٥. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٤٨٠.

فعلية: أن لفظة «كره» الواردة في هذه الطائفة، من الألفاظ المشتركة بين التحريم و الكراهة المصطلحة، و لا تحمل على أحدهما إلا مع القرينة، و لو لم تكن قرينة في البين، يصير الكلام مجملاً، فيقتصر فيه على المتيقن، و هو المبغوضية الخفيفة.

و الثانية: أنه إذا وردت طائفتين من الروايات في موضوع واحد و كان الحكم المترتب عليه في إحديهما بصيغة النهي أو مادته، و في الأخرى بلسان الكراهة من دون قرينة معينة على التحريم أو الكراهة المصطلحة - كما نحن فيه؛ حيث وردت الطائفة الأولى بلسان النهي عن آنية الذهب و الفضة، و الطائفة الثانية بلسان الكراهة عنها- فهل يمكن القول بأن ظهور النهي في الحرمة قرينة على كون المراد من الكراهة، هو الحرمة، أو بالعكس، يعني بأن الكراهة قرينة على كون النهي تنزيهي لا تحريمي، كما هي كذلك في روايات كثيرة؟

نقول: أن المباني مختلفة.

أما على ما بنى عليه المحقق الخوئي من أن الكراهة في الطائفة الثانية بمعنى الحرمة، فلا تصل النوبة إلى هذه المسئلة، لعدم التنافي بين الطائفتين.

و أما على القول بأن الكراهة قد إستعملت كثيراً في المبغوضية الخفيفة في الروايات، فيقع التنافي بينهما، فلا بد من الجمع بينهما.

و أما على ما بنينا عليه في علم الأصول، من أن دلالة النهي على التحريم ليست بحكم العقل - كما إدعاه المحقق النائيني - أو بناء العقلاء - كما إدعاه الإمام الخميني -، بل يدل عليه بالوضع للتبادر الإطرادي. فتكون صيغة النهي - بظهوره الوضعي - قرينة على كون المراد من الكراهة هو المبغوضية الشديدة و الحرمة.

هذا، إذا لم تكن في الطائفة الثانية قرينة داخلية على الكراهة أو التحريم.

و لكن هنا قرينة داخلية على التحريم - مضافاً إلى القرائن الخارجية هي روايات الطائفة الأولى - و هي ذيل صحيحة ابن بزيع: «قَالَ الْعَلَاءُ: إِنَّ الْعَبَّاسَ حِينَ عُدَّرَ عُمِلَ لَهُ قَضِيبٌ مُلَبَّسٌ مِنْ فَضَّةٍ مِنْ

نَحْوِ مَا يُعْمَلُ لِلصَّبِيَّانِ تَكُونُ فَضْتُهُ نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَكَسِرَ^١ فلو كان العمل مكروهاً غير محرم، لما كان وجه لأمره عليه السلام بالكسر، لأن ابنه ليس بإمام حتى يقال إن الإمام لا يعمل المكروه، فليس أمره بالكسر لكون العمل مكروهاً.

و قد إدعى الإمام الخميني في كتاب الطهارة^٢، أن صحيحة ابن بزيع ظاهر في الكراهة المصطلحة بلحاظ ذيلها و نحو تعبيرها.

و لعل المراد من قرينية الذيل، هو أن لفظة «آنية» عنده تطلق على ظروف خاصة، فلذا إطلاقها على القضيب في ذيل الرواية، يكون قرينة على أن الظاهر منها هو الكراهة.

و المراد من قرينية التعبير، هو التعبير بالكراهة الظاهرة في الكراهة المصطلحة.

و فيه ما لا يخفى، و قد مر سابقاً أن الآنية، تطلق على كل شيء مجوف يوضع فيه شيء آخر، و تصدق على القضيب حقيقةً، و كذا قلنا أن الكراهة في اللغة و الإستعمال، بمعنى المرجوحية المطلقة الشاملة للحرمة و الكراهة المصطلحة.

و الثالث: في معنى «الْقَدَحِ الْمُفَضِّضِ» الوارد في الرواية الثانية من هذه الطائفة.

قيل: أنه إناء مَطْلِيٍّ بِالْفِضَّةِ، و الإناء المذهب هو ما يُطلى بالذهب، كإناء من النحاس عليه غطاء من الذهب أو الفضة.

و لكنته في اللغة، بمعنى ما هو مرصع بالفضة^٣، أي: مزينٌ بحلقة أو قطعة فضة أو ذهب.

و هنا قرينة تدل على أن المراد من الكراهة في قوله عليه السلام: «كِرَةِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ وَ فِي الْقَدَحِ الْمُفَضِّضِ»، بالنسبة إلى القدح المفَضِّضِ، هو الكراهة المصطلحة، و هي صحيحة عبد الله بن سنان: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَشْرَبَ الرَّجُلُ فِي الْقَدَحِ الْمُفَضِّضِ وَ اغْرُلَ فَمَكَ عَنْهُ

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

٢. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)؛ ج ٤، ص: ٢٠٤.

٣. الصحاح؛ ج ٣، ص: ١٠٩٨، لسان العرب؛ ج ٧، ص: ٢٠٨.

مَوْضِعِ الْفِضَّةِ^١

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفِضَّةِ نَفْسِهَا وَآيَتِهَا، فَتَدُلُّ الْقِرَائِنُ عَلَى حُرْمَةِ الْإِنْتِفَاعِ. وَ لَا إِشْكَالَ فِي التَّفْكِيكِ بَيْنَ الْفِضَّةِ وَ الْمَفْضُضِ بِحَمْلِ الْكِرَاهَةِ عَلَى التَّحْرِيمِ فِي الْأَوَّلِ، دُونَ الثَّانِي إِذَا قَامَتِ الْقِرَائِنُ عَلَيْهِ-كَمَا حَقَّقَ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ-.

فَظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ النِّقَاطِ الثَّلَاثَةِ أَنَّ الطَّائِفَةَ الثَّانِيَةَ أَيْضاً تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِأَنِيَةِ الْفِضَّةِ وَ الذَّهَبِ لِمَا عَرَفْتَ مِنَ الْقِرَائِنِ الْخَارِجِيَةِ وَ الدَّاخِلِيَةِ.

وَ طَائِفَةُ الثَّلَاثَةِ: مَا وَرَدَ بِلِسَانِ «لَا يَنْبَغِي».

مِنْهَا: مَا فِي الْفَقِيهِ: «رَوَى سَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لَا يَنْبَغِي الشُّرْبُ فِي آيَةِ الْفِضَّةِ وَ الذَّهَبِ»^٢

وَ قَدْ حَقَّقْنَا فِي عِلْمِ الْأَصُولِ، أَنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ ظَاهِرٌ أَيْضاً فِي الْمَرْجُوحِيَةِ الْمَطْلُوقَةِ الشَّامِلَةِ لِلْحُرْمَةِ وَ الْكِرَاهَةِ-خِلَافاً لِلْمَحَقِّقِ الْخَوْتِيِّ، حَيْثُ قَالَ أَنَّ كَلِمَةَ «لَا يَنْبَغِي» ظَاهِرَةٌ فِي الْحُرْمَةِ^٣.

فَلَا يَحْمِلُ عَلَى أَحَدِهِمَا إِلَّا مَعَ الْقَرِينَةِ، وَ إِذَا لَمْ تَكُنْ قَرِينَةً فِي الْبَيْنِ، يَصِيرُ الْكَلَامُ مَجْمَلاً. وَ الْقَرِينَةُ عَلَى كَوْنِ الْمُرَادِ مِنْهَا الْحُرْمَةَ، هِيَ الطَّائِفَةُ الْأُولَى وَ الثَّانِيَةُ.

وَ الْحَاصِلُ؛ أَنَّ الطَّائِفَةَ الثَّلَاثَةَ تَدُلُّ بِحُكْمِ الْقِرَائِنِ عَلَى حُرْمَةِ إِسْتِعْمَالِ آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ، وَ لَكِنْ حُكْمُ الْحُرْمَةِ مَنْحَصَرَةٌ فِي إِسْتِعْمَالِهَا فِي الشُّرْبِ.

وَ كَيْفَ كَانَ، الْحُكْمُ فِي الْمَسْئَلَةِ، هُوَ الْحُرْمَةُ الْإِنْتِفَاعِ بِأَنِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.

وَ أَمَّا الرِّوَايَاتُ الْمَبِينَةُ لِمَتَعَلِّقِ الْحُكْمِ

١. تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ؛ ج٩، ص: ٩١.

٢. مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهِ؛ ج٣، ص: ٣٥٢.

٣. وَ قَدْ صَرَّحَ بِهِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ، مِنْهَا: مَوْسُوعَةُ الْإِمَامِ الْخَوْتِيِّ؛ ج٩، ص: ٣٤٧. وَ لَكِنْ قَدَّمْنَا نَحْنُ أَنَّ الْكَلِمَةَ ظَاهِرَةٌ فِي الْحُرْمَةِ، لِأَنَّ مَعْنَى «لَا يَنْبَغِي» لَا يَتَيَسَّرُ وَ لَا يَتِمَكَّنُ، عَلَى مَا اسْتَشْهَدْنَا عَلَيْهِ بِاسْتِعْمَالِهَا بِهَذَا الْمَعْنَى فِي مَوَارِدِ فِي الْكِتَابِ، وَ إِنْ لَمْ يَرِ اسْتِعْمَالُهَا بِصِيغَةِ الْمَاضِي وَ إِنَّمَا يَسْتَعْمَلُ الْمَضَارِعَ فَقَطْ، وَ مَعْنَى عَدَمِ التَّيَسَّرِ شَرْعاً لَيْسَ هُوَ إِلَّا الْحُرْمَةُ. وَ نَفْسُ الْمَصْدَرِ؛ ج٤، ص ٢٨٠-٢٨١. وَ ج٦، ص: ٣٢٢ وَ غَيْرِ ذَلِكَ.

ففي متعلّق الحكم -أي الحرمة- أقوال مختلفة منشأها الروايات:

القول الأول: أنّ متعلّق الحكم، هو الأكل و الشرب فقط.

يمكن أن يستدلّ عليه بأدلة:

الأول: التمسك بما يظهر منه حصر الحكم فيهما:

منها: رواية قرب الإسناد: «و سَأَلْتُهُ عَنِ الْمِرْآةِ، هَلْ يَصُلِحُ الْعَمَلُ بِهَا إِذَا كَانَتْ لَهَا حَلَقَةٌ فِضَّةٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِنَّمَا كَرِهَ مَا شَرِبَ فِيهِ اسْتِعْمَالُهُ»^١

و فيه: إشكال سنداً و دلالة.

أما السند، فقد مرّ البحث عنه.

و أمّا الدلالة، فلأنّ مدلولها ليس حرمة الأكل و الشرب في الأواني، بل إنّما تدلّ على أنّ الإناء الذي يُشرب فيه، مبعوض جميع إستعمالاته، لأنّ نائب الفاعل لكلمة «كره»، هو الإستعمال، لا الشرب. -مضافاً إلى أنّ الظاهر من السؤال، هو عدم إختصاص البحث بما يأكل أو يشرب فيه من الأواني-.

و منها: ما في المحاسن: «عَنْهُ عَنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمِرْآةِ هَلْ يَصُلِحُ إِمْسَاكُهَا إِذَا كَانَ لَهَا حَلَقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا كَرِهَ اسْتِعْمَالَ مَا يُشْرَبُ...»^٢

و لعله متحد مع ما قبله. ففي دلالتة ما ذكرنا آنفاً.

و أمّا سنده، فالمراد من أبي القاسم فيه، هو عبدالرحمن بن أبي حماد، قال النجاشي فيه: «عبد الرحمن بن أبي حماد أبو القاسم، كوفي، صيرفي، انتقل إلى قم و سكنها، و هو صاحب دار أحمد بن أبي عبد

١. قرب الإسناد (ط - الحديثة): ص: ٢٩٣.

٢. المحاسن (للبرقي): ج ٢، ص: ٥٨٣.

الله البرقي، رمي بالضعف والغلو له كتاب^١. و قال ابن الغضائري: «عبد الرحمن بن أبي حمّاد، كوفي، سكن قم، و روى عنه القمّيون، يكتنى أبا محمّد. ضعيف جدّاً، لا يلتفت إليه، في مذهبه غلو^٢»
و في كونه متحدّاً مع عبد الرحمن بن حماد-الذي روى عنه ابن أبي عمير بسند صحيح- و عدمه إختلاف.

فلو كان متحدّاً معه -كما قال المحقّق الخوئي^٣ و المحقّق التستري^٤ بإتحادهما- لوقع التعارض بين التضعيف المستفاد من كلام النجاشي و إن الغضائري، و التوثيق المستفاد من رواية ابن أبي عمير عنه، ثم التساقط.

و أمّا لو لم يكن متحدّاً معه، فيحكم بضعف عبد الرحمن بن أبي حمّاد، لتضعيف ابن الغضائري. و كيف كان، لا يمكن الإعتماد عليه.

و الحاصل: عدم الدليل المعتبر على كون متعلّق الحكم، هو الأكل و الشرب فقط.

و الثاني: أنه يمكن أن يستدلّ على كون المتعلّق هو الأكل و الشرب في الأوّاني، بالنهي الوارد في الطائفة الأولى من الطوائف السابقة، فإنّ المتعلّق المنهي عنه فيها الأكل و الشرب.

و فيه: أنه لا تنحصر الروايات في الطائفة الأولى، ففي بعضها قد تعلقّ النهي بمطلق آنية الذهب و الفضة، من دون التقييد بالأكل و الشرب، و لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا كانا مثبتين لعدم التنافي بينهما حينئذ كما قرّر في الأصول.

و ممّا ذكرنا سابقاً -من أنّ الآنية في اللغة ليست ظاهرة في ما يكون معدّاً للأكل و الشرب فقط- ظهر فساد القول بأن يكون المعني اللغوي قرينة على أنّ المراد من مطلق الآنية في الطائفة الثانية، هو الأكل و الشرب أيضاً.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٢٣٨

٢. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٨٠.

٣. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٠، ص: ٣١٨.

٤. قاموس الرجال؛ ج ٦، ص: ٨٠.

و لعلّه هو الوجه في فتوى المحقق الخوئي بحرمة الأكل و الشرب فيها و احتياطه بالنسبة إلى غيرهما من التصرفات.

فعلية؛ لا دليل معتبر على أنّ متعلّق حرمة الإستعمال في الآنية الذهب و الفضة، هو الأكل و الشرب فيها.

القول الثاني: أن متعلّق الحكم، هو الأثر المناسب لكل واحد من الأواني.

فالمحرّم هي الأكل في مثل الصحن و الطاسة، و الشرب في مثل الكوب و القدر، و الطبخ في مثل القدر و هكذا، فلا يحرم إستعمال هذه الأواني في غير الأثر المناسب لها كالكيل.

و قد احتمله الإمام الخميني و مثّل بالشرب من غلاف السيف لو قلنا بأنّه آنية، أو جعل الكوز و الكأس محلاً للمداد.^١

و يستدل عليه بأنّه لا يمكن أن يكون متعلّق النهي في الروايات، نفس الآنية الذهب و الفضة، لأنّها من الأعيان الخارجية و لا معنى لتعلّق النهي و الأمر بها، بل لا بدّ من تقدير الفعل، و هو التصرف الظاهر و الأثر البارز لها كما ذكرناه غير مّرة.

و فيه: أنه قد مرّ مراراً أنّ المتعلّق في مثل هذه الموارد التي تعلق الحكم بعين خارجي، هو الأثر المناسب لها، لا جميع التصرفات فيها، بشرط أن لا تكون فيها قرينة على كون المتعلّق جميع التصرفات، و إلا إذا قامت قرينة عليه فالقرينة متبعة.

و أمّا في ما نحن فيه، فيمكن إقامة قرينة على كون المنهي عنه، هو جميع التصرفات، و هي ذيل صحيحة ابن بزيع، حيث أمر النبي ﷺ بكسر قضيب ملبّس من فضة، فلو كان المحرّم هو الأثر المناسب له دون غيره كالتزيين به، لما كان وجه لأمره النبي ﷺ بكسره. فالأمر بكسره، قرينة على عدم منفعة محلّلة فيه أصلاً، و إلا يصدق عليه تضييع المال.

و ممّا ذكرناه يظهر أنّ المختار، كون المنهي عنه، هو جميع التصرفات في آنية الذهب الفضة.

القول الثالث: ما ذهب إليه جمع من القدماء و المتأخّرين من أنّ متعلّق الحكم، هو مطلق

١. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثية): ج ٤، ص: ٢١٣.

الإستعمال فيها، إلا التزيين.

منهم المحقق الحكيم، حيث قال: «يحرم استعمال أواني الذهب والفضة، في الأكل والشرب، و الظهارة من الحدث والخبث وغيرها من أنواع الاستعمال، ولا يحرم نفس المأكول والمشروب، والأحوط استحباباً عدم التزيين بها»^١

و كذا الإمام الخميني، فإنه قال: «يحرم استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب وسائر الاستعمالات، نحو التطهير من الحدث والخبث وغيرها... ويدخل في استعمالها المحرم على الأحوط وضعها على الرفوف للتزيين، وإن كان عدم الحرمة لا يخلو من قرب»^٢

و الوجه في إستثناء التزيين - و كذا الدليل على هذا القول - هو أنهم جعلوا الإستعمال قسيماً للتزيين، و أن إستعمال الأواني، بمعنى إستخدامها في ما تعدّ له، كالأكل فيما يكون معداً له، و الكيل فيما يكون معداً له، و أما وضعها على الرفوف للتزيين، فلا يصدق عليه الإستعمال، فلذا قالوا أن إستعمال أنية الذهب و الفضة حرام، و التزيين ليس إستعمالاً لها، و إن يصدق عليه الإنتفاع.

قال العلامة في القواعد: «و يحرم استعمالها في أكل و شرب و غيره، و هل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس؟ فيه نظر، أقربه التحريم»^٣

و قال المحقق الخوي: «كما لا دليل على حرمة وضعها على الرفوف للتزيين لعدم صدق الاستعمال عليه»^٤

فالمحرّم هو إستعمال أنية الذهب و الفضة، و التزيين لا يصدق عليه الإستعمال و هو خارج عن الأدلة تخصّصاً.

و فيه أولاً: لا دليل على كون متعلّق الحكم في الروايات، هو الإستعمال، غير الروايتين الضعيفتين يمكن أن تكونا واحدة-، و لم يذكر المتعلّق في غيرهما، فالمحذوف فيها إمّا التصرف

١. منهاج الصالحين (المحشى للحكيم): ج ١، ص: ١٧٦.

٢. تحرير الوسيلة: ج ١، ص: ١٣٣.

٣. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج ١، ص: ١٩٦.

٤. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة ٣، ص: ٣١٧.

الظاهر، فلا إشكال في غيره من التصرفات من دون خصوصية للتزيين، أو جميع التصرفات ومنها التزيين و نحوه بضميمة قاعدة حذف المتعلق و بقريته قوله عليه السلام: «فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَكَسِرَ». و **ثانياً**: لو فرض إعتبار تلك الرواية، حتى تكون قرينة على كون المتعلق في الروايات الإستعمال، فلا دليل على عدم صدق الإستعمال على التزيين، بل لا شبهة في أن التزيين نحو من الإستعمال و الإستخدام.

فعليه؛ لا وجه في إستثناء التزيين على القول بأن المتعلق، هو مطلق إستعمال آنية الذهب و الفضة.

نعم؛ إستثناء الإقناء و الإدخار بدعوى عدم كونهما إستعمالاً لها، لا يخلو عن وجه. كما تردّد في حرمة الإقتناء المحقق الكلبايگاني^١.

و نستنتج ممّا ذكرنا؛

أنّه لا شك في كون الأكل و الشرب متعلّقين للحكم، للتصريح بهما في الروايات.

و كذا التصرف الظاهر و الأثر البارز لكلّ إناء من الأواني، لما ورد في صحيحة ابن بزيع: «سَأَلْتُ عَنْ آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَكَرِهَهُمَا»، و المتيقن من متعلق الحكم فيها، هو الأثر المناسب لها.

و أمّا سائر التصرفات، فقد قلنا سبقاً أنّ الأمر بكسر القضيب في ذيل صحيحة ابن بزيع، قرينة على عدم منفعة محلّلة أخرى فيه مطلقاً، من دون فرق بين الأثر الظاهر و غيره. فهو ظاهر في كون المتعلق، هو جميع الآثار و التصرفات في الأواني.

و لكن هنا اشكال لا يمكن التفصي عنه، و هو أنّه يمكن أن يكون الأمر بالكسر فيها مختصاً بالقضيب، لعدم ترتّب منفعة محلّلة عليه إلا في الختان، و هو يكون ممّا لا منفعة محلّلة فيه.

و لا يستفاد منه التعميم و الحكم بلزوم كسر غيره من أواني الذهب و الفضة و حرمة إستعمالها و لو في المنفعة المحلّلة. و الشاهد عليه، عدم تعرّض غيرها من الروايات للكسر.

و الحاصل: إنّ الحكم بحرمة سائر التصرفات - غير الأكل و الشرب و الأثر الظاهر - كالإقناء

١. وسيلة النجاة (مع حواشي الكلبايگاني)؛ ج ١، ص: ١١٩.

و الإدخار و التزين، متوقف على القول بدلالة حذف المتعلق على العموم، أو قرينية ذيل صحيحة
 ابن بزيع، و كلاهما مورد تأمل.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد توهم الإشكال في تزيين المساجد و المشاهد المشرفة بالذهب و الفضة،
 لأنّ موضوع الحرمة، هو أواني الذهب و الفضة، و لا يصدق الإناء على ما تُزُيّت به المشاهد و
 المساجد كالفناديل المعلقة فيها، و تعليقها فيها جائز بل راجح لكونه من تعظيم الشعائر.

تدريب:

ينبغي أن يلاحظ للتدريب منهج الإمام الخميني في هذا البحث و كيفية سلوكه في إستنباط
 الحكم من الروايات في كتاب الطهارة و مقايسته مع فتواه في تحرير الوسيلة.

فنشير إلى بعض عباراته-بتوضيح مئاً-: فتأمل فيها.

الأولى: و قد قال: أنّه لا يجوز الأكل و الشرب في أنية الذهب و الفضة لدلالة ما ورد فيه النهي
 عنها على الحرمة، و في مقابله روايات أخرى تدلّ على الكراهة كقوله عليه السلام: «لا ينبغي الشرب في
 أنية الذهب و الفضة». و «أنه كره أنية الذهب و الفضة و الآنية المفضضة». و ظاهرها أنّ الكراهة
 في الفضة و المفضضة سواء، فتكون الكراهة ظاهرة في الاصطلاحية. ثم قال: مقتضى الجمع
 العقلاني بينهما -و هو أهون التصرفات العقلائية- حمل الروايات الناهية على الكراهة لو لا القرائن
 الخارجية-و لعل المراد منها هو الإجماع-^١.

ثمّ قال: «نعم لو كانت الروايات التي من طرقهم معتبرة عندنا، كان الجمع بينهما مشكلاً، لكنّها غير
 معوّل عليها»^٢ و توضيحه أنّ بعض الروايات الواردة بطرق العامة، نصّ في الحرمة -كماورد في صحيح
 البخاري: «الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الدَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَزَّزُ فِي جَوْفِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»^٣ - فلا يمكن رفع
 اليد عنه و حمله على الكراهة بقرينة ما دلّت على الكراهة.

الثانية: و أمّا بالنسبة إلى سائر التصرفات، فقال: إنّ ما يمكن الاستشهاد به على حرمة سائرهما،

١. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثية): ج٤، ص: ٢٠١.

٢. نفس المصدر: ج٤، ص: ٢٠٥.

٣. صحيح البخاري ج٧، ص: ١١٣.

ليست إلا صحيحة محمد بن مسلم: «أَنَّ نَهْيَ عَنْ آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ»^١ - وهو عندنا ضعيف لوقع سهل بن زياد في سنده، خلافاً لمكتب قم، فلذا عبّر عنه بالصحيحة لإعتمادهم على سهل بن زياد - لكن لما لا يمكن أن يتعلّق النهي بماهية آنية الذهب و الفضة، لا بدّ و أن يتعلّق بمحذوف، كالأكل و الشرب، أو الاستعمال، أو الاقتناء. و ليس المقام ممّا يقال فيه: «إنّ حذف المتعلّق دليل العموم»، لأنّ محمد بن مسلم حكى أنّه عليه السلام نهى عنها، و لم يحك نحو النهي الذي في كلامه، و لا متعلّقه، و المتيقّن بل الظاهر هو النهي عن الأكل و الشرب، لا كلّ شيء، كما تشهد به سائر الروايات.

إلى أن قال: و أمّا سائر الروايات التي يمكن استفادة حكم مطلق الاستعمال منها، فظاهرة في الكراهة - و بعبارت أخرى، أنّه يحرم إستعمال آنية الذهب و الفضة في الأكل و الشرب، و أمّا سائر الإستعمالات، فمكروه - بل لو فرض ظهور في صحيحة ابن مسلم في حرمة مطلق الاستعمال، تكون هذه الرواية حاكمة عليها موجبة لصرفها عنه.

ثم استنتج منها عدم دليل لفظي على حرمة استعمال الأواني بنحو الإطلاق، و لا الأكل و الشرب منها.^٢

و الثالثة: أنّه قال: «لو فرض دلالة الأدلّة على حرمة الأكل و الشرب و كذا حرمة الاستعمال، هل تنصرف إلى حرمة الشرب و الأكل في آنية يتعارف الأكل و الشرب منها، و كذا تنصرف إلى الأكل و الشرب المتعارفين، أو تعمّ غير المتعارفين في البابين؟ وجهان، لا يبعد القول بالتعميم؛ لأجل ارتكاز العقلاء على عدم دخالة كيفية الأكل و الشرب، و لا تعارف الإناء فيهما. نعم، الظاهر أنّ استعمال الإناء منصرف إلى استعمال يكون من شأن الأواني، لا مثل قتل الحية و دقّ الباب بها.» الى أن قال: «نعم لو استفيد من صحيحة ابن بزيع الحرمة، لا يبعد أن يقال: إنّها متعلّقة بذات الآنية، فيكون وجودها مبغوضاً لا يجوز اقتناؤها، بل يجب كسرها، كما أمر أبو الحسن عليه السلام بكسر قضيب ملبّس بالفضّة على ما فيها لكتّنها ظاهرة في الكراهة، أو غير دالّة على الحرمة».

ثم قال: هذا على فرض دلالة الأدلّة اللفظية على حرمة الأكل و الشرب و الإستعمال، و لكن

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

٢. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثية)، ج ٤، ص: ٢٠٥.

قد عرفت عدم نهوضها لإثباتها في الأكل و الشرب، فضلاً عن سائر الاستعمالات.^١
و الرابعة: و قد تعرّض لبحث الإجماع، و قال: «قد تكثّر و استفاض نقل الإجماع من عصر العلامّة إلى عصرنا على حرمة الأكل و الشرب في جملة من الكتب...». ثم إستشكل عليه بأمرين و قال بعده: «فالمسألة قوية الإشكال. و لكن الخروج عن الإجماعات المنقولة في الأكل و الشرب و الاستعمالات المتعارفة المتيقّنة أشكل.».

ثمّ استنتج من جميع ما ذكره و قال: «المختار في المقام و على أيّ حال: غاية ما يمكن الاتكال عليها في ذلك و ذلك، هي حرمة الأكل و الشرب و الاستعمالات المتعارفة، دون غير المتعارفة، أو غير المتوقّعة من الأواني، و لا سيّما الثانية، فضلاً عمّا لا يكون استعمالاً أو شك فيه، كالوضع على الرفوف للتزيين و الاقتناء و نحوهما. فالأقوى حليّة غير الأكل و الشرب و الاستعمالات المتوقّعة من الأواني؛ و إن لا يخلو عن تأمل فيما لا يتعارف فيها، كالشرب من غلاف السيف لو قلنا: بأنّه آنية، أو جعل الكوز و الكأس محلاً للمداد لأجل الكتابة و نظائرها.»^٢

و الخامسة: ما أفتى به في التحرير، من أنّه: «يحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب و سائر الاستعمالات، نحو التطهير من الحدث و الخبث و غيرها، و المحرّم هو الأكل و الشرب فيها أو منها، لا تناول المأكول و المشروب منها، و لا نفس المأكول و المشروب، فلو أكل منها طعاماً مباحاً في نهار رمضان لا يكون مفطراً بالحرام، و إن ارتكب الحرام من جهة الشرب منها، هذا في الأكل و الشرب، و أما في غيرهما فالمحرم استعمالها، فإذا اغترف منها للوضوء يكون الاغتراف محرماً دون الوضوء، و هل التناول الذي هو مقدّمة للأكل و الشرب أيضاً محرّم من باب حرمة مطلق الاستعمال حتى يكون في الأكل و الشرب محرمان: هما و الاستعمال بالتناول؟ فيه تأمل و إشكال، و إن كان عدم حرمة الثاني لا يخلو من قوة، و يدخل في استعمالها المحرم على الأحوط وضعها على الرفوف للتزيين، و إن كان عدم الحرمة لا يخلو من قرب، و الأحوط الأولى ترك تزيين المساجد و المشاهد بها أيضاً و الأقوى عدم حرمة اقتنائها من غير استعمال، و الأحوط حرمة استعمال الملبّس بأحدهما إن كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلاً، دون ما إذا لم يكن

١. نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ٢٠٧.

٢. نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ٢٠٨.

كذلك، ودون المفضض والممؤه بأحدهما، و الممتزج منهما بحكم أحدهما وإن لم يصدق عليه اسم أحدهما، بخلاف الممتزج من أحدهما بغيرهما لو لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما^١ فتأمل في كلامته. هذا تمام الكلام في الأمر الثالث.

الأمر الرابع: في حكم المعاوضة على أنية الذهب و الفضة

و لا يخفى توفّقه على ما في المسئلة السابقة من مبنيين رئيسيين.

أما على القول بأنّ المستفاد من الروايات، هو حرمة جميع التصرفات في أنية الذهب و الفضة - سيما إذا قيل بأنّ الأمر بالكسر في ذيل صحيحة ابن بزيع قرينة على لزوم كسر أواني الذهب و الفضة لعدم منفعة محلّلة فيها عند الشارع- فتكون المعاوضة عليها باطلة وضعا - لعدم كونها مالاّ عنده حينئذ - و تكليفاً - لما يظهر من النواهي الواردة في الروايات -.

نعم؛ لا إشكال في بيعها بقصد كسرها، أو بقصد مادتها فقط، كما مرّ في الأبحاث السابقة.

و أمّا على القول بأنّ بعض منافعها محلّلة و بعضها محرّمة - من دون الفرق بين أن يقال أنّ المحرّمة منها هو الأكل و الشرب فقط أو بإضافة الأثر الظاهر - كما قلنا به - أو جميع التصرفات بإستثناء التزيين أو الإدخار و الإقتناء - فيجوز المعاوضة عليها في الجملة.

و النتيجة: هي صحّة المعاوضة على أنية الذهب و الفضة إذا كانت لها منفعة محلّلة غير نادرة. هذا تمام الكلام في أنية الذهب و الفضة.

الأمر الخامس: الدراهم المغشوشة أو النقود المزورة

قال الشيخ الأعظم: «و منها: الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس، إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محلّلة معتدّ بها»^٢

و نتعرّض للبحث عنها في ضمن أمور

١. تحرير الوسيلة؛ ج ١، ص: ١٣٣.

٢. كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة؛ ج ١، ص: ١١٨.

الأول: في معرفة الموضوع

يمكن أن يتوهم: أنه لا ثمرة في هذه المسئلة، لعدم وجود الدراهم المغشوشة اليوم. و لكن يدفع بأن النقود المزورة التي تصنع في أكثر البلاد لأجل غش الناس أيضاً تدخل فيها، كما أشرنا إليه في عنوان البحث.

مضافاً إلى أنه لا بد من البحث عن الدراهم المغشوشة التي لا وجود لها اليوم و الروايات الواردة فيها، لتوقف بعض المسائل المستحدثة عليه، فإنه أيضاً محل للإبتلاء من جهات أخرى. فلمعرفة موضوع البحث و محل النزاع فيه، نقول:

و قد أشرنا في بعض مباحثنا بالتفصيل^١ إلى كيفية تكوّن المبادلات بين الناس، من أنهم كانوا يتبادلون بين المالين، ثم بسبب مشاكل هذا النوع من المبادلة كصعوبة النقل و الإنتقال، ذهبوا إلى جعل بعض الأجناس ثمناً كالملح و غيره، ثم إلى جعل بعض السبائك ثمناً كالذهب و الفضة و النحاس و نحوها بعنوان الدراهم و الدنانير التي كانت هيئتها المضروبة المسوكة قيمة و مالية، مضافاً إلى قيمة مادتها.

و كان تحدث تغييرات مهمة في هذه الدراهم و الدينار من جانب الحكومة و الشعب، و قد يحدث بعضها اليوم.

التغيير الأول: هو التصرف و التغيير في كمية المادة الأساسية المكونة للدراهم و الدينار أعني الذهب و الفضة.

و قد كان يتفق بسبب الضرورة كقلة الأموال، أن تتصرف الحكومة في كمية المادة الأساسية و تقلل من كميتها عند ضربها، و تستخدم مواد أخرى مثل النحاس بدلاً من الذهب و الفضة.

و كان الأمر كذلك في جميع أنحاء العالم، و لا معنى لذلك إلا الوصول إلى جيوب الناس و أخذ الضرائب بشكل غير مباشر، و ينبغي البحث عن أحكامه و آثاره في فقه الحكومة.

و قد يتفق ذلك من قبل بعض الأشخاص من أجل كسب المال، بأن يتصرف في المسكوكات

١. لاحظ دروس شيخ الاستاذ حفظه الله في فقه بت كوين و العُمَلات المُعَمَّاة.

الحكومة بتقليل مادتها الأصلية، ثم يبيعه.

فهذا النوع من التغيير، تسمي بالدراهم المغشوشة، و قد عبّر عنها في الروايات بـ «الدرهم المحمول عليها»^١

التغيير الثاني: هو التقلب بمعنى كونه مضروباً من النحاس و نحوه بدلاً عن الذهب و الفضة و لم يكن فيه ذهب أو فضة أصلاً، و هذا غير الدراهم المغشوشة المخلوطة.

و لا يزال هذا التغيير موجوداً في الأوراق النقدية اليوم، و توجد الأوراق النقدية المزورة إحياناً، بمعنى أنّها غير مختلطة في مادتها الأصلي، إذ ليست لأوراقها قيمة، بل وضعوا رقم صف البنك المركزي عليه فيصبح نقوداً مزورة، و سيأتي أنّها من الغش المصطلح المحرّم، لكنه لغة هو التقلب، و كيف كان هو نوع من المغشوش بتمام معنى الكلمة.

الثاني: في أقسام النقود المزورة

إنّ البحث عن حكم المعاوضة على النقود المزورة بالمعنى الأعمّ الشامل للقسمين، متوقف على معرفة تقسيماتها من جهات مختلفة و اقسامها التي يمكن أن يكون حكم كلّ واحد منها غير حكم الآخر.

فنقول: هنا أربعة تقسيمات للنقود المزورة.

الأول: من جهة كون مادتها ذا قيمة أو عدمه.

الثاني: من جهة كون المعاوضة عليها على نحو الكلي في الذمة، كمن باع شيئاً كذلك و دفع النقود المزورة في مقام أداء الثمن، أو على نحو المعين، كالمعاوضة على النقود المزورة المعين في

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٥٢: «١- عليُّ بنُ إنزاهيمَ عن أبيه عن ابنِ أبي عميرٍ عن حمّادِ بنِ عثمانَ عن عمْرِ بنِ يزيدَ عن أبي عبدِ اللهِ عليه السلامُ في إنفاقِ الدرّاهمِ المُحمُولِ عَلَيْهَا فَقَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْفِضَّةُ فَلَا بَأْسَ». - «٢- عليُّ بنُ إنزاهيمَ عن أبيه عن ابنِ أبي عميرٍ عن عليِّ بنِ ربابٍ قَالَ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلامُ الرَّجُلُ يَعْمَلُ الدَّرَاهِمَ يَحْمِلُ عَلَيْهَا النَّحَاسَ أَوْ غَيْرَهُ ثُمَّ يَبِيعُهَا فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَ النَّاسِ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ». - «٣- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ خَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلامُ فَدَخَلَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ سَجِسْتَانَ فَسَأَلُوهُ عَنِ الدَّرَاهِمِ الْمُحْمُولِ عَلَيْهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ جَوَاراً لِمِصْرَ». - «٤- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلامُ - عَنِ الدَّرَاهِمِ الْمُحْمُولِ عَلَيْهَا فَقَالَ إِذَا أَتَقَفْتَ مَا يَجُوزُ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ أَتَقَفْتَ مَا لَا يَجُوزُ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ فَلَا».

مكاتب الصرافة.

الثالث: من جهة علم المتعاملين بكونها مزورة و مغشوشة و عدمه.

و الرابع: من جهة كونها ذا منفعة محللة أخرى و عدمه.

و قد مثل الشيخ الأعظم في المكاسب^١ لما فيه منفعة محللة بالتزوين للنساء و الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشّار و نحوه.

الثالث: في حكم المعاوضة على النقود المزورة

بعد ما عرفت من تقسيمات النقود المزورة و المغشوشة، نقول: أنّ للمعاوضة عليها صور مختلفة:

الصورة الأولى: كون المعاوضة على النقود المزورة التي لا قيمة لمادتها أو لها قيمة قليلة إلا أنّ المعاوضة لا تقع بلحاظها.

فهي على فرضين.

الفرض الأول: وقوع المعاوضة عليها على نحو الكلي في الذمة.

نقول: لا دليل على حرمة المعاوضة و بطلانها و في هذا الفرض، و لكن هنا أمران:

الأول: أنّ ظاهر المعاوضة وقوعها على النقود الرائجة و هو المتعلق للتعهد، إلا أنّ المشتري خالفه في مقام الأداء، فللبائع أن يلزمه بأداء النقود الصحيحة و الأوراق النقدية غير المزورة، و لو لم يدفعها إليه يرجع إلى الحاكم.

و الثاني: لا شك في حرمة فعل المشتري، لصدق عنوان الغش عليه و هو حرام للروايات المتواترة من الفريقين، كقوله عليه السلام: «وَمَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فِي بَيْعٍ أَوْ شَرَاءٍ فَلَيْسَ مِنَّا وَيُحْشَرُ مَعَ الْيَهُودِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَنَّ مَنْ غَشَّ النَّاسَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^٢ و قوله عليه السلام: «مَنْ غَشَّ الْمُسْلِمِينَ حُشِرَ مَعَ الْيَهُودِ يَوْمَ

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص: ١١٨.

٢. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ٢٨٤.

الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُمْ أَغَشَّ النَّاسَ لِمُسْلِمِينَ»^١ و «وَمَنْ غَشَّ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ نَزَعَ اللَّهُ مِنْهُ بَرَكَهَ رِزْقِهِ وَأَفْسَدَ عَلَيْهِ مَعِيشَتَهُ وَوَكَلَهُ إِلَى نَفْسِهِ»^٢ و «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ غَشَّ أَخَاهُ»^٣، «وَإِنَّ الْغِشَّ لَا يَحِلُّ»^٤

و أما معنى الغش و الفرق بينه و بين العيب و التدليس، و النسبة بينه و بينهما، فيأتي في محله. و أما كون ما نحن فيه من أبرز مصاديق الغش المحرم فمما لا شك فيه.

فعليه، لا إشكال في صحّة المعاوضة، و إن قصد المشتري المخالفة في مقام الأداء، و غاية الأمر حرمة فعله.

و الفرض الثاني: وقوع المعاوضة على النقود المزوّرة الشخصية المعينة في الخارج.

لا شبهة في بطلان المعاوضة عليها، لعدم مالية أحد العوضين - و هو النقود المزوّرة- في هذا الفرض، و المعاوضة عليها حينئذ من أكل المال بالباطل، سواء كان البائع و المشتري عالمين بالغش أو جاهلين به أو أحدهما عالماً به.

و قد تمسك على بطلان المعاوضة عليها بأدلة النهي عن الغش و أنّ النهي موجب للفساد.

و فيه؛ أنه لو تعلّق النهي بعنوان المعاوضة كنهى النبي ﷺ عن بيع الغرر، لأمكن القول بأنّ النهي موجب للفساد، و لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ تعلّق النهي هنا بعنوان آخر ملازم للمعاوضة، و لا ظهور لمثله على فساد المعاوضة، و تفصيل الكلام يأتي في كتاب البيع.

هذا بالنسبة إلى الحكم الوضعي، و أما الحكم التكليفي، فيدور مدار العلم، فلو علم مالك النقود بأنّها مزوّرة، فلا شك في حرمة فعله، لصدق عنوان الغش المحرم عليه، و أما لو كان جاهلاً به، فلا وجه لحرمة التكليفي.

تذييل

١. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص: ٢٧٣.

٢. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ٢٨٦.

٣. وسائل الشريعة؛ ج ١٢، ص: ٢٣١.

٤. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٥، ص: ١٦١.

و قد وقع البحث بين الفقهاء في حكم تكليفي آخر، و هو حكم إمحاء النقود المزورة و المغشوشة بعنوان الأولى لا بعنوان الثانوي.

فمنهم من ذهب إلى وجوبه، كالإمام الخميني، حيث قال في تحرير الوسيلة: «الدرهم الخارجة عن الاعتبار أو المغشوشة المعمولة لأجل غش الناس تحرم المعاملة بها و جعلها عوضاً أو معوضاً في المعاملات مع جهل من تدفع إليه، بل مع علمه و اطلاعه أيضاً على الأحوط لو لم يكن الأقوى إلا إذا وقعت المعاملة على مادتها و اشترط على المتعامل كسرها أو كان موثقاً به في الكسر، إذ لا يبعد وجوب إتلافها و لو بكسرها دفعا لمادة الفساد.»^١

و في المسئلة طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: ما يستدل به على وجوب الإمحاء، و هو ثلاث روايات:

الأولى: ما في دعائم الإسلام: «قال في الستوق - وهو المطبق عليه الفضة و داخله نحاس - يقطع و لا يحل أن ينفق و كذلك المزريقة و المكحلة»^٢

فإن قوله: «يقطع» جملة خبرية مستعملة في مقام الإنشاء و تدل على وجوب القطع و الكسر. إلا أنها ضعيفة السند فلا يعتد بها.

و الثانية: «محمّد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن سجادة عن موسى بن بكر قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مذبوبة بين يديه فتطرأ إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي ألقه في البأوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»^٣

أما سندها - مضافاً إلى إرساله - ضعيف، لأن المراد بسجادة، هو الحسين بن علي بن عثمان أو الحسين بن أبي عثمان المعروف بسجادة أبو محمّد، و هو ضعيف جداً كما صرح به النجاشي و

١. تحرير الوسيلة؛ ج ١، ص: ٤٩٥.

٢. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ٢٩.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٦٠.

قال: «الحسن بن علي بن عثمان الملقب بسجادة أبو محمد كوفي، ضعفه أصحابنا»^١ وكذا ابن الغضائري حيث قال: «الحسن بن علي بن عثمان، أبو محمد، الملقب بسجادة، القمي. ضعيف، وفي مذهبه ارتفاع»^٢، والشيخ في رجاله: «الحسن بن علي بن أبي عثمان السجادة، غال»^٣، و الظاهر كونه من الخطائية بل من متعصبيهم.

وقد روى الكشي عن نصر بن الصباح - وهو أيضاً متهم بالعلو - أنه قال: «قال لي السجادة الحسن بن علي بن أبي عثمان يوماً ما تقول في محمد بن أبي زينب - أبي الخطاب، محمد بن مقلص الأسدي الأجدع لعنه الله - و محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ أيهما أفضل قلت له قل أنت! فقال بل محمد بن أبي زينب الأسدي، إن الله جلَّ وعزَّ عاتب في القرآن محمد بن عبد الله في مواضع ولم يعاتب محمد بن أبي زينب، فقال لمحمد بن عبد الله: ولو لا أن تبثناك لقد كدت تزكئ إليهم شيئاً قليلاً، لئن أشركت ليحبطن عملك الآية، وفي غيرهما، ولم يعاتب محمد بن أبي زينب بشيء من أشباه ذلك». قال أبو عمرو: علي السجادة لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين، فلقد كان من العلويين الذين يتبعون في رسول الله ﷺ وليس لهم في الإسلام نصيب»^٤

فلا يصحَّ ولا يجري في مثله ما قاله المحقق الخوئي^٥، من أنه لو لم يكن في البين تضعيف، لأمكننا الحكم بوثاقته - سجادة - لقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم، مع فساد عقيدته، بل مع كفره أيضاً.

و أما دلالتها، فأثما مشتمل على حكمين تكلفيين: الأول: جواز كسر هيئة الدنانير المغشوشة، والثاني: عدم جواز الانتفاع من مادتها، حيث قال الكليني «ألقه في البالوعة». فيمكن أن يستدل بها على وجوب إحماء الدراهم و الدنانير المغشوشة.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٦١.

٢. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٥٢.

٣. رجال الشيخ الطوسي - الأبواب؛ صص: ٣٧٥، ٣٨٥.

٤. رجال الكشي؛ ص: ٥٧١.

٥. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٦، ص: ٢٥.

و قد حمل العلامة المجلسي في مرآة العقول^١ قوله عليه السلام «أثقه في البأوعة»، على الرجحان و الإستحباب، كأنه قال: أن كسر الهية و إمحائها واجب تكليفاً، إلا أن ترك الإنتفاع من مادتها مستحب.

و سيأتي البحث في دلالتها على وجوب الإمحاء تكليفاً و عدمه، في الجمع بين هذه الطائفة و الطائفة الثانية.

الثالثة: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب عن: «ابن أبي عمير عن علي الصيرفي عن المفضل بن عمر الجعفي قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فألقي بين يديه دراهم فألقى إلي درهماً منها فقال أيش هذا فقلت ستوق فقال و ما ستوق فقلت طبقتين فضة و طبقة من نحاس و طبقة من فضة فقال اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه»^٢

و قد حكم بضعف سندها المحقق الخوئي و صاحب تفصيل الشريعة لوقوع علي بن الحسن الصيرفي، و قيل لوقوع المفضل بن عمر.

إلا أنها معتبرة عندنا، لأن علي بن الحسن الصيرفي ثقة لنقل ابن أبي عمير عنها في هذه الرواية و في غيرها، و المفضل بن عمر، و إن ضعفه النجاشي و ابن الغضائري، إلا أنه ثقة عندنا على التحقيق، و من أراد فليراجع ما حققناه في بعض أبحاثنا.^٣

١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج ١٩، ص: ١٤٩.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٧، ص: ١٠٩.

٣. هذا خلاصة ما أفاده في إثبات وثاقة المفضل بن عمر الجعفي، صاحب كتاب توحيد المفضل، و قد وقع في أسناد جملة من الروايات الواردة في الكتب الأربعة، تبلغ أكثر من مائة مورد. و قد حكم المحقق الخوئي بضعفه في بعض مباحثه الفقهية، كما قال في كتاب الصوم: «إنها ضعيفة السند و لا أقل من جهة المفضل الذي هو ثابت الضعف من أجل تضعيف النجاشي و غيره إياه صريحاً.» و كذا حكم في كتاب الصلاة في بحث صلاة الليل بضعف رواية وقع في سنده المفضل و قال: «فإنه و إن وثقه الشيخ المفيد و عدّه من شيوخ أصحاب الصادق عليه السلام و خاصته و بطانته و ثقاته، و لكنه معارض بتضعيف النجاشي و ابن الغضائري فلا وثوق بوثاقته بل يمكن ترجيح تضعيف النجاشي لكونه أضبط من المفيد حيث يوجد في بعض كلماته نوع تضاد لا يشاهد مثله في كلام النجاشي، فقد وثق محمد بن سنان في مورد قائلاً إنه من خاصة الامام عليه السلام و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه، ثم عارضه في مورد آخر بقوله: مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه.» و لكنّه عدل عن ذلك و حكم بجلالته و وثاقته في معجم رجاله، و بعض مباحثه الفقهية، فذكر في معجم رجاله عدة أدلة على وثاقته: الأول: و قد وثقه الشيخ المفيد في الإرشاد و عدّه من خاصة أبي عبد الله و بطانته و ثقاته الفقهاء الصالحين. و الثاني: و قد عدّه الشيخ الطوسي في الغيبة ممن كان يختص بالأئمة و يتولى لهم الأمر و كان ممدوحاً حسن الطريقة. و الثالث: و قد روى الشيخ في التهذيب

رواية بسنده عن محمد بن سنان عن المفضل بن عمر، و قال في ذيلها: «أول ما في هذا الخبر أنه لم يروه غير محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، و محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جداً و ما يستبد بروايته و لا يشركوا فيه غيره لا يعمل عليه» و قال المحقق الوبي: «هذا كالصريح في اعتماده على المفضل بن عمر، و أنه غير مطعون عليه». و الرابع: وقوعه في اسناد كامل الزيارات و تفسير على بن إبراهيم. و الخامس: نقل بعض المشايخ الثلاثة عنه، كابن أبي عمير و البرزني. و السادس: و يكفي في جلاله المفضل تخصيص الإمام الصادق ع إياه بكتابه المعروف بتوحيد المفضل، و هو الذي سماه النجاشي بكتاب فكر، و في ذلك دلالة واضحة على أن المفضل كان من خواص أصحابه و مورد عنايته. و السابع: ما روي في مدحه من الروايات المتضاربة التي تبلغ عشرين رواية ذكرها المحقق الخوئي و قال: «لا يبعد دعوى العلم بصورها من المعصومين إجمالاً». و بمقتضى هذه الأدلة السبعة حكم بوثاقته و جلالته. ثم ذكر المحقق الخوئي ما يمكن أن يدل على ضعفه، الأول: ما قاله النجاشي فيه من أنه «فاسد المذهب مضطرب الرواية لا يعاب به و قيل أنه كان خطيباً و قد ذكرت له مصنفات لا يؤول عليها». و الثاني: ما قاله ابن الغضائري من أنه: «ضعيف متهافت، مرتفع القول غال خطيباً و قد زيد عليه شيء كثير و حمل الغلات على حديثه حملاً عظيماً و لا يجوز أن يكتب حديثه» و الثالث: ما ذكره الكشي بعد الروايات المادحة: «لعل هذا الخبر إنما روى في حال استقامة المفضل قبل أن يصير خطيباً». و الرابع: ما ورد في قده و ذمه من الروايات التي بعضها معتبر. ثم أجاب عن وجوه الضعف بما ملخصه أن نسبة التفويض و الخطابية إليه لم تثبت، فإن ذلك و إن تقدم عن ابن الغضائري، إلا أن نسبة الكتاب إليه لم تثبت، و ظاهر كلام الكشي و إن كان أن المفضل كان مستقيماً ثم صار خطيباً، إلا أن هذا لا شاهد عليه. و يؤكد ذلك كلام النجاشي حيث قال: «و قيل إنه كان خطيباً»، فإنه يشعر بعدم ارتضائه. و أما ما ذكره النجاشي من أنه كان: «فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعاب به...» ففيه تفصيل: أما قوله فهو فاسد المذهب، فيعارضه ما تقدم من الشيخ المفيد من عده من الفقهاء الصالحين، و من خاصة أبي عبد الله ع و بطانته، و لا يسعنا إلا ترجيح كلام الشيخ المفيد على كلام النجاشي من جهة معارضته بما تقدم من الروايات التي لا يبعد دعوى التبادر الإجمالي فيها. و أما قوله: مضطرب الرواية، فهو إن صح لا يكشف عن عدم الوثاقفة، و أما ما تقدم من الروايات الواردة في ذمه فلا يعتد بها هو ضعيف السند منها، نعم إن ثلاث روايات منها تامة السند، إلا أنه لا بد من رد علمها إلى أهلها، فإنها لا تقاوم ما تقدم من الروايات الكثيرة المتضاربة التي لا يبعد دعوى العلم بصورها من المعصومين إجمالاً، على أن فيها ما هو الصحيح سندا، فلا بد من حملها على ما حملنا عليه ما ورد من الروايات في ذم زرارة، و محمد بن مسلم، و يزيد بن معاوية، و أضراهم... و لنا في وثاقته ملاحظات: الأولى: أن نقل ابن أبي عمير و البرزني عنه، و كلام الشيخ في التهذيب و عد الشيخ المفيد إياه من ثقات الفقهاء الصالحين، و إن يقتضى وثاقته عندنا، و لكن لا شبهة في دلالة كلام ابن الغضائري و النجاشي على ضعفه، فلذا نحكم بتعارض التوثيق و التضعيف و تساقطهما. فلا تساعدا أقوال الرجلين على الحكم بوثاقته أو ضعفه. الثانية: و قد ظهر من شرح حاله، أنه كان يراود الخطابية في بادئ الأمر، بل يمكن كونه منهم، و لكن لا شبهة في رجوع جماعة عن الخطابية بعناية الإمام الصادق عليه السلام و أصحابه منهم المفضل بن عمر، و الشاهد عليه أن الكشي قال: «جبريل بن أحمد، قال حدثني محمد بن عيسى، عن يونس بن عمار بن عثمان، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول للمفضل بن عمر الجعفي يا كافراً يا مشرك ما لك و لابني! يعني إسماعيل بن جعفر، و كان منقطعاً إليه يقول فيه مع الخطابية، ثم رجع بعد». و كل من وقع في السند ثقات، و إنما الكلام في وثاقته جبريل بن أحمد، و هو من مشايخ العياشي، و قد نقل عنه الكشي بلا واسطة أو بالوجادة، له كتاب في رجال الكوفة و البصرة إعتد عليه النجاشي. و الشاهد على رجوعه كونه ممن روى النص بإمامة أبي الحسن موسى عليه السلام و ما لم يروه عنه عليه السلام فيه إلا المدح، كما في معتبره خالد بن نجيب: «قال، قال لي أبو الحسن عليه السلام ما يقولون في المفضل بن عمر قلت يقولون فيه هبة يهودياً أو نصرانياً و هو يقوم بأمر صاحبكم، قال: وئلهم ما أحببت ما أنزلوه! ما عندي كذلك و ما لي فيهم مثله»، و كما رواه الكشي عن محمد بن مسعود بن عبد الله بن محمد بن خلف قال حدثنا علي بن حسان الواسطي قال حدثني موسى بن بكر قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لَمَّا أَنَّهُ مَوْتُ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ كَانَ الْوَالِدُ بَعْدَ الْوَالِدِ، أَمَا إِنَّهُ قَدْ اسْتَرَّاحَ، و تثبت بها غاية مرتبة الوثاقفة. الثالثة: أن رواياته في الكتب - التي تبلغ أكثر من مائة مورد - معتبرة عندنا، و أما ما قاله ابن الغضائري: «و قد زيد عليه شيء كثير و حمل الغلات على حديثه حملاً عظيماً و لا يجوز أن يكتب حديثه» فإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يوجب الحكم بعدم إعتبار هذه الروايات التي روى عنه الثقات بعد تنقيح رواياته

و كيف كان، يدل بمقتضى ظهور الأمر في الوجوب على وجوب الكسر الدراهم المغشوشة، و كذا النقود المزورة لأنّها إما من المصاديق البارزة للدراهم المغشوشة أو أنّ كسرها واجب بقياس الأولوية.

هذا، ولكن ناقش المحقق الخوي^١ في دلالة على وجوب الإمحاء، و بدعوى أن الأمر بالكسر فيه ليس تكليفاً ليجب كسره و يحرم تركه، بل هو إرشاد الى عدم جواز المعاوضة عليها و عدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها، كما يدلّ عليه ما هو المذكور في ذيله من تعليل الأمر بالكسر بأنّه لا يحلّ بيع هذا و لا إنفاقه، و لا يدلّ وجوب الكسر حتى على من لا يريد بيعه أو إنفاقه.

و قد أجاب عنه صاحب تفصيل الشريعة^٢ و قال: أنّه لا شك في كون المراد من عدم حليّة الإنفاق، هو عدم الحليّة التكليفية، و لا معنى لبطالانه، فلا بدّ من أن يكون المراد من عدم حليّة البيع، عدم حليته التكليفية بمقتضى عطف الإنفاق على البيع.

و فيه: - لو كان مقصوده ذكر - أنّ نصوصية التعليل في الحكم التكليفي فضلاً عن ظهوره فيه، لا ينافي ما ذكره المحقق الخوي، لأنّه ادعى كون الأمر بالكسر أمراً إرشادياً - و بتعبير أصحّ أمراً طريقياً - و كون عدم حليّة البيع و الإنفاق تكليفاً، لا ينافي كون الأمر بالكسر إرشادياً.

فعلية؛ أنّ كلام المحقق الخوي متين، و بتوضيح منّا؛ إنّ الرواية تدلّ على وجوب الكسر وجوباً طريقياً، لا نفسياً، بمعنى أنّ علّة وجوبه عدم وقوع البيع و الإنفاق به، فلذا لو أراد أحد عدم البيع و الإنفاق به، لا يجب عليه الكسر و لا يحرم تركه.

الطائفة الثانية: ما يكون مضمونه جواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة في الجملة و في

و تمحيصها. و أمّا غيرها من الروايات و الكتب المنسوبة إليه، لا يمكن الإعتماد عليه. و الحاصل: أنّه ثقة و ما روي عنه في الكتب الأربعة معتبر.

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٥٧: «...فقد استدل على الحرمة بروايات، منها ما في رواية الجعفي (في حاشيته: ضعيفة لعلّي بن الحسن الصيرفي) من الأمر بكسر الدرهم المغشوش، فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه. و فيه أن الأمر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره، و يحرم تركه، بل هو إرشاد الى عدم صحة المعاوضة عليها، و عدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها، و يدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الأمر بالكسر بأنّه لا يحل بيعه و لا إنفاقه، إذ من البديهي أن الصد عن بيعه و إنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضاً.»

٢. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ٨٥.

بعض الصور، ويدل بالدلالة الإلتزامية على عدم وجوب كسرها.

و هو على صنفين:

الأول: ما يكون مضمونه جواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة بشرط أن تكون رائجة و شائعة بين أهل المدينة بحيث يتبادلون بها الناس.

منه: ما روي في التهذيب عن «إِبْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ سَجِسْتَانَ فَقَالَ لَهُ إِنَّ عِنْدَنَا دَرَاهِمَ يُقَالُ لَهَا الشَّاهِيَّةُ تُحْمَلُ عَلَى الدَّرَاهِمِ دَانِقَيْنِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَ يَجُوزُ»^١

إسناد الشيخ الطوسي إلى البزنطي معتبر، و إنما الكلام في السند من جهة إعتبار مراسيل البزنطي كمسانيده و عدمه.

و قد ذكرنا مراراً أنَّ نقل أحد من المشايخ الثلاثة -الذين لا يروون إلا أن ثقة- عن مجهول لم يرد فيه جرح، أمانة وثاقته على أساس حساب الإحتمالات، و كذا إذا روى مراسلاً «عن غير واحد»، و لكن لا يمكن تصحيح مراسلاتهم إذا كان الإرسال بعتبير «عن رجل» أو «عن بعض أصحابه»، إذ يمكن أن يكون الرجل ممتن يرد فيه جرح. فكون نقلهم أمانة الوثيقة متوقف على ركنين؛ أحدهما: ثبوت النقل و الآخر: عدم ورود الجرح. و في ما نحن فيه، لا يمكن إحراز الركن الثاني، فالرواية غير معتبرة عندنا.

و منه: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَدَخَلَ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ سَجِسْتَانَ فَسَأَلُوهُ عَنِ الدَّرَاهِمِ الْمُحْمُولِ عَلَيْهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ جَوَازاً لِمِصْرٍ»^٢ سندها غير معتبرة.

ومنه: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الدَّرَاهِمِ الْمُحْمُولِ عَلَيْهَا فَقَالَ إِذَا أَنْفَقْتَ مَا يَجُوزُ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ أَنْفَقْتَ

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٠٨.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٥٣.

مَا لَا يَجُوزُ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ فَلَا»^١

سندها صحيح، و فيها إطلاق من جهة كون الدراهم المحمول عليها من ناحية الحاكم أو من ناحية الناس.

الثاني: ما يكون مضمونه جواز المعاوضة عليها بشرط إعلام البائع بكونها مغشوشة.

و قد روي في التهذيب بإسناده عن «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ رَبَابٍ قَالَ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ يَعْمَلُ الدَّرَاهِمَ يَحْمِلُ عَلَيْهَا التُّحَاسَ أَوْ غَيْرَهُ ثُمَّ يَبِيعُهَا قَالَ إِذَا بَيَّنَّ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ»^٢.

لا إشكال في وثاقة الرواة الواقعة في السند، و إنما الكلام في قوله الراوي: «لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ».

و التحقيق: أن يقال: قد ورد في بعض الأسانيد: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدَاعَةَ...» أو ورد: «عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَظُنُّهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ...» أو «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثُّمَالِيِّ...». و الظاهر من هذه التعابير، تردّد الراوي في من روى عنه و ظنّه الراجح بالمذكور، و لا يمكن لنا أن نعتد على ظنّه، فليس بحجة لنا، فيكون مثل هذه الأسانيد في حكم المرسل.

و أما التعبير بـ «لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ فلان» كما في الرواية المذكورة، ففيه احتمالان: أحدهما: كونه كالتعبير بـ «لَا أَظُنُّهُ»، فتكون الرواية في حكم المرسل، و الثاني: -و هو الحق عندنا- كون الظاهر منه ترديد الراوي في بادئ الأمر، ثم إرتفاعه و زواله، فقوله «لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ فلان» بمعنى «أعلمه من فلان» بمقتضى رفع المستثنى من المستثنى منه، فقوله: «لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ» بمعنى «إِنَّمَا هُوَ يَعْلَمُ الْغَيْبَ»، فالحق عندنا عدم الإشكال في مثل هذه الأسانيد من هذه الجهة.

١. نفس المصدر.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٠٩. و قد ورد في بعض نسخ الكافي: «فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَ النَّاسِ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ» أي الراجح بينهم، فلو كان الصحيح ما ورد في هذا النسخ، لكانت الرواية من الصنف الأول.

٣. لاحظ دروس شيخ الاستاذ حفظه الله في فقه بت كوين و العُمَلات المُعَمَّاة، أفاده في تاريخ: ٢١ جمادى الأولى سنة ١٤٤٢.

وَأَمَّا تَحْقِيقُ الْكَلَامِ فِي الْمَسْئَلَةِ، فَيَأْتِي فِي ضَمَنِ أَمْرَيْنِ:

الأمر الأول: وقد مرَّ أنَّ الطائفة الأولى من الروايات لا يدلُّ على وجوب كسر الدراهم المغشوشة وإمحاء النقود المزورة، وجوباً تكليفاً نفسياً، بل غاية ما يستفاد منها كون الإمحاء و الكسر واجباً طريقياً، أو إرشادياً بتعبير المحقق الخوئي.

وقد يستفاد من ظاهر كلمات بعض الفقهاء كصاحب الجواهر والإمام الخميني أنَّ وجوب الكسر عقلي، و لا حاجة إلى البحث عن دلالة الروايات عليه.

وقد نقل صاحب الجواهر - بعد بيان حكم هياكل العبادة وغيرها كالألات القمار و اللهو من حرمة المعاوضة عليها و بطلانها و وجوب كسرها- عن شرح إستانذه كاشف الغطاء على القواعد أنَّه جعل الدراهم الخارجة^١ و بعض التغطيات في الجواهر و الأقمشة من الهياكل العبادة في الأحكام الثلاثة.

ثم استشكل عليه، و قسّم الأحكام إلى ما هو مشترك بين الدراهم الخارجة و الهياكل العبادة و ما هو متغاير بينهما، و قال في الأول: «يشترك ذلك معه في كون الجميع مما يترتب عليه الفساد العام، فيجب على سائر الناس دفع ما يندفع به ذلك بكسر و نحوه»، و هذا إشارة إلى حكم العقل بذلك. و أمّا في الثاني، فقال: «لا أن المعاملة عليه بعد الاخبار بحاله بحيث لم يبق غش منه فاسدة، و أن الثمن المدفوع عنه حرام فتأمل جيداً»^٢

فعليه؛ أنَّه قال بوجوب كسر الدراهم الخارجة و بعض التغطيات في الجواهر و الأقمشة، كوجوب كسر آلات القمار و اللهو و الهياكل العبادة و نحوها، لا على المالك فقط، بل على سائر الناس أيضاً، لأنّها ممّا يترتب عليها الفساد العام، فيجب كسرها دفعاً و قلعاً لمادة الفساد عقلاً.

و كذا الإمام الخميني، حيث قال في تحرير الوسيلة: «الدراهم الخارجة عن الاعتبار أو المغشوشة المعمولة لأجل غش الناس تحرم المعاملة بها و جعلها عوضاً أو معوضاً في المعاملات مع جهل من تدفع إليه، بل مع علمه و اطلاعه أيضاً على الأحوط لو لم يكن الأقوى إلا إذا وقعت المعاملة على مادتها و اشترط

١. و قد ورد في الجواهر: «الدراهم الخارجية» و الصحيح «الدراهم الخارجة» بمعنى الدراهم المغشوشة الخارجة عن الاعتبار.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ٢٢، ص: ٢٧.

على المتعامل كسرهما أو كان موثوقاً به في الكسر، إذ لا يبعد وجوب إتلافها ولو بكسرها دفعا لمادة الفساد^١ فتأمل في الفرق بين كلام صاحب الجواهر والإمام الخميني.

و كيف كان، أنا لا نتعرض لهذا الدليل العقلي، و تفصيل الكلام و ما يتعلّق به من النقص و الإبرام فيه، يأتي عند البحث عن كتب الضلال، و حاصله إمكان تطبيقه على بعض الموارد لا في جميعها، حتى على ما نحن فيه.

و الحاصل: أنه لا دليل على وجوب كسر دراهم المغشوشة و النقود المزوّرة و إحداثها عقلاً و شرعاً.

و الأمر الثاني: و قد وقع التنافي بين روايات الطائفة الثانية على نحو العموم من وجه؛ لأنّ مضمون بعضها جواز المعاوضة على الدراهم المغشوشة بشرط أن تكون رائجة بين الناس سواء أعلم البائع بذلك أو لا، و مضمون بعضها جواز المعاوضة عليها بشرط إعلامه به، سواء كانت رائجة أو لا.

و قبل بيان رفع التنافي بينهما، لا بدّ من تهميد مقدّمة مختصرة في بيان اختلاف الأصوليين في مسألة تعدّد الشرط و اتحاد الجزاء، لأنّ ما نحن فيه من صغريات تلك المسئلة، و مثاله المعروف، التنافي بين قوله الكلية: «إذا خفي الأذان فقصر» و قوله الكلية: «إذا خفيت الجدران فقصر».

فنقول: أنّ في أمثال المقام، احتمالين:

أحدهما: رفع اليد عن ظهورهما في الإستقلال - الناشئ من الإطلاق المقابل لتقييد بـ«الواو» - فيكون الشرط واحداً مركباً منهما، كأنه الكلية قال: «إذا خفي الأذان و الجدران معاً فقصر».

و الثاني: رفع اليد عن ظهورهما في الإنحصار - الناشئ من الإطلاق المقابل لتقييد بـ«أو» - فيكون الشرط أحدهما على البدئية.

و قد ذهب بعض الأعلام كالمحقّق النائيني و الشهيد الصدر إلى إجمال هذه الموارد و عدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتحقّق الجزاء بحصول الشرطين معاً، و لا يكفي أحدهما، و لو حصل أحدهما فالمرجع هو أصالة البرائة أو الإستصحاب.

و قد إختار المحقق الخوئي الإحتمال الثاني، و ناقش في القول بالإجمال، بما لا يتم عندنا، إلا أن ما إختاره صحيح، لا لما ذكره، بل لدليل آخر، فراجع البحث المذكور.

ففي ما نحن فيه، يكون كل من الشرطين - رواج الدراهم المغشوشة بين أهل البلد و إعلام البائع به - مستقلاً في التأثير، فيكفي في ثبوت الجزاء تحقق أحدهما.

مضافاً إلى أن مناسبة الحكم و الموضوع قريبة على ذلك، لأن الطائفة الأولى تدلّ عدم جواز البيع لكونه غشاً، و الطائفة الثانية كأنها في مقام بيان طرق رفعه، من الإعلام و الرواج.

و الحاصل: أن المعاوضة على الدراهم المغشوشة، لو كانت مصداقاً للغش، لكانت حراماً تكليفاً، و إلا - كما إذا أعلم البائع به أو كونها رائجة بين أهل البلد - فلا.

هذا تمام الكلام في في الصورة الأولى.

و الصورة الثانية: كون المعاوضة على الدراهم المغشوشة بالمعنى اللغوي، أي: الدراهم و الدنانير المحمولة عليها بتعبير الروايات - و ما لمادته قيمة تلحظ في المعاوضة -.

و هي أيضاً على فرضين.

الفرض الأول: وقعت المعاوضة عليها على نحو الكلي في الذمة، إلا أن المشتري تخلف في مقام الأداء فأعطى الدراهم المغشوشة.

و هذا كالصورة السابقة في أنه لا إشكال في حرمة فعل المشتري تكليفاً لكونه مصداقاً للغش المحرم، و لكنه لا يضر بصحة المعاوضة وضعاً.

الفرض الثاني: وقعت المعاوضة على الدراهم المعينة في الخارج، ثم تبين أنها كانت مغشوشة.

أما بيان حكمها الوضعي، فمتوقف على ذكر مقدّمة - محلّها في كتاب البيع، أشار إليها الشيخ الأعظم في مباحث خيار الرؤية -: و هي أن القيود المعتبرة في العوضين عند المتبايعين، - سواء كانت مذكورة في العقد بعنوان الشرط أو الوصف، أو منصرفاً إليها العقد عرفاً أو بظاهر الحال - على قسمين:

الأول: ما يكون مقوّمًا لماهية المبيع أو الثمن عرفاً، بحيث لو تخلف عنه لخرج الشيء عند العرف عن كونه مصداقاً للمبيع أو الثمن. كأن يقول: «بعتك ذهباً فبان نحاساً» أو ما مثل به الشيخ الأعظم بقوله: «بعتك ما في البيت على أنه عبدٌ حبشي، فبان حماراً وحشياً»^١

و الثاني: ما لا يكون كذلك، بل يعدّ صفة كمال عرفاً، و لو كان الشيء فاقداً له، لما خرج عن كونه مصداقاً للمبيع، كأن المشتري أراد بيع عبد للعمل، و قال الباع أنه كاتب أيضاً، و بان أنه لم يكن كاتباً.

فإذا كان القيد من القيود المقوّمّة للماهية، و تخلف الباع عنه، فالمعاوضة فاسدة، لأنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، لعدم صدق المبيع المقصود على ما يدفع إلى المشتري، و أمّا في صورة الثانية أعني فقدان صفة كمال و نحوها، فلا يمكن الحكم بفسادها، لأنّ ما يدفع إلى المشتري، مصداق للمبيع عرفاً، و غايته ثبوت خيار التخلف له أو خيار العيب في بعض الموارد.

و لا يخفى عليك، أنّ المرجع في تشخيص في كون الصفة من المقوّمات أو من الصفات الكمالية، هو العرف.

و إذا عرفت ذلك؛ فنقول: هل يكون الوصف المفقود في ما نحن فيه -أعني الدراهم المغشوشة- من المقوّمات أو من قبيل الصفات الكمالية؟ و الظاهر هو الأول، فتبطل المعاوضة عليها.

كما أنّ ظاهر الحال من المسكوكات في المعاوضة عليها، هو المسكوكات الذهبية الرائجة-و بتعبير الشيخ الأعظم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان-، فتكون هذه الصفة من الصفات المقوّمّة لها عرفاً، و أمّا تاريخ ضربها -على فرض إختلاف قيمتها بإختلاف تاريخ ضربه- فلا يعد من مقوّماتها ظاهراً عند العرف، فلا يوجب التخلف به إلا ثبوت الخيار.

و أمّا حكم المعاوضة تكليفاً، فيدور مدار صدق عنوان الغش عليها، فلو باع سكة ذهبية، ثم ظهر أنّ ما دفع إلي المشتري غيرها، فيحرم فعله.

نعم؛ لو أعلم الباع بحالها، و قبله المشتري لا تحرم المعاوضة عليها حينئذ وضاعاً و تكليفاً، لأنّ

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ٥، ص: ٢٥٤.

لها مالية، بخلاف الصورة الأولى لأنّ المفروض فيها عدم مالية للمادة.

ويستنتج ممّا ذكرنا أمور؛ الأول: أنّه لا دليل على وجوب أمحاء الدراهم المغشوشة و النقود المزوّرة تكليفيّاً نفسياً. و الثاني: أنّ النقود المزوّرة التي لا قيمة لمادتها، لو لم تكن لها منفعة مقصودة عقلائية، تبطل المعاوضة بها، و حرمتها التكليفية تدور مدار العلم و الجهل. و الثالث: أنّ الدراهم المغشوشة التي لمادته قيمة، تبطل المعاوضة عليها إذا وقعت على العين الخارجية و كان الصفة المفقودة من مقومات الماهية، وإلا فلا^١.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من النوع الثاني.

١. المقرّر: و إن لم تقع على العين الخارجية، بل وقعت على الكلّي في الذمّة، أو وقعت عليها و لكن لم تكن الصفة المفقودة من المقومات، فلا تبطل المعاوضة مع ثبوت الخيار.

القسم الثاني: ما يكون بعض منافعه محللة و بعضها محرمة

و قد وقع الكلام في حكم المعاوضة على ما يكون له منفعة محللة و محرمة، إذا وقعت المعاوضة بلحاظ منفعته المحرمة.

تحرير محل النزاع

لابد من تحريره في ضمن ثلاث نقاط.

الأولى: أن ملاحظة منفعته المحرّم في المعاوضة على أربعة أقسام رئيسية:

القسم الأول: قد تؤخذ المنفعة المحرمة بعنوان الشرط في المعاوضة، سواء كان مذكوراً في العقد -كقول البائع «بعتك العنب بشرط أن تعمله خمراً»- أو قبل العقد و بني عليه العقد أو كان شرطاً إرتكازياً -كما هو الحال في بعض المناطق التي فيها كروم العنب التي يُباع عنبها من مَعْمَل الخمر فقط-.

القسم الثاني: قد تؤخذ بعنوان الوصف فيها، كقول البائع: «بعتك الجارية المغنية بكذا».

و سيأتي الفرق بين الشرط -و هو إلتزام في ضمن إلتزام- و الوصف -و هو كجزء المبيع- في الأحكام.

القسم الثالث: قد لا تؤخذ بعنوان الشرط أو الوصف، بل تكون مقصودة عند البائع و المشتري، يعني أنهما يقصدان من الشيء منفعته المحرمة، كقصدتهما التخمير من بيع العنب.

القسم الرابع: أنه لا تؤخذ المنفعة المحرمة بعنوان الشرط أو الوصف، و لا تكون مقصودة عندهما، ولكن علم البائع بأن المشتري يشتريه للتخمير.

ثم أنه يمكن أن يتصور فيها أقسام أخرى تتضح في ضمن الأقوال و التفاصيل^١.

الثانية: و قد أشرنا سابقاً أنّ هذه المباحث لا تختصّ بالبيع، بل تشمل جميع المعاوضات، كما أنّ من المباحث المهمة في ما نحن فيه، هو البحث عن إجارة ما تكون له منفعة محللة و محرمة

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، صص: ١٧٤، ١٩٣.

للمنفعة المحرّمة، كـ«إجارة الحانوت لبيع الخمر» أو «إجارة السفينة لحمل الخمر» أو «إجارة القاعة للاحتفالات الدينية البوذية وعبادة الأوثان».

الثالثة: وقد ذكر الشيخ الأعظم^١ هنا ثلاث مسائل، الأولى: أخذ المنفعة المحرّمة شرطاً في المعاوضة، الثانية: أخذها وصفاً فيها، و الثالثة: علم البايع بأنّ المشتري يشتريه للحرام. ونحن نتبع أثره في بيان حكم هذه المسائل الثلاثة، وإن عرفت أنّها أكثر ممّا ذكره.

المسئلة الأولى: كون المنفعة المحرمة شرطاً في المعاوضة:

قال الشيخ الأعظم: «الاولى بيع العنب على أن يُعمل خمراً، والخشب على أن يُعمل صنماً، أو آلة لهو أو قمار، وإجارة المساكن لبياع أو يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السفن والحمولة لحملها»^٢ و البحث فيه يتمّ في ضمن أمور:

الأمر الأول: في ذكر الأقوال

فيه أربعة أقوال

القول الأول: حرمة المعاوضة وضعاً و تكليفاً.

قال الشيخ في المبسوط و الخلاف^٣: «إذا استأجر داراً ليتخذها ماخوراً يبيع فيها الخمر، أو ليتخذها كنيسة، أو بيت نار، فان ذلك لا يجوز و العقد باطل». و الماخور، بيت الريبة و مجلس الفساق، يبيع أو يشرب فيها الخمر. ثمّ قال: «و كذلك إذا استأجر رجلاً لينقل له خمراً من موضع إلى موضع لم يصح عقد الإجارة».

و كذا تستفاد من ظاهر كلمات بعض الفقهاء كابن البراج و ابن إدريس الحرمة التكليفية، و يستفاد منها البطلان بمعونة القرائن.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ١٢١.

٢. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ١٢٣.

٣. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص: ٢٤٩، الخلاف؛ ج ٣، ص: ٥٠٨.

و من المتأخرين الشيخ الأعظم، و هو إدعى الإجماع عليه^١، و المحقق النائيني حيث قال: «و أما إذا قصد من بيعه ترتب غاية محرمة كبيع العنب ممن يعمله خمرا، أو الخشب ممن يعمله صنما و الطبل لأهل اللهو و الطرب، فان كان على نحو الاشتراط فلا إشكال في البطلان كأن يبيع العنب على أن يعمله خمرا»^٢

القول الثاني: عدم حرمتها، لا وضعاً و لا تكليفاً. فالمعاوضة صحيحة، و غاية الأمر كون الشرط فاسداً، و لكن الشرط الفاسد لا يفسد العقد.

و هذا ما أختاره المحقق الخويي^٣، و قال -بتوضيح منّا-: نعم؛ أنّ الشرط فاسد، فلا يجب الإلتزام به، بل الإلتزام به حرام، و لكن هذا لا يضّر بصحة المعاوضة، فالعنب قد إنتقل إلى المشتري، و لكن لا يجوز له الإلتزام بالشرط و جعله خمرا و هو محرّم عليه.

ثمّ قد أخرج -تخصّصاً- عن جواز المعاوضة، ما إذا تعلّقت الإجارة بنفس المنفعة المحرّمة، كأن يؤجر نفسه لنقل الخمر مثلاً، و قال: «لا شبهة في حرّمته من حيث الوضع و التكليف»^٤، لأنّه تملّك ما يملكه من نقل الخمر الذي أسقط الشارع كونه مملوكاً.

القول الثالث: حرمتها تكليفاً، و صحّتها وضعاً.

قال ابن سعيد الحلّي في نزهة الناظر: «و يبيع الخشب بشرط أن يجعله صنما أو ملاهي و يبيع العنب أو التمر بشرط أن يجعله خمرا أو نبيذا و الصحيح أن هذين البيعين لازمان لأن النهي في المعاملات لا يدل على الفساد»^٥.

القول الرابع: ما ذهب إليه الإمام الخميني^٦ من التفصيل.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ١٢٣.

٢. المكاسب و البيع (للميرزا النائيني)؛ ج ١، ص: ٢٥.

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٢.

٤. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ١٦٤.

٥. نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه و النظائر؛ ص: ٧٧.

٦. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، صص: ١٧٥، ١٨٢.

و حاصله: أن إشتراط المنفعة المحرّمة في المعاوضة على قسمين:
 الأول: أن يكون على نحو الإحصار، كأن يشترط عليه عدم التصرف فيه إلا في المحرّم، كقوله:
 «بعتك العنب بشرط أن تعمله خمراً فقط»، و المعاوضة في هذه الصورة فاسدة.
 والثاني: أن لا يكون كذلك، بل يشترط عليه الإلتفاع به منفعة محرّمة من دون الحصر فيها.
 وهذا الشرط، تارة: بحيث لا يقابله شيء من الثمن، و لا يكون دخيلاً في زيادة الثمن أو نقصانه.
 و أخرى: بحيث يقابله، و يكون دخيلاً في إرتفاع القيمة و إنخفاضها، و كأنّ له قسطاً من الثمن،
 كما لو باع ما قيمته مائة بخمسين و شرط عليه أن يستفيد منه المنفعة المحرّمة لغرض منه فيه.
 ثمّ قال في ما لا يقابله قسط من الثمن؛ أنّ بطلان المعاوضة فيه مبتن على كون الشرط الفاسد
 مفسد للعقد، و أمّا في ما يقابله، فقد تردّد فيه بين الصحّة و البطلان أولاً، ثمّ قوى عدم البطلان في
 آخر كلامه.

الأمر الثاني: في أدلة الأقول

و قد استدل على بطلان المعاوضة أو حرمتها بوجوه أربعة.

الوجه الأول: إقتضاء العقد البطلان

و ينبغي قبل بيانه من تمهيد مقدّمة: و هي أنّ ما يشترط في العقد؛
 تارة: ممّا ينافي مقتضى العقد و ماهيّته. فإنّ مقتضى عقد البيع، هو تمليك العين، فلو قال:
 «بعتك الكتاب بشرط أن لا تملكه» فإنّه ينافي مقتضى البيع. و كذا لو قال: «أجرتك الدار بشرط أن
 لا تملك منفعتي»، لأنّ مقتضى الإجارة، هو تمليك المنفعة. و كأنّه لا يريد به الإنشاء، فالعقد فاسد،
 بل لم يكن هنا عقد أصلاً، و هو من قبيل السالبة بإنتفاء الموضوع. فلا حاجة إلى إقامة دليل على
 بطلانه.

و تارة أخرى: أنّه ممّا لا يخالف مقتضى العقد، و لا يضرّ به، إلا أنّ الشارع لا يقبل الإلتزام به، و
 شرط الحرام من هذا القبيل، فلو قال: «بعتك الكتاب بشرط أن يشرب الخمر» فلا شبهة في فساد
 الشرط و عدم وجوب الإلتزام به، بل عدم جوازه.

و أمّا فساد العقد بفساده فمتوقّف على القول به أنّ الشرط الفاسد مفسد للعقد.

و قد اختلف فيه العلماء على أقوال: أحدها: أنّ فساد الشرط يسري إلى العقد و العقد يفسد بفساده. و ثانيها: عدم فساد العقد بفساد الشرط، لأنّ هنا إلتزامان، أحدهما الشرط و الآخر هو العقد، فلا دليل على فساد الإلتزام العقدي بفساد الإلتزام الشرطي.

و تارة ثالثة: ممّا لا يخالف مقتضى العقد و لا يمنع الشارع عن الإلتزام به، كقوله: «بعتك الكتاب بشرط أن تخيط لي ثوب»، ففي مثله لا إشكال في صحّة العقد و الشرط. إذا عرفت ذلك، فنقول:

قد إستدل الإمام الخميني^١ على بطلان المعاوضة فيما إذا اشترط الإلتزام بالحرمان على نحو الإنحصار، بأنّه لا حاجة إلى إقامة دليل خارجي، بل العقد بنفسه يقتضي البطلان، لأنّ مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد و إشتراط ما يخالف مقتضياه يوجب فساد.

و ملخّص ما أفاده في بيان ذلك، هو: أنّ بيع شيء بشرط أن لا ينتفع به المشتري مطلقاً، من قبيل الشرط المخالف لمقتضى العقد، و هو في قوّة بيع شيء بشرط عدم صيرورته ملكاً للمشتري، لأنّ مقتضى عقد البيع هو ملكية العين، و مقتضى ملكية العين، هو الإلتزام عنه و التصرف فيه.

و ما نحن فيه، من هذا القبيل لأنّ في ما يكون بعض منافع محلّلة و بعضها محرّمة، كالغيب مثلاً، إذا شرط الباع على المشتري أن لا يستفيد منه في الحلال، فهو يصر مسلوب المنافع، لأنّ المنفعة محلّلة مسلوبة بحسب الشرط و و المنفعة المحرّمة مسلوبة بحسب الشرع، فهو كبيع الشيء بشرط عدم الإلتزام به مطلقاً، و هو في قوّة البيع بشرط عدم الملكية، و إن لم يكن بعينه هو.

و يلاحظ عليه:

أولاً: أنّه خلط بين الملكية و آثارها. و توضيحه: هو أنّ معنى مخالفة الشرط لمقتضى العقد - كما مرّ- هو أنّ لكلّ عقد ماهيّة مختصّة بها، كما أنّ ماهية البيع تمليك العين و ماهية الإجارة تمليك المنفعة و ماهية الطلاق البيّنونة و ماهية النكاح الزوجية و هكذا، و شرط عدم ترتّب هذه الأمور،

١. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ١٧٥، ١٧٦.

ينافي لمقتضى العقود. و لكن إذا كان الشرط غير مضرّ بتلك الأمور، بل كان مضرّاً بآثارها -كعدم الإنتفاع بالمبيع ونحوه- لا يعدّ شرطاً مخالفاً لمقتضى العقد. فإنّ الملكية و البيونة و الزوجية و نحوها، غير آثارها المترتب عليها. و الشاهد عليه، أنّ في كثير من الموارد، تعلّقت الأغراض العقلائية على تملك شيء بشرط عدم إنتفاعه به مطلقاً، كمن باع شيئاً لعدم وقوعه في أيدي الآخرين دفعاً للضرر عنهم، أو ليرثها الورثة و ينتفعون به، و كذا في موارد حصول الملكية الآتية، فإنّ في تلك الموارد، لا ينتفع به المشتري، و لكنه لا يضرّ بحصول الملكية له. فلا يصحّ أن يقال على الإطلاق: أنّه إذا كان الشيء مسلوب الإنتفاع مطلقاً بالنسبة إلى أحد، فلا يمكن تملكه و لا يصير ملكاً له.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ في شرط الإنتفاع في الحرام على نحو الإنحصار، يصير الشيء مسلوب الإنتفاع، لأنّ المنفعة المحلّلة مسلوّبة بالشرط و المنفعة المحرّمة مسلوّبة بالشرع -مضافاً إلى عدم صحّته على الإطلاق، لأنّه قد عرفت أنّ بيع شيء مسلوب المنفعة قد يتعلّق عليه غرض عقلائي - إنّما يصحّ إذا كان الإلتزام بالشرط واجباً شرعاً. و إمّا إذا لم يجب الإلتزام به، فاشتراط عدم الإنتفاع بالعنب في الحلال، لا يوجب صيرورته مسلوب الإنتفاع، لأنّ سلب المنفعة المحلّلة بالشرط لا يجب الإلتزام به شرعاً، فالشرط فاسد و للمشتري أن ينتفع به في الحلال من دون وقوع إشكال في صحّة المعاوضة؛ و غاية الأمر وقع الكلام في أنّه هل يفسد العقد بفساد الشرط أم لا؟

و النتيجة: هي أنّ ما يشترط في العقد، إذا كان كشرط عدم التملك فلا إشكال في عدم وقوع العقد لأنّ الشرط حينئذ مخالف لمقتضى العقد، أمّا إذا كان كشرط عدم الإنتفاع بالمبيع مطلقاً، فهو لا يخالف ما يقتضيه العقد و لا يضرّ بحصول الملكية مطلقاً، إذ يمكن أن يتعلّق به غرض عقلائي، فيقع العقد مع الشرط صحيحاً و يحصل به الملكية من دون إشكال. و أمّا إذا كان كشرط الإنتفاع به في الحرام، فيقع الشرط فاسداً، و فساد العقد متوقّف على القول بأنّ الشرط الفاسد مفسد له.^١

تنبيه: يمكن أن يستفاد من كلمات الإمام الخميني بيان آخر في الإستدلال على بطلان المعاوضة، بتقريب: أنّ المعاوضة إنّما يصحّ فيما إذا كان العوضين مالاً، و لا تقع المعاوضة على ما

١. و قد اعترف الإمام الخميني في كتاب البيع -ج ٥ ص ٢٨٢- بعين ما ذكرناه من الإشكال و قال: «و أمّا شرط عدم الاستمتاعات الجنسية بقول مطلق، فالظاهر صحّته؛ لترتب بعض الأحكام الشرعية و الأغراض العقلائية على التزويج، كالمصاهرة مع بيت شريف شرعاً أو عرفاً، أو حصول المحرمية. أو غير ذلك ممّا تتعلّق به الأغراض».

ليس بمال، وأنَّ إعتبار مالية الشيء عند العقلاء موقوف على كون الشيء ذا منفعة، فإذا شرط البائع على المشتري أن لا ينتفع بالمبيع في الحلال، يصير المبيع حينئذ مسلوب الإنتفاع، لأنَّ المنفعة المحلّلة مسلوقة بالشرط و المحرّمة مسلوقة بالشرع، و مسلوب الإنتفاع بالنسبة إلى شخص لا يعدّ مالاً له عند العقلاء، فالمعاوضة عليه باطلة، و أكل المال بإزائه أكلٌ للمال بالباطل.

و فيه: أولاً: أنَّ الشرط يسلب مالية الشيء إذا كان واجب الإلتزام، مع أنَّ شرط الإنتفاع به في الحرام على نحو الإنحصار، لا يجب الإلتزام به شرعاً. و ثانياً: أنَّ سلب المنافع بالشرط و الشرع بالنسبة إلى شخص، لا يوجب سقوط الشيء عن كونه مالاً، بل لا يمكن الإلتزام بلوازم هذا الكلام.

الوجه الثاني: أدلة عامّة

و قد ادعي أنَّ هنا أدلة عامّة تشمل ما نحن فيه و تقتضي بطلان و حرمة المعاوضة على شيء بشرط الإنتفاع به في الحرام.

الأول: و قد استدل عليه بعض الفقهاء كالمحقّق النراقي و المحقّق الأردبيلي^١، بالنهي عن التعاون على الإثم في قوله تعالى: «**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**»^٢.

قال المحقّق النراقي في المستند في مثل هذه الموارد: «أنّه معاونة على الإثم المحرّم كتاباً و سنّناً و إجماعاً»^٣ و مراده من المعاونة، هو التعاون بقريضة قوله: «المحرّم كتاباً».

و يرد عليه: إنّ النهي في الآية الشريفة تعلّق بالتعاون، و هو - كما سيأتي في محلّه - بمقتضى كونه من باب التفاعل عبارة عن إجتماع عدة أشخاص لإيجاد فعل، و هو غير الإعانة التي ترجع إلى إيجاد مقدّمة من مقدّمات فعل الغير. و أمّا المعاوضة بشرط الإنتفاع في الحرام فلا يصدق عليها التعاون على الإثم، بل هي الإعانة عليه، لأنّها إيجاد مقدّمة من مقدّماته.

و الثاني: قال جمع من الفقهاء منهم الإمام الخميني^٤ أنّها إعانة على الإثم، و هي حرام مطلقاً.

١. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٠: ٥٤.

٢. سورة المائدة، الآية ٢.

٣. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٩٥، ٩٦.

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ١: ١٩٦.

ويمكن أن يستدل به على أدلة منها الآية الشريفة المذكورة، بدعوى شمولها للإعانة على الإثم. ومنها: حكم العقل على قبحها مطلقاً، وغير ذلك، وفي كلِّها نظر و سيأتي في محله.

وكيف كان، الأقوى عندنا حرمة الإعانة -بمعنى إيجاد مقدمات فعل الغير- لا على الإطلاق و بعنوان القاعدة الكلية، بل بالنسبة إلى بعض المعاصي كالظلم و شرب الخمر لأدلة خاصة، و لا دليلاً خاص في ما نحن فيه على حرمة المعاوضة على كلِّ شيء بشرط أن ينتفع به في الحرام. بل قد لا تكون المعاوضة بهذا الشرط مصداقاً للإعانة على الإثم، فإنَّ بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً، يكون مصداقاً لها إذا إلزم المشتري بالشرط، و إلا لو لم يلتزم به، لما تحقَّق إثم في الخارج حتى تكون المعاوضة مصداقاً للإعانة على الإثم^١.

مضافاً إلى أنَّ الظاهر من النهي في الآية الشريفة، هو الحرمة التكليفية، و النهي عن الإعانة على الإثم على فرض شمول الآية لها، لا يقتضي فساد المعاوضة -كما إدعاه المحقق الأردبيلي- لأنَّ النهي إذا تعلَّق بنفس عنوان المعاوضة كالنهي عن بيع الغرر، يمكن أن يقال بإقتضائه للفساد، و أما إذا تعلَّق بعنوان آخر قد ينطبق على المعاوضة، فلا يقتضي الفساد كما حَقَّق في علم الأصول.

و الثالث: ما إستدل به المحقق النراقي في المستند بقوله: «مع كونه بنفسه فعلاً محرماً لما بيَّنا في موضعه أنَّ فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرّم»^٢.

و فيه: أولاً: أنَّ مقدّمة الحرام -كما حَقَّق في مباحث مقدّمة الواجب في علم الأصول- ليست محرمة عند الأكثر، بحيث يستحق فاعله عقوبات متعدّدة بعدد المقدمات مع ذبيها، كما أنَّ مقدّمة الواجب ليست واجبة. و ثانياً: أنَّ المعاوضة بشرط الإنتفاع بالشيء في الحرام ليست مقدّمة الحرام في جميع الموارد، بل هي موقوف على إلتزام المشتري بالشرط و تحقّقه في الخارج.

الوجه الثالث: الروايات الخاصّة

و قد إستدل على حرمة المعاوضة بشرط الإنتفاع في الحرام و بطلانها، على عدة روايات:

١. المقرّر: فالظاهر أنَّ وقوع المعان عليه في الخارج معتبر عنده في صدق عنوان «الإعانة على الإثم» على إيجاد مقدمات فعل الغير.

٢. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١٤، ص: ٩٥.

الرواية الأولى: ما في دعائم الإسلام: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ مَنْ اِكْتَرَى دَابَّةً أَوْ سَفِينَةً فَحَمَلَ عَلَيْهِ الْمُكْتَرِي خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ أَوْ مَا حَرَّمَ اللَّهُ لَمْ يَكُنْ عَلَى صَاحِبِ الدَّابَّةِ شَيْءٌ وَإِنْ تَعَاقَدَا عَلَى حَمْلِ ذَلِكَ فَالْعَقْدُ فَاسِدٌ وَ الْكِرَاءُ عَلَى ذَلِكَ حَرَامٌ»^١.

وفي معنى الكراء احتمالان: من أنه إسم المصدر، بمعنى الاجرة و مال الإجارة، فعليه، أن العقد فاسد و التصرف في الأجرة حرام تبعاً، و لا تستفاد منها الحرمة التكليفية. و من أنه مصدر بمعنى الإجارة، فعليه أن العقد فاسد وضعا و حرام تكليفاً، و هو الأظهر، كما ذهب إليه المحقق الخوئي.^٢ ثم أن في قوله عليه السلام - على فرض إعتبار الرواية- «وَ إِنْ تَعَاقَدَا عَلَى حَمْلِ ذَلِكَ» احتمالان أيضاً: أحدهما: أن يقال: أن الظاهر منه كون المنفعة المحرمة متعلق العقد، لا شرط في ضمنه. فلا خلاف في بطلان الإجارة المتعلقة بالمنفعة المحرمة، و هي خارجة عن محل البحث كما أشرنا إليه سابقاً، فالرواية لا ترتبط بالمقام.

الثاني: أن يقال: أنه يشمل التعاقد على المنفعة المحرمة مطلقاً، سواء كانت متعلق العقد أو شرطاً في ضمنه، و هو خلاف الظاهر.

و كيف كان، لا يمكن الإعتماد عليها، لأنها ضعفة السند، و لا بأس بأن تكون مؤيدة.

و الرواية الثانية: ما في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الثُّعْمَانِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ بِيَاعٍ فِيهَا الْخَمْرُ قَالَ حَرَامٌ أُجْرَتُهُ»^٣. و روي التهذيب و الإستبصار.^٤

و يقع الكلام تارة في سنده و أخرى في دلالته.

أما البحث في سنده، فيقع في ضمن أمرين:

١. دعائم الإسلام ج ٢: ص ٧٨.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٦٦.

٣. الكافي (ط - الإسلامية) ٥: ٢٢٧.

٤. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣، ص: ٥٥، تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص ١٣٤، ج ٦: ص ٣٧١.

الأول: وقد اختلف في أنّ الراوي عن الإمام هل هو جابر - فيمكن تصحيح السند بدعوى كون المراد منه هو جابر بن يزيد الجعفي - أو هو صابر - فلا يمكن تصحيحه لكونه مجهولاً -.

قال المحقق الخوئي في كتاب الاجارة ما هذا لفظه: «المذكور في الوسائل وان كان (صابر) و لم يوثق، ولكن المذكور في موضع من التهذيب مع لفظة (صابر) كلمة (جابر) بعنوان النسخة و هو جابر الجعفي الذي أدرك الصادق عليه السلام لا جابر بن عبد الله الأنصاري فإنه لم يدركه عليه السلام و الأول هو جابر بن يزيد الجعفي الذي هو ثقة و من أصحاب الصادق عليه السلام و له عنه عليه السلام روايات. و المذكور في موضع آخر من التهذيب و الاستبصار، و كذا الكافي هو (جابر) من دون ضم (صابر) حتى بعنوان النسخة. فمن ثمّ يطمأن ان الراوي انما هو جابر، و ان كلمة (صابر) غلط من النساخ و لعلهم لم يقدروا على قراءة الكلمة فضبطوها بالكيفيتين. و كيفما كان فلا شك ان الكافي أضبط سيما مع اعتضاده بالاستبصار و بموضع آخر من التهذيب و لا ندري لما إذا اقتصر في الوسائل على ضبط (صابر) و كان ينبغي عليه ضم (جابر) و لو بعنوان النسخة، و لعلها مذكورة في بعض نسخها الأخر. و على أي تقدير فالسند معتبر»^١.

و يمكن أن يؤيد بأنّ ما ورد في التهذيب مع لفظة صابر، رواه الشيخ الطوسي عن أحمد بن محمد بن عيسى الذي قد وقع الكليني في طريق الشيخ إليه، فكأنّ الشيخ رواه مع لفظة صابر عن الكليني، مع أنّه رواه عن جابر، و لا شك في تقدّم نقله بنفسه على نقل غيره عنه.

و يرد عليه: أنّه لم يرد في جميع نسخ الكافي الشريف لفظة جابر، بل المتضافر في النسخ - بعضاً اتقن و أقدم - هو لفظة صابر^٢ و الظاهر أنّ المحقق الخوئي اعتمد على النسخة المطبوعة من الكافي الشريف.

كما أنّ الشيخ الحرّ العاملي - و هو شخص دقيق و متبحّر - نقله عن التهذيب مع لفظة صابر، ثمّ

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣٠، ص: ٤١، ٤٢.

٢. الكافي (ط - دار الحديث) ج ١٠: ص ٢٦١: (١). هكذا في «ط، بخ، بس، بف، جد، جت، جن» و التهذيب، ج ٧. وفي «ى، بخ» والمطبوع: «جابر». و لم نجد رواية من يسمّى بعبد المؤمن عن جابر في غير سند هذا الخبر. كما لم نجد رواية هذا العنوان عن صابر، لكن بعد تضافر النسخ على لفظة «صابر» و قلّة المسمّين بهذا العنوان جداً و كثرة المسمّين بـ «جابر»، وما أشرنا إليه غير مرّة من أنّ سير التصحيح في كثيرٍ من العناوين هو من الغريب إلى المشهور المعهود، الظاهر بعد ذلك كلّه ترجيح «صابر» على «جابر».

قال: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ»^١. وكذا نقله المحقق الأردبيلي صاحب جامع الرواة في ذيل ترجمة صابر عن الكليني^٢.

فمع هذا كله، فكيف يمكن الإطمئنان بكون الراوي هو جابر، بل القرائن تدلّ على خلافه، فإن أبيت عن ذلك، فلا أقل من التعارض و التناقض.

مضافاً إلى أنّ في كون المراد من جابر، هو جابر بن يزيد الجعفي تأمل.

الثاني: قيل أنّها ضعيفة السند من جهة عبد المؤمن، لإشترائه بين أربعة أشخاص -عبد المؤمن بن الهيثم، عبد المؤمن سلامة، عبد المؤمن بن عبد الله، و عبد المؤمن بن القسم الأنصاري- و لم يوثق منهم إلا الأخير وثقه النجاشي^٣.

و الظاهر أنّه عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري، بقرينة الراوي عنه و هو ابن مسكان، و لا إشكال في السند من هذه الجهة.

و الحاصل أنّ الرواية ضعيفة السند، من جهة تردّد الراوي الأخير بين جابر و صابر، و الأقوى كونه صابر، و هو مهمل.

و أمّا البحث في الدلالة، فيقع الكلام فيه من جهتين:

الأولى: في اختلاف متنه، حيث ورد في موضع من التهذيب: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ فَبِئْسَ فَبِئْسَ فِيهَا الْخَمْرُ» و ورد في غيره: «يُبَاعُ فِيهَا الْخَمْرُ» أي: من دون فاء التفرّيع، كما في الكافي.

و قد تعرّض الإمام الخميني^٤ لها على أنّ تكون مشتملة على فاء التفرّيع، فيكون معنى الرواية هو أنّ يؤاجر الرجل بيته لا بقصد بيع الخمر فيها أو بشرطه، بل المستأجر يبيع فيها الخمر بعد العقد

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧: ص ١٧٤.

٢. جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد؛ ج ١: ص ٤٠٤.

٣. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة ص ٢٤٩.

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ج ١، ص ١٨٤.

من دون وقوعه عليه بالشرط أو بالقصد. فلذا قال: أنّ الرواية مخالفة للقواعد العقلائية و الشرعية، ضرورة أنّ إجارة البيت إذا لم يشترط فيها الإنتفاع بها في الحرام، لم تكن أجرتها حراماً، و مجرد بيع المستأجر فيه الخمر لا يوجب حرمة الأجرة، و إلا لزم حرمة أجرة الدكاكين و البيوت التي يقع فيها عمل محرّم، و هو كما ترى. فلا محيص عن حملها على ما إذا أجره لذلك.

و أمّا الشيخ الأعظم فتعرض للرواية غير المشتملة للفاء، كما هو كذلك في نسخ الكافي، ففعل المضارع حينئذ يفيد الغرض، فكأنّ إجارة البيت وقعت بقصد بيع الخمر فيها أو بشرطه.

فلذا قال: أنّ إجارة البيت بشرط بيع الخمر فيها فاسدة، إمّا لأنّ قوله الكلية: «بياع فيها الخمر» بمعنى إشتراط بيع الخمر فيها أو لأنّه بمعنى قصد بيع الخمر فيها، فإنّ الإجارة لو كانت فاسدة بهذا القصد، لكان فاسدة بالشرط بطريق أولى^١. و الأمر سهل، بعد ضعفها سنداً.

الثانية: في معارضته مع صحيحة ابن اذينة، رواها الشيخ الكليني بهذا السند: «عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمّار بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يوافق سفينته و ذابته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير قال لا بأس»^٢.

فإنّ جمع الفقهاء منهم الشيخ الأعظم قد جعلوا التعارض بينهما مفروغاً عنه، فلذا ذكروا وجوهاً لرفع التعارض و الجمع بينهما.^٣

منها: ما ذكره المحقّق الخوئي من أنّ رواية صابر محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن اذينة الدالة على جواز إيجاز الحمولة لحمل الخمر و الخنازير.^٤

و هو عجيب، إذ لا يمكن حمل قوله في رواية صابر: «حرامٌ أجرته» على الكراهة، لأنّه صريح في بيان الحكم الوضعي.^٥

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة) ١: ١٢٣.

٢. الكافي (ط - الإسلامية) ٥: ٢٢٧.

٣. راجع: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣: ص ٥٥.

٤. مصباح الفقاهة (المكاسب) ج ١، ص ١٦٥.

٥. و هذا خلاف ما ذكره المحقّق الخوئي في محاضرات في فقه الجعفري ج ١: ص ١٧١، حيث قال: و هكذا الحال في الجمع الذي اختاره

و منها: ما ذكره الشيخ الأعظم^١ من أنّ الصحيحة محمولة على ما إذا علم الموجر بأنّ المستأجر إستأجره لحمل الخمر و الخنزير، من دون أن يؤخذ الحمل ركناً أو شرطاً في العقد، و لكن رواية صابر نصّ في أخذ الحمل ركناً أو شرطاً فيه. و لا منافاة بينهما، لأنّ مورد أحدهما غير مورد الآخر.

و استشكل عليه صاحب الدراسات^٢ و المحقق الخوئي^٣ بأنّه جمع تبيّعي، إذ لم يرد فيهما لفظة «إشتراط»، فالظاهر أن الموضوع في كليهما واحد، و الملاك في الجمع بين الخبرين ظهور ألفاظهما و كون كلّ منهما قرينة عرفية للتصرّف في الآخر لا ما هو القدر المتيقّن خارجاً بلحاظ الحكم الواقع فيهما بلا شاهد للجمع.

و لكن الصحيح ما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ رواية صابر و إن لم يذكر فيها لفظة «إشتراط» إلا أنّ المستفاد من قوله: «الرَّجُلُ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ بِيَاغٍ فِيهَا الْخَمْرُ» - كما أشرنا إليه سابقاً - هو الإجارة بهذا الغرض - سواء كان شرطاً في العقد أو لا - بمقتضى ظهور فعل المضارع في مثل هذا المقام.

و هو بخلاف الموضوع في الصحيحة، و هو العلم بأنّه إستأجره للحمل، من دون أن يكون الغرض منها ذلك.

فلو كانت رواية صابر معتبرة، لرفع التنافي بينها و بين الصحيحة بهذا الوجه، و لكنّها غير معتبرة، و لا مجال لجعلها طرفاً للتعارض.

و الرواية الثالثة: يمكن أن يستدل على بطلان المعاوضة مع شرط الإنتفاع في الحرام، بروايات الواردة في بيع الخشب لصنع الصنم أو الصليب، بتقريب أنّها تدلّ على عدم جواز بيع الخشب

المصنف من حمل الأول على الاشتراط، و الثاني على مجرد العلم برفع اليد عن ظهور كل منهما بصريح الآخر لعدم كون شيء منهما نصاً فيما ذكر، و مجرد التيقن من الخارج لا يوجب ذلك كما تقدم في بيع العذرة. فالصحيح اما حمل خبر جابر على الكراهة لأنّه ظاهر في الحرمة و نفي البأس في خبر ابن اذينة صريح في الجواز فيرفع اليد عن الظاهر بالنص، و أما التساقط و الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد بل قد يقال بفساد الوجه الأول أيضاً لحمل الحرمة في خبر جابر على الاجرة و هو ظاهر في الفساد و لا معنى فيه للكراهة فيتعين الوجه الثاني و هو الرجوع إلى القواعد على التفصيل المتقدم.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة) ١: ١٢٤.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة ج٢: ص ٢٤٤.

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب) ج١: ص ١٦٥.

ممن يعمله صنماً أو صليباً، فبيع الخشب بشرط أن يعمله صنماً أو صليباً فاسد بطريق أولى.

و بدعوى عدم الفرق في ذلك بين بيع الخشب وغيره لصنع الصنم و الصليب و غيرهما من ساير المحرّمات، فبيع كل شيء ممن يستفاد منه في الحرام، فاسد.^١

و فيه إشكال من جهة إختصاص الحكم فيها بالصنم و الصليب، فلا يجوز إسراء الحكم منهما إلى ساير المحرّمات، و الشاهد عليه ما في بعض الروايات من الفرق بين بيع الخشب ممن يتخذ منه برابط، و يبعه ممن يتخذ من الصليب و الصنم، بجوازه في الأول دون الثاني.^٢

و منه يظهر ضعف الإستدلال بروايات باب الخمر و قياسه بما نحن فيه، بدعوى ظهور بعضها - كما ورد متواتراً من أنّ الله لعن الخمر و غارسها و عاصرها و شاربها و ساقبها و بائعها و مشتريها^٣ - في مبعوضية مقدمات صنع الخمر و شربها، و منها بيعها بشرط التخمير، و لا فرق بين الخمر و ساير المحرّمات بضميمة إلغاء الخصوصية عنها.

و الحاصل: عدم قابلية الإستدلال بشيء من الروايات على حرمة المعاوضة بشيء بشرط الإنتفاع به في الحرام و بطلانها، لقصورها سنداً أو دلالة.

الوجه الرابع: الإجماع

و قد إدعاه صاحب الجواهر في ذيل كلام المحقق في الشرايع: «و إجارة المساكن و السفن للمحرّمات و بيع العنب ليعمل خمرًا و بيع الخشب ليعمل صنماً»^٤، و قال: «فلا خلاف أجدها فيها مع التصريح بالشرطية أو الاتفاق عليها على وجه بنى العقد عليها، بل عن مجمع البرهان نسبته إلى ظاهر الأصحاب، بل عن المنتهى دعوى الإجماع عليه، كما عن الخلاف و الغنية الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر أو الدكان لبيع فيه...»^٥.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة) ج ١، ص ١٢٤.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦.

٣. وسائل الشريعة؛ ج ١٧، ص: ٢٢٤.

٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام ج ٢: ص ٣٠.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ٢٢: ص ٣٠.

و في نسبته دعوى الإجماع في المسئلة إليهم نظرًا.

لأنّ ما إدعاه ابن زهرة في الغنية غير ما نحن فيه. بل أنّه في البحث عن شروط متعلّق الإجارة، بعد ذكر بعض الشروط، كمعلوماته و مقدورياته للتسليم، قال: «و منها: أن تكون المنفعة مباحة، فلو أجر مسكنا، أو دابة، أو وعاء في محظور، لم يجز... كل ذلك، بدليل إجماع الطائفة المحققة»^١، فإنّه قد ادعى الإجماع على عدم جواز كون متعلّق الإجارة منفعة محرّمة. و هو خارج عن محلّ النزاع.

و كذا ما إدعاه الشيخ في الخلاف^٢ ففيه إجمال و يحتمل قويا أن يكون مراده حرمة الإجارة المتعلّقة بالحرام، لا الإجارة المتعلّق بالحلال بشرط الإنتفاع به في الحرام.

و قد قلنا مراراً أنّ ما حكى في الغنية و الخلاف من الإجماعات، غير الإجماع المصطلح، بأنّها إجماعات مطابقة للقواعد، بمعنى أنّ في المسئلة رواية معتبرة، و بما أنّها معتبرة يجب أن يفتي بها الفقهاء.

مضافاً إلى كونه أجماعاً مدركياً غير كاشف عن رأي المعصوم. كما أشير إليه في الخلاف: «دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم»

و أمّا دعوى الإجماع من العلامة في المنتهى، فلم نجد في كلامه، حيث قال في المقام: «يحرّم بيع العنب ليعمل خمراً، و كذلك العصير... لنا: قوله تعالى: تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ»^٣، مضافاً إلى إمكان حمل كلامه على الإجارة المتعلّق بالحرام. و كذا لم نجد في المجمع نسبته إلى ظاهر الأصحاب.

و الحاصل: أنّ في دعوى الإجماع على حرمة المعاوضة على شيء بشرط الإنتفاع به في الحرام و بطلانها، اشكالٌ صغرى و كبرى.

تنبيه:

١. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع ٢٨٥.

٢. الخلاف ٣: ٥٠٨؛ مسألة ٣٧.

٣. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٥: ص ٣٦٢.

و قد قال صاحب الدراسات: «قد كان البحث في المسألة الأولى في المقام فيما إذا باع أو أجر الشيء المشتمل على المنافع المحللة والمحرمة بشرط أن لا ينتفع إلا بالمحرمة منها، وقد ادعى المصنّف حرمة المعاملة وفسادها. وقد أقمنا لذلك ثمانية وجوه ناقشنا في أكثرها، ومع ذلك يشكل القول بالجواز والصحة مع تسالم الأصحاب وادعائهم الإجماع وعدم الخلاف على المنع.»^١ ثم قال: «ولو قلنا في المسألة الآتية أعني بيع الجارية المغنّية بالحرمة والفساد بمقتضى الأخبار الواردة فيها كما يأتي فثبوتها في المقام أولى. حيث إن الجارية المغنّية تشتمل على المنافع المحللة أيضا ولم يسقطها البائع، فإذا فرض الحرمة والفساد فيها بسبب لحاظ غناها ففي المقام الذي أسقط البائع جميع المنافع المحللة وأسقط الشارع المنفعة المحرمة يكون المحرمة والفساد أوضح. إذ المبيع حينئذ يصير في قوّة ما لا منفعة له أصلا كما مر»^٢

و يرد عليه: أنّ قياس ما نحن فيه ببيع الجارة المغنّية قياس مع الفارق.

و توضيح ذلك: أنّ الغناء في بيع الجارة المغنّية - كما سيأتي في المسئلة الآتية - أخذ بعنوان الوصف للجارية، و الوصف في المبيع يكون له قسط من الثمن في كثير من الموارد لو لم نقل في الجميع، فلذا فيه احتمالات ثلاثة: من أنّه صحيح بالنسبة إلى الجارية و الصفة، و هو مشكل لأنّ أكل الثمن المقابل للصفة المحرمة أكل للمال بالباطل، و من أنّه صحيح بالنسبة إلى الثمن المقابل للجارية و باطل بالنسبة إلى الثمن المقابل للصفة، و هو غير صحيح لعدم قابلية الإنفكاك بينهما في مثل ذلك ممّا تعدّ الصفة صفة نفسانية^٣، و من أنّه باطل بالنسبة إلى الجارية و الصفة، و هو على القاعدة.

و أمّا ما نحن فيه - أعني المعاوضة على شيء بشرط الإنتفاع به في الحرام - ليس كذلك، لأنّ المفروض عدم وجوب الإلتزام بالشرط شرعاً، بل يحرم الإلتزام به، فيمكن التفكيك بين الشرط و العقد بفساد الأول دون الثاني.

و يستنتج من جميع ما ذكرنا:

١. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ٢؛ ص ٢٥٤.

٢. نفس المصدر.

٣. المكاسب و البيع (للميرزا النائيني) ج ١، ص ٢٤؛ كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)؛ ج ١، ص ٦٦.

أنّ ما ذكر في الإستدلال به على حرمة أو بطلان المعاوضة على شيء بشرط الإنتفاع به في الحرام، غير تامّ، فالمعاوضة صحيحة، غاية الأمر أنّ الشرط فاسد و لا يجب الإلتزام به شرعاً، و فساد المعاوضة بفساده مبني على ما لا نقول به من أنّ الشرط الفاسد مفسدٌ للعقد.

كما أنّ المحقّق الإصفهاني في ذيل مسألة تعلق الإجارة على المنفعة المحرّمة أو العمل المحرّم في كتاب الإجارة، قال: «وإن كان بمعنى الإلتزام في ضمن البيع فغاياته اشتراط أمر حرام فلا ينفذ، أما أنّه مفسد للعقد فلا، إلا أن الشهرة و الإجماعات المحكية في المسألة في باب البيع و في باب الإجارة للمنفعة المحرّمة كافية للفقيه كما هو المرسوم في هذا الفن»^١، و أعلم أنّ الإجماعات المحكية في ذيل كلامه، ترجع إلى أصل المسألة، أعني الإجارة المتعلقة بالحرام.

فعلى ذلك؛ لا إشكال في جواز المعاوضة مع فساد الشرط، و إن كانت قبيحة لقبح التجزّي. و يستثنى من الصّحة و الجواز، أمران:

الأول: ما يصدق على نفس البيع و المعاوضة عنوان محرّم، كإشاعة الفحشاء، فلا إشكال حينئذ في حرمة البيع تكليفاً.

و الثاني: ما يكون منفعته المحلّلة نادرة و المنفعة المحرّمة غالبية، فالمعاوضة عليه بشرط الإنتفاع به في الحرام باطلة، لأنّ منفعته المحرّمة ساقطة عند الشارع، و منفعته المحلّلة نادرة لا يعتبرها العقلاء، فلو لم يكن في المعاوضة عليه غرض عقلائية أيضاً لما صحّت المعاوضة عليه.

المسألة الثانية: كون المنفعة المحرّمة وصفاً لأحد العوضين

قال الشيخ الأعظم: «يحرّم المعاوضة على الجارية المغنّية، و كلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قُصد منها ذلك...»^٢

و البحث فيها يقع في أربع مقامات

المقام الأول: في ذكر صور المعاوضة على ما فيه صفة محرّمة.

١. كتاب الإجارة (للأصفهاني) ص ٢٥٠.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٢٧.

منها: ما إذا وقعت المعاوضة على ما فيه منفعة محلّلة و محرّمة، بدون لحاظ منفعته المحرّمة، بل وقعت بلحاظ منفعته المحلّلة، كالمعاوضة على بعض آلات الغناء بلحاظ إستعماله في مراسيم العزاء.

و منها: ما إذا وقعت المعاوضة عليه بداعي الإنتفاع بمنفعته المحرّمة، من دون ذكرها في العقد أو بناء العقد عليها، كالمعاوضة على سكين بداعي إستعماله في الحرام.

و منها: ما إذا وقعت المعاوضة عليه مع ذكر المنفعة المحرّمة في العقد، على وجه تكون دخيلة في زيادة الثمن، كالمعاوضة على الجارية المغنية.

و المبيع من دون ملاحظة هذه الصفة المحرّمة تارة: ممّا لم تكن له منفعة محلّلة أخرى معتدّة بها، أو كانت نادرة. و أخرى: ممّا تكون له منفعة محلّلة غالبية أو مساوية للمنفعة المحرّمة.

المقام الثاني: في ذكر الأقوال في المسئلة

و هي ستة

القول الأول: ما ورد في كلمات القدماء من أنّ المعاوضة على الجارة المغنية صحيحة، من دون التفصيل بين الصور المذكورة

قال الشيخ في المبسوط: «فالغناء عندنا محرّم يفسق فاعله، و ترد شهادته، و قال بعضهم هو مكروه، فأما ثمن المغنيات فليس بحرام إجماعاً لأنّها تصلح لغير الغناء من الإستمتاع بها و خدمتها»^١

و قال ابن إدريس في السرائر: «الغناء من الصوت ممدود، و من المال مقصور، فإذا ثبت هذا، فالغناء عندنا محرّم، يفسق فاعله، و ترد شهادته، فأما ثمن المغنيات، فليس بحرام إجماعاً، لأنّها تصلح لغير الغناء»^٢

و كذا العلامة في النهاية، حيث قال: «و يجوز بيع الجارية المغنية و إن كان الغناء أكثر منافعتها، إذ لا يخرج بهذه الصنعة عن المالية. و لو كانت تساوي ألفاً و باعتبار الغناء تساوي ألفين، فاشتراها بألفين و لو

١. المبسوط في فقه الإمامية ٨: ٢٢٣.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢: ص ١٢٠.

لا الغناء لم تطلب إلا بألف، فالوجه الصحة. أما لو اشتراها بشرط الغناء المحرم بطل^١

القول الثاني: أن المعاوضة على الجارية المغنية إذا لم يكن للوصف دخل في زيادة الثمن و نقصانه صحيحة، وإلا فلا.

و هو ما يظهر من كلام العلامة في التذكرة حيث قال: «أما الجارية المغنية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء: فالوجه: التحريم»^٢ و يظهر من قبله و بعده أنه حرام وضعاً و تكليفاً، و هو خلاف ما ذهب إليه في النهاية.

و من الأمور التي ينبغي التوجه إليه، عدم فتوى أحد من القدماء - إلى عصر فقهاء مدرسة الحلّة أعني حدود القرن السابع - بطلان بيع الجارية المغنية، مع كون الروايات الواردة في بطلانها في مرئى و منظرهم، فيمكن أن يقال أنها وقعت مورداً لإعراضهم.

القول الثالث: أن المعاوضة على الجارية المغنية إذا كان للصفة دخل في إزدياد الثمن، باطلة وضعاً، و ليست بحرام تكليفاً.

و هو ظاهر كلمات ابن سعيد الحلّي في النزهة، حيث عدّ «بيع المغنية بزيادة في ثمنها لأجل الغناء»^٣ في عداد البيوع المحرّمة وضعاً، لا تكليفاً. سواء كانت مذكورة في العقد أو لا.

القول الرابع: صحّة المعاوضة عليها فيما إذا لا يقابل الصفة الثمن، و بطلانها فيما إذا يقابلها الثمن مع ذكرها في العقد.

و هو ما ذهب إليه المحقق النائيني^٤ - على ما ذكر في بعض تقريراته -، فإنّه بعد تقسيم الصفات المحرّمة إلى ما هو موجود في الخارج من الصفة القابلة للإنفكاك عن المبيع - كالدراهم المغشوشة - و ما هو من الأمور النفسانية من الصفة غير القابلة للإنفكاك عنه - كعبد الماهر في القمار أو اللهو أو السرقة و الجارية المغنية - قال: أنّ المعاوضة على ما كانت صفته المحرّمة أمراً نفسانياً كالجارية

١. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام؛ ج ٢: ص ٤٦٧.

٢. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثية)؛ ج ١٠: ص ٣٧.

٣. نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه و النظائر؛ ص ٧٧.

٤. المكاسب و البيع (للميرزا النائيني)؛ ج ١، ص ٢٤.

المغنية، صحيحة إذا وقعت على نفس الجارية، لا بما هي مغنية بحيث يبذل العوض بإزاء كونها جارية، و أمّا المعاوضة عليها بما هي مغنية بحيث يبذل العوض بإزاء كونها مغنية، ففاسدة.

القول الخامس: ما ذهب إليه المحقق الخوئي من أنّ مقتضى القواعد العامّة صحّة المعاوضة في جميع الصور المذكورة، حتى الصورة التي يبذل قسط من الثمن في مقابل الصفة، إلا أنّ مقتضى النصوص الخاصة هو بطلان المعاوضة على في صورة وهي المعاوضة على الجارية المغنية المعدة للتغني، بحث كان التغني حرفتها ومهنتها.^١

القول السادس: بطلان المعاوضة على الجارية المغنية بقصد الإلتفاف بها في الحرام، سواء كان لها دخل في زيادة الثمن و بذل الثمن بإزائها أم لا.

و هو ما ذهب إليه السيد الطباطبائي في حاشية المكاسب، حيث قال: «أنّ المناط في المنع كون المقصود من بيعها غناءها و إن لم يبذل الثمن أزيد بلحاظ ذلك أصلا و الحاصل أن المناط كون الغرض من البيع الانتفاع المحرم وغيره لا زيادة الثمن لأجل الصّفة و عدمها»^٢

المقام الثالث: في ذكر أدلة الأقوال

و يقع الكلام فيه تارة في مقتضى القواعد العامّة و أخرى في مقتضى النصوص الخاصّة.

أمّا مقتضى القواعد العامّة، ففيه مسلكان:

الأول: ما إدعاه الشيخ الأعظم و المحقق النائيني و غيرهما من أنّ مقتضى القواعد العامّة هو بطلان المعاوضة و لو في بعض الصور.

و الثاني: ما إدعاه المحقق الخويي، و الإمام الخميني من أنّ مقتضاها صحة المعاوضة في جميع الصور، فبطلان المعاوضة في بعض الصور بدليل خاص.

وقد قسّم الشيخ الأعظم^٣ صور بيع الجارية المغنية أو العبد الماهر في قمار أو السرقة إلى أقسام

١. مصباح الفقاهة (المكاسب) ج ١، صص: ١٦٧، ١٦٩.

٢. حاشية المكاسب (لليردي) ج ١: ص ٦.

٣. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة): ج ١، ص: ١٢٧.

ثلاثة:

الأولى: أنّ المعاوضة تقع عليها، و لم تلاحظ الصفة في كمية الثمن أصلاً، و لو على نحو الداعي. فقال: لا إشكال في صحتها.

الثانية: أنّ المعاوضة تقع عليها و تلاحظ الصفة في العقد على نحو الداعي من دون ذكرها في العقد. كأن المشتري يشتري الجارية بداعي الإنتفاع بغنائها، فقال بعدم الإشكال في جوازها أيضاً، لما يأتي في محله من أنّ الدواعي الخارجة عن العقد لا تؤثر في العقد صحةً و فساداً.

و الثالثة: أنّ المعاوضة تقع عليها مع ذكر الصفة في العقد، على وجه يكون لها دخلٌ في زيادة الثمن، كأن الجارية تساوي ألفاً و باعتبار كونها مغنية تساوي ألفين.

فقال بأن مقتضى القواعد هو بطلان المعاوضة حينئذ، لأنّ فيها بحسب مقام الثبوت احتمالات ثلاثة: الأول: التفكيك بين القيد و المقيد بصحة العقد في المقيد و بطلانه في القيد بما قابلة من الثمن، و هو غير معروف عرفاً، و غير واقع شرعاً، لأنّ القيد أمرٌ معنويٌّ و صفة نفساني. و الثاني: صحة المعاوضة بالنسبة إلى القيد و المقيد، و هو أيضاً غير صحيح لأنّ المفروض بذل شيء من الثمن في مقابل الصفة المحرّمة، و أكله أكل للمال بالباطل. و الثالث: بطلان المعاوضة و هو المتعين. و يحمل عليه ما ورد من أنّ «ثمن الجارية المغنية سحت» و «ما ثمنها إلا كثمن الكلب». هذا خلاصة ما أفاده الشيخ الأعظم.

و قد أورد عليه المحقق الخوئي^١ -بدعوى أنّ القاعدة تقتضي صحة المعاوضة في القسم الثالث أيضاً- بوجهين:

الأول: أنّ الصفات النفسانية التي ليس لها وجود عيني في الخارج، كالغناء و الخياطة و الطبابة و نحوها، تارة تقع المعاوضة عليها و يقابل بالمال على نحو الإستقلال، كالإجارة عليها، و لا شك صحتها و بذل المال بإزائها، و أخرى تقع المعاوضة عليها لا على نحو الإستقلال، بل على نحو ملاحظته و صفها للموصوف، فإنّها حينئذ لا يقابلها شيء من الثمن، و إن كانت دخيلة في إزدياد الثمن، فالمعاوضة وقعت على الموصوف حقيقة و يقابله تمام الثمن. و عليه؛ فحرمة الصفة لا تستلزم حرمة

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٦٧.

المعاوضة في الموصوف، و إنما هي كالشروط الفاسدة لا توجب إلا الخيار.

الثاني: أنه لو سلمنا أنّ الأوصاف النفسانية تقابل بجزء من الثمن فإنّ ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة، إذ الحرام إنّما هي الأفعال الخارجية من التغمي و القمار و السرقة، دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر.

ثمّ قال و أجاد: «أنه قد ورد في الآيات و الأحاديث: أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزله من الملائكة، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة، و القوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية، فإذا ترك مقتضى الثانية و انبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية. و هذا بخلاف الملك، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية و الملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة و الرادة عن المعصية، و لعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصي الله، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك».

و قد ناقش صاحب الدراسات^١ في ما ذكره من الوجهين:

أما الأول: فبأنّ الصفات النفسانية كالغناء للجارية المغنّية إذا أمكن مقابلتها بالمال مع لحاظها مستقلاً فلا محالة يمكن مقابلتها بشيء من المال مع لحاظها وصفاً أو شرطاً أو ركناً في المعاملة عرفاً.

و أمّا الثاني: فبأنّ الحرام و إن كان نفس الأفعال الخارجيّة لكن إذا كانت مباديها و القدرة عليها ممّا تحصل بالاكْتساب و الممارسة و لم يترتب عليها إلا الحرام فالشارع أسقط ماليّتها قهراً، فيكون أخذ الثمن بإزائها أكلاً للمال بالباطل على مذاق المصنّف. و ما ذكره من مقايسة قوى الإنسان مع الملائكة إنّما هي في القوى الطبيعيّة الذاتيّة لا الاكْتسابيّة الفاسدة.

و التحقيق:

أنّ ما ذكره من المناقشة في الوجه الأول صحيح، و ما إدعاه المحقّق الخوئي من أنّ صفة الغناء لا يقابلها شيء من الثمن، و تمام الثمن إنّما يكون في مقابل الموصوف، مخالف للعرف، فإنّ العرف يحكم بأنّ وجود هذه الصفات يوجب الزيادة في الثمن و عدمها يوجب النقصان فيه، و لا شك في

١. دراسات في المكاسب المحرمة: ج ٢، ص: ٢٦٣.

مقابلتها بشيء من الثمن، ويشهد عليه إنه لو إشتري جارية مغنية بألفين مع أنها بدون الصفة تساوي ألفاً، لا يقال أنه إشتراها بأزيد من قيمتها، لأنه لم يشتريها إلا لأجل كونها مغنية و زيادة القيمة إنما هي باعتبار هذه الصفة، ويشهد عليه أيضاً أن المشتري يدعي الخسارة إذا كان المبيع فاقداً للصفة. و أما ما ذكره من المناقشة في الوجه الثاني، ففيه نظر؛ لما يأتي في المبحث الغناء بالتفصيل من أن حرمة أخذ الاجرة و إعطائها في مقابل تعليم هذه الصفات أو تعلمها متوقفة إما على القول بحرمة مقدمات الحرام سواء كانت موصلة أو غير موصلة إلى الحرام فعليه فلا إشكال في حرمة تعليمها و تعلمها و أخذ الاجرة في مقابلها، و إما على القول بحرمة الإعانة على الإثم مطلقاً بحث تشمل ما نحن فيه.

و أما على القول بعدم حرمة مقدمات الحرام و عدم حرمة الإعانة على الإثم على نحو الإطلاق، فلا بد من ملاحظة أمرين في حكم تعليم هذه الصفات و أخذ الاجرة في مقابلها:
الأول: ترتب الحرام على تعليمها و تعلمها و عدمه، فإن إستعمال آلات الغناء للتعليم حرام بنفسه، و ليس بمقدمة للحرام، و أما تعلمه من دون إستعمال الآلات، فلا وجه لحرمة.

و الثاني: جواز تعليمها و تعلمها شرعاً أو ترتب غرض عقلائي عليه، و عدمه. كما يأتي في المبحث الغناء ما يدل على جواز غناء المغنية في زف العرائس، فلا إشكال في تعليمها و تعلمها لذلك.

فعليه؛ لا يرد على ما ذكره المحقق الخوئي من الوجه الثاني، إشكال^١.

و أما النصوص الخاصة؛ فقد ورد في الجارية المغنية عدة روايات:

الرواية الأولى: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ قَالَ: أَوْصَى إِسْحَاقُ بْنُ عَمْرٍ عِنْدَ وَفَاتِهِ بِجَوَارٍ لَهُ مُغَنِّيَاتٍ أَنْ نَبِيعَهُنَّ وَ نَحْمِلَ ثَمَنَهُنَّ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَبِعْتُ الْجَوَارِيَ بِثَلَاثِمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ حَمَلْتُ الثَّمَنَ إِلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ مَوْلَى

١. المقرز: أقول: أن المعاوضة على الجارية المغنية، إما بالبيع و نحوه، و إما هو بالإجارة و نحوها. و أما بيع نفس الجارية المغنية في مقابل الثمن مع دخل الصفة في زيادته، فهو مورد الإختلاف بين الشيخ الانصاري و المحقق الخويي. فقال الشيخ بأنه أكل للمال بالباطل. و قال المحقق الخوئي بأن نفس الصفة بمعنى القدرة على الغناء ليست بمحرمة حتى يقال أن أكل المال بإزارته أكل للمال بالباطل. نعم؛ لو قلنا بأن الجارية المغنية ليس لها منفعة محللة أخرى؛ فتدخل فيما لا ينتفع به إلا في الحرام. و أما الإجارة و الكسب بها، فلا إختلاف في حرمتها ظاهراً، كقوله: «استاجرتها لأن تغني في مجلس الغناء» لأن متعلق الإجارة حينئذ هو الحرام.

لَكَ يُقَالُ لَهُ إِسْحَاقُ بْنُ عُمَرَ قَدْ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِبَيْعِ جَوَارٍ لَهُ مُغْنِيَاتٍ وَ حَمَلِ الثَّمَنِ إِلَيْكَ وَقَدْ بَعَثَهُنَّ
وَهَذَا الثَّمَنُ ثَلَاثُمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ إِنَّ هَذَا سُحْتُ وَ تَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ وَ الْإِسْتِمَاعُ
مِنْهُنَّ نِفَاقٌ وَ ثَمَنُهُنَّ سُحْتُ»^١

يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمَشَارَ إِلَيْهِ بـ«هَذَا» فِي قَوْلِهِ: «إِنَّ هَذَا سُحْتُ» هُوَ الْبَيْعُ، أَوْ الْغِنَاءُ، وَ عَلَى
الْأُولَى، تَدَلُّ عَلَى حَرْمَةِ الْمَعَاوِضَةِ عَلَى الْجَارِيَةِ الْمَغْنِيَةِ تَكْلِيفًا وَ بَطْلَانِهَا وَضَعًا وَ عَلَى الثَّانِي، لَا تَدُلُّ
إِلَّا عَلَى الْبَطْلَانِ وَ عَدَمِ دُخُولِ الثَّمَنِ فِي مَلِكِ الْبَائِعِ. إِلَّا أَنَّ سَنَدَهَا مَرْسَلٌ لَا يَعْتَمَدُ عَلَيْهِ.

الرَّوَايَةُ الثَّانِيَةُ: مَا فِي قَرَبِ الْإِسْنَادِ وَ هُوَ مِثْلُ الرَّوَايَةِ السَّابِقَةِ فِي الْمَضْمُونِ: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ،
عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ
عِنْدَهُ جَوَارٍ مُغْنِيَاتٌ قِيمَتُهُنَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ، وَ قَدْ جَعَلَ لَكَ ثُلُثَهَا. فَقَالَ: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهَا،
إِنَّ ثَمَنَ الْكَلْبِ وَ الْمُغْنِيَةِ سُحْتُ»^٢ وَ دَلَّالَتُهَا عَلَى بَطْلَانِ الْمَعَاوِضَةِ تَامَّةٌ، وَ لَكِنْ فِي سَنَدِهَا إِشْكَالٌ كَمَا
عَرَفْتَ سَابِقًا.

الرَّوَايَةُ الثَّلَاثَةُ: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا، عَنْ
ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّاطِرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ بَيْعِ
الْجَوَارِيِّ الْمُغْنِيَاتِ؛ فَقَالَ: شَرَاؤُهُنَّ وَ بَيْعُهُنَّ حَرَامٌ، وَ تَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ، وَ اسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ»^٣

وَ هِيَ ظَاهِرَةٌ فِي الْحَرْمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ أَنَّ الرَّوَايَاتِ السَّابِقَةَ تَكُونُ قَرِينَةً عَلَى حَمْلِهَا
عَلَى الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ أَيْضًا.

وَ قَدْ وَرَدَ فِي سَنَدِ الْكَافِي «سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّاطِرِيِّ» وَ «أَبِيهِ»، وَ كِلَاهُمَا مَجْهُولَانِ. وَ لَمْ يَرِدْ
فِي التَّهْذِيبِ «عَنْ أَبِيهِ»^٤، وَ وَرَدَ فِي الْإِسْتَبْصَارِ «سَعْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّاطِرِيِّ»^٥ وَ عَلَى أَيِّ حَالٍ، فِي

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥: ص ١٢٠.

٢. قرب الإسناد (ط - الحديثية)؛ ص ٣٠٥.

٣. الكافي (ط - دار الحديث) ج ٩: ص ٦٦٤.

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص ٣٥٦.

٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣، ص ٦١.

سندها إشكال لا يمكن الإعتماد عليه.

الرواية الرابعة: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ فَقَالَ قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةَ تُلْهِيهِ وَمَا تَمْنُهَا إِلَّا تَمَنُّ كُلِّبٍ وَ تَمَنُّ الْكُلْبِ سُحْتُ وَ الشُّحْتُ فِي النَّارِ»^١

و الظاهر أنه سئل عن شراء الجارية المغنية، و أجابه عليه السلام بما يناسبه البيع من أن تمنها سحت. و يمكن أن يكون المراد من تمنها، هو كسبها و الاجرة عليها.

و في سندها أيضاً إشكال كالروايات السابقة.

الرواية الخامسة: التوقيع الوارد عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام، و فيه «تَمَنُّ الْمُغَنِّيَةِ حَرَامٌ».

و قد تعرّضنا له في بعض مباحثنا^٢ و قلنا أنه ورد في كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق و كتاب

١. الكافي (ط - الإسلامية) ٥: ١٢٠.

٢. هذه خلاصة ما أفاده الأستاذ في إعتبار التوقيع المروي عن إسحاق بن يعقوب: و قد نقل هذا التوقيع بطريقتين مسندين: أما الطريق الأول، قال الشيخ الصدوق في كتاب كمال الدين و تمام النعمة، ص ٤٨٣ و ٤٨٤: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامِ الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعُمَرِيَّ أَنْ يُوَصِّلَ لِي كِتَابًا قَدْ فَوْرَدَ التَّوْقِيعَ بِحَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الرِّمَانِ (ع) أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ أَرَشِدَكَ اللَّهُ وَ تَبَّتْكَ». يقع الكلام في وثيقة «ابن عصام الكليني» و عدمه، و هو مجهول، إذ لم يذكر اسمه في الكتب الرجالية، فقد روى الشيخ الصدوق عنه عن الشيخ الكليني قليلاً في الفقيه و كمال الدين، و الظاهر كونه من مشايخه و من تلامذة الشيخ الكليني. و كون الرجل من مشايخ الثقات لا يكفي في وثاقته عندنا. فهذا النقل غير معتبر من هذه الجهة، و أما الكلام في وثيقة إسحاق بن يعقوب و عدمه فسيأتي بعد التحقيق في الطريق الثاني. و أما الطريق الثاني: هو ما ذكره الشيخ الطوسي في موضعين من كتاب الغيبة، تارة في ص ٢٩٠ بقوله: «أُخْبِرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلُوَيْهِ وَ أَبِي غَالِبِ الزُّرَّارِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ...» و أخرى في ص ٣٦٢ بقوله: «أُخْبِرْنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلُوَيْهِ وَ أَبِي غَالِبِ الزُّرَّارِيِّ وَ أَبِي مُحَمَّدِ التَّلْعُكْبَرِيِّ كُلِّهِمْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ...». فإن الجماعة التي ينقل الشيخ عنهم روايات ابن قولوية و أبي غالب الزرارة و غيرهما، ثلاثة ثقات، الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله الغضائري، و أحمد بن عبدون، كما يظهر من فهرسته. و كذا لا إشكال في وثيقة ابن قولوية و أبي غالب الزراري، و المراد من الغير في كلامه، هو هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد أبو محمد التلعكبري، كما أشار إليه في الموضوع الثاني، و هو أيضاً ثقة. فالشيخ رواه عن ثلاثة ثقات عن ثلاث ثقات، عن محمد بن يعقوب الكليني و هو عن إسحاق بن يعقوب. فإنما الكلام في وثيقة إسحاق بن يعقوب، الذي لم يذكر اسمه في الكتب الرجالية، و كذا في إسناد سائر الروايات غير هذه التوقيعات، و قد استدلت على وثاقته أو الوثوق بروايته بإحدى طرق ثلاث: **الأول**: ما إدعاه المحقق التستري في القاموس - ج ١ ص ٥٠٦ - من أنه أخ الشيخ الكليني، كما ورد في ذيل التوقيع برواية كمال الدين: «وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا إِسْحَاقَ بْنَ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ وَ عَلِيٍّ مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَى»، فلا يمكن أن ينقل الشيخ الكليني هذا التوقيع عن أخيه مع عدم وثاقته عنده، و فيه **مواقع للنظر**: و العدة فيه أن النسخة المطبوعة من كمال الدين - مع ما فيه من الأغلاط الكثيرة - و إن اشتهمت على هذه العبارة، إلا أن المذكور في غيرها من النسخ المخطوطة المعتمد، خلّوها عن قيد «الكليني»،

كما هو كذلك في الغيبة والإحتجاج، فلا يمكن الركون على هذا الدعوى. **الثاني:** ما إدعاه بعض أعلام المعاصر -سمعنا منه مشافهة- من أن الشيخ الطوسي شهد في كتاب الغيبة ص ٤١٥ بصدور التوقيعات من الناحية المقدسة إلى بعض الثقات في الغيبة الصغرى و قال: «وَقَدْ كَانَ فِي زَمَانِ السُّفَرَاءِ الْمَحْمُودِينَ أَقْوَامٌ يُقَاتِلُونَ عَلَيْهِمُ التَّوْقِيعَاتِ مِنْ قِبَلِ الْمَنْصُوبِينَ لِلسُّفَارَةِ مِنَ الْأَصْلِ»، وهذا شهادة على وثاقة كل من صدر إليه توقيع، ومنهم إسحاق بن يعقوب. و **فيه:** أن الظاهر من كلامه في بادئ الأمر إن كان ما ذكر، إلا أنه ليس مراده، بل مراده كون هذه التوقيعات مشتملة على ذكر ثقات أرجح إليهم الإمام (عج) الناس، و الشاهد عليه أن الشيخ بعد ذكر هذه العبارة، قال: «أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ أَبِي جَبْرِ الْقُمِّيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ قَالَ سَأَلْتِي بَعْضَ النَّاسِ فِي سَنَةِ تِسْعِينَ وَ مِائَتَيْنِ قَبْضَ شَيْءٍ فَأَمْتَعْتُ مِنْ ذَلِكَ وَ كَتَبْتُ اسْتَطْلَعَ الرَّأْيَ فَأَتَانِي الْجَوَابُ بِالرَّيِّ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْعَرَبِيِّ فَلْيَدْفَعْ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ مِنْ ثِقَاتِنَا». ثم ذكر روايات أخرى في إرجاع الناس إلى الأسدي و قال في آخرها: «وَمَاتَ الْأَسَدِيُّ عَلَى ظَاهِرِ الْعِدَالَةِ لَمْ يَتَغَيَّرْ وَ لَمْ يُطْعَنْ عَلَيْهِ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَخْرِ سَنَةِ إِثْنَتَيْ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثَ مِائَةٍ». ثم أشار إلى غيره و قال: «و مِنْهُمْ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ وَ جَمَاعَةٌ خَرَجَ التَّوْقِيعَ فِي مَدْحِهِمْ: رَوَى أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الرَّازِيِّ قَالَ كُنْتُ وَ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بِالْعُسْكَرِ قُورْدَ عَلَيْنَا رَسُولٌ مِنْ قِبَلِ الرَّجُلِ فَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَشْعَرِيُّ وَ إِتْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ وَ أَحْمَدُ بْنُ حَمْرَةَ بْنِ الْبَيْسَعِ ثِقَاتٌ». فلو كان مراده وثاقة كل من صدر إليه التوقيع، للزم أن يقول: «وَمِنْ جَمَلَتِهِمْ صَالِحُ بْنُ صَالِحٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنِ الْكَاتِبِ الْمَرْوَزِيِّ»، لدنّ التوقيع صدر إليهما. **الثالث:** دعوى الوثوق بصدور هذا التوقيع بواسطة القران و إن لم يثبت وثاقة إسحاق بن يعقوب، و هنا قرينتان: **الأولى:** ما عرفت من أن الشيخ الطوسي رواه في موضعين من كتاب الغيبة عن ثقات ثلاثة عن ثقات ثلاثة عن الشيخ الكليني، و هو عاش في زمان الغيبة الصغرى و في حياة بعض النواب الأربعة، و فهو أقدر على تمييز التوقيع الصادق عن الكاذب، و مع ذلك رواه للثلاثة. فلو لم يحرز صدوره من الناحية المقدسة، لما رواه لهم مع معرفته بأن له دور أساسي في هداية الناس. و الثانية: أن الشيخ الصدوق و الشيخ الطوسي مع قريهما بزمان الغيبة الصغرى، كانا يقدران أيضاً على الوثوق بصدوره و عدمه، و مع ذلك روايا في كتابيهما. و لكن هاتان القرينتان لا توجبان الوثوق بالصدور، إلا بعد الجواب عما ذكره بعض الأعلام من أنه لو كان موثوق الصدور عند الشيخ الكليني فلم لم يذكره في الكافي؟ فيمكن أن نجيب عنه بعد ذكر ثلاث مقدمات: الأولى: و قد ورد في ترجمة الشيخ الكليني أن له -غير كتاب الكافي- كتباً لم تصل إلينا، منها كتاب «الرسائل» أو «رسائل الأئمة»، و قد نقل عنه السيد بن طاووس من دون واسطة في فتح الأبواب، ص ١٤٣، و في كشف المحجّة ص ١٥٩، ١٧٣، ١٨٩، و في اللهوف. و كذا نقل عنه صدر المتألهين الشيرازي -متوفى ١٠٥٠- بلا واسطة في شرح اصول الكافي ج ٢ ص ٦١٢، فالظاهر وصوله إلى عصره. و الثانية: أنه مات في سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة كما في الفهرست أو سنة تسع و عشرين و ثلاثمائة كما في رجال النجاشي و رجال الطوسي، و الظاهر أنه ورد ببغداد قبل سنة ٣١٠. و الشاهد عليه أنه روى عن حميد بن زياد في الكافي، و هو مات في سنة ٣١٠ في نينوى و لم يسافر إلى الري أو قم حتى يلاقيه. و هو في مدة بقائه ببغداد قد اشتهر بين الخاصة و العامة بالعلم و التقوى، و لم يذكر إسمه إلا بالتعظيم و التكريم و التوثيق. و الثالثة: أن السفراء الأربعة و قد واجهوا في عصر الغيبة عدة إتجاهات: منها: الثورات العديدة التي ظهرت باسم الشيعة من قبل جماعات في أنحاء البلاد الإسلامية، مع عدم كونهم من الشيعة الإثني عشرية، و كان من وظائف السفراء الأربعة الخطيرة منع الشيعيان بشكل معقول من مرافقة الثورات و تفهيم عدم كون الثورات مآ، كالثورات الزيدية و الإسماعيلية و القرامطة في البحرين و مكة و بغداد و نحوها. و منها: أن بعض الغلات قد وجدوا -بعد استشهاد الإمام الحسن العسكري بسبب اختفاء الإمام المعصوم عن أنظار الناس- فرصة لإشاعة آرائهم الفاسدة علناً، كمحمد بن نصير النميري، و محمد بن علي السلمقاني، و محمد بن علي بن البلال و أبي محمد الشريعي و أحمد بن الهلال و غيرهم، و كان من أهم وظائفهم تدمير تحركات الغلات و حفظ كيان الشيعة. و منها: شدة إحتياطهم في أمر إخفاء إصطالهم و إرتباطهم بالإمام الغائب عن الأعْيَار. فيظهر ممّا ذكرنا وجه عدم ذكر التوقيع في الكافي، لأنّ كتاب الكافي من الكتب المشهورة في ذلك العصر و المتداولة بين الخاصة و العامة. -حتى بلغت شهرته إلى حدّ لم يتلف كثير من نسخه المخطوطة- ١٦٠٠ نسخة- و بعضها تتعلق بالقرن الرابع، مع تلف كثير من كتب الشيعة، فلم تكن في ذكر التوقيع الذي يدلّ على إرتباط السفراء بالإمام و وسطتهم لوصول التوقيعات إليه مصلحة، و يشهد على شدة التقية و لزوم إخفاء إصطالهم بالإمام و

الغيبة للشيخ الطوسي و كذا في الإحتجاج للبرسي مرسلًا، و سند الشيخ الصدوق إلى إسحاق بن يعقوب غير معتبر، و لكن سند الشيخ الطوسي إليه صحيح.

و إنّما الكلام في وثاقة إسحاق بن يعقوب، و قد استدل على وثاقته بوجهين غير خاليتين عن الإشكال، أحدهما ما ذكره المحقق التستري في القاموس و الآخر ما ذكره بعض أعلام العصر - و سمعنا منه مشافهة- . ثمّ قلنا بإعتبار هذا التوقيع بعد تجميع القرائن و بيان خاص، و دفعنا عنه ما يمكن أن يستشكل عليه.

فليس في المقام رواية معتبرة إلا هذا التوقيع الشريف.

قال المحقق الخوئي: «و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، و لكن في المعتمد منها غنى و كفاية»^١

بقي الكلام في أمرين:

الأول: في وقوع التعارض بينها و بين ما رواه الشيخ في التهذيب عن: «أحمد بن محمد بن البرقي عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك ما تقول في النصيرية اشتريها و أبيعها من النصارى فقال اشتر و بيع قلت فأنكح فسكت عن ذلك قليلا ثم نظرت إلي و قال شبه الإخفاء هي لك حلال قال قلت جعلت فداك فاشترى المغننية أو الجارية تحسّن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال اشتر و بيع»^٢

إسناد الشيخ إلى أحمد بن محمد معتبر، و هو روى عن أبيه و كلاهما ثقة، و إنّما الكلام في

كتمانته ما ذكره الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة ص ٣٩١ من أن «أبا سهل التوبختي سئل فقبل له كيف صار هذا الأمر إلى الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح دونك. فقال هم أعلم و ما أختاروه و لكن أنا رجل ألقى الخصوم و أناظرهم و لو علمت مكانه كما علم أبو القاسم و صغطني الحجة على مكانه [على كنه أدل على مكانه و أبو القاسم فلو كانت الحجة تحت ذيله و قرص بالمقاريض ما كشف الدليل عنه أو كما قال.»، و كان الحال كذلك إلى عصر الشيخ الطوسي و الشيخ الصدوق و النعماني، فإنهم جمعوا هذه التوقيعات و المكاتبات في كتبهم بعد سقوط بني العباس و ضعف المخالفين في بغداد و غيره من البلاد الإسلامية. هذا؛ مضافاً إلى إحتمال عدم وصول التوقيع إلى يد الشيخ الكليني إلا بعد تأليف الكافي، و إحتمال نقله في كتابه المسمى بـ«رسائل الأئمة».

١ مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٦٨.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦: ص ٣٨٧.

الراوي الأخير عبد الله بن الحسن الدينوري، و هو مجهول أو مهمل، فالرواية غير معتبر.
 يمكن أن يستفاد من قول السائل: «فَأَشْتَرِي الْمَغْنِيَّةَ أَوْ الْجَارِيَةَ تُحْسِنُ أَنْ تُعْنِي». كون الجارية المغنية غير الجارية التي تحسن الغناء موضوعاً، ثم قال: «أُرِيدُ بِهَا الرُّزُقَ لَا سِوَى ذَلِكَ»، بمعنى أن المقصود منها ليس هو إقامة بيت الغناء و الإنتفاع بها في الغناء، بل إنما هو بيعها و شرائها لإكتساب الرزق، فأجابه عليه السلام بقوله: «أَشْتَرِ وَ بَعْ».

فعلى فرض إعتباره، يمكن أن يقال بوقوع التعارض بينها و بين الروايات السابقة المانعة عن جواز بيعها و شرائها مطلقاً سواء كان الغرض منهما الإنتفاع بها في الغناء أو غيره.
 فقد قيل بإمكان الجمع بينهما -على القول بوقوع التعارض- فلذا ذكر وجوه للجمع بينهما، و لكن لا نتعرض لها لضعف الرواية المجوزة.

و قيل بعدم إمكان الجمع بينهما، فالتعارض مستقر، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات، كما قال بعض الأعلام: «و أما الثانية فضعيفة لدينوري، مضافاً إلى تقديم الطائفة الأولى بعمل المشهور و موافقتها للقواعد»^١

و فيه: أولاً: و قد حَقَّق في محلِّه أنَّ المراد من الشهرة التي تعدُّ من المرجحات بمقتضى قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، هو الشهرة الروائية، بمعنى التضافر في النقل في مقابل الشاذ، لا الشهرة الفتوائية. و ثانياً: لو سلّمنا كون الشهرة الفتوائية مرجحاً لأحد المتعارضين، لا نسلم مطابقتها للروايات المانعة، كما أشرنا سابقاً أنَّ مشهور المتقدمين إلى القرن السابع و الثامن لم يفت بها، بل أفتوا بخلافها. و ثالثاً: قد عرفت أنَّ مقتضى القاعدة في بعض صور المسئلة، هو الصحة و جواز البيع و الشراء، و في بعضها البطلان، فلا يصح ما إدعاه من أنَّ الروايات المانعة عن البيع و الشراء بإطلاقها موافق للقواعد.

و على أي حال، إنَّنا لا نقول بوقوع التعارض بينهما، لضعف سند الرواية المجوزة.

و الثاني: أنَّ في معنى الجارية المغنية و مصداقها في الروايات، إحتمالان:

١. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (لمكارم) ص: ١٢٤.

الأول: ما استظهر المحقق الخوئي من كلام الشيخ الأعظم من أنها الجارية التي تحسن أن تغني وتعرف فن الغناء و تقدر عليه، سواء إكتسبت به أو لا.

و الثاني: ما هو الحق من أن الجارية المغنية في عصر النص، بمعنى من كسبها الغناء، أعني الجارية التي تكتسب بالتغني في مجالس الطرب و هو مهنته، و وهي كالجارية النائحة التي تكتسب بالنوح على الميت.

و يشهد عليه الروايات و القضايا التاريخية، فإنه يستفاد منها أن لبعض الأشخاص جواري مغنيات أو نائحات كان يستأجرها للغناء أو النياحة و يستأكل من كسبها.

منها ما ورد في الكافي الشريف: «عليُّ بنُ إبراهيمَ عن أبيه و مُحَمَّدُ بنُ يحيى عن أحمدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ إسماعيلَ جميعاً عن حنانِ بنِ سديرٍ قال: كانتِ امرأةٌ معنا في الحَيِّ و لها جاريةٌ نائحةٌ فجاءتْ إليَّ أبي فقالتْ يا عمَّ أنتَ تعلمُ أن مَعيشتي من الله عَزَّ وَ جَلَّ ثمَّ من هذه الجاريةِ النَّائحةِ و قد أحببتُ أن تسألَ أبا عبدِ اللهِ عليه السلام عن ذلك فإن كان حلالاً و إلا بغتُها و أكلتُ من ثمنها حتى يأتي اللهُ بالفرج فقال لها أبي و اللهُ إنِّي لأُعْظِمُ أبا عبدِ اللهِ عليه السلام أن أسأله عن هذه المسألة قال فلَمَّا قدمنا عليه أخبرتهُ أنا بذلك فقال أبو عبدِ اللهِ عليه السلام أ تُشارِطُ قلتُ و اللهُ ما أدري تُشارِطُ أم لا فقال قل لها لا تُشارِطُ و تقبلُ ما أُعْطيتُ»^١

و كذا: «مُحَمَّدُ بنُ يحيى عن أحمدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ مَعْمَرِ بنِ خَلادٍ عن أبي الحسنِ الرضا عليه السلام قال: خَرَجْتُ و أنا أريدُ داوودَ بنَ عيسى بنِ عليٍّ و كان ينزلُ بئرَ ميمونٍ و عليٌّ ثوبانٍ غليظانٍ فرأيتُ امرأةً عجوزاً و معها جاريتانِ فقلتُ يا عجوزُ أتباعُ هاتانِ الجاريتانِ فقالتْ نَعَمْ و لكن لا يشتريهما مثلكَ قلتُ و لِمَ قالتْ لأنَّ إحداهما مُغَنِّيَةٌ و الأخرى زامرةٌ فدخلتُ على داوودَ بنِ عيسى فرَفَعَنِي و أَجَلَسَنِي في مجلسي فلَمَّا خَرَجْتُ من عنده قال لأصحابه تعلمونَ من هذا هذا عليُّ بنُ موسى الذي يترغمُ أهلَ العراقِ أنَّه مفروضُ الطاعة»^٢

١. الكافي (ط - الإسلامية) ج ٥: ص ١١٧.

٢. نفس المصدر: ج ٦: ص ٤٧٨.

ومنها: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنِ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَجْرُ الْمُغْنِيَةِ الَّتِي تَرَفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ»^١

والحاصل: وقد عرفت أنَّ ما ورد من أنَّ ثمن المغنية سحت أو حرام، كالتوقيع الشريف، تدلُّ على بطلان المعاوضة عليها و كذا عرفت أنَّ الجارية المغنية ليس معناها من تحسن أن تغني، بل هو من كسبها الغناء، فتخرج «الجارية التي تحسن أن تغني و لا تكتسب بالغناء» من موضوع تلك الروايات، كما قال المحقق الخوئي.

و منه يظهر فساد دعوى الإطلاق في الروايات من جهة أخرى، و هي أنَّ ثمن الجارية المغنية سحت مطلقاً سواء كان في مقابل الصفة شيء من الثمن أو لا، لأنَّها -بعد كون الموضوع فيها من كسبها الغناء- منصرفه عرفاً إلى صورة مقابلتها به، و هو الغالب في المعاوضة عليها. و بطلان المعاوضة في هذه الصورة غير محتاج إلى تلك الروايات، بل هو يكون على القاعدة، فإنَّ كسب الغناء حرام و منهى عنه و أكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل.

و أمَّا المعاوضة عليها مع عدم مقابلة الصفة بالمال و عدم لحاظها أصلاً، -مضافاً إلى كونها نادرة بحث تنصرف عنها الروايات، - فلا يشملها إطلاق الروايات لوجود المانع، و هو ما أشرنا إليه سابقاً من عدم عمل الأصحاب من القدماء بها -مع كونها بمرئى و منظرهم- في هذه الصورة.

فقد ذكرنا كلام الشيخ في المبسوط^٢ و ابن إدريس في السرائر^٣ و قلنا أنَّه بمقتضى إطلاقه يشمل صورة مقابلة الصفة بالمال، كما صرح به العلامة في النهاية^٤ و قال بجواز البيع و لو كان أكثر منافها الغناء، و يقابل بالمال. و إن لم نقل به لكونه مخالفاً لمقتضى القواعد.

و بعبارة أخرى: أنَّ القدماء لا يعمل بالروايات المانعة عن بيع الجارية المغنية، و أعرضوا عنها،

١. نفس الصدر؛ ج ٥: ص ١٢٠.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٨: ص ٢٢٣.

٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢: ص ١٢٠.

٤. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام؛ ج ٢: ص ٤٦٧.

فالإفتاء بها في جميع الصور مشكل، و أما القول بالبطلان في صورة مقابلة الصفة بالمال، فلمقتضى القواعد، لا الروايات.

هذا كله في حكم الجارية المغنية.

و أما غيرها كالعبد المهار في القمار أو اللهو أو السرقة، ففي التمسك بإطلاق الروايات الجارية المغنية و جريانها في غيرها من باب تنقيح المناط و نحوه تأمل، لما عرفت من أن القدماء لم يتمسكوا بها حتى في الجارية المغنية، فكيف يمكن التمسك بها في غيرها.

فلا بدّ لبيان حكمه من الرجوع إلى مقتضى القواعد، و هو أنّ الصفة المحرّمة؛

تارة: تكون حرفة و مهارة يترتّب عليه غرض عقائلي، كالقدرة على التعرّف على طرق السرقة، فلا شبهة في جواز المعاوضة عليه و إن يقابلها شيء من الثمن، فليس أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل.

و أخرى: تكون ممّا يكتسب به في جهة المحرّمة، فلا شبهة في حرمة الكسب و عدم مالية الصفة حينئذ، فيكون أكل الماء بإزائها أكلاً للمال بالباطل.

و لو شك في كونه من الأول أو الثاني، فليس في المقام إطلاق تؤخذ به للحكم بالصحة أو الفساد، فالابدّ من الرجوع إلى أصالة الفساد في المعاملات.

هذا تمام الكلام في المسئلة الثانية.

المسئلة الثالثة: بيع الشيء ممّن يعلم أنّه يقصد أن ينتفع به في الحرام

كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، من دون أن تكون المنفعة المحرّمة شرطاً أو قيداً في متن العقد.

و فيه أمور:

الأمر الأول: في تحرير محلّ النزاع

إعلم أنّ المعاوضة على شيء مع قصد الإنتفاع به في الحرام، من دون أن تكون مقيداً أو مشروطاً به، تنقسم بإعتبارات مختلفة على أقسام، يمكن أن يتفاوت الحكم بتفاوتها، كما قد أوجبت ذهاب

بعض الفقهاء إلى التفصيل بينها.

منها: تقسيمه بإعتبار أنّ البايح تارة: يبيعه مع العلم بصرف المشتري للمبيع في الحرام، وأخرى: يبيعه -مضافاً إلى العلم به- بداعي إنتفاع المشتري به في الحرام.

و منها: تقسيمه بإعتبار كون البايح منحصراً في ذلك الفرد، و عدم إنحصار البايح فيه، و بعبارة أخرى؛ أنّ مقدّمة الحرام تارة تكون مقدّمة منحصرة و أخرى تكون غير منحصرة.

و منها: أنّ المعاوضة الواقعة على الشيء، تارة تكون من قبيل البيع ممّا يقتضي تملك العين، و أخرى تكون من قبيل الإجارة ممّا يقتضي تملك المنفعة.

و منها: إنّ المعاوضة تارة: تقع على الشيء لأن يصنع منه رموز و علامات للنحل الفاسدة، كبيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً أو صليباً. و أخرى: تقع عليه لأن يعمله خمراً، كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً. و ثالثة: تقع عليه للإنتفاع به في سائر المحرّمات، كبيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله آلات اللهو و القمار و نحوها. و قد فصلّ بعض الفقهاء بين هذه الموارد كما سيأتي في ذكر الأقوال.

الأمر الثاني: في ذكر الأقوال في المسئلة

و هي ستة:

القول الأول: صحة المعاوضة تكليفاً و وضعاً، مطلقاً، سواء كان البايح عالماً بصرف المشتري للمبيع في الحرام أو لا و سواء باعه بداعي و بقصد إنتفاع المشتري به في الحرام أو لا.

فقد ذهب إليه بعض الفقهاء المتقدّم في بعض كتبهم، منهم الشيخ في النهاية، حيث قال: «و لا بأس ببيع الخشب لمن يجعله صنماً أو صليبا أو شيئاً من الملاهي، لأنّ الوزر على من يجعله كذلك، لا على الذي باع الآلة»^١ و قال في موضع آخر منه: «و لا بأس ببيع الخشب ممّن يتّخذ ملاًهي، و كذلك بيع العنب ممّن يجعله خمراً، و يكون الإثم على من يجعله كذلك، و اجتناب ذلك أفضل»^٢

١. النهاية في مجرّد الفقه و الفتوى، ج ١، ص ٣٦٩.

٢. همان؛ ج ١ ص ٤٠٣.

و كذا ابن إدريس في السرائر، حيث قال: «و لا بأس ببيع الخشب، لمن يجعله صنماً، أو صليبا، أو شيئا من الملاهي، لأنّ الوزر على من يجعله كذلك، لا على الذي باع الآلة، على ما رواه أصحابنا والأولى عندي، تجنب ذلك»^١

و هو مختار العلامة في بعض كتبه.^٢

و من المتأخرين، قد إدعى المحقق الخوئي^٣ أنّ مقتضى القواعد العامّة و الروايات الخاصة عدم حرمة بيع المباح ممّن يجعله حراماً، تكليفاً و وضعاً، على نحو الإطلاق في مقابل ساير الأقوال.

القول الثاني: حرمتها تكليفاً و صحّتها وضعاً.

و هو ما ذهب إليه الشيخ في المبسوط حيث قال: «و يبيعه لمن يعلم أنّه يجعله خمرًا حرام و لا يبطل البيع»^٤

قال العلامة في المختلف: «و الأقرب عندي أنّه إذا كان البائع يعلم أنّ المشتري يعمله صنماً أو صليبا أو شيئا من الملاهي حرم بيعه و إن لم يشترط في العقد ذلك. لنا: أنّه قد اشتمل على نوع مفسدة فيكون محرّماً، لأنّه اعانة على المنكر فيكون قبيحا»^٥ و لا يتعرّض لحكمه الوضعي.

و كذا المقدّس الأردبيلي في المجمع حيث قال: «و بالجملة: الظاهر التّحريم مع علمه بجعل هذا المبيع خمرًا، بل ظنّه أيضاً، فتأمّل. و كذا بيع الخشب و غيره ليعمل صنماً، و كذا ليعمل آلات اللّهُو و أمثالها»^٦

القول الثالث: التفصيل بين القصد و عدمه.

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٢، ص ٢٢٥.

٢. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة): ج ٢، ص: ٢٥٩، منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ج ١٥، ص: ٣٦٣.

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، صص: ١٧٥، ١٨٣.

٤. المبسوط في فقه الإمامية، ج ٢، ص ١٣٨.

٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣.

٦. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٨، ص: ٥٠.

وقد ذهب جمع من المتقدمين و المتأخرين إلى التفصيل بين المعاوضة عليه مع العلم بقصد المشتري الإنتفاع به في الحرام و المعاوضة عليه بداعي و بقصد صرف المشتري للمبيع فيه، فإنه تكره المعاوضة في الأول و تحرم في الثاني.

قال العلامة في الإرشاد: «و يبيع العنب ليعمل خمرا و الخشب ليعمل صنما، و يكره لمن يعملهما»^١.

و كذا الفاضل المقداد في التنقيح^٢ و المحقق في المختصر^٣.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، و أما بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فقد اختلف القائلون بهذا القول فيه: منهم من قال بصحة المعاوضة^٤ كالسيد الطباطبائي^٥، و منهم من قال بفسادها كالمحقق النائيني في منية الطالب^٦.

القول الرابع: التفصيل بين المقدمة المنحصرة و غيرها.

١. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ج ١، ص ٣٥٧.

٢. اللام فيه للغرض. (منه حفظه الله)

٣. التنقيح الرابع لمختصر الشرائع؛ ج ٢، ص: ٩.

٤. المختصر النافع في فقه الإمامية؛ ج ١، ص: ١١٦.

٥. المقرز: و الظاهر أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري في المكاسب فصل بين قصد البائع للحرام و عدمه، بحرمة الأول، و أما الثاني فقد فصل أيضاً بين كون البائع منحصراً و عدمه، لأنه قال في آخر كلامه بعد ذكر الأدلة: فعلم مما ذكرناه في هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه: أحدها- أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصل الغير به إلى الحرام، و هذا لا إشكال في حرمة؛ لكونه إعانة. الثاني- أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، و لا لحصول ما هو مقدّمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر؛ فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر-، و هذا لا إشكال في عدم حرمة. الثالث- أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدّمات حصول الحرام من الغير، لا لحصول نفس الحرام منه. و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمر المقصود منه تملكه للعب الذي هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، و هذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمة. و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعني التخمير حال شراء العنب، و هذا أيضاً على وجهين: أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير، و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل. و الثاني أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل، و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذٍ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل. ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع؛ لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة، أعني الإعانة على الإثم، أو المسامحة في الردع عنه.

٦. حاشية المكاسب (للبيزدي)؛ ج ١، ص: ٦ - ٧.

٧. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ١٠.

و هو ما يستفاد من كلمات المحقق التبريزي، و هو بعد القول بحرمة بيع الخشب ليعمل صنماً أو صليباً من جهة النصوص الخاصة^١، قال بالنسبة إلى غيره من المحرّمات كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمل خمرًا: «لو كان المشتري المرید تخمير العنب حال شرائه بحيث لا يجد العنب على تقدير عدم بيع هذا البائع، ففي الفرض يكون البائع المزبور متمكناً على منعه عن التخمير بترك بيعه منه، فيجب. و أما لو كان بحيث لو لم يبيع منه العنب لحصله من مصدر آخر و يحصل منه التخمير لا محالة، فلا يكون ترك البائع البيع منه منعاً للمشتري عن التخمير حتى يجب»^{٢، ٣}.

القول الخامس: التفصيل بين البيع و الإجارة.

و قد قيل بالجواز في الأول دون الثاني. كما يستفاد من كلمات ابن إدريس في السرائر، حيث قال في المكاسب المحظورة: «و إتخاذ السفن و غيرها، ممّا يحمل عليه المحرمات، مع العلم بذلك، و القصد إليه أيضاً»^٤ و قال في موضع آخر: «و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذه ملاهي، و كذلك بيع العنب ممن يجعله خمرًا، فإنّه مكروه و ليس بحرام»^٥.

و قد قيل بالعكس، كما هو خيرة الفيض الكاشاني في الوافي، فهو بعد ذكر الروايات المتعارضة في المقام، قد حمل الروايات المانعة على البيع و المجوّزة على الإجارة.^٦

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٨٨.

٢. همان؛ ج ١، ص: ٩٧.

٣. المقرّر: هذا كلامه بالنسبة إلى الحكم التكليفي، و أما بالنسبة إلى الحكم الوضعي فقد ذهب إلى عدم بطلان المعاوضة بدعوى: «أنّ النهي عن معاملة بمعنى تحريمها تكليفاً لا يقتضي فسادها حتى فيما إذا تعلق النهي بنفس المعاملة، كما ذكرنا ذلك في شراء العنب بقصد تخميره أو بيعه بداعي تخمير المشتري، و لا يختص بما كان بعنوان آخر كعنوان الإعانة على الإثم أو عنوان المسامحة في المنع عن المنكر. و الوجه في عدم اقتضائه مطلقاً هو أن النهي عن المعاملة منع عن إيجادها، و صحتها بعد إيجادها أي إمضاؤها أمر آخر لا ينافي النهي عن الإيجاد.» - إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ١٠١- و يرد عليه: أنّه لو سلّم دلالة قاعدة «وجوب دفع المنكر» و نحوها على الحرمة التكليفية، فلا بدّ من الحكم بفساد المعاوضة أيضاً، لأنّ ما يدفع به المنكر هو فساد المعاوضة. و بعبارة أخرى، أنّ دفع المنكر و عدم وقوعه يحصل بفساد البيع و حرمة، لا بحرمة فقط، فمقتضى وجوب دفع المنكر، هو الحرمة و الفساد.

٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٢ ص ٢١٨.

٥. همان، ج ٢ ص ٣٢٧.

٦. الوافي؛ ج ١٧، ص: ١٧٩.

القول السادس: حرمتها تكليفاً و بطلانها وضعاً.

و هو ما ذهب إليه الإمام الخميني في مكاسبه^١ أيضاً، بدعوى أنّ مقتضى القواعد الأولية و الروايات الخاصة، هو حرمة المعاوضة شرعاً و قبجها عقلاً -خلافاً لما مرّ من المحقق الخوئي-، و أمّا البطلان فسياتي بيانه.

الأمر الثالث: في أدلة الأقوال في المسئلة

يقع الكلام تارة في الحكم التكليفي، و أخرى في الحكم الوضعي.

أمّا الكلام في الحكم التكليفي:

فيقع البحث تارة: في مقتضى الأدلة العامة في المعاوضة على كلّ ما فيه منفعة محلّلة و منفعة محرّمة، مع العلم أو القصد بصرفه في الحرام. و أخرى: في مقتضى الأدلة الخاصة فيها كذلك، و في ضمنه يقع البحث عن حكم بيع الخشب ممّن يعمله صنماً أو صليباً، و بيع العنب ممّن يعمله خمراً بالخصوص وضعاً و تكليفاً، بعد فقدان القواعد العامة و الأدلة الخاصة.

المقام الأول، في مقتضى الأدلة العامة

و قد ادّعي أنّ هنا أدلة عامة تقتضي الحرمة:

الأولى: حرمة التعاون على الإثم و العدوان

و قد تمسك بعض الفقهاء منهم الإمام الخميني بالآية الشريفة: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّوَدُّانِ»^٢ بتقريب أنّ صيغة النهي فيها ظاهرة في التحريم، و كون الإنتفع بالمبيع في الحرام، إثم و عدوان، فالمعاوضة على شيء مع العلم بأنّ المشتري يقصد أن ينتفع به في الحرام من مصاديق التعاون على الإثم و العدوان.

و قد أورد عليه بإيرادين:

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص ١٩٤، ٢٢٤.

٢. سورة المائدة، الآية ٢.

الأول: ما قاله المحقق الإيرواني^١ من أنّ صيغة النهي ظاهرة في الحرمة لو لا القرينة، و لكن يمكن أن يكون مؤداها الحكم التنزيهي بقرينة مقابلته للأمر بالإعانة على البرّ و التقوى في الجملة السابقة، و لا شك في عدم دلالة على الإلزام و الوجوب، و كذلك الحال في نهى عن التعاون على الإثم و العدوان، فلا بدّ من حمله على التنزيه و الكراهة.

و قد أجاب عنه الإمام الخميني^٢ بأنّه و إن سلّمنا قرينية بعض الفقرات على صرف الظهور عن الآخر، و لكنّها إذا لم تكن قرينة أقوى على خلافه، وهي موجود في ما نحن فيه، لأنّ التناسب الحكم و الموضوع يقتضي كون النهي للتحريم، و بعبارة أخرى؛ أنّ متعلّق الأمر في الجملة السابقة، هو البرّ و التقوى، و منهما ما هو الواجب و منهما ما هو المستحب، فلذا يمكن حمله على مطلق الرجحان، و أمّا متعلّق النهي، فهو الإثم و العدوان أي الظلم، و ليس منهما إلّا ما هو المحرّم بحكم العقل و النقل، فلذا لا يمكن حمله إلّا على التحريم، و هو المناسب للمتعلّق^٣.

الإشكال الثاني: ما قاله المحقق الإيرواني^٤ و المحقق الخوئي^٥ و غيرهما^٦ من أنّ صيغة النهي إن كانت ظاهرة في الحرمة، إلّا أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديق التعاون على الإثم، بل هو من الإعانة عليه، و الآية الشريفة لا تشملها.

توضيح ذلك: أنّ التعاون بمقتضى كونه من باب التفاعل، عبارة عن إجتماع عدة أشخاص على إيجاد فعل من الخير و الشرّ بحث يكون الفعل صادراً من جميعهم، كإجتماع جماعة على حمل ثقل فيقال: «تعاونوا على حمله»، و أمّا إذا كان الفعل صادراً من شخص بحيث يستقل في فعله، و يساعده

١. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ١٥.

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٩٧.

٣. المقرّر: لا يقال: أنّه على ما بنى عليه من شمول التعاون لمثل الإتيان ببعض المقدمات فعل الغير، لا يمكن حمل النهي عن التعاون فيها على الحرمة بدعوى تناسب الحكم و الموضوع، لأنّه لا شك في عدم حرمة الإتيان ببعض مقدمات فعل الغير في بعض الموارد، فالتناسب بين النهي عن التعاون بعد فرض شموله للإعانة بإتيان المقدّمة، و الإثم و العدوان، هو الجامع بين الحرمة و الكراهة. لأنّ الإمام الخميني التزم بحرمة إتيان ببعض المقدمات معصية الغير في جميع الموارد.

٤. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ١٥.

٥. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٨٠.

٦. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٩١.

الآخر بالإتيان ببعض مقدماته، فلا يصدق عليه التعاون، ولا يقال: أنهما تعاوننا عليه، بل يقال: أعان فلانُ فلاناً. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلا تشملها الآية الشريفة.

وقد أجاب عنه الإمام الخميني^١ بما ملخصه: أنّ مادة التعاون، وهو العون، في العرف و اللغة بمعنى المساعدة على أمر، كما في القاموس «تعاونوا: أعان بعضهم بعضاً» ونحوه في المنجد، و هي تصدق فيما إذا كان أحدهما أصيلاً في إيجاد الفعل و أعانه الآخر عليه بإتيان بعض مقدماته، و أمّا إجتماع إثنيين و إشتراكهما في فعل واحد، فغير لازم في صدق عنوان التعاون، و التعاون بمعنى الإعانة بمقتضى إتحداهما في المادة، فيكون ما نحن فيه من مصاديق التعاون في الآية الشريفة.^٢ إلى أن قال: «و كون التعاون فعل الاثنيين، لا يوجب خروج مادّته عن معناها، فمعنى تعاون زيد و عمرو، أنّ كلا منهما معين للآخر و ظهير له، فإذا هتأ كلّ منهما مقدمات عمل الآخر يصدق أنّهما تعاوننا»

و التحقيق؛ أنّ ما إدعاه الإمام الخميني من كون تهيئة مقدمات فعل الغير مصداقاً للتعاون المنهبي غير تامّ، و الحق عدمه كما قاله المحقّق الخوئي و المحقّق الإيرواني.

و لزيادة الإيضاح نقول: أنّ الإمام الخميني أنّه أخذ بمادة التعاون - و هو العون - من دون ملاحظة مقتضى هيئته.

مع أنّ المهم من معاني باب التفاعل - على ما صرّح به جمع من علماء علم الصرف كإبن الحاجب في الشافية^٣ و الشيخ الرضي، و هو من كبار علماء الأدب العربي، في شرح الشافية^٤ و النظام في شرحه على الشافية^٥ - هو ثلاثة معان: أحدها: المشاركة، ثانيها: اظهار المادة من دون حصولها واقعاً، كالتماز و التغافل و التجاهل. و ثالثها: مطاوعة المفاعلة مثل قوله: «باعدته فتباعد».

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، صص: ١٩٧، ١٩٨.

٢. المقرّر: و قد وافقه بعض تلامذته كآية الله الشيخ جعفر السبحاني في المواهب؛ ص: ٣٠٢، ٣٠٣ و آية الله مكارم الشيرازي في أنوار الفقهية كتاب التجارة؛ صص: ١١٣، ١١٤ و خالفه بعض آخر من تلامذته كآية الله المنتظري في الدراسات؛ ج ٢، ص: ٣٤١.

٣. الشافية في علم التصريف، ج ١، ص ٢٠.

٤. شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، صص ١٠٠، ١٠٢.

٥. شرح النظام على الشافية، ج ١، ص ١٤٧.

و له معان أخرى غير مهمّة، كالمبالغة كما في قوله تعالى: «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^١ و غيرها.
 وكيف كان، المهم هنا هو أنّ المعنى الأصلي من بين هذه المعاني، هو المشاركة الخاصة أي
 إشتراك و إجتماع الإثنين في تحقّق فعل واحد بحث يكون الفعل مستنداً إليهما على حدّ السواء،
 كما يستفاد من قول الرضي، حيث قال: «قوله: «و من ثم نقص» أي: و من جهة كون تفاعل في الصريح
 و ظاهر اللفظ مسنداً إلى الأمرين المشتركين في أصل الفعل، بخلاف فاعل فانه لإستناده في اللفظ إلى أحد
 الأمرين فقط...»^٢

فقول القائل: «تعاون زيد و عمرو على رفع الحجر» بمعنى إشتراكهما في أصل الفعل، أعني رفع
 الحجر، و هو مستند إليهما و كونهما في عرض واحد، فالتعاون في الآية الشريفة أيضاً بمعنى إشتراك
 و إجتماع إثنين أو أكثر في المادة، و هو العون. و بهذا البيان، يؤخذ بالمادة و الهيئة، معاً.
 و أمّا في ما نحن فيه، فإذا أتى أحد ببعض مقدّمات فعل الغير، كإعطائه العنب لمن يعلم أنّه
 يصنعه خمراً، فإن يصدق عليه العون و الإعانة، و لكن لا يصدق عليه التعاون عرفاً، لعدم إشتراكهما
 في فعل واحد.

و الحاصل؛ إنّ معنى العون، و إن كان هو المساعدة و هي تصدق على الإتيان ببعض مقدّمات
 فعل الغير، إلا أنّه لا تصدق عليه التعاون كما يستفاد من صريح الأدباء.

و أمّا ما إدعاه الإمام الخميني في ذيل كلامه من أنّ معنى تعاون زيد و عمرو، هو أنّ كلّاً منهما
 معين للآخر و ظهير له، بحيث أحدهما هيتاً مقدّمات عمل الآخر، و الآخر هيتاً مقدّمات فعله، فإن
 كان صحيحاً، إلا أنّه خلاف الفرض ما نحن فيه - أعني بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً - لأنّ
 بائع العنب، يهيئ مقدّمات معصية الغير، من دون أن يهيئ الغير، مقدّمات معصية البائع، لعدم صدور
 معصية منه. فلا يصدق عليه التعاون بوجه من الوجوه.

و أمّا ما ذكره من أنّه ورد في القاموس و المنجد: «تعاونوا أي أعان بعضهم بعضاً»،^٣ ففيه: أولاً:

١ سورة المؤمنون: الآية ١٤.

٢ شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، ص ١٠٢.

٣ و مثل هذا الإستشهاد من الإمام الخميني ليس في هذه الموضوع فقط، بل إستشهد أيضاً في البحث عن قاعدة لا ضرر، في الفرق بين

كما ذكرنا غير مزة، أنّ قول اللغوي لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى، و قوله فيما يذكره في تفسير معنى اللفظ الوارد في الآيات و الروايات ليس بحجة عندنا. نعم؛ يمكن أن يحصل لنا الإطمئنان بمعنى اللفظ بملاحظة الكتب الغوية القريبة من عصر النصّ، فالمتبع حينئذ هو الإطمئنان و الوثوق، لا القول اللغوي.

و في ما نحن فيه، لو كان في هذه الكتب -لا في واحد منها- القول بأنّ التعاون بمعنى الإعانة، لأمكن الوثوق و الإطمئنان بأنّ التفاعل و إن كان ظاهراً في الإشتراك في فعل واحد، إلاّ أنّه إنصرف عن ذلك المعنى إلى المعنى الآخر و هو الإعانة. و إلاّ فشموله للإعانة غير معلوم، فلا أقلّ من الإجمال، فيؤخذ بالقدر المتيقّن و هو كون التعاون بمعنى الإشتراك و الإجتماع في فعل واحد.

و تحصيل ممّا ذكرنا؛ أن ما إدعاه الإمام الخميني من أنّ التعاون بمعنى الإعانة أو مشتمل عليها، لا دليل عليه، و النهي في الآية الشريفة تعلّق بالتعاون، و القدر المتيقّن منه، إشتراك اثنين أو أكثر في تحقّق فعل واحد في عرض واحد، و ما نحن فيه ليس كذلك^١.

الثانية: حرمة مقدمة الحرام

و قد إستدل المحقّق النراقي في المستند^٢ بقاعدة عامّة أخرى، و هي أنّ فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرّم، و فيحرم البيع إذا كان المقصود منه حراماً.

الضرر و الضرار، بأقرب الموارد و المنجد، و لا يخفى عدم إعتبار مثلهما، كما قال بعض المحقّقين، أنّ كتاب أقرب الموارد مشتمل على أغلاط كثيرة تبلغ أكثر من ألف مورد(منه حفظه الله).

١. المقرّر: يمكن أن يقال -كما قيل (القواعد الفقهية (للفاضل): ص: ٤٤٥)-: أنّ الظاهر من مفاد الآية هو بيان حكم زائد و هو حرمة التعاون، و أمّا لو كان التعاون بمعنى الإجتماع و الإشتراك في فعل واحد، كقتل شخص، فلا يكون بياناً لحكم زائد. لأنّ التعاون على القتل على نحو الإشتراك بحيث يسند الفعل إليهما في عرض واحد، هو نفس القتل، و لا يكون شيئاً آخر. فلا بدّ من أن يكون التعاون بمعنى لا ينافي مفاد الآية الشريفة، و هو الإتيان بمقدمات فعل الصادر عن الغير، فحينئذ لا يتحد الحكم الذي يتحقّق بمخالفته الإثم، مع كون المنهي عنه هو التعاون. و لكنّه غير تامّ: لأنّ الآية في صدد بيان حرمة التعاون على ما لا يمكن أن يصدر من أحد من المعاصي، بمعنى أنّ الفاعل يرى أنّه لا يقدر على إرتكاب بعض المعاصي إلاّ إذا تعاون مع غيره بحث يصدر منهما على نحو الإشتراك، فنهت الآية الشريفة عن هذا التعاون، و هو حكم زائد على الحكم الذي يتحقّق بمخالفته الإثم، فلا يلزم منه التنافي مع مفاد الآية الشريفة، فلذا لا إشكال في الإلتزام بتعدّد العقاب حينئذ، أحدهما على الإثم و الآخر على التعاون عليه، لأنّه النهي تعلّق بالتعاون بعد فرض حرمة الفعل و كونه إثمياً و عدواناً و محرّماً.

٢. مستند الشيعة، ج١٤، ص: ٩٥، ٩٦.

الظاهر أنه أشاره بقوله إلى قاعدة أصولية، وهي حرمة مقدّمة الحرام بنفسه.

وقد أشرنا إلى عدم ثبوتها في مباحث الأصول في البحث عن مقدّمة الواجب وأنه لا ملازمة بين حرمة الشيء و مقدّماته، و الدليل عليه هو أنه لو كان الفعل بعنوان كونه مقدّمة للحرام محرّماً للزم عقوبات متعدّدة، فيعاقب تارة على الحرام بنفسه كشرب الخمر و أخرى على مقدّماته من المشي إلى السوق و بيع العنب و أخذه و صنعه خمراً، مع أنّها ممّا لا يمكن الإلتزام به، فإنّ الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات الواقعية في متعلّقاتها، فلا شك في وجود المفسدة الذاتية في ذي المقدّمة، و هو شرب الخمر، و أمّا المقدّمات فلم تثبت محرّمتها النفسية، إلّا أن يقال بقبحها من باب التجري.

و الحاصل عدم صحّة الإستدلال بهذه القاعدة على حرمة بيع الشيء ممّن يعلم أنه ينتفع به في حرام، و تفصيل الكلام بالنقض و الإبرام في عدم حرمة مقدّمة الحرام، في علم الاصول.

الثالثة: حرمة الإعانة على الإثم

و قد عرفت أنّ الإعانة - و هو غير التعاون المنهي عنه في الآية الشريفة - بمعنى الإتيان ببعض مقدّمات و لوازم فعل الغير مع إستقلال ذلك الغير في فعله، كبيع الخشب ممّن يعلم أنه يصنعه صنماً أو صليبا، أو بيع العنب ممّن يعلم أنه يعمل خمراً.

و لا يخفى أنّ لهذه القاعدة - لو ثبتت - دور خطير و آثار كثيرة في الإستنباط الأحكام الفقهية، و قد وعدنا سابقاً بالتعرّض لها في محلّ، و لكن البحث عنها بالتفصيل هنا يؤدّي إلى الإسهاب، فنرجئه إلى فرصة أخرى و نكفي هنا بذكر أمران، لهما مدخلية في المسئلة.

الأمر الأول: وحدة الدليل و إختلاف الفتوى

و قد ذهب جمع من الفقهاء إلى حرمة الإعانة على الإثم شرعاً و قبحها عقلاً و عقلائياً - و إن إختلفوا في كونها مستلزمة للبطلان الوضعي و عدمه - و إستدلوا بها على حرمة بيع الشيء ممّن يعلم أنه ينتفع به في الحرام، و لكن إختلفوا في النتيجة و الفتوى:

فمنهم من قال بحرمة البيع مع العلم بصرف المشتري للمبيع في الحرام. كالمحقّق الأردبيلي

في المجمع على ما ذكرناه من كلامه السابق^١ و المحقق الإيرواني في حاشية المكاسب^٢.
و منهم من قال بعدم حرمة البيع إلا إذا علم البائع و قصد صرف المشتري للمبيع في الحرام، و
أما إذا علم البائع به مع عدم قصده لذلك، فلا يحرم. كالفاضل النراقي في العوائد^٣ و الشيخ الأعظم
في المكاسب^٤.

فيقع البحث في أنه ما هو الوجه في هذا الاختلاف مع كون الدليل واحداً؟
و الظاهر أنّ الوجه فيه، إنّما هو في مفهوم الإعانة من جهة مدخلية القصد في صدقها و عدمها،
بمعنى أنّ القائلين بالقول الأول يشترطون في تحقّق عنوان الإعانة، العلم بتحقّق المعان عليه في
الخارج فقط، و القائلين بالقول الثاني، يشترطون فيه العلم و القصد معاً^٥.

و للإمام الخميني في هذا المقام قولان:

الأول: ما أشار إليه في صدر كلامه^٦، من أنّه القصد معتبر في تحقّق عنوان الإعانة، قال مستدلاً
عليه: «فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه و كونه ظهيراً للفاعل، و هو إنّما
يصدق إذا ساعده في توصّله إلى ذلك الشيء، و هو يتوقّف على قصده لذلك. فمن أراد بناء مسجد فكّل من
أوجد مقدّمة لأجل توصّله إلى ذلك المقصد يقال: ساعده عليه و أعانه على بناء المسجد. و أمّا البائع للجصّ
و الآجر و سائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم و بدواعي أنفسهم، فليس واحد منهم معيناً و
مساعداً على البناء و لو علموا أنّ الشراء لبنائه»^٧

ثمّ يطبقه على ما نحن فيه، و قال: أنّ البائع للعنب إذا باعه ممّن يعمله خمراً بقصد نفسه، لا

١. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٨، ص ٥٠.

٢. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ١٥.

٣. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام؛ صص: ٧٥، ٧٦.

٤. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص: ١٣٣.

٥. و أمّا في اشتراط وقوع المعان عليه في الخارج على نحو الشرط المتأخّر و عدمه، إختلاف أيضاً، فقال الفاضل النراقي بإشتراطه و الشيخ
الأعظم بعدمه.

٦. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢١٢.

٧. و منه يظهر وجه القول بالحرمة إذا علم بتحقّق الحرام، أو إذا علم و قصد تحقّقه. (منه حفظه الله)

بقصد توصله إلى الحرام، فلا يصدق أنه إعانة، و أما إذا باعه بقصد التوصل إلى الحرام، فيصدق عليه الإعانة.^١

و الثاني: ما أشار إليه في ذيل كلامه، من أنه يمكن أن يقال بعدم إعتبار القصد و وقوع الفعل في الخارج و الإغائهما حسب نظر العرف و العقلاء بالمناسبات المغروسة في الأذهان، بأن يقال: «إنَّ الشارع الأقدس أراد بالنهي عن الإعانة على الإثم و العدوان قلع مادة الفساد، و المنع عن إشاعة الإثم و العدوان، و عليه لا فرق بين قصده إلى توصل الظالم بعمله و عدمه مع علمه بصرفه في الإثم و العدوان، فالنهي عن الإعانة إنما هو لحفظ غرضه الأقصى، و هو القلع المذكور، فيلغى العرف خصوصية قصد التوصل. و كذا يمكن أن يقال: إنَّ الإعانة على الإثم و العدوان لما تصير عادة موجبة لتشويق العصاة على عملهم و جرأتهم على الإثم و العدوان، نهى الشارع عن إعانة من هم بمعصية سياسة لأن يرى العامل بالمنكر نفسه وحيدة في العمل لا معين له فيه، و الوحدة قد توجب الوحشة المؤدية إلى الترك، كما أنَّ رؤية المعين على عمل موجبة للجرأة، فالشارع نهى المسلمين عن تهئية أسباب المعصية لمن أَرادها لقلع مادة الفساد و انصراف الناس عن الإثم و العدوان»

ثم إستشهد بفقرة من رواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام و هي قوله عليه السلام: «لَوْ لَا أَنَّ بَيْنِي أُمَّيَّةَ وَجَدُوا مَنْ يَكْتُبُ لَهُمْ وَيَجِيي لَهُمُ الْقِيَّةَ وَيَقَاتِلُ عَنْهُمْ وَيَشْهَدُ جَمَاعَتَهُمْ لَمَا سَلَبُونَا حَقَّنًا...»^٢

فإستنتج من ذلك؛ بقوله: «أنه بعد إلغاء الخصوصية عرفاً تستفاد من الآية حرمة تهئية أسباب المعصية لمن هم بها، سواء كانت التهئية لأجل توصله إليها أم لا، و سواء تحقق الإثم أم لا. و يؤيده حكم العقل أيضاً بقبحها، و لكن مع ذلك لا يخلو إلغاء الخصوصية و فهم العرف من الآية ما ذكرناه من تأمل و إن لا يخلو من وجه»^٣.

و الحاصل: أن في إشتراط العلم مع القصد في صدق الإعانة و بدونه إختلاف، و كذا تحقق

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢١٣.

٢. الكافي (ط - الإسلامية): ج ٥، ص: ١٠٦.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢١٤.

٤. مقرر: يمكن أن يقال: أنَّ البحث في المقام إنما يكون في صدق الإعانة على الفعل عرفاً و تشخيص القيود المأخوذة في صدقها عند العرف، و قلع مادة الفساد و عدمه غير مأخوذة فيه عرفاً، مضافاً إلى أنَّ البحث في تشخيص مفهوم الإعانة، لا الإعانة على الإثم، فتأمل.

المعان عليه في الخارج و عدمه.

و التحقيق؛ أن في كون الإعانة من العناوين القصدية إشكال، و الأقوى عدم اعتبار القصد في صدقها.

و توضيح ذلك؛ أن العناوين القصدية إنما هي العناوين التي يمكن أن يصدر من الفاعل بوجوه متعدّدة، فإنصرفه إلى وجه دون وجه يحتاج إلى قصد ذلك الوجه، كالمهيات المخترعة الشرعية و بعض المهيات العرفية كالعقود و الإيقاعات.

فإن الصوم هو الإمساك، و الإمساك ذو وجوه، فيمكن أن يكون الإمساك للحميّة و النظام الغذائي، فلا يصدق عليه الصوم إلا إذا قصد منه العبادة، فإطلاق الصوم على الإمساك، يحتاج إلى القصد، و كذا الصلاة ذو وجوه، و هي عبارة عن الأفعال و الأذكار المخصوصة، فلا تصدق عليها الصلاة إذا صدر من شخص بقصد السخرية و الإستهزاء، و إنما تصدق عليها الصلاة إذا صدر من شخص بقصد إمتثال أمر الشارع. كذا إنشاء الملكية، فإذا قلت: «ملكْتُك السيارة» بقصد المزاح مثلاً، لا يصدق عليه التملك، بل التملك يحتاج إلى قصد إنشائه.

و أمّا مقدّميّة المقدّمة لذي المقدّمة ليست كذلك، بل إنّما هي من الأمور التكوينية، فإنّ تحصيل العنب من مقدّمات التخدير، فإعطاء العنب لمن يريد أن يعمله خمرا بأي قصد كان، تصدق على هذه المقدّمة، أنّها إعانة على وقوع ذي المقدّمة، بل لا يعتبر في صدقها العلم بذوي المقدّمة، نعم؛ يعتبر العلم في صدق الإعانة على الإثم حكماً، لا موضوعاً، بمعنى عدم حرمة الإعانة مع عدم العلم بتحقيق الإثم، لا عدم صدقها حينئذ.

نعم؛ إذا كانت المقدّمة بنفسها من العناوين القصدية - كالإعانة على بناء المسجد - فمقدّميتها لذي المقدّمة متوقّفة على القصد، فإنّ من أراد إقامة بناء بقصد كونه مسجداً، فبيع ما يتوقّف عليه البناء منه مع عدم قصد البائع إلى بناء المسجد، تصدق عليه الإعانة على إقامة البناء، و إن لم تصدق عليه الإعانة على بناء المسجد، و ذلك لأنّ بناء المسجد من العناوين القصدية، فصدق الإعانة عليه متوقّف على قصده، فلذا لا إشكال في صحّة ما مثل به الإمام الخميني من عدم صدق الإعانة على بناء المسجد، إذا كان البيع بدون قصد بناء المسجد، و لكن لا شك في صدق أصل الإعانة حينئذ، لأنّه أعانته على البناء.

و الحاصل: عدم كون الإعانة بنفسها من العناوين القصدية، فلا يشترط في صدقها القصد.

الأمر الثاني: في عمومية حرمة الإعانة على الإثم و عدمها

أنه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم بعنوان القاعدة الكلية الشاملة لجميع الموارد، و إن ما استدل به على حرمتها من دليل عقلي أو عقلائي أو شرعي - كالأية الناهية عن التعاون على الإثم و العدوان و وجوب دفع المنكر و نحوها - لا يثبت به الإطلاق.

نعم؛ يمكن أن تثبت حرمتها في بعض الموارد بدليل خاص، كالظلم فالروايات المتضاربة تدل على حرمة الإعانة و تهينته مقدّماته، و كذا تقوية الكفر، و نهب الأموال و هتك الأعراس و بعض المعاصي الكبيرة كالربا لما ورد من حرمة أكله و مؤكله و كاتبه و شاهده.^١

و أمّا حرمة الإعانة على جميع المعاصي و المحرّمات، فلا دليل عليه، بل يمكن التمسك بما دل على خلافه من الروايات.

منها ما ذكرناه سابقاً من معتبرة ابن أذينة: «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ بَرَابِطَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ صُلْبَانًا قَالَ لَا»^٢

و منها ما روي عن ابن مسكان عن محمد الحلبي: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ بَيْعِ عَصِيرِ الْعِنَبِ مِمَّنْ يَجْعَلُهُ حَرَامًا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ تَبِيعُهُ حَلَالًا لِيَجْعَلَهُ حَرَامًا فَأَبْعِدْهُ اللَّهُ وَ أَسْحَقْهُ»^٣

و كذا موثقة ابن فضال الواردة في باب ٣٦ من أبواب أحكام شهر رمضان من كتاب الصوم: «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ قَوْمٍ عِنْدَنَا يُصَلُّونَ وَ لَا يَصُومُونَ شَهْرَ رَمَضَانَ وَ رُبَّمَا اخْتَجَبُوا إِلَيْهِمْ يَحْضُدُونَ لِي فَإِذَا دَعَوْتُهُمْ إِلَى الْحَصَادِ لَمْ يُجِيبُونِي حَتَّى أُطْعِمَهُمْ وَ هُمْ يَجِدُونَ مَنْ يُطْعِمُهُمْ فَيَدْهَبُونَ إِلَيْهِمْ وَ يَدْعُونِي وَ أَنَا أَضِيقُ مِنْ إِطْعَامِهِمْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَتَبْتُ بِخَطِّهِ أَعْرِفُهُ

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٨، ص: ١٢٧.

٢. نفس المصدر؛ ج ١٧، ص ١٧٦.

٣. نفس المصدر؛ ج ١٧، ص ٢٣٠.

أَطْعَمُهُمْ»^١

و الحاصل؛ عدم الدليل العام على حرمة الإعانة على الإثم بعنوان القاعدة العامة في جميع المحرمات.

أما المقام الثاني، ففي مقتضى الروايات الخاصة

و الروايات الواردة في المقام على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدل على حرمة المعاوضة مع العلم أو القصد بصرف المبيع في الحرام.

يمكن أن يستدل بعدة روايات على حرمة المعاوضة على كل ما فيه منفعة محللة و منفعة محرمة، مع العلم أو القصد بصرفه في الحرام.

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي^٢ و الشيخ الطوسي في التهذيب و الإستبصار^٣ عن جابر أو صابر: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ يُبَاعُ فِيهَا الْخَمْرُ قَالَ حَرَامٌ أُجْرَتُهُ.»

إستدل به بعض الفقهاء كالعلامة في المختلف^٤ على حرمة الإعانة بتهيئة مقدمات فعل الحرام. فقد أشرنا إليه سابقاً و بحثنا حول سنده و دلالاته.

أما ملخص البحث في سنده، فهو أنّ في كون الراوي الأخير هو جابر - فالرواية معتبرة بدعوى كون المراد منه هو جابر بن يزيد الجعفي - أو صابر - فالرواية غير معتبرة لجهالته - إختلاف نشأ من إختلاف نسخ الكافي و التهذيب، و الأقوى على ما هو التحقيق أنّه صابر، خلافاً للمحقق الخوئي في

١. نفس المصدر؛ ج ١٠، ص ٣٦٣-٣٦٤.

٢. الكافي (ط - الإسلامية) ٥: ٢٢٧.

٣. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ج ٣، ص ٥٥، تهذيب الأحكام ج ٧: ١٣٤ و ج ٦: ٣٧١.

٤. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٥، ص: ٢٥٦.

بعض كتاب الإجارة^١، و بعض من تبعه^٢، فالرواية ضعيفة السند، من هذه الجهة.

و أما البحث عن دلالته، فملخصه أنّ الرواية تختلف متناً في الكتب الروائية، من جهة كونه مشتملاً على فاء التفريع و عدمه، و قد وردت في موضع من التهذيب: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ فَبَيْعُ فِيهَا الْخَمْرُ» و ورد في غيره كما في الكافي: «بَيْعُ فِيهَا الْخَمْرُ» من دون فاء التفريع، فلذا يتخلف معناها بهذا الاختلاف.

و أما ما يشتمل على الفاء، فقد تعرّض الإمام الخميني^٣ للبحث عنه، فقال أنّ قوله «الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ فَبَيْعُ فِيهَا الْخَمْرُ»، بمعنى أنّه أن يؤاجر بيته لا بقصد بيع الخمر فيها أو بشرطه، بل المستأجر يبيع فيها الخمر بعد العقد إتفاقاً من دون وقوعه عليه بالشرط أو القصد. فهذا المعنى مخالف للقواعد العقلائية و الشرعية، لأنّ إجارة البيت من دون اشتراط الإنتفاع بها في الحرام، لم تكن أجرتها حراماً، و مجرد بيع الخمر فيها لا يوجب حرمة الأجرة، و إلّا لزم حرمة أجرة الدكاكين و البيوت التي يقع فيها عمل محرّم، و هو كما ترى. فلا محيص عن حملها على ما إذا أجره لذلك.

و أمّا على ما ورد في الكافي من عدم إشماله للفاء، كما ذكره الشيخ الأعظم كذلك، فظاهره إجارة البيت بقصد بيع الخمر فيها، لأنّ فعل المضارع من دون إتصاله بفاء التفريع يفيد الغرض، فالرواية حينئذ تدل على حرمة الإعانة على بيع الخمر بإجارة البيت بقصد بيعها فيها، فحينئذ لا ينافي القواعد العقلائية و الشرعية.

نعم؛ على هذا المعنى و على فرض صحّة سندها، قيل بوقوع التعارض بينها و بين صحيحة ابن اذينة التي رواها الشيخ الكليني: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ سَفِينَتَهُ وَ دَابَّتَهُ مِمَّنْ يَحْمِلُ فِيهَا أَوْ عَلَيْهَا الْخَمْرَ وَ الْخَنَازِيرَ قَالَ لَا بَأْسَ»^٤ و هي بمقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «لا بأس» تشمل الحكم الوضعي و

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣٠، ص: ٤١، ٤٢.

٢. فقه الشيعة - كتاب الإجارة؛ ص: ٨٢.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ج ١، ص: ١٨٤.

٤. الكافي (ط - الإسلامية) ج ٥، ص: ٢٢٧.

التكليفي.

و الحق، عدم وقوع التعارض بينهما.

و أمّا القائلون بوقوعه، فقد ذكروا وجوهاً لرفع التعارض بينهما.

منها: ما قاله المحقق الخوئي^١ من أنّ رواية صابر محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن أذينة الدالة على جواز إيجاز الحمولة لحمل الخمر و الخنازير.
و قد أوردنا عليه أنه لا يمكن حمل قوله في رواية صابر: «حَرَامٌ أُجْرَتْهُ» على الكراهة، لأنّه صريح في بيان الحكم الوضعي.

و منها: ما ذكره الشيخ الأعظم^٢ من إختلاف موردهما، فإنّ مورد الصحيحة، هو ما إذا علم الموجر بأنّ المستأجر إستأجره لحمل الخمر و الخنزير، من دون أن يؤخذ الحمل ركناً أو شرطاً في العقد، و أمّا رواية صابر، فموردها ما إذا أخذ الحمل ركناً أو شرطاً فيه لأنّها نصّ فيه، فيرفع التنافي بينهما.

و ما قيل من أنّه جمع تبرّعي^٣، مدفوع بأنّ رواية صابر و إن لم يذكر فيها لفظة «إشتراط» إلا أنّ المستفاد من قوله: «الرَّجُلُ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ يُبَاعُ فِيهَا الْخَمْرُ» - كما أشرنا إليه سابقاً - هو كون الإجارة بهذا الغرض - سواء كان شرطاً في العقد أو لا - بمقتضى ظهور فعل المضارع فيه. و أمّا المورد في الصحيحة، و هو العلم بأنّه إستأجره للحمل، من دون أن يكون الغرض منها ذلك. فلو كانت رواية صابر معتبرة، لرفع التنافي بينها و بين الصحيحة بهذا الوجه، و لكنّها غير معتبرة عندنا، و لا مجال لجعلها طرفاً للتعارض.

فمن شاء تفصيل الكلام في سنده و دلالاته فليراجع المسئلة الأولى^٤.

فكيف كان؛ لا شبهة في إلغاء الخصوصية عن الإجارة على فرض إعتبار الرواية، و إسراء الحكم

١. مصباح الفقاهة (المكاسب) ج ١، ص: ١٦٥.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٢٤.

٣. دراسات في المكاسب المحرمة ج ٢: ص ٢٤٤. مصباح الفقاهة (المكاسب) ج ١: ص ١٦٥.

٤. النوع الثاني، القسم الثاني، المسئلة الأولى، الوجه الثالث في الروايات الخاصة، الرواية الثانية.

إلى غيرها من المعاوضات. و أما إلغاء الخصوصية من الخمر و إسراء الحكم إلى غيرها من المحرّمات، فلا يخلو عن إشكال، لإحتمال ما في الخمر من خصوصية ليست في غيرها.

الرواية الثانية: ما روي من أنّ النبي ﷺ لعن طوائف في الخمر، مثل من أتى بمقدّمات شربها. كغارسها - و هو من غرس العنب بقصد التخمير - و بايعها و مشتريها، كلّ واحد منهم أتى بمقدّمة من مقدّمات شربها.

و قد إستدل بها الشيخ في المبسوط^١ و غيره على حرمة بيع العنب و عصيره ممّن يعلم أنّه يعمله خمرًا، مع عدم ورود اللعن عن بيع العنب و عصيره، فالظاهر أنّ مراده هو حرمة بيع العنب و عصيره من باب مقدّمته لشرب الخمر.

بأن يقال: أنّ هذه الروايات تدلّ على حرمة الإتيان ببعض مقدّمات شرب الخمر كغرس العنب للتخمير، و لا فرق بين تلك المقدّمات، فتشمل المعاوضة على العنب و عصيره، فبيع العنب ممّن يعمله خمرًا بقصد التخمير حرام، و كذا لا فرق بين الخمر و غيرها من المحرّمات، فالإتيان بمقدّمات الحرام، حرام مطلقًا.

و هنا عدة روايات، قد ناقش المحقق الخوئي فيها بأنّها ضعفة السند، و ادعى بعض الفقهاء أنّها و إن كانت ضعيفة السند، إلّا أنّها مستفيضة بل متواترة، فلا بدّ من الإلتزام بمضمونها، و لكن الإنصاف -على ما حقّقناه في مباحث المعاوضة على الخمر- عدم إعتبارها إلّا واحدة منها.

و هي: ما روي في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخَمْرَ وَ عَاصِرَهَا وَ مُعْتَصِرَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ آكَلَ ثَمَنِيهَا وَ شَارِبَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ»^٢

و هذه هي الرواية الصحيحة التي تقدّم البحث عن سندها و دلالتها في مسألة المعاوضة على

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص ١٣٨.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٣٩٨.

الخمير في النوع الأول، و ملخص ما ذكرناه هناك، هو:

أن البحث عن سندها يقع تارة في الحسين بن علوان و أخرى في عمرو بن خالد؛

أما الحسين بن علوان، فتارة في مذهبه - فقد اختلفوا في كونه من الإثنى عشرية^١ أو من الزيدية^٢ أو من العامة^٣ و الحق هو الأخير - و أخرى في وثاقته - و الحق أنه ثقة لتوثيق ابن عقدة له -.

و أما عمرو بن خالد - و هو الواسطي - فالظاهر أنه من الزيدية و أنه ثقة لتوثيق ابن فضال له على ما نقله الكشي عنه.^٤

و الحاصل، أن الرواية معتبرة عندنا.

و أما دلالتها؛ فاللعن فيها ظاهر في الحرمة التكليفية، و هو تعلق بالخمير و بعدة أمور مرتبطة بها بحيث يتوقف صنعها عليها، كالعاصر و المعتصر - و عاصر الخمر من يعصر العنب الذي صار خمرا بقصد إخلاصه من الثفل، و المعتصر من يعصر له، كما قال في معجم مقاييس اللغة: «و عَصَرَت العنب، إذا وَلِيَّتْهُ بِنَفْسِكَ. و اعتصرته، إذا عَصِرَ لَكَ خَاصَّةً»^٥ و كذا بايعها و المشتريها و ساقبها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحمولة اليه.

فقد استفدنا منها سابقاً عدم جواز المعاوضة على الخمر، و أما وجه دلالتها على حرمة المعاوضة على العنب مع القصد أو العلم بأن المشتري يعمله خمراً، هو ما ذكرنا آنفاً من أنها تدل على حرمة الإتيان بمقدمات شرب الخمر من دون الفرق بينها، و لا شك في كون المعاوضة على العنب أو عصيره مع العلم بالتخمير أو القصد به، من مقدماتها.

و يؤيدها غيرها من روايات، فإنها مع ضعف سندها، قريبة المضمون منها.

كما رواه الشيخ الصدوق من رواية طويلة: «روي عن شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ

١. راجع تنقيح المقال؛ ج ٢٢، ص ٢٥٦.

٢. قياسات من علم الرجال؛ ج ١، ص ٢٢٧.

٣. رجال الكشي، ص: ٣٩٠. و رجال التجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٥٢.

٤. رجال الكشي، ص: ٣٩٠.

٥. معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٣٤٢.

الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام «جاء فيهما: «قَالَ عليه السلام لَعَنَّ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِبَهَا وَ آكَلَ ثَمَنَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ... الحديث»^١

و الظاهر أنها مرسلة لقوله «روي»، ويمكن أن يقال: أن للشيخ الصدوق طريق إلى شعيب بن واقد، ولكنه لا يفيد، لأن في طريقه إليه عدة مجاهيل، مع أنه لم يرد في شعيب بن واقد توثيق، و لا بأس بكونها مؤيدة.

و كما رواه في الخصال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ الْخَزَّازِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَعَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِبَهَا وَ آكَلَ ثَمَنَهَا»^٢.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الحرّ العاملي عن التهذيب: «بإسناده عن الحسن بن محبوب عن أبان بن عيسى القمي عن عمرو بن حريث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيعُه يُصنع للصليب و الصنم قال لا»^٤

قيل: أن المستفاد منها حرمة بيع كل شيء مع العلم أو القصد بأن المشتري يصرفه في الحرام.

وقع الكلام تارة في سندها و أخرى في دلالتها:

١. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٨.

٢. الخصال؛ ج ٢، ص ٤٤٤.

٣. المقرّر: وقع الكلام في سنده، من جهة عمرو بن شمر، روى عن جابر بن يزيد الجعفي أحاديث كثيرة، و قد ضعفه النجاشي، بقوله: «عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفي عربي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جدا، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه، و الأمر ملبس» و كذا ابن الغضائري حيث قال: «عمرو بن شمر، أبو عبد الله، الجعفي. روى عن أبي عبد الله عليه السلام و جابر. ضعيف» و لكن يمكن إقامة قرائن متعدّدة على وثاقته. منها: كونه الراوي المنحصر لروايات جابر، سيما رواياته الإعتقاديّة الموافقة لمذهب الشيع، مثل كونه من رواة خطبة الفدكية، مع تضعيفه من جانب علماء أهل السنة قاطبة و رميه بالوضع و الكذب. و كيف كان، للتأمل فيه مجال.

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص ٣٧٣.

أما سندها: فلا يخفى أن فيه -على نقله في الوسائل- تصحيف، و الصحيح ما ورد في التهذيب^١ و الكافي^٢: «عَنْ أَبَانَ عَنْ عَيْسَى الْقُمِّيِّ». و كذا ما ورد في التهذيب في سند رواية اخرى «أَبَانَ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ»^٣، و الصحيح: «أَبَانَ عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ».

و أبان مع الإطلاق وقع في أسناد كثير من الروايات تبلغ تسعمائة مورد، و هو مشترك بين ثقتين ابن تغلب و ابن عثمان، و أما غيرهما فغير معروف فلا يقع الإشكال في السند من هذه الجهة. نعم؛ إنَّ المراد من أبان في ما روى عن سليم بن قيس، هو أبان بن أبي عياش الذي في وثاقته تأمل و نحن إلى الآن من المتوقفين.

و كيف كان، فالظاهر منه هو أبان بن عثمان البجلي، بقريته الراوي عنه و هو ابن محبوب. و المراد من عيسى القمي، هو عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري، من أكابر القميين، لا شك في وثاقته و جلالة قدره.

و أما الراوي الأخير يعني عمرو بن حريث، فتثقة بتصريح النجاشي. و توهم كونه عمرو بن جرير - و هو مجهول لم يرد فيه توثيق - كما ورد في الكافي الطبع بمطبعة الإسلامية^٤، بدعوى اضطية الكافي من التهذيب.

مندفع بالرجوع إلى النسخ المعتبرة من الكافي التي ورد فيها «عمرو بن حريث». و مضافاً إلى أنه لم يقع «عمرو بن جرير» في سند رواية واحد في الكافي. و الحاصل أن الرواية صحيحة السند.

و أما دلالتها: فلنهي الإمام فيها عن بيع التوت لصنع الصنم و الصليب، الظاهر بإطلاقه في الحرمة التكليفية و الوضعية، قيل أنها تدل على حرمة بيع كل شيء ممن يعلم أنه ينتفع به في الحرام

١. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٣٧٣، ج ٧، ص: ١٣٤.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٢٤٤.

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٧.

وضعاً و تكليفاً، بدعوى عدم إختصاص الحكم فيها بالمورد.

الطائفة الثانية: ما يدل على جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا.

و فيها عدة روايات:

منها: صحيحة ابن أذينة: «و عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمارة بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكرًا فقال إنما باعه حلالاً في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»^٢

و منها: صحيحة الحلبي: «و عنه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً فقال بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إليّ و لا أرى بالأول بأساً»^٣

و منها: «و بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن صفوان عن يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل و أنا حاضر قال إن لي الكرم قال تبعه عنباً قال فإنه يشتريه من يجعله خمراً قال فبعه إذا عصيراً قال فإنه يشتريه مني عصيراً فيجعله خمراً في قريتي قال بعه حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ثم سكت هنيهة ثم قال لا تدرن ثمنه عليه حتى يصير خمراً فتكون تأخذ ثمن الخمر»^٤

إنّ للشيخ إلى الحسن بن محمد بن سماعة طرق ثلاثة، أحدها ما في الفهرست^٥ و هو غير

١. السكر بالتحريك، نبيذ يتخذ من التمر.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٢٣٠.

٣. نفس المصدر؛ ج ١٧، ص: ٢٣١.

٤ نفس المصدر، ج ١٧، ص: ٢٣١-٢٣٢.

٥ الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٥٢.

معتبرة^١ و أما ما في مشيخة التهذيب^٢ و الاستبصار^٣ فمعتبر.

و يزيد بن خليفة ثقة عندنا لنقل صفوان عنه في نفس الرواية و غيرها، فالرواية معتبرة.

و منها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن حسين بن سعيد: «عَنْ فَضَالَةَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يُخَمَّرُهُ قَالَ حَالًا أَلَسْنَا نَبِيعُ تَمْرَنَا مِمَّنْ يُجْعَلُهُ شَرَابًا حَبِيثًا»^٤

و الرواية صحيحة، و الذيل لم يرد في غيرها من الروايات.

و منها: ما رواه فيه بإسناده عن: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ قَالَ: سَأَلَ يَعْقُوبُ الْأَحْمَرُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّهُ كَانَ لِي أَخٌ فَهَلَكَ وَ تَرَكَ فِي حَجْرِي يَتِيمًا وَ لِي أَخٌ بِلِي صَبِيغَةً لَنَا وَ هُوَ يَبِيعُ الْعَصِيرَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خَمْرًا وَ يُؤَاجِرُ الْأَرْضَ بِالطَّعَامِ فَأَمَّا مَا يُصِيبُنِي فَقَدْ تَنَرَّهْتُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِنَصِيبِ الْيَتِيمِ فَقَالَ أَمَّا إِجَارَةُ الْأَرْضِ بِالطَّعَامِ فَلَا تَأْخُذْ نَصِيبَ الْيَتِيمِ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يُؤَاجِرَهَا بِالثُّبُعِ وَ الثُّلُثِ وَ النَّصْفِ وَ أَمَّا بَيْعُ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خَمْرًا فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ خُذْ نَصِيبَ الْيَتِيمِ مِنْهُ»^٥

و دلالة على جواز بيع العصير ممن يصنعه خمرًا تامّة، و سندها معتبر، و أبو المغراء في السند،

١. المقرز: و لعل وجهه، هو وقوع علي بن محمد بن الزبير فيه، الذي لم يرد فيه توثيق. و هو من مشايخ بن عبدون.

٢. تهذيب الأحكام: المشيخة، ص: ٧٥.

٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: المشيخة، ص: ٣٢٨.

٤. تهذيب الأحكام: ج ٧، ص: ١٣٦.

٥. نفس المصدر، ج ٧، ص: ١٩٦.

هو حميد بن المثنى^١، وثقه النجاشي^٢.

أما النسبة بين الطائفتين، ففيها أقوال:

القول الأول: التساقط بعد التعارض و عدم الترجيح بينهما، ثم الرجوع إلى العامّ فوقاني أعني عمومات صحّة البيع و الإجارة.

القول الثاني: ما ذهب إلى الأكثر من التعارض و الرجوع إلى المرجح.

القول الثالث: ما ذهب إلى الإمام الخميني من طرح روايات الطائفة الثانية المجوّزة لمخالفتها للقواعد العقلائية و الشرعية، فسيأتي بيانه^٣.

القول الرابع: ما هو المختار منعدم التعارض بين الروايات، لأنّ مورد كلّ واحد منها غير مورد الآخر.

إنّما المهم في المقام، هو ذكر ما قيل من وجوه الجمع على القول الثاني.

وجوه الجمع بين الروايات

و قد ذكروا وجوهاً للجمع بين الطائفتين على فرض التعارض بينهما، فنشير إلى الأهمّ منها:

الوجه الأول: حمل الروايات المجوّزة على التقيّة لموافقة العامّة^٤.

و فيه؛ أنّ الضابطة في حمل رواية على التقيّة، هو موافقتها لمذهب أكثر العامّة أو لمذهب السلطان في زمان صدورهما، و الأمر ليس كذلك في ما نحن فيه، بل الأمر على خلافه، لذهاب

١. ينبغي الإشارة إلى أمرين في أبي المغراء: الأول: أنّه لا شبهة في إتحاده مع أبي المغراء العجلي الذي ورد في بعد الأسانيد. كما قال النجاشي في ترجمة حميد بن المثنى: «حميد بن المثنى أبو المغراء العجلي ثقة ثقة» (رجال النجاشي، ص ١٣٣) مضافاً إلى أن الشيخ الكليني قد نقل رواية بإسناده عن: «سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ الْعَجَلِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَنِّي عَنْهُ بِنُ مَضْعَبٍ...» و روى البرقي تلك الرواية في المحاسن: «عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَمِيدِ بْنِ الْمَثْنِيِّ الْعَجَلِيِّ». و الثاني: و قد ذكر المحقق الخوئي في بعض مباحثه أبي المغراء، بعين مهملة (أبي المعزى) و قال تبعاً للمامقاني (تنقيح المقال، ج ٢٤، ص ٣٤٧)، و لكنه غير صحيح، كما يظهر من الكتب الموضوعية لضبط أسماء الرجال، فراجع. (منه حفظه الله)

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ص: ١٣٣.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢١٧، ٢٢١.

٤. التعليقة على المكاسب (لللاري): ج ١، ص: ٥٩.

أكثرهم - من الصحابة و التابعين و المالكية^١ و الشافعية^٢ و الحنابلة^٣ - إلى حرمة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، و المخالف لهم إنّما هو بعض قدمائهم كالثوري^٤ و الحنفيّة^٥ التي ليست مذهب أكثر العامّة أو سلاطينهم في عصر الأئمة.

و اللافت للنظر هو أنّهم إستدلوا على حرمة بيع العنب أو العصير ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً بأدلة ثلاثة:

الأول: التمسك بالآية الشريفة، إلا أنّ بعضهم عبّر بحرمة التعاون^٦ و بعضهم الآخر بحرمة الإعانة.^٧

و الثاني: التمسك بما روي من أنّ النبي ﷺ قال: «لُعِنَتِ الْخَمْرُ عَلَى عَشْرَةِ أَوْجِهٍ: بِعَيْنِهَا، وَ عَاصِرِهَا، وَ مُعْتَصِرِهَا، وَ بَائِعِهَا، وَ مُبْتَاعِهَا، وَ حَامِلِهَا، وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَ أَكَلَ ثَمَرِهَا، وَ شَارِبِهَا، وَ سَاقِيَهَا»^٨

و الثالث: التمسك بما روي في المعجم الأوسط للطبراني عن النبي ﷺ: «مَنْ حَبَسَ الْعِنَبَ أَيَّامَ الْقِطَافِ حَتَّى يَبِيعَهُ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ، أَوْ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ خَمْرًا، فَقَدْ تَقَحَّمَ النَّارَ عَلَى بَصِيرَةٍ»^٩

١. راجع: المدونة، للمالك؛ ج ٣ ص ٥٢٣، التبصرة للبخمي، ج ١١، ص: ٥٠٤٠.
٢. النجم الوهاج في شرح المنهاج؛ ج ٤ ص ٩٦، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٣ ص ٤١٧، نهاية المطلب في دراية المذهب؛ للجويني، ج ٥، ص ٢٧٩، ٢٨٠.
٣. كشف القناع عن متن الإقناع؛ (البهوتي)، ج ٣، ص ١٨١، المغني؛ ابن قدامة المقدسي؛ ج ٤ ص ١٦٧.
٤. راجع: المغني؛ ابن قدامة المقدسي؛ ج ٤، ص: ١٦٧، فتح الباري؛ العسقلاني، ج ٤، ص: ٣٢٣، الشرح الكبير على متن المقنع؛ المقدسي، ج ٤، ص: ٤٠.
٥. الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ج ٦ ص ٣٩١، المبسوط؛ للسرخسي؛ ج ٢٤، ص: ٦، ٢٦.
٦. المغني؛ ابن قدامة المقدسي؛ ج ٤، ص: ١٦٧، الشرح الكبير على متن المقنع؛ ج ٤، ص: ٤٠.
٧. الدر المختار و حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ج ٦، ص ٣٩١، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج؛ ج ٣، ص ٤١٧، نهاية المطلب في دراية المذهب؛ للجويني، ج ٥ ص ٢٨٠.
٨. سنن ابن ماجه؛ ج ٢، ص ١١٢١، مصنف ابن أبي شيبة؛ ج ٤، ص ٤١٣، المعجم الكبير للطبراني؛ ج ١٣، ص ٥٣٠، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٦ ص ٢٠.
٩. المعجم الأوسط، ج ٥، ص ٢٩٤. قال الصنعاني في سبل السلام ج ٢ ص ٣٩. «أن إسناده حسن» و قال بعضهم: أنه منكر و موضوع، ر. ك: تنقيح التحقيق؛ ج ٤، ص: ٨٩، و مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ ج ٤، ص: ٩٠.

و كيف كان، لا وجه لحمل الروايات المجوّزة على التقية، لعدم موافقتها لعامّة إلا القليل منهم ممّن لا يوجب قولهم بالجواز أن نحملها على التقية.^١

الوجه الثاني: حمل الروايات المانعة على البيع من المسلم و المجوّزة على غيره، مثل ما تقدّم في البحث عن المعاوضة على الدهن المنتجس من دلالة بعض الروايات^٢ على التفصيل بين جواز البيع من الكافر دون المسلم.

و فيه؛ أنه جمع تبرّعي، إذ لا قرينة على التصرف في ظهور الروايات في الإطلاق، بل هنا قرينة على خلافه؛ وهي صحيحة محمّد بن إسماعيل: «قَالَ: سَأَلَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا وَ أَنَا أَسْمَعُ عَنِ الْعَصِيرِ يَبِيعُهُ مِنَ الْمَجُوسِ وَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الْمُسْلِمِ قَبْلَ أَنْ يَخْتِمَرَ وَ يَقْبِضَ ثَمَنَهُ أَوْ يَنْسُوهُ قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا بَعْتَهُ حَالًا لَا فَهْوَ أَعْلَمُ بِعِنِي الْعَصِيرِ وَ يُنْسِي ثَمَنَهُ»^٣.

الوجه الثالث: حمل المانعة على الشرط أو الغرض و المجوّزة على مجرد العلم، و هو ما ذهب إليه صاحب الحقائق حيث قال ما مخلصه: أنّ الأولى حمل الروايات المانعة على صورة ذكر الإنتفاع به في الحرام في متن العقد على نحو الشرط أو الغاية و الغرض، و حمل الروايات المجوّزة على عدم ذكره في متن العقد بوجه.^٤

و فيه: أنه تبرّعي أيضاً، لعدم الشاهد عليه في الروايات، فإنّ الروايات المانعة خالية عن قيد الإشتراط أو الإنتفاق على تحقّق الغاية المحرّمة.^٥

١. لا يقال: لو كان الأمر كذلك، لكان الأولى حمل الروايات المانعة على التقية، لأنّنا نقول: أنّ الرواية الأولى من الروايات المانعة، ضعيفة السند، فلا تصل النوبة إلى حملها على التقية، و أمّا ما دلّ على لعن الخمر و ما يرتبط بها - مضافاً إلى عدم دلالاته على حرمة بيع العنب لأنّ تغاير موردهما - فهو مروى عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آتَى بِهِ السَّلَامُ فلا يمكن أن يصدر منه تقية، و كذا رواية بيع الخشب، فموردها غير بيع الخشب، و لا يبعد القطع بخصوصية مورده كما سيأتي، فليس في المقام رواية تدلّ على حرمة بيع العنب ممّن يجعله خمرا حتى نحملها على التقية.

٢. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٢٩. قرب الإسناد (ط - الحديثية)؛ ص: ٢٦١.

٣. وسائل الشريعة، ج ٢٥، ص ٣٨٠ - ٣٨١.

٤. يمكن أن يقال: أنّ موردها صورة عدم العلم و الشك في أنّ المشتري يشتريه للتخمر، و لكن أقول: هذا الجمع أيضاً تبرّعي، لعدم الشاهد على صرف الظهور عن الإطلاق (منه حفظه الله).

٥. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ١٨، ص: ٢٠٥.

٦. لا يقال: أنّه من الأخذ بالقدر المتيقن، لأنّه يقال: أنّ الأخذ به و طرح غيره ليس بجمع عرفي، بل يحتاج إلى قرينة، فمجرد القدر المتيقن

الوجه الرابع: حمل الروايات مانعة على الكراهة

و هو ما ذهب إلى جمع من الفقهاء، كالمحقق الأردبيلي^١.

و أختاره الشيخ الأعظم في المكاسب و قال: «فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة»^٢، و استشهد عليه بصحيفة الحلبي التقدمة: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ حَمْرًا فَقَالَ بَعُهُ مِمَّنْ يَطْبُخُهُ أَوْ يَصْنَعُهُ خَلًّا أَحَبُّ إِلَيَّ وَ لَا أَرَى بِالْأَوَّلِ بَأْسًا».

و قد ناقش فيه المحقق الخوئي^٣ و غيره^٤ بأنه كما حقق في علم الكلام لا يمكن أن يصدر الفعل المكروه منهم عليهم السلام، بل قيل بعدم صدور المباح منهم أيضاً، لأنهم عليهم السلام يروون كنه الأشياء و ما في الأفعال من المفسدة و المصلحة الملزمة و غير الملزمة، فلا يصدر منهم المكروه دفعة واحدة، فضلاً عن الدفعات، مع أن قوله عليه السلام: «أَلَسْنَا نَبِيعُ تَمْرًا مِمَّنْ يَجْعَلُهُ شَرَابًا حَبِيثًا» تدلّ على الإستمرار و الصدور منهم غير دفعة، فلا يصحّ حملها على الكراهة.

أقول: أن ما ذكره من عدم صدور المكروه منهم عليهم السلام ممّا لا شبهة فيه، و لكنّه لا يوجب رفع اليد عن مدلول الروايات المجوّزة بتمامه، لإمكان التفكيك في الحجية بينها بل بين فقرات رواية واحدة -حتى عند المحقق الخوئي و غيره كالإمام الخميني و المحقق النائيني- فلو امتنع القول بحجية ذيل ما دلّ على صدور المكروه عنهم عليهم السلام فترفع اليد عنه و يردّ علمه إلى أهله، و هذا لا يوجب سقوط ما دلّ على الجواز عن الحجية و لا يمنع من حمله على الكراهة.

فعليه؛ لو قلنا بوقوع التعارض بين الطائفتين و وصول النوبة إلى الجمع، فالأولى حمل الروايات المانعة على الكراهة، و هو جمع عرفي يشهد عليه بعض الروايات.

لا يمنع عن التمسك بالظهور، مضافاً إلى أنه ما من تعارض، إلا و لطرفيه قدر متيقن، و بالأخذ به في جميع موارد التعارض، لم يبق حجر على حجر. (منه حفظه الله).

١. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج ٨، ص: ٥٠.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص: ١٣١.

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٧٤.

٤. لاحظ: المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢١٩.

أما القول بطرح الروايات المجوّزة

فاختاره الإمام الخميني^١ وقال ما ملخصه: أنّ الروايات المجوّزة و لو كانت معتبرة، لا بدّ من إسقاطها عن الحجّية و عدم جواز الإلتزام بها، لأنّها أولاً: مخالفة للكتاب، أي آية النهي عن التعاون على الإثم على ما بنى عليه من أنّها تشمل الإعانة و الإتيان بمقدّمات فعل الغير. و ثانياً: مخالفة لحكم العقل بقبح الإعانة على الإثم، و ثالثاً: مخالفة للسنة المستفيضة الحاكية للعن النبي ﷺ عن الخمر و غارسها. و رابعاً: مخالفة لأصول المذهب و لقداسة ساحة المعصوم العليّ، فأنه لو صدر هذا العمل من أواسط الناس كان يعاب عليه، فكيف يمكن صدوره من المعصوم العليّ؟

و يلاحظ عليه؛ أولاً؛ عدم مخالفتها للآية الشريفة لما تقدّم من عدم شمولها للإعانة^٢. و ثانياً: سيأتي البحث عن حكم العقل و عدم دلالتها على حرمة الإعانة على الإثم و عدم مخالفتها للروايات المجوّزة. و ثالثاً: سيأتي التحقيق في عدم مخالفتها للروايات المانعة و عدم التعارض بينها لإختلاف موردتهما. و رابعاً: أنّ مخالفة فقرة من رواية واحدة منها لقداسة ساحة المعصوم العليّ، لا توجب طرح جميعها، لإمكان التفكيك في الحجية عندكم كما مرّ أنفاً.

و أما تحقيق الكلام في المقام

فنقول: بعد خروج رواية صابر عن طرف التعارض لقصور سنده، لا بدّ من ملاحظة غيرها من الروايات المانعة، حتى يتضح عدم التعارض بينها و بين الروايات المجوّزة. أما ما روي عن النبي ﷺ من لعن طوائف في الخمر، ففيه مسلكان: الأول: القول بعدم إعتبار غير رواية حسين بن علوان - و هي غير المشتملة على لفظة «غارسها» - من روايات لعن الخمر - المشتملة عليها - لضعفها و عدم ثبوت إستفاضتها.

فعلى هذا المسلك، لا يخفى عدم وقوع التعارض بينها و بين الروايات المجوّزة، لإختلاف موردتهما؛ فإنّ اللعن و البعد عن رحمة الله في رواية حسين بن علوان، تعلق بالخمر و ما يترتّب عليها

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢١٩.

٢. و الشاهد على بعد شمول الآية للإعانة عرفاً، هو أنه لو كانت شاملة لها، للزم أن يسئل أحد من رواة الأخبار المجوّزة عن مخالفتها للحكم بالجواز. (منه حفظه الله).

من عاصرها ومعتصرها و بائعها و مشتريها و آكل ثمنها و هكذا، و أما الروايات المجوزة، و قد وردت في جواز بيع العنب و لو يعلم أنّ المشتري يجعله خمراً، و لا ربط بينهما، و لا تنافي.

و الثاني: القول بإستفاضة ما وردت فيه لفظة «غارسها»، كما هو ظاهر الإمام الخميني^١، فإسناد الغرس إلى الخمر، إسناد إلى غير ما هو له، إذ لا معنى لغرسها، فهو بمعنى غرس الكرم للخمر.

فعلى هذا؛ يقع التنافي بينها و بين الروايات المجوزة التي تدلّ على جواز الإتيان بمقدمات شرب الخمر، كبيع العنب مع التعليل بأنك بعته حلالاً، إذ لو كان غارس الكرم للخمر ملعوناً، لكان باع العنب مع القصد أو العلم بأنّ المشتري يجعله خمراً ملعوناً بطريق أولى.

إلا أنّ الجمع بينهما بمكان من الإمكان، و هو متوقّف على أمرين:

الأول: أنّه لا شك في ظهور اللعن في المبعوضة الشديدة و الحرمة، و لكن استعمل مع القرينة في الروايات في المبعوضة الخفيفة و الكراهة أيضاً. كقوله عليه السلام: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ وَضَعَ رِدَاءَهُ فِي مُصِيبَةٍ غَيْرِهِ»^٢ و «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْمَغْرَبَ»^٣ و «لَا يَزِيدُنِي ثَلَاثَةَ عَلَيٍّ دَابَّةٍ فَإِنَّ أَحَدَهُمْ مَلْعُونٌ»^٤ و: «مَلْعُونٌ مَنْ تَرَأَسَ مَلْعُونٌ مِنْ هَمٍّ بِهَا مَلْعُونٌ مَنْ حَدَّثَ بِهَا نَفْسَهُ»^٥ و «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَخَّرَ الْعِشَاءَ إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ»^٦، و قد حملها الفقهاء على الكراهة. و كذا ما ورد في باب الإحتكار: «الْحِكْرَةُ فِي الْخِصْبِ أَرْبَعُونَ يَوْماً وَ فِي الشَّدَّةِ وَ الْبَلَاءِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَمَا زَادَ عَلَى الْأَرْبَعِينَ يَوْماً فِي الْخِصْبِ فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ»^٧

و الثاني: و قد حَقَّق في الأصول، أنّ في بعض الموارد، يتعلّق الحكم بأمر معطوفاً بعضها على بعض كـ«إغتسل للجمعة و الجنابة»، فيقال -بناء على إستحباب غسل الجمعة- أنّ الصيغة

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢١٨.

٢. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١؛ ص ١٧٤

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٢٢٠.

٤. الكافي (ط - الإسلامية): ج ٦، ص: ٥٤١

٥. نفس المصدر؛ ج ٢، ص: ٢٩٨.

٦. وسائل الشريعة، ج ٤، ص ٢٠١.

٧. الكافي (ط - الإسلامية): ج ٥، ص: ١٦٥.

إستعملت في النسبة الطليبية، و هي القدر المشترك بين الطلب الوجوبي و الندي، و هذا لا ينافي القول بوجوب أحدهما و إستحباب الآخر إذا قامت قرينة على التفكيك.

و هكذا في صيغة النهي، فما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا قامت قرينة على حمل اللعن على الحرمة بالنسبة إلى عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و غيرها، و حمله على الكراهة بالنسبة إلى غارسها، فلا بأس بالإلتزام بالتفكيك. فالقرينة في ما نحن فيه على جواز غرس الكرم للخمر بنحو الكراهة، هي الروايات المجوّزة المشتملة بعضها على التعليل، الدالة على جواز بيع العنب لصنع الخمر، فبطريق أولى تشمل غرس الكرم للخمر، و أمّا غيره فلا قرينة على الحمل على الكراهة.

فتحصّل ممّا ذكرنا؛ أنّ مقتضى الجمع بين الطائفتين - لو قلنا بتعارضهما - هو حمل الروايات المجوّزة على الكراهة، فيكره الإتيان بمقدّمات شرب الخمر، كغرس الكرم و بيع العنب ممن يعلم أنّه يجعله خمرا، و أمّا إذا صار خمرا، فعاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و المحمولة إليه ملعون و فعلهم حرام.

و أمّا ما ورد من حرمة بيع الخشب ممّن يصنعه صنما أو صليباً، فلا يمكن أن يكون معارضاً للروايات الدالة على جواز بيع العنب ممّن يجعله خمراً أيضاً، لإختلاف موردهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم خصوصية المورد و إسراء الحكم من بيع الخشب لصنع الصنم و الصليب إلى غيره من المحرّمات كبيع العنب لصنع الخمر و غيره، و هو واضح المنع.

و الشاهد على خصوصيته؛ هو معتبرة ابن أذينة: «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ بَرَابِطَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ صُلبَاناً قَالَ لَا»^١

فيستفاد منها أنّ مسألة الإجتنب عن الشرك و عبادة الأصنام و إشاعة رموز النحل الفاسدة بنحو من الأنحاء، في أقصى درجة الإهمية عند الشارع، فلذا حكم بحرمة الاتيان بمقدّماتها كبيع الخشب لصنع الصنم و الصليب و نحوه، و أمّا غيرها من المحرّمات، فليس كذلك، فلا دليل على ثبوت هذه الأهمية في سائر المحرّمات كصنع الخمر و شربها و القمار و اللهو و صنع آلاتهما، حتى توجب

١. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٧٦.

الحكم بحرمة تهيئة مقدماتها.

إن قلت: أن الالتزام بما دلّ عليه الصحيحة من التفصيل بين بيع الخشب لصنع الصنم و الصليب و بيع الخشب لصنع آلات اللهو، إحداه قول ثالث مخالف للإجماع المركب من القول بحرمة الإتيان بمقدمات الحرام من دون الفرق بين بيع الخشب لصنع الصنم و البربط و بيع العنب للتخمير، و القول بجوازه كذلك.^١

قلت: إن إحداه القول الثالث ممنوع فيما إذا حصل من القولين إجماع مركب تعبدّي كاشف عن رأي المعصوم، بحيث يقطع بأنّ رأيه أحد القولين، و لكنّ ما نحن فيه ليس كذلك، و قد أفتى مثل الشيخ الصدوق في المقنع بالتفصيل، حيث قال: «و لا بأس ببيع العصور و التمر ممن يجعله خمرا. و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ به برابط، و لا يجوز بيعه ممن يتخذه صلبانا»^٢ و ليس هذا من إحداه قول ثالث و الخرق للإجماع المركب، بل هو العمل بالنص.^٣

إن قلت: أن التفصيل بين بيع العنب و الخشب لصنع الخمر و البرابط و بين بيع الخشب لصنع الصليب، بجواز الأول و حرمة الثاني، بعيد، كما إستبعده الإمام الخميني، بدعوى أنّ الصليب إنّما هو خشب يصنع شبيه ما صلب به المسيح عليه السلام، فيكرّمونه لذلك، و لا يعبدونه كما يعبد الصنم، فالظاهر أنّ الخمر أشدّ حرمة من تكريم خشب يتخيّل كونه تكريماً للمسيح عليه السلام مع كونه حراماً من جهة التشريع، فالتفصيل بحرمة تهيئة مقدماته و عدم حرمة مقدمات الخمر لا يخلو عن بُعد.^٤

قلت: -مضافاً إلى كونه إجتهداً في مقابل النص فطرح الصحيحة بمجرد الإستبعاد غير وجيه- أنّ مسألة الصليب و نحوه ليس كما ذكره من أنّه خشب يكرّمونه النصارى لكونه شبيهاً بما صلب به المسيح، بل أنّه رمز و علامة للنحلة الفاسدة المحرّفة، فإشاعته يوجب جلب الناس إليها، فما يترتب عليها من المفسدة و الإنحراف لا يقتصر عن إشاعة الصنم، و لعلّه هو السرّ في ذكره معه و عطفه عليه في كلمات القدماء. فليس الخمر أشدّ حرمة منه، بل الأمر بالعكس، فإنّ شرب الخمر و صنعها

١. راجع كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة): ج ١، ص: ١٣٢، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص ١٨٣.

٢. المقنع: ص: ٣٩٠.

٣. نعم؛ لو لا فتوى الشيخ الصدوق بالتفصيل، لأمكن القول بإعراض الأصحاب عنها. (من حفظه الله)

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، صص: ٢٢١، ٢٢٢.

وإن كان من المعاصي الكبيرة إلا أنه ليس كالشرك بالله العظيم، و عليه فلا إشكال في إختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز و عدمه بإختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة و الضعف.

فلذا يقرب إلى الذهن حرمة الإتيان بمقدّمات إشاعة النحل الفاسدة و الإعانة عليها لشدة الإهتمام فيها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ ما استدل به على حرمة المعاوضة على ما فيه منفعتان المحللة و المحرّمة، مع القصد أو العلم بصرف المشتري له في الحرام، من الأدلة العامّة و الخاصّة، غير ناهضة بالمطلوب.

و مع ذلك كلّهُ؛ يتوقّف الحكم بالحرمة في مسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، على ما سيأتي في البحث عن قاعدة الإعانة على الإثم من التفصيل بين المحرّمات، بأن نقول: أنّ الإتيان بمقدّمات بعض المعاصي كالظلم و الربا و نهب الأموال و هلك الأعراس و نحوها حرامٌ.

و أمّا بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، فإن كان من مصاديق إشاعة الفحشاء فيحرم من هذه الجهة و إلا فلا دليل على حرّمته، لا من جهة الإعانة على الإثم و لا من جهة غيرها، و لكن حكم بالجواز في مقام الفتوى فمشكل جداً.

هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي.

أما الكلام في الحكم الوضعي

فيقع البحث عنه على القول بحرّمته تكليفاً - كما ذهب إليه جماعة منهم العلامة الحلّي و المحقّق الحلّي و المحقّق النراقي و الإمام الخميني -^١.

فلا بدّ من البحث في أنّ ما دلّ على حرمة بيع العنب للتخمير تكليفاً، هل يقتضي حرّمته وضعاً أو لا؟

و قبل الخوض في المقام، ينبغي تهميد مقدّمة أصولية؛ و هي أنّه قد حقّق في الأصول أنّ النهي في المعاملات تارة: يتعلّق بنفس عنوان المعاملة مستقيماً، كالنهي عن بيع الغرر، فيقع البحث في

١. المقرّر: و أمّا على ما أختاره من عدم حرّمته، فلا يبقى وجه للقول بفساده وضعاً بعد دلالة الروايات المجوّزة عليه الجواز.

أنّ النهي عنه هل يقتضي الفساد أو لا؟ و أخرى: بعنوان آخر قد ينطبق عليها في الخارج، كالنهي عن حث النذر، فإذا نذر أن لا يطلق زوجته، ثمّ طلقها، فيقع البحث في أنّ النهي عن حث النذر هل يقتضي فساد الطلاق أم لا؟ و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ تعلق النهي بعنوان الإعانة على الإثم مثلاً، و النسبة بينها و بين عنوان المعاملة عموم من وجه.^١

و في هذه المسئلة الأصولية أقوال^٢ ذكرناها مع أدلتها في الأصول و ناقشنا فيها، و قد إنتهينا - وفاقاً للإمام الخميني^٣ - إلى أنّ النهي في المعاملة -بأي نحو كان- لا يقتضي الفساد مطلقاً، بل يستفاد الفساد من القرائن الخارجية إن كانت، و إلا فلا.^٤

إن قلت: و قد ذهب مشهور الأصوليين^٥ إلى قاعدة كليّة و هي أنّ الأمر بشيء في ضمن مركب إرشاد إلى جزئيته و شرطيته، و النهي عنه في ضمنه إرشاد إلى مانعيته و أنّه يؤدي إلى الفساد، فقول الشارع مثلاً: «لا تكذب على الله و أنت صائم» ناظرة إلى الإرشاد إلى مانعيّة الكذب على الله عن صحّة الصوم، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فالنهي عن بيع العنب للتخمير، إرشاد إلى فساده.

قلت: في صحّة القاعدة المذكورة إشكال، ذكرناه في الأصول بالتفصيل، و ملخصه أولاً: أنّهم قاسوا المولى الحقيقي على المولى الشرعي، فإنّ المولى العرفي إذا أمر بإتيان مركب و نهى عن شيء في ضمنه، فهو إرشاد إلى الفساد خاصّة، إذ ليس له حق التكليف غالباً، بخلاف المولى

١. المقرّر: فلا يخفى أنّ النسبة بين الحرمة و الفساد، هي العموم و الخصوص من وجه، فالنهي عن غسل الثوب بالماء المغصوب، لا يدلّ إلا على الحرمة مع ترتّب الأثر الوضعي أعني الطهارة و كذا البيع وقت النداء على ما هو المشهور من أنّه لا تدلّ إلا على الفساد، و النهي عن بيع السفينة لا يدلّ إلا على عدم ترتّب الأثر، و النهي عن البيع الربوي تدلّ على الحرمة و الفساد. فالبحث إنّما هو في دلالة النهي في المعاملة، على الفساد و عدمه، بعد دلالاته على الحرمة؟ و ما هو المعيار في إقتضائه للفساد و عدمه؟

٢. و قد ذهب جمع من الأصوليين منهم المحقّق النائيني إلى التفصيل، بأنّ النهي إذا تعلق بعنوان آخر غير فلا يقتضي الفساد، و أمّا إذا تعلق بنفس عنوان المعاملة، فتارة: تعلق بالسبب يعني الإيجاب و القبول، كالنهي عن بيع لحم الخنزير، و أخرى بالمسبب كأن يقال: لا تملك الكافر المصحف -ليس في الأدلة الشرعية ما تعلق فيه النهي بالمسبب على ما تتبّعنا- فيقتضي الفساد في الثاني دون الأول. (منه حفظه الله)

٣. تهذيب الأصول؛ ج ٢؛ ص ٨٠.

٤. لا يخفى أنّ أصالة الفساد بمعنى إستصحاب عدم، مختصّ بحالة الشك في ترتّب الأثر على المعاوضة و عدمه، و أمّا إذا كان دليل لفظي مشتمل على النهي، فلا يستفاد منه إلا الحرمة التكليفية.

٥. أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٨٧، بحث في علم الأصول، ج ٣، ص ١٢٥.

الحقيقي الذي له حقّ التكليف و الوضع، فلا يكون نهيه عن الشيء دالاً على الفساد في جميع الموارد. و ثانياً: قد خالفوا القاعدة المذكورة في موارد متعدّدة في الفقه، منها: عدم دلالة ما ورد في الطواف (و لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ عُزَيَانٌ) ^١ و «لَا تُؤَخَّرُ الصَّلَاةُ سَاعَةً إِذَا طُفَّت» ^٢ و «لَا تُؤَخَّرُ السَّعْيُ إِلَى غَدٍ» ^٣ على الفساد عندهم. و غير ذلك من الموارد التي لا يلتزمون بدلالاته النهي عن الشيء في ضمن المركب على الفساد.

إذا عرفت هذا، فنشير إلى ما ذكره الإمام الخميني في المسئلة بالنسبة إلى الحكم الوضعي في ضمن ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: قال ما ملخصه: لا يبعد أن يستدل على البطلان برواية تحف العقول لو لا ضعفها، و لكن لا بما ذكره الشيخ الأعظم في المقام، بل بفقرة أخرى و هي: «كُلٌّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك من جميع وجوه المعاصي و باب من أبواب الضلالة، أو باب من أبواب الباطل، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم حرام بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه» ^٤ بأن يقال: أنّ الرواية متعرّضة أولاً: لحرمة المعاوضة على كلّ ما يوجب الوهن في الإسلام، كبيع العنب ممّن يجعله خمراً علناً في شوارع المسلمين أو جنب المشاهد المقدّسة. و ثانياً: لحرمة المعاوضة على كلّ ما يكون باباً من أبواب الباطل، و المراد من الباطل، هو جميع المعاصي، كما أطلق الباطل على كثير منها في الروايات كالقمار و الشطرنج و نحوهما. و بما أنّ البيع العنب ممّن يجعله خمراً، ثبت حرّمته تكليفاً، لكونه إعانة على الإثم، يعدّ من المعاصي و يصدق عليه الباطل، فتدخل في هذا الفقرة، فالرواية تدلّ على حرمة المعاوضة على العنب للتخمير وضعاً و تكليفاً، لكونه باباً من أبواب الباطل. ^٥

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٣، ص: ٤٠٠، بابٌ وُجُوبِ سَتْرِ الْعُزَّةِ فِي الطَّوَافِ.

٢. نفس المصدر، ج ١٣، ص ٤٣٥، ح ٥.

٣. نفس المصدر، ج ١٣، ص ٤١١، ح ٣.

٤. تحف العقول، ص ٣٣٣.

٥. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ٢٢٤.

و قد إستشكل عليه صاحب إرشاد الطالب بما لا يخلو عن نظر.^١

النقطة الثانية: قال -بعد التفصيل بين وقوع المعاملة بالمعاطاة و وقوعها بالصيغة، مع أنّ هذا لا يكون فارقاً في المقام- ما ملخصه: أنّ الوجه في صحّة المعاملة بعد حرمتها تكليفاً، هو ما بنى عليه في الأصول، من أنّ النهي إذا تعلّق بأمر خارج عن المعاملة قد ينطبق عليها إحياناً، فلا يوجب الفساد، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المحرّم عنوان آخر منطبق عليها في الخارج، و هو إمّا حكم العقل بقبح تهيئة أسباب المحرّم و وجوب دفعه المنكر، أو حكم الشرع بوجوب دفع المنكر و حرمة التعاون عليه. فإنّها، عناوين غير نفس المعاملة و بينهما عموم من وجه، و الموضوع الخارجي أعني بيع العنب للتخمير مجمع لهما و لكلّ منها حكمه، فمبغوضية هذه العنوانين تكليفاً، لا يسري إلى عنوان البيع حتى يوجب فساده.^٢

النقطة الثالثة: و قد إستدلّ على البطلان في خصوص بيع العنب و التمر ممّن يجعله خمراً دون سائر المحرّمات، بالروايات المستفيضة الحاكية للعن النبي الخمر و غارسها، بدعوى أنّ الظاهر منها مبغوضية بيع العنب و إشتهائه و كأنّ النهي تعلّق بعنوانها لا بعنوان آخر غيرهما، و معها يستبعد تنفيذ المبايع بل يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتنافيين عرفاً.^٣

هذا ما أفاده في المكاسب الحرّمة.

و أمّا في كتاب تحرير الوسيلة^٤ المعدّ للفتوى -في المسئلة العاشرة من مسائل المكاسب و المتاجر- فقد ذكر فرعان:

الأول: ما أشار بقوله: «يحرم بيع العنب و التمر ليعمل خمراً، و الخشب مثلاً ليعمل صنماً أو آلة للهو أو القمار و نحو ذلك، و ذلك إما بذكر صرفه في المحرم و الالتزام به في العقد، أو تواطئهما على ذلك، و لو بأن يقول المشتري لصاحب العنب مثلاً: بعني منا من العنب لأعمله خمراً فباعه، و كذا تحرم إجارة المساكن

١. لاحظ: إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٢، ١٠٣.

٢. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢٢٢، ٢٢٣.

٣ نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٢٢٥.

٤. تحرير الوسيلة؛ ج ١، ص: ٤٩٦.

ليباع ويحز فيهما الخمر، أو ليعمل فيها بعض المحرمات، وإجارة السفن أو الحمولة لحمل الخمر وشبهها بأحد الوجهين المتقدمين، وكما يحرم البيع والإجارة فيما ذكر يفسدان أيضاً، فلا يحل له الثمن والأجرة».

و الثاني: ما أشار بقوله: «وكذا -أي يحرم ويفسد- بيع الخشب لمن يعلم أنه يجعله صليبا أو صنما، بل وكذا بيع العنب و التمر و الخشب ممن يعلم أنه يجعلها خمرا و آلة للقمار و البرابط، و إجارة المساكن لمن يعلم أنه يعمل فيها ما ذكر أو يبيعهها و أمثال ذلك في وجه قوي»، ثم قال: «و المسألة من جهة النصوص مشككة جدا، و الظاهر أنها معللة».

و يلاحظ عليه: **أولاً:** أن القول بصدق الإعانة في صورتَي القصد و العلم بوقوع الحرام، و تعلق النهي بهما، مخالف لما بنى عليه في البحث عن دلالة النهي في المعاملات على الفساد^١ و في مكاسبه^٢ من أن النهي في المعاملات إذا تعلق بعنوان خارج عن نفس المعاملة، لا يدل على الفساد، كما في ما نحن فيه. **و ثانياً:** على فرض تعلق النهي النفسي بنفس المعاملة مع قصد الحرام أو العلم به، كالنهي عن بيع الخشب ليصنع بربطاً و بيع الورق ليكتب فيه الضلالة، فهو لا تدل على الفساد أيضاً على ما بنى عليه في الأصول من أن النهي عن المعاوضة لا تدل مطلقاً إلا على الحرمة، و لا ملازمة بينها و بين الفساد، فلا ينطبق فتواه في المقام مع مبانيه الأصولية.

أما المحقق الخوئي، في مصباح الفقهاة ذهب إلى أن في الروايات المانعة عن بيع الخشب ليصنع صليبا احتمالان:

أحدهما: أنها غير مختصة ببيع الخشب لذلك، بل يعم جميع مقدمات الحرام بقصد تحققه أو العلم به، فحينئذ يقع التعارض بينها و بين الروايات المجوزة، و حيث لم يصح حمل الروايات المانعة على الكراهة كما مر، فلا بد من العمل بالروايات المجوزة و ترجيحها المانعة لموافقتهما مع عمومات الكتاب مثل قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ».

ثانيهما: أنها مختصة بموردها، يعني بيع الخشب ليصنع صليبا أو صنماً، و لا يشمل غيره، فلا تعارض بينها و بين ما دل على جواز بيع العنب ليصنع خمراً.

١. تهذيب الاصول، ج ١، ص ٣٣٢.

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٥٠.

و عليه، لا بدّ له أن يفتي في المسئلة بجواز بيع العنب ليصنع خمراً، سواء كان بقصد تحقّق الحرام أو لا و سواء كان مع العلم به أو لا.

هذا، و لكنّه قد أفتى في بعض كتبه المعدّة للفتوى بخلاف ذلك، كما جاء في توضيح المسائل: «لو باع ما يمكن أن ينتفع به منفعة محلّلة بقصد الإنتفاع به في الحرام، فالمعاملة محرمة، و باطلة على الأحوط، كبيع العنب ليعمل خمراً. و أمّا إذا باعه بدون هذا القصد ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً، و الظاهر أنّه لا إشكال فيه»^١

و الحاصل: أنّه لا دليل على حرمة بيع المباح ممّن يصرفه في الحرام تكليفاً، و لا فرق في ذلك بين بيع العنب للتخمير و غيرهما إلّا إذا صدق عليه عنوان محرّم آخر كإشاعة الفحشاء، و إذا لم يكن دليل على الحرمة التكليفية، فلا وجه للحرمة الوضعية، و أمّا ما ورد من لعن غارس الخمر-على فرض إعتباره- فيحمل على الكراهة على ما بيّناه، فيكره الإتيان بمقدّمات شرب الخمر.

نعم؛ و يخرج من هذه الموارد، الإتيان بمقدّمات صنع الصنم و الصليب و غيره من رموز النحل الفاسدة و شعائهم، منها بيع الخشب ممّن يصنعه صنماً أو صليباً، و هذا لما ذكرناه في محلّه من القرينة المقابلة في معتبرة ابن اذينة بين عدم البأس بالنسبة إلى بيع الخشب ليصنع البرابيط، و البأس بالنسبة إلى بيعه ليصنع الصنم و الصليب.^٢

هذا تمام الكلام في المسئلة الثالثة من القسم الثاني، من النوع الثاني من أنواع المكاسب المحرّمة.

القسم الثالث: في بيع السلاح من أعداء الدين

و قد عنوانه الشيخ الأعظم في المكاسب بـ«ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً بمعنى أن من شأنه أن

١. توضيح المسائل؛ مسألة ٢٠٧٦، ص ٣٩٧.

٢. و قد أفتى به بعض أعلام المعاصر في منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٩ حيث قال: «أما بيع العنب ممّن يعلم أنه يعمله خمراً، أو إجارة المسكن ممّن يعلم أنه يحرز فيه الخمر، أو يعمل به شيئاً من المحرمات من دون تواطؤهما على ذلك في عقد البيع أو الإجارة أو قبله، فقيل أنه حرام و هو الأحوط و لكن الأظهر الجواز، نعم لا يجوز بيع الخشب و نحوه لمن يصنع منه شعائر الكفر كالصلبان و الأصنام و لو من غير تواطؤ على ذلك على الأظهر.»

يقصد منه الحرام»^١

و لا يخفى أنّ هذا العنوان يشمل جميع الأشياء، إذ ما من شيء إلا و له شأنية الانتفاع به في الحرام، فالوجه في عنوانه بذلك، هو التعرّض لمورد خاصّ و هو بيع السلاح من أعداء الدين، فلا يصحّ أن يجعل لهذا القسم عنواناً عاماً.

و البحث في هذه المسئلة، يقع في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محل النزاع

و هو يتّضح ببيان أمور:

الأمر الأول: أنّ في ما يستفاد من روايات المسئلة -بيع السلاح من أعداء الدين- إتجاهين

رئيسيين:

الاتجاه الأول: أن يقال: أنّ مفادها حكم تعدي شرعي، بمعنى أنّه لا يجوز بيع السلاح من أعداء الدين، سواء كان موجباً لتقوية الكفار و تضعيف المسلمين أم لا، بل لا يجوز مطلقاً و لو كان موجباً لتقوية المسلمين كما إذا كان الحرب بين طائفتين من الكفار.

الاتجاه الثاني: أن يقال: أنّها تشير إلى قاعدة عقليّة و شرعيّة، و هي قبح تقوية الكفار و أعداء الدين، و تضعيف الإسلام و المسلمين و حرمتها، فهذه القاعدة ربما تقتضي بيع السلاح من طائفة من الكفار في بعض الموارد بل لزومه، مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدوّ قويّ لا يمكن دفعه إلا بتسليح هذه الطائفة، فيجب دفع الأسلحة إليهم للدفاع عن حوزة الإسلام.

الأمر الثاني: في معرفة موضوع البحث و هو السلاح، في اللغة و الإستعمال.

أمّا في اللغة؛ فقد اختلفوا على معنيين:

الأول: السلاح، هو مطلق آلات الحرب، سواء يقاتل بها كأنواع البنادق و القنابل و المدافع و نحوها من الأدوات، أو يدافع بها كالسترة المضادة للرصاصة و القبة الحديدية و أداة تحييد الهجوم الصاروخي و ما يوجب تدمير الصواريخ الهجومية و غيرها من الأدوات الدفاعيّة، قال في المصباح

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)؛ ج ١، ص: ٧٦.

المنير: «السَّلَاحُ: مَا يُقَاتَلُ بِهِ فِي الْحَرْبِ وَيُدْفَعُ»^١

الثاني: السلاح، هو خصوص ما يقاتل به، فما يدافع به خارج عن موضوع البحث، كما في معجم مقاييس اللغة، حيث قال: «السين واللام والحاء السلاح، وهو ما يُقاتل به و كان أبو عبيدة^٢ يفرق بين السِّلَاحِ والجُنَّةِ، فيقول: السلاح ما قُوتل به، والجُنَّةُ ما اتُّقى به»^٣

الأمر الثالث: أنه لا يخفى أن المراد من السلاح في المسئلة، هو ما يكون السلاح فعلاً، لا ما كان سلاحاً في السابق، فهو يختلف بحسب الأزمان، فما كان في الأزمنة القديمة سلاح الحرب كالسيف والرمح والمقلاع والمنجنيق ونحوها، ثم خرج عن صلاحية السلاح وقامت اليوم مقامها أسلحة أخرى، فيخرج عن محلّ البحث، فلا إشكال في جواز بيع تلك الآلات من الكفار لحفظها في المتاحف لكونها عتيقة.

و الوجه فيه، كما ذكرنا غير مرّة، هو أنّ الظاهر ممّا يؤخذ موضوعاً للأحكام من العناوين، هو الفعلي منها.

و لا يخفى أنّ البحث عن صنع السلاح و أحكامه مقدّمة على بيعه، و لكن لا نتعرّض له هنا.

المقام الثاني: في أهمية المسئلة

أنّ من أهمّ التجارات في العالم اليوم و أكثرها ربحاً تجارة الأسلحة و الأجهزة الحربيّة، حيث أنّ المراكز التي تقدم تقارير عن التبادلات التجارية السنوية في العالم، تعلن في بعض تقاريرها أنّ ما يحصل من تجارة الأجهزة الحربيّة في بعض السنوات تبلغ حوالي أربعمائة مليار دولار. و بحسب ما نشره معهد ستوكهولم الدولي لأبحاث السلام العالمي -يقال له سيبري إختصاراً- أنّ في بعض السنوات بلغت أرباح خمس و عشرين شركة من مائة شركة مبيعات أسلحة في العالم، نحو ثلاثمائة

١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛ ج ٢، ص: ٢٨٤.

٢. أبو عبيدة معمر بن المنثى البصري، أديب، لغوي، نحوي، أخذ عنه أبو عبيد و أبو حاتم و المازني، و هو أول من صنف غريب الحديث، كان متبحراً في علم اللغة و أيام العرب و أخبارها، من تأليفاته: معاني القرآن، مقاتل الفرسان، أخبار قضاة البصرة، مات سنة ٢٠٩ أو ٢١١. راجع: الكنى والألقاب، ج ١، ص: ١١٨، ١٢٠؛ معجم المؤلفين، ج ١٢، ص: ٣٠٩، ٣١٠.

٣. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٣، ص: ٩٤.

مليار دولار.

و الدول التي تشكل أعضاء في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة التي تتمثل مهمتها الرئيسية في إرسال الأمن في العالم، فهي نفسها من أكبر بائعي الأسلحة في العالم، وكذا بعض الدول - كسويسرا و اليابان- التي يجب على ما في دستورها أن تكون محايدة في الحروب العالمية، بائعي الأسلحة في العالمية. و من بين الدول التي تستورد أكبر قدر من الأسلحة، الدول المحيطة بإيران، فقد زادت السعودية مشترياتها من الأسلحة بنسبة ٦١٪ في بعض السنوات، و مصر ١٣٦٪ في السنوات الأخيرة لأغراض مختلفة، و الإمارات العربية المتحدة في الرتبة الثامنة بين الدول المستوردة للأسلحة في العالم.

فلما يترتب على هذه التجارة من المفاسد و المضار، أبرمت الأمم المتحدة في عام ٢٠١٤ معاهدة حاوية لقوانين خاصة لإستيراد و تصدير السلاح للسيطرة على تجارة الأسلحة، فوقعت بين حوالي مائة و أربع و ثلاثين دولة و وافقت من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في هذه المسئلة من الأهمية و شدة الإبتلاء بها، لا سيّما في هذا العصر، و المهمّ لنا أولاً حكمها من وجهة نظر الإسلام.

المقام الثالث: تنقيح بعض العناوين الواردة في روايات الباب

و قد وردت في الروايات عدة عناوين، لا بدّ من تنقيح ثلاثة منها:

العنوان الأول: الرهدنة أو المهادنة:

و هي كلمة كثيرة الإستعمال في الروايات و كلمات الفقهاء.

و هي إحدي العقود الأربعة التي يمكن أن تقع بين المسلمين و الكفار أربعة، فلا بأس بالإشارة إليها و تمييز كل واحد منها عن الآخر، و إن كان محلّ البحث عنها كتاب الجهاد:

الأول: عقد الأمان؛ و هو عبارة عن ترك القتال إجابةً لسؤال الكفار بالإمهال^١، و بعبارة أخرى،

١. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية؛ ج٢، ص: ١٤٦، نذكرة الفقهاء؛ ج٩، ص: ٨٥، منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج١٤، ص: ١٢١.

هو تأمين الكافر الحربي من قبل أحاد المسلمين أو الحاكم الإسلامي على ماله ودمه مدة محدودة لمصلحة تقتضي ذلك، كما إذا أراد الحربي أن يدخل في دار الإسلام لمعرفة حقائق الإسلام أو لتجارة ونحوها، بل قد قالوا تمسكاً بالروايات: إذا دخل في دار الإسلام بشبهة الأمان يعاد إلى مأمته.^١ فلا يبعد أن يكون التأمين حقاً للكافر، خصوصاً فيما إذا كان غرضه معرفة الإسلام، فعلى المسلم أداء حقه وإجابة سؤاله.

الثاني: عقد الذمة أو الجزية؛ وهو ما وقع بين أهل الكتاب والمسلمين بعد فتح أراضيهم عنوة، بأخذ عطية مالية منهم في مقابل الأمن والحماية لهم وبقائهم على دينهم وعدم قتلهم. ويستفاد من الأدلة، أن عقد الجزية حق لهم أيضاً، بحيث لو أقدموا عليه يجب على الحاكم الإسلامي قبوله، إلا إذا ترتب عليه مفسدة.^٢

الثالث: عقد الهدنة والمهادنة أو المودعة؛ وأحسن تعريف لها، هو ما ذكره جمع من أنها عبارة عن ترك الحرب إلى مدة معينة، وهي ما يقال بالفارسية «أتش بس».

ويظهر مما ذكرنا الفرق بين عقد الهدنة وعقد الجزية، فإن عقد الجزية يعتبر فيه أن يكون الكافر، من أهل الكتاب، وأنه حق لهم وأنه من العقود المعاوضيّة من دون أن يعتبر فيه تعيين المدة.

هذا بخلاف الهدنة، فإنها أولاً: لا يختص بأهل الكتاب، بل يمكن أن تقع الهدنة بيننا وبين المشركين المحاربين، و ثانياً: لا تكون حقاً لهم فإذا طلب الكفار الهدنة، لم تجب على الحاكم الإسلامي الإجابة.^٣ و ثالثاً: ليست من العقود المعاوضيّة، فلا يعتبر فيها أخذ العوض، و رابعاً: يجب فيها ذكر المدة وتعيينها.

الرابع: عقد الصلح؛ وهو وإن كان أعماً من الهدنة، إلا أنه في المصطلح الفقهي مغاير لها، و

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ١، ص: ٢٨٤-٢٨٥، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - القديمة)؛ ص: ٣٩٧، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢١، ص: ٩٦.

٢. ولا يخفى أنه لا يتعين على الحاكم أن يعطيهم الأمان والحرية في ضمن عقد الجزية ونحوها، بل له أن يعطيهم الأمان والضمان من دون عقد، ويعتبر عنها بالعهد.

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ٩، صص: ٣٥٣، ٣٥٤.

الصلح في الفقه، بمعنى السلم و رفع الخصومة في كل أمر غير الحرب، سواء كانت في المال أو غيره.

العنوان الثاني: أهل الحرب و الكافر الحربي.

و في معناه إتجاهان:

أحدهما: أن الكفار الحربي هم اللذين لا أمان له و لا عهد و لا عقد بينه و بين المسلمين. و عليه؛ من كان في أمان مسلم، أو كان بينه و بين المسلمين عقد الهدنة أو الذمة أو عهد و معاهدة، فليس بحربي.

و الإعتراف الرسمي بالدول و حكوماتها لو كان من جانب واحد، فهو نوع من العهد -إذا كان من طرف- و المعاهدة -إذا كان من طرفين- فكل الدول التي يعترف برسميتها الحاكم الإسلامي كفار معاهد غير حربي.

و أما الكفار التي لا معاهدة بينهم و بين الحاكم الإسلامي، و لو لم تكن في حالة الحرب و لم تكن مستعدين للحرب، فحربي بناء على هذا الإتجاه.

ثانيهما: أن الكافر الحربي هم اللذين يحاربون المسلمين بالفعل أو يهيئون للحرب.

فالكفار التي لم يقيموا الحرب و لم يهيئوا له و ليس بينهم و بين الحاكم الإسلامي معاهدة، فلم تكونوا حربيًا.

العنوان الثالث: المباينة

و قد اختلف الفقهاء في معناها على قولين:

الأول: أن المباينة و المقاطعة في مقابل الهدنة.^١

الثاني: أنها بمعنى العزم على الحرب و التهيؤ له.

المقام الرابع: في ذكر الأقوال

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري)؛ ج ١، ص: ١٤٨، المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٣٢.

و البحث في بيع السلاح من أعداء الدين يقع تارة في الحكم التكليفي و أخرى في الحكم الوضعي.

أما الكلام في الحكم التكليفي

ففيه أقوال، عمدتها سبعة:

القول الأول: ما ذهب إليه بعض القدماء و بعض المتأخرين، بل نسب إلى المشهور من أن بيع السلاح من أعداء الدين حرامٌ مطلقاً، سواء وقع في زمان الحرب أو الصلح أو الهدنة أو المباينة، و سواء كان موجباً لتقويتهم أم لا.

قال الشيخ في النهاية: «و بيع السلاح لسائر الكفار و أعداء الدين حرام، و كذلك عمله لهم، و التكتسب بذلك»^١ و السائر بمعنى الجميع كما لا يخفى.

و قال سائر في المراسم: «و بيع السلاح لأعداء الله تعالى و عمله»^٢

و قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و بيع السلاح لأعداء الدين حرام و عمله لمعونتهم على قتال المسلمين»^٣.

و كذا المحقق الخوئي، حيث قال في مصباح الفقاهة: «قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين و لو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين»^٤.

القول الثاني: يحرم بيعها في حال قيام الحرب و في غيره فلا.

قال ابن إدريس في السرائر: «و عمل السلاح، مساعدة و معونة لأعداء الدين، و بيعه لهم، إذا كانت

١. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٥.

٢. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: ١٧٠.

٣. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٨.

٤ المقزز: و الظاهر أن كلامه مشتمل على حكيمين: أحدهما: خدمة بيع السلاح من أعداء الدين مطلقاً، لنص، و الثاني: عمل السلاح لمعونتهم على قتال المسلمين، أي بهذا القصد، للقاعدة الإعانة على الإثم.

٥. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٨٩.

الحرب قائمة بيننا وبينهم، فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة، فلا بأس بحمله إليهم، وبيعه عليهم»^١

القول الثالث: حرمة بيعها في ثلاث صور على وجه منع الخلو:

أحدها: بقصد مساعدتهم و معونتهم، و لو لطائفة منهم على طائفة أخرى منهم. و الثاني: بيعها في حال قيام الحرب. و الثالث: في حال تهيتهم للحرب.

و في الصورتين الأخيرتين يحرم مطلقاً، أي: و لو لم تقصد به معاونتهم.

قال الشهيد الثاني في المسالك: «و إنما يحرم مع قصد المساعدة، أو في حال الحرب، أو التهيؤ له، أما بدونها فلا. و لو باعهم ليستعينوا به على قتال الكفار لم يحرم»^٢

و كذا صاحب الجواهر، حيث عدّ ممّا يحرم التكبس به لتحرير ما قصد به، كلّما يفضي إلى مساعدة على محرم كبيع السلاح لأعداء الدين، مع قصد الإعانة أو كانت الحرب قائمة، للنهي عن الإعانة و للأدلة الخاصة^٣.

القول الرابع: يحرم بيعها إذا كان بقصد المساعدة في حال قيام الحرب.

فيعتبر في الحرمة ثبوت كلا القيدتين معاً، فلو لم تقصد به المساعدة لهم فلا يحرم بيعها و لو في حال الحرب، و كذا إذا كان بقصد المساعدة في غير حال الحرب.

و هو ما إختاره المحقق في المختصر، حيث قال: «ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح لأعداء الدين في حال الحرب، و قيل مطلقاً»^٤

القول الخامس: التفصيل بين قصد المساعدة لهم و عدمه، من دون الفرق بين حال الحرب

و حال الهدنة و الصلح. كما ذهب إليه الفاضل المقداد في التنقيح الرائع.^٥

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٦.

٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٢٣.

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٢٨.

٤. المختصر النافع في فقه الإمامية؛ ج ١، ص: ١١٦.

٥. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج ٢، ص: ٩.

القول السادس: التفصيل بين الكفار وغيرهم من أعداء الدين.

بخلاف الأقوال السابقة، فإنّ الموضوع فيها هو مطلق أعداء الدين الشاملة للكفار و المخالفين وغيرهم.

قال المحقق النراقي في المستند - بعد إختيار القول بحرمة بيعها مطلقاً، و لو في حال الهدنة -: «و أمّا غير أعداء الدين من فرق المسلمين المحاربين للمسلمين فلا شك في عدم لحوقهم بالكفار، فيجوز البيع منهم في حال عدم الحرب»^١.

القول السابع: التفصيل بين بيع ما يقاتل به و ما يدافع، فيحرم الأول دون الثاني.

قال الشيخ في النهاية: «و لا بأس ببيع ما يكتنّ من آلة السّلاح لأهل الكفر مثل الدّروع. و الخفاف»^٢ و قد قال الشهيد الثاني في المسالك - بعد ذكر ما يحرم من السلاح -: «و هذا كلّه فيما يعدّ سلاحاً كالسيف و الرمح، أمّا ما يعدّ جنة- كالبيضة و الدرع و لباس الفرس، المسمّى بالتجفاف، بكسر التاء- فلا يحرم»^٣

و قال الشهيد الأول في الدروس: «و يكره لا معها - أي مع المساعدة- و كذا يكره بيع ما يكن، كالدرع و البيضة و الخف و التجفاف - بكسر التاء- و هو الذي يلبس الخيل»^٤

و كذا اختاره العلامة في نهاية^٥ و القواعد^٦.

لا يخفى أنّ بعضهم يخرج ما يكتنّ عن حكم السلاح تخصيصاً، لصحّة إطلاق السلاح عليه عندهم، و لكن بعضهم الآخر يخرجهم عنه تخصّصاً لعدم إطلاق السلاح عليه.

١. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١٤، ص: ٩٤.

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٦.

٣. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج٣، ص: ١٢٣.

٤. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج٣، ص: ١٦٦.

٥. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام؛ ج٢، ص: ٤٦٧.

٦. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج٢، صص: ٦، ٧.

في ذكر روايات الباب

هنا عدة روايات، يأتي في ضمن طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدل على جواز بيع السلاح مطلقاً، في حال قيام الحرب وغيره.

وهو رواية أبي لقاسم الصيقل التي رواها الشيخ في التهذيب: «بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّيْقَلِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنِّي رَجُلٌ صَبِيحٌ أَشْتَرِي السُّيُوفَ وَأَبِيعُهَا مِنَ السُّلْطَانِ أَجَائِزٌ لِي يَبْعُهَا فَكَتَبَ لِي بِأَسْبَابِهَا»^١

ويقع الكلام فيها تارة من جهة السند وأخرى من جهة الدلالة؛

أما من جهة السند: فطريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى معتبر، وهو ومحمد بن عيسى بن عبيد ثقتان، وإنما الكلام في وثاقة أبي القاسم الصيقل - له عدة مكاتبات - ويحتمل قوباً لإتحاده القاسم الصيقل، لم يرد فيه توثيق خاص ولا عام، فلا يعتمد عليه.

أما الإشكال فيها من جهة إضماره وإحتمال كون المسؤل عنه غير الإمام عليه السلام، فيدفع بقريضة رواية أخرى رواها محمد بن عيسى بن عبيد من أن أبي القاسم الصيقل وولده «كُتِبُوا إِلَيَّ الرَّجُلِ عليه السلام جَعَلَنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا... الحديث»^٢، وليس في سندها أبي القاسم الصيقل حتى نحتاج إلى إثبات وثاقته.

وأما من جهة الدلالة: فيمكن أن يستدل عليها بأن ترك الإستفصال عن قيام الحرب وعدمه وكونه السلطان مسلماً أو غير مسلم، تدل على إطلاق نفي البأس عن بيع السلاح.

ونلاحظ عليه: أولاً: لا فرق بين المكاتبة وغيرها في الحجية، إلا أن احتمال التقيّة في المكاتبات أشد، لا سيما في المكاتبات التي تتضمن ما يرتبط بالسلطان مثل ما ورد في هذه المكاتبة.^٣ و ثانياً: إن وضع الأحكام الشرعية وإن كان من قبيل القضايا الحقيقية، إلا أنه يمكن أن

١. تهذيب الأحكام، ج٦، ص٣٨٢. وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٠٣.

٢. نفس المصدر؛ ج٦، ص: ٣٧٦-٣٧٧.

٣. ولا سيما في عصر الإمام الهادي والإمام الكاظم، من جهة أن جو التقيّة في عصرهما عليهما السلام أشد من سائر الأعصار، بل يمكن أن يدعى:

يكون السؤال عن وظيفته الشخصية و هي حكم بيعه السلاح من سلطان المسلمين الجائر، فجواب الإمام عليه السلام بعدم البأس، لا يدل على الإطلاق حينئذ.

الطائفة الثانية: ما يدل على عدم جواز البيع من أعداء الدين مطلقاً، سواء كان في حال الحرب أو الهدنة أو الصلح أو المباينة.

و قد نقل الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل عن عليّ بن جعفر في كتابه: «عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَمَلِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ التَّجَارَةَ قَالَ إِذَا لَمْ يَحْمِلُوا سِلَاحاً فَلَا بَأْسَ»^١

يقع الكلام تارة في سندها و أخرى في دلالتها.

أما من جهة السند؛ فقد عبّر عنها جمع كصاحب الجواهر^٢ و الإمام الخميني^٣ و غيرهما بالصحيحة.

و لنا في كتاب علي بن جعفر -و هو من أجلاء أصحاب أهل البيت- و رواياته عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ملاحظتان ذكرناهما في بعض أبحاثنا بالتفصيل، و ملخصه:

أولاً: أنّ ما زعمه بعض من أنّ له ثلاثة كتب، كتاب المناسك، و كتاب المسائل، و كتاب الحلال و الحرام، غير صحيح، فليس له إلا كتاب واحد مشتمل على ما سأله عن أخيه عليه السلام.

أما منشأ تعدّد كتاب المناسك و المسائل، هو ما ورد في بعض نسخ فهرست الشيخ: «كتاب المناسك، مسائل علي بن جعفر عن أخيه»، و لكن لا شك في كونه تصحيفاً، فالصحيح ما ورد في النسخ المعتبرة: «كتاب المسائل، مسائل علي بن جعفر عن أخيه».

و أمّا كتاب المسائل، فهو أيضاً نفس كتاب الحلال و الحرام، لأنّ النجاشي قال في ترجمته:

١. أنّ الأصل في مكاتبات الإمام الكاظم عليه السلام صدوره عنه تقيّة، إلا ما خرج بالدليل.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ١٠٣.

٣. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ١٠٤، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ١٢٩.

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٣٠.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٢٨.

«له كتاب في الحلال و الحرام يروي تارة غير مبوب و تارة مبوبا»^١ و الأول ما روى عنه الحميري في قرب الإسناد. و قال في ترجمة إسماعيل بن محمّد بن إسحاق: «روى عن جده إسحاق بن جعفر و عن عم أبيه علي بن جعفر صاحب المسائل»^٢، و هو قرينة على أنّ له كتاباً واحداً.

و ثانياً: أنّ لهذا الكتاب نسختين: أحدهما ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن بن علي بن جعفر حفيده و هو مجهول لم يرد فيه توثيق، فلا يعتمد عليه^٣. و الثاني: ما في يد الشيخ الحرّ العاملي و العلامة المجلسي، و في سنده عدة مجاهيل.

و بينهما إختلافات كثيرة^٤، و كذا بينهما و بين ما رواه المشايخ الثلاثة في الكتب الأربعة عنه بطريقتين آخرين معتبرين؛ أحدهما: عن العمركي البوفكي و الثاني: عن موسى بن القاسم البجلي عنه. و النسبة بين النسختين و بين ما ورد في الكتب الأربعة، عموم من وجه. فعليه؛ لا يمكن الإعتماد على هاتين النسختين، بخلاف ما روي عنه في الكتب الأربعة.

و رواية علي بن جعفر في ما نحن فيه، غير موجودة في الكتب الأربعة، بل هي مروية بطريق عبد الله بن الحسن، و فلا يعتمد عليه.

و أما من جهة الدلالة؛ فالإستدلال عليه متوقّف على القول بحجية مفهوم الشرط.

فلا بدّ من تمهيد مقدّمة؛ و هي أنّ الأصوليين قد إختلفوا في مفهوم الشرط، بمعنى أنّ الجملة الشرطية هل تدلّ بمفهومه على إنتفاء الجزاء عند إنتفاء الشرط، كما تدلّ بمنطوقه على ثبوت الشيء عند ثبوت شيء آخر، أم لا؟

و توضيحه؛ أنّ الجملة الشرطية تدلّ على المفهوم بعد إحراز ثلاثة أركان: الأول: كون الرابطة

١ رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٢٥٢

٢. نفس المصدر؛ ص: ٢٩.

٣. مضافاً إلى كثرة الأغلاط في نقل قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، فلذا قال صاحب منتقى الجمان (ج٣، ص١٧٦): «قرب الإسناد تتضمن رواية كتاب علي بن جعفر ألا أنّ الموجود في نسخته سقيم جداً باعتراف كاتبها الشيخ محمد بن إدريس العجلي - رحمه الله - و التعويل على ما فيه مشكل».

٤. فإنّ نسخة قرب الإسناد مشتمل على ٥٣٣ رواية، مع أنّ كتاب علي بن جعفر - على ما نقل صاحب الوسائل - مشتمل على ٤٢٩ رواية، و القدر الجامع بينهما ٢٥٠ رواية، و في كلّ واحد منهما روايات كثيرة غير موجودة في الآخر.

بين الشرط و الجزاء لزومية، لا إتفاقية. و الثاني: كون الرابطة الزومية بينهما بنحو العلية. و الثالث: كون الجملة الشرطية في مقام بيان إنحصار عليّة الشرط للجزاء.

و قال بعض المحققين كالمحقق الإصفهاني و الإمام الخميني بعدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم و لم تثبت الأركان الثلاثة إلا في موارد خاصة بحكم القرائن.

بخلاف مشهور الأصوليين حيث قالوا بدالتها عليه، و إن اختلفوا في كيفية الدلالة بين أقوال: فذهب المحقق الداماد إلى دلالتها عليه بالوضع، و المحقق الخراساني بالظهور الإنصافي، و المحقق النائيني تبعاً لصاحب الفصول بإطلاق الشرط. و صاحب منتقى الأصول بالإطلاق المقامي و الشهيد الصدر بالوجدان.

فقد ناقشنا في كل واحد منها في مباحث علم الأصول و أثبتنا دلالتها عليه بإطلاق الجزاء، فمن أراد تفصيله فليراجع.

و إذا عرفت ذلك؛ فنقول: أن قوله عليه السلام في رواية علي بن جعفر: «إِذَا لَمْ يَحْمِلُوا سِلَاحًا فَلَا بَأْسَ»، كما تدلّ بمنطوقه على عدم البأس في حمل غير السلاح إلى المشركين، تدلّ بمفهوم الشرط على البأس في حمل السلاح إليهم، لأنّ مفهومه هكذا: «إذا حملوا إليهم السلاح ففيه بأس».

فمن قال بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم، فلا بدّ له من الإلتزام به و الأخذ بإطلاقه. و قد ناقش الإمام الخميني في التمسك بمفهومها على الإطلاق، بأن يقال: «إنّها بصدد بيان جواز حمل مال التجارة غير السلاح، لا بيان عدم جواز بيع السلاح حتّى يؤخذ بإطلاقها». بمعنى إمكان التفصيل في بيع السلاح إلى المشركين، و الرواية ساكتة من هذه الجهة.

و فيه: أنّه إن أراد به ما بنى عليه في الأصول من عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، فهو صحيح على مبناه، و أمّا إن أراد به أنّ الجملة الشرطية على فرض دلالتها على المفهوم لا يدلّ بمفهومه على الإطلاق، فهو غير صحيح، لما ذكرنا آنفاً من أنّ مفهومها هو وجود البأس في حمل السلاح إليهم، فمن بنى على دلالتها على المفهوم، لا بدّ له من الإلتزام بإطلاقه، فلا يمكن رفع

اليد عنه.^١

فالظاهر تمامية دلالتها على وجود البأس في بيع السلاح، و لكن سندها ضعيف.

الطائفة الثالثة: ما يدل على التفصيل بين بيع السلاح في حال الهدنة و المباينة، بجوازه في الأول دون الثاني.

و هو ما رواه الشيخ الكليني في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَقَالَ لَهُ حَكْمُ السَّرَّاجِ: مَا تَرَى فِيمَنْ يَحْمِلُ إِلَى الشَّامِ السُّرُوجَ وَأَدَاتَهَا؟ فَقَالَ: «لَا بَأْسَ، أَنْتُمْ الْيَوْمَ بِمَنْزِلَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام، إِنَّكُمْ فِي هُدْنَةٍ، فَإِذَا كَانَتِ الْمُبَايَنَةُ حَرَمَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا إِلَيْهِمُ السُّرُوجَ وَالسَّلَاحَ»^٢

يقع الكلام فيها من جهتين:

الجهة الأولى، حول سند الرواية

فإعتبارها متوقف على إثبات وثاقة الراوي الأخير، و هو أبو بكر الحضرمي.

و أما قبل البحث في إثبات وثاقة أبي بكر الحضرمي، فينبغي أن نشير إلى نقطة؛ و هي أن علي بن الحكم الذي وقع من دون قيد في سند أكثر من ١٤٠٠ رواية في الكتب الأربعة، قيل أنه مشترك بين ثلاثة، علي بن الحكم الأنباري و علي بن الحكم بن الزبير و علي بن الحكم بن مسكين. و لكنّه غير صحيح، إذ لم يكن في الراوة شخص بهذا الإسم، و ما ورد في بعض الأسانيد، تصحيف، و الصحيح على بن الحكم عن الحكم بن مسكين، كما نبّه عليه الفيض الكاشاني و

١. المقرّر: كيف يصح دعوى كون الرواية بصدد بيان حكم حمل غير السلاح إلى المشركين، لا يبيان عدم جواز حمل السلاح إليهم، مع أن السائل ستل عن حمل مطلق التجارة إليهم - مع أن الظاهر كونه في محل الحاجة - فلا معنى لأن يبين الإمام عليه السلام حكم حمل غير السلاح إليهم بعدم البأس و الجواز، و ترك البيان بالنسبة إلى حمل السلاح إليهم و سكت عنه، مع أنه عليه السلام فرق بين حمل السلاح و غيرها إليهم بقوله: «إِذَا لَمْ يَحْمِلُوا بِسِلَاحًا فَلَا بَأْسَ».

المحقق الخوئي^١، وكذا لا شك في إتحاد الأنباري و ابن الزبير على ما دلت عليه القرائن^٢، هو ثقة.

أما الكلام في أبي بكر الحضرمي

لا شك في أنه هو عبد الله بن محمد الحضرمي^٣، و تدل عليها قرائن:

منها: ما قاله النجاشي في رجاله - وهو ناظر فيه إلى تأليفات الشيخ- من أن محمد بن شريح يكنى أبا عبد الله. ثم ذكر طريقه إليه، وفيه بكار بن أبي بكر الحضرمي، وهو ابن عبد الله بن محمد الحضرمي^٤.

و منها: قول الشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه: «و ما كان فيه عن أبي بكر الحضرمي، فقد رواه عن أبي عليه السلام عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصب، عن أبي بكر عبد الله بن محمد الحضرمي»^٥

و منها: قول الشيخ الطوسي في رجاله: «علقمة بن محمد أخو أبي بكر الحضرمي»^٦

و قد استدل على وثاقته بوجوه:

الوجه الأول: قول الكشي في ترجمة البراء بن عاذب: «رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ

١. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٢، ص: ٤٢٦

٢. نفس المصدر.

٣. فقد تردّد المحقق الخوئي في بعض مباحثه (التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الصلاة ١، ص: ٤٣٨ و موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١١، ص: ٣٠٢) في أن أبي بكر الحضرمي هو محمد بن شريح، أو عبد الله بن محمد، و لعل وجه التردد، هو أن الشيخ الطوسي ذكره في أصحاب الإمام الباقر عليه السلام و قال: «محمد بن شريح الحضرمي يكنى أبا بكر» (رجال الشيخ الطوسي، الأبواب، ص ١٤٥) ثم تبين له أن أبا بكر الحضرمي - كما هو الحق - هو عبد الله بن محمد. و أما رأيه في وثاقته و ضعفه، فمختلف: قال في كتاب الطهارة: «أبو بكر الحضرمي، غير ثابت الوثاقة». (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٤، ص: ١٢٩) ثم قال بوثاقته، لوقوعه في أسناد كامل الزيارات، لأنه بنى بعد ذلك على وثاقة من وقع فيها. (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١١ ص ٣٠٢ و ٣١١ و ج ١٥، ص: ٣٢٧) و حيث عدل عن هذا المبنى في آخر عمره، أثبت بوثاقته الخاصة بأدلة أخرى، فقال في كتاب الحجّ: «و أبو بكر الحضرمي على ما يظهر من ترجمته ثقة جليل» (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٨، ص ٢٢٠).

٤. رجال النجاشي، ص ٣٦٦، الرقم ٩٩١.

٥. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٤٥٦.

٦. رجال الطوسي، ص ١٤٠.

الْحَضْرَمِيِّ وَ أَبَانُ بْنُ تَغْلِبٍ، وَ الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ، وَ صَبَّاحُ الْمُزْنِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليهما السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ كَيْفَ وَجَدْتَ هَذَا الدِّينَ قَالَ كُنَّا بِمَنْزِلَةِ الْيَهُودِ قَبْلَ أَنْ تَتَّبِعَكَ تَخَفْتُ عَلَيْنَا الْعِبَادَةَ، فَلَمَّا اتَّبَعْنَاكَ وَ وَقَعَ حَقَائِقُ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِنَا وَجَدْنَا الْعِبَادَةَ قَدْ تَنَاقَلَتْ فِي أَجْسَادِنَا. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَمِنْ ثَمَّ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورِ الْحَمِيرِ وَ تُحْشَرُونَ فُرَادَى فُرَادَى يُؤْخَذُ بِكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ... الحديث.

و قد استدل به الفاضل الخواجوي في الفوائد الرجالية على وثاقة أبي بكر الحضرمي و قال: «إن تخصيص الكشي هؤلاء المذكورين من بين جماعة من أصحابنا بالذكر يفيد أنهم من مشاهيرهم المعتمدين عليهم، و من أعيانهم المعروفين بالصدق و الثقة و الصلاح الذين يقبل قولهم و نقلهم، و لا يقدر فيهم قاذح، و لا ينكر نقلهم منكر.» إلى أن قال: «فبان أن أبا بكر من أفاضل الرواة المعتمد عليهم و الموثوق بهم، بل يستفاد بالعرف من تقديمه ذكرا في مثل هذا الموضوع على جماعة الموثقين المنتخبين من بين جماعة من أصحابنا أنه أوجههم و أوثقهم و أورعهم و أصدقهم في الرواية و النقل، و أشهرهم في الاعتماد على قوله و نقله»^١

و فيه: أنه لا دلالة فيه على وثاقته أبي بكر الحضرمي، و إن يمكن أن يكون مؤيداً.

الوجه الثاني: نقل أبي داود في رجاله توثيقه عن الكشي^٢ مع عدمه في إختيار معرفة الرجال الذي وصل إلينا من رجاله.

يمكن أن يقال - كما قيل - أنه نقل عن النسخة الأصلية من رجال الكشي، و إلا فلامحالة يكون التوثيق من ابن داود.

و فيه: أولاً: نطمئن بعدم وصول أصل رجال الكشي إليه، و يعلم هذا بمقايضة ما نقله عن الكشي مع ما ورد في إختيار معرفة الرجال. و ثانياً: أن في رجال ابن داود أغلظاً كثيرة، فيشكل الإعتماد عليه، إلا إذا نقل عن رجال الشيخ و فهرسته، لكونهما في يده كما صرح به في غير موضع^٣. و ثالثاً:

١ الفوائد الرجالية (الخواجوي)؛ ص ٢٤٦.

٢. رجال ابن داود؛ ص: ٣٩٣.

٣. نفس المصدر؛ صص: ٢١١ و ٢٢٤.

لو كان التوثيق منه، فلا يجدي أيضاً، لعدم حجية توثيقات المتأخرين عند غيرهم.

الوجه الثالث: وقد عدّه ابن شهرآشوب في كتاب المناقب من خواص أصحاب الصادق عليه السلام، وهو يدلّ على وثاقته و جلالته.

أقول: هذا لا يكفي بمفرده لإثبات وثاقته، لأنّ من دأبه أنّه بعد ملاحظة روايات الرواة، يذكر من كان له روايات كثيرة عن الأئمة عليهم السلام في عداد خواص أصحابهم، وربما يذكر في عدادهم بعض الضعفاء، فمجّد دعوى ابن شهرآشوب كون الراوي من خواص أصحابهم، لا يدلّ على وثاقته.

الوجه الرابع: دعوى رواية ابن أبي عمير و صفوان عنه، و إنّهما ممّن لا يروي إلا عن ثقة.

و فيه تأمل، فإنّ أبا بكر الحضرمي من أصحاب الباقر و الصادق عليهم السلام، فهو من الطبقة الرابعة، و مثله ممّن لا يتيسر لابن أبي عمير و صفوان الرواية عنه بلا واسطة لأنّهما من الطبقة السادسة، و المتداول في الأسانيد روايتهما عنه بواسطة سيف بن عميرة و ابن مسكان و أضرابهما.^١

الوجه الخامس: أنّ أبا بكر الحضرمي ثقة جليل على أساس تجميع القرائن.

أقول: إنّ هذا الدليل و تطبيقه في ما نحن فيه يحتاج إلى الترميم و التتميم، و هو أن يقال: أنّه بعد ملاحظة مجموع روايات راو، يحصل الإطمئنان بوثاقته بل جلالته و كونه من خواص أصحابهم عليهم السلام بضميمة أمور ثلاثة:^٢

الأول: كونه ممّن يروي ما يختصّ بالشيعة ممّا لا يبيّنها الأئمة عليهم السلام إلا لخواص أصحابهم عليهم السلام.^٣

١. قيسات من علم الرجال؛ ج ١، ص: ٦٠٠، ٦٠١.

٢. لم نر أن يتمسك أحد بمثل هذا البيان على وثاقة راو، و لكن لا نشك في حصول الإطمئنان به. (منه حفظه الله)

٣. نذكر نموذج منه: **الأول:** مواضعهم في مقابل أئمة الجور من الظلمة و أعوانهم. **الثاني:** موارد التقيّة، كما كان يتفق في بعض الموارد أن يسئل عن قول الناس في جماعة حين تقرأ فاتحة الكتاب «أمين» فأجابه الإمام بأخفاض الصوت: ما أحسنها. و كذا أنّ أصحاب الأئمة كانوا لا يعيّنون برواية بعض الأشخاص بحجة أنّها من جراب النورة، أي أنّها صدر عنهم تقيّة، في مقابل بعض آخر من الرواة ممّن لا يعطون من جراب النورة، بل يعطون من عين صافية. **الثالث:** ما ورد في قيام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف و ما يرتبط به. فإنّ حكام الجوز و أعوانهم كانوا يراقبون تحركات الشيعة و ما يروون عن الأئمة عليهم السلام من هذه الأمور، فإنّ ما ورد في قيام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف، و إن كان متواتراً، إلا أنّهم يأولونه على وفق آرائهم و يطبقونه على أنفسهم، كما يبايعون المهدي العباسي بعنوان كونه المهدي الموعود صاحب الزمان، فأنشد بعض: إذ وافق الإسم تسمى مهدي / و هذه من الدواهي عندي / لو كان هذا مثل ما يقول / لكان كلّ أحمد رسول / هيهات ليس الإسم كالمسمى / و الجهل قد أصمهم و أعمى. **الرابع:** ما ورد في الإمامة الخاصّة و ما يرتبط بها، كما أنّ في قضية

الثاني: إثبات صحّة عقيدته و عدم إعوجاجه عن الحق إلى آخر عمره.

الثالث: سلامته من القرح و عدم تضعيف القدماء إياه.

فهذه الأمور يمكن تطبيقها على أبي بكر الحضرمي على ما يأتي:

أما نقله ما يختص بالشيعّة؛ فيظهر من عدة روايات؛

منها: ما ورد في قدح الصحابة ممّا رواه الكشي في رجاله: «عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ، قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِزْدَدَ النَّاسُ إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَرٍ سَلْمَانَ وَ أَبُو ذَرَّ وَ الْمُقْدَادُ. قَالَ قُلْتُ فَعَمَّا قَالَ قَدْ كَانَ جَاوِزًا جِيصَةً ثُمَّ رَجَعَ... الحديث»^١ و الرواية مستفيضة.

و منها: ما يحكي عن صلابته إيمانه و دفاعه عن الأئمّة، كما روي في المحاسن: «عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: قَالَ عَلْقَمَةُ أَحْيِي لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام إِنْ أَبَا بَكْرٍ قَالَ يُقَاتِلُ النَّاسَ فِي عَلِيٍّ فَقَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِنْني أَرَاكَ لَوْ سَمِعْتَ إِنْسَانًا يَشْتُمُ عَلِيًّا فَاسْتَطَعْتَ أَنْ تَقْطَعَ أَنْفَهُ فَعَلْتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَفْعَلْ ثُمَّ قَالَ إِنْني لَأَسْمَعُ الرَّجُلَ يُسُبُّ عَلِيًّا وَ أَسْتَبْرُ مِنْهُ بِالسَّارِيَةِ فَإِذَا فَرَعَ أَتَيْتُهُ فَصَافَحْتُهُ»^٢

و منها: ما يحكي عن موقفه في قيام زيد بن علي و بصيرته، ممّا رواه الكشي: «عَنْ بَكَارِ بْنِ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ، دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَ عَلْقَمَةُ عَلَى زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَ كَانَ عَلْقَمَةُ أَكْبَرَ مِنْ أَبِي، فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَ الْآخَرُ عَنْ يَسَارِهِ، وَ كَانَ بَلَّغُهُمَا أَنَّهُ قَالَ لَيْسَ الْإِمَامُ مِنَّا مَنْ أَرْخَى عَلَيْهِ سِتْرَهُ، إِنَّمَا الْإِمَامُ مَنْ شَهَرَ سَيْفَهُ، فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ وَ كَانَ أَجْرَاهُمَا يَا أَبَا الْحُسَيْنِ أَخْبِرْنِي عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام أ كَانَ إِمَامًا وَ هُوَ مُرْخِي عَلَيْهِ سِتْرَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا حَتَّى خَرَجَ وَ شَهَرَ سَيْفَهُ قَالَ، وَ كَانَ

زيد بن علي، و إن أيد قيامه الإمام الصادق عليه السلام بجهة إلا أن قيامه يوجب تقابل بينه و بين الأئمّة عليهم السلام الذي لا يدركه إلا الأوحدي من أصحابهم عليهم السلام. **الخامس:** ما ورد في قدح جمع من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، و هو مخالف لما اتفق عليه العامة و من البدو إلى الآن من قداستهم في مقابل قداسة أهل البيت عليهم السلام، و قد قاموا بجعل الروايات في مدحهم، منها: «عليكم بسنتي و سنته الخلفاء الراشدين من بعدى» و منها: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم إهتديتم» و نحوها، فلا شك في أن من روى حديث «إزدت الناس بعد النبي إلا ثلاثة»، يكون من خواص الشيعة. (منه حفظه الله)

١. رجال الكشي؛ ص: ١١.

٢. المحاسن (للبرقي)؛ ج ١، ص ٢٦٠.

زَيْدٌ يُبْصِرُ الْكَلَامَ، قَالَ، فَسَكَتَ فَلَمْ يُجِبْهُ، فَرَدَّ عَلَيْهِ الْكَلَامَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، كُلُّ ذَلِكَ لَا يُجِيبُهُ بِشَيْءٍ، فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ: إِنْ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِمَامًا فَقَدْ جُوزَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَهُ إِمَامٌ مُرْجِي عَلَيْهِ سَتْرُهُ، وَ إِنْ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا وَ هُوَ مُرْجِي عَلَيْهِ سَتْرُهُ فَأَنْتَ مَا جَاءَ بِكَ هَاهُنَا، قَالَ، فَطَلَبَ إِلَى عُلُقَمَةَ أَنْ يَكْفَ عَنْهُ! فَكَفَّ»^١

ومنها: ما يدل على كونه من مقرّبي الإمام عليه السلام و خواص أصحابه. و قد نقل العلامة الأميني في الغدير من كتاب الأغاني: «بالإسناد عن أبي بكر الحضرمي، قال: استأذنت للكميت على أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام في أيام التشريق بمنى فأذن له، فقال له الكمي: جعلت فداك إني قلت فيكم شعراً أحب أن أنشدك». فقال: «يا كمي اذكر الله في هذه الأيام المعلومات، و في هذه الأيام المعدودات». فأعاد عليه الكمي القول، فرّق له أبو جعفر عليه السلام فقال: «هات». فأشده قصيدته حتى بلغ: «يُصِيبُ بِهِ الرَامُونَ عَنْ قَوْسٍ غَيْرِهِمْ / فَيَا آخِرَ أَسَدِي لَهُ الْغِيَاءُ أَوَّلُ». فرفع أبو جعفر عليه السلام يديه إلى السماء و قال: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْكَمَيْتِ»^٢

ومنها: عدّة روايات رواها في قيام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف، كما روي في الكافي الشريف و التهذيب: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّازٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَسِيرَةُ عَلِيِّ عليه السلام فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ كَانَتْ خَيْرًا لِشِيعَتِهِ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ إِنَّهُ عَلِمَ أَنَّ لِلْقَوْمِ دَوْلَةً فَلَوْ سَبَّاهُمْ لَسَبَّيْتُ شِيعَتَهُ قُلْتُ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْقَائِمِ عليه السلام يَسِيرُ بِسِيرَتِهِ قَالَ لَا إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام سَارَ فِيهِمْ بِالْمَنْ لِلْعِلْمِ مِنْ دَوْلَتِهِمْ وَإِنَّ الْقَائِمَ عليه السلام يَسِيرُ فِيهِمْ بِخِلَافِ تِلْكَ السَّيْرَةِ لِأَنَّهُ لَا دَوْلَةَ لَهُمْ»^٣

و غير ذلك من الروايات، و أضف إليها: أنّ مسألة الزكاة من الأمور المهمّة عند حكام الجور، فكانوا يرسلون العشار إلى الناس لأخذ زكاتهم بالتهديد و الإكراه على الحلف بالطلاق و العتاق - و هو صحيح عندهم و غير صحيح عندنا - فلذا سأل بعض الرواة كالزرارة^٤ و أبي بكر الحضرمي^٥

١. رجال الكشي: ص: ٤١٦.

٢. الغدير في الكتاب و السنة و الادب؛ ج ٢؛ صص: ٢٨١، ٢٨٢، الأغاني؛ ج ١٥، ص: ١٢٣.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٣٣، تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ١٥٥.

٤. وسائل الشيعة؛ ج ٢٣، ص: ٢٢٥.

٥. نفس المصدر؛ ج ٢٣، ص: ٢٢٨، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ١٦، ص: ٤٦.

غيرهما عن جواز الحلف الكاذب للخلاص عن شرهم وإنجاء المال، فأجابه الإمام عليه السلام بجوازه. فلو لم يكن السائل ممن يعتمد عليه الإمام عليه السلام، لما أجاز بالجواز.

و أما صحّة عقيدته إلى آخر عمره؛

فيظهر بملاحظة ما رواه الكشي في رجاله: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي الْوَشَاءُ عَمَّنْ يَتَّقِي بِهِ يَعْنِي أُمَّهُ، عَنْ خَالِهِ، قَالَ، يُقَالُ لَهُ عَمْرُو بْنُ إِيَّاسَ، قَالَ، دَخَلْتُ أَنَا وَ أَبِي إِيَّاسُ بْنُ عَمْرٍو، عَلَى أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ وَ هُوَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، قَالَ يَا عَمْرُو لَيْسَتْ هَذِهِ بِسَاعَةِ الْكُذْبِ أَشْهَدُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَا تَمَسَّ النَّارُ مَنْ مَاتَ وَ هُوَ يَقُولُ بِهَذَا الْأَمْرِ»^١

و روى أيضا بإسناده عن: «الْحَسَنُ بْنُ بِنْتِ إِيَّاسَ قَالَ، دَخَلْتُ عَلَى أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ وَ هُوَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَقَالَ لِي أَشْهَدُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا يَدْخُلُ النَّارَ مِنْكُمْ أَحَدٌ»^٢

و أما عدم ورود القدح فيه؛ فهو ممّا لا يخفي.

و النتيجة؛ هي أنّ مجموع ما رواه أبو بكر الحضرمي -و هو أكثر ممّا ذكرناه- يدلّ على وثاقته، و كونه من خواص أصحاب الأئمة عليهم السلام و صحّة عقيدته و عدم إعوجاجه و سلامته عن الغلوّ و التقصير و الطعن و القدح، و يؤيده بعض الوجوه السابقة، كنقل ابن أبي عمير و صفوان عنه -لو ثبت- و عدّ ابن شهر آشوب إياه من خواص أصحاب الصادق عليه السلام.

هذا تمام الكلام في سند الرواية، فهو صحيح.

الجهة الثانية، حول دلالة الرواية

ففيها أمور لا بدّ من التوجّه إليها ليتّضح مدلولها.

الأمر الأول: لا شبهة في أنّ الشام في عصر الإمام الصادق عليه السلام كان تحت سلطة حكام الجوز من بني مروان و بني العباس، و لم يكن تحت سلطنة الروم، و مع ذلك كان غالب أهل الشام من

١ رجال الكشي؛ ص: ٤١٦، ٤١٧.

٢. نفس المصدر، ص ٤١٧.

النواصب الذين يبغضون أهل البيت عليهم السلام.^١

فليس مورد السؤال فيها حمل السلاح و بيعه من الكفار، بل مورده بيع السلاح من أعداء أهل البيت عليهم السلام.

الأمر الثاني: سئل الراوي فيها عن حمل السروج وأداتها، و لا يختص السرج بأن يستخدم في الحروب الهجومية، بل يمكن أن يستخدم في الدفاع، و هو من الأداة الحربية المشتركة من هذه الجهة.

فالرواية تدلّ على حرمة حمل السلاح إليهم و بيعه منهم في حال المباينة، سواء كان من الأسلحة الدفاعية أو الهجومية، و كذا تغنينا عن مراجعة اللغة لإستفادة شمول السلاح لما يدفع به الإنسان كالدرع و المغفر و نحوه.

الأمر الثالث: و قد مرّ أنّ معنى الهدنة في مسألة بيع السلاح عند جمع من الفقهاء، هو المعنى المصطلح الفقهي، كما قال المحقق في الشرايع: «المهادنة و هي المعاهدة على ترك الحرب مدة

١. و قد نقل الكراچكي في التعجب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة؛ ص ١١٧: «و من عجيب قولهم: إن أحدا لم يشر بهذا الحال، و يستبشر بما جرى فيها من الفعال، و قد رأوا ما جرى قرره شيوخهم، و رسمه سلفهم، من تيجيل كل من نال من الحسين عليه السلام في ذلك اليوم منلا، و أثر في القتل به أثرا، و تعظيمهم لهم، و جعلوا ما فعلوه سمة لأولادهم. فمنهم في أرض الشام: بنو السراويل، و بنو السرج، و بنو سنان، و بنو الملحّي، و بنو الطشتي، و بنو القضبي، و بنو الدرجي. و أما بنو السراويل: فأولاد الذي سلب سراويل الحسين عليه السلام. و أما بنو السرج: فأولاد الذين أسرجت خيله لدوس جسد الحسين عليه السلام، و وصل بعض هذه الخيل إلى مصر، فقلعت نعالها من حوافرها و سمرت على أبواب الدور ليتبرك بها، و جرت بذلك السنة عندهم حتى صاروا يتعمدون عمل نظيرها على أبواب دور أكثرهم. و أما بنو سنان: فأولاد الذي حمل الرمح الذي على سنانه رأس الحسين عليه السلام. و أما بنو المكبري: فأولاد الذي كان يكبر خلف رأس الحسين عليه السلام، و في ذلك يقول الشاعر: و يكبرون بأن قتلت و إنما * قتلوا بك التكبير و التهليل. و أما بنو الطشتي: فأولاد الذي حمل الطشت الذي ترك فيه رأس الحسين عليه السلام. و هم بدمشق مع بني الملحّي معروفون. و أما بنو القضبي: فأولاد الذي أحضر القضيب إلى يزيد لعنه الله لتكت ثنابا الحسي عليه السلام. و أما بنو الدرجي: فأولاد الذي ترك الرأس في درج جبرون، و هذا العمرك هو الفخر باب من أبواب دمشق إلى الواضح، لولا أنه فاضح. و قد بلغنا أن رجلا قال لزين العابدين عليه السلام: إنا لنحبكم أهل البيت، فقال عليه السلام: «أنتم تحبوننا حبّ السنورة من شدة حبّها لولدها تأكله». أتري هذا عن محبة و مصافاة، و خالص مودة و موالة؟ ألم يروا ما فعل قبل ذلك من لعن أمير المؤمنين عليه السلام على المنابر ثمانين سنة ليس فيها مسلم ينكر حتى أن أحد خطبائهم بمصر نسي أن يلعن أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر في خطبته و ذكر ذلك في الطريق عند منصرفه، فلعنه حيث ذكر قضاء لما نسيه، و قياما بما يرى أنه فرض، و قد لزم و بنى في ذلك المكان مسجدا و هو باق إلى الآن بسوق وردان يعرف بمسجد الذكر».

معينة»^١، إلا أنها في الروايات - كما هو الظاهر من رواية أبي بكر الحضرمي - بمعنى مطلق السكون، في مقابل المباينة بمعنى حال الحرب أو التهيؤ له، وهو أعمّ من المعنى المصطلح الفقهي.

كذا في معتبرة علاء بن رزين «أَنَّه سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ ~~الكلبي~~ عَنِ جُمْهُورِ النَّاسِ فَقَالَ هُمْ الْيَوْمَ أَهْلُ هُدْنَةٍ تُرَدُّ صَالَتُهُمْ وَتُؤَدَّى أَمَانَتُهُمْ وَتُحَقَّنُ دِمَاؤُهُمْ وَتَجُوزُ مَنَاكِحُهُمْ وَ مَوَارِثُهُمْ فِي هَذِهِ الْحَالِ»^٢

الأمر الرابع: وقد عرفت أنّ مورد السؤال فيها، هو أعداء الدين من أهل الشام، فهل يمكن تعميمه إلى بحيث يشمل الكفار أو لا؟

أقول: فيه تفصيل، بأنّه يمكن أن يستفاد منها التعميم بقياس الأولوية بالنسبة إلى حال المباينة، فإذا حرم حمل السلاح وبيعه من أهل الشام، فيحرم من الكفار في هذا الحال بطريق أولى، و لكن بالنسبة إلى حال الهدنة، ففيه تأمل، إذ يمكن أن لا يجوز حمله وبيعه من الكفار في حال الهدنة، لشدة بعدهم عنّا، بخلاف أعداء الدين من المسلمين، و دعوى إلغاء الخصوصية من أهل الشام، غير مسموعة.

اللهم إلا أن يقال: أنّ أهل الشام، كانوا من النواصب، و لا فرق بين الكفار و النواصب، فكلّ ما ثبت من الأحكام لأحدهما، فهو يثبت للآخر.

و فيه: أنّه لا يمكن دعوى القطع بأنهم نواصب، و الشاهد عليه ظاهر رواية علاء بن رزين الدالة على جواز المناكحة و المواريث مع جمهور الناس - و منهم أهل الشام - معللاً بأنهم في الهدنة معنا. و ما ورد في بعض الروايات من أنّ «أهل الشام، شرّ من أهل الروم»^٣ لكونهم منكرين لما عرفوا من الحقّ، لا لأنهم من النواصب.

و الحاصل ما يستفاد من رواية أبي بكر الحضرمي، هو أنّ بيع السلاح من أهل الشام، يجوز في حال الهدنة دون المباينة، و أمّا الكفار فلا يجوز بيعه منهم في حال المباينة بطريق أولى، أمّا في

١. شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ١، ص: ٣٠٣

٢. وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥٦١.

٣ الكافي؛ ج ٤، ص ١٨٩.

حال الهدنة فلم يثبت الجواز.

و من هذه الطائفة، ما روي في الكافي الشريف: «أحمدُ بنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ، عَنِ أَبِي سَارَةَ، عَنِ هِنْدِ السَّرَّاجِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنِّي كُنْتُ أَحْمِلُ السَّلَاحَ إِلَى أَهْلِ الشَّامِ، فَأَبِيعُهُ مِنْهُمْ، فَلَمَّا أَنْ عَرَفَنِي اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ ضَمَّتْ بِذَلِكَ، وَقُلْتُ: لَا أَحْمِلُ إِلَى أَعْدَاءِ اللَّهِ. فَقَالَ لِي: «أَحْمِلْ إِلَيْهِمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَدُوَّنَا وَعَدُوَّكُمْ يَغْنِي الرُّومَ وَبِعُهُمْ، فَإِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ بَيْنَنَا فَلَا تَحْمِلُوا، فَمَنْ حَمَلَ إِلَى عَدُوَّنَا سِلَاحًا يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا، فَهُوَ مُشْرِكٌ»^١

و الرواية تدلُّ على قاعدة كئيبة عقلائية، وهي أنَّ بيع السلاح من الأعداء، تابعة لمصالح الإسلام و المسلمين، فيجوز بيعه من عدوٍ لدفع الآخر عن حوزة الإسلام، و لا يمكن دفعه إلَّا به، بل يجب. و لا يجوز بيعه من الأعداء في حال إقامتهم الحرب على المسلمين، أو التهيؤ له. إلَّا أنَّها ضعيفة السند، لجهالة أبي سارة و هند السراج، لكن لا بأس بجعلها مؤيدة.

الطائفة الرابعة: ما يفصل بين الأسلحة الدفاعية و الهجومية، بجواز الأول دون الثاني.

و هو معتبرة محمَّد بن قيس في الكافي الشريف: «أحمدُ بنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْفِتْنَتَيْنِ تَلْتَقِيَانِ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ، أَبِيعَهُمَا السَّلَاحَ؟ فَقَالَ: «بِعَهُمَا مَا يَكْنُهُمَا: الدَّرْعُ وَ الخُفَّيْنِ وَ نَحْوَ هَذَا»^٢

و قد إستدلَّ بها العلامة في التذكرة^٣ على جواز بيع الأسلحة الدفاعية دون الهجومية، و لا يبعد كونها مستند التفصيل عند غيره كالشيخ في النهاية^٤ و الشهيد الأول في الدروس^٥ و الشهيد الثاني في المسالك.^٦

١. نفس المصدر؛ ج ٩، ص ٦٤٠.

٢. الكافي؛ ج ٩، ص ٦٤١.

٣. تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص: ١٨٥.

٤. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٦.

٥. الدروس الشرعية في فقه الامامية، ج ٣، ص ١٦٦.

٦. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٢٣.

أقول: المراد من الباطل فيها هو أعداء الدين من المسلمين، دون الكفار والمشركين، بل إطلاق الباطل عليهم غير معهود في الروايات.^١

مع أنّ هنا قرينة لبيّة بل لفظية تدلّ على أنّ الفئتين في الرواية، محقوني الدم، هي أنّه لو كانا مهدوري الدم، لجاز للمسلم قتلها مباشرة، فضلاً عن الإعانة على قتلها. فموردها خاص، لا يستفاد منها التفصيل المذكور.

مضافاً إلى إختصاصها بحال الحرب بينهما، و مفادها عدم جواز مساعدة المسلم أحداً من أهل الباطل في قتل الآخر منهم، بل عليه أن يبيعهما ما يكتنهما.

و دعوى إختصاص السلاح في اللغة بما يهاجم به، مدفوع بما مرّ من أنّ في معناه اللغوي إختلاف، و أنّ معتبرة أبي بكر الحضرمي تدلّ على عدم الإختصاص به، و هي يغنيها عن البحث في المعنى اللغوي.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على حرمة بيع السلاح من الكفار الحربيّة.

و هو ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه^٢ و الخصال^٣ من رواية طويلة أوصى رسول الله ﷺ عليّاً عليه السلام فقال: «يا عليّ! كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرةُ القنّاث و السّاجِر و الدّيوث و ناكح المَرأة حراماً في دبرها و ناكح البهيمة و من تكح ذات محرم و السّاعي في الفئنة و بائع السلاح من أهل الحزب و مانع الزّكاة... الحديث».

و قد بحثنا حول سندها و دلالتها في بعض مباحثنا، و قلنا أنّ المراد بكون بائع السلاح من أهل الحرب، هو كونه في حكم الكافر بالله، و معنى الكفر فيها غير معنى الكفر في الإصطلاح الفقهي. فالرواية إنّما تدلّ على حرمة بيع السلاح من الكافر الحربي، و هو على القاعدة، إلّا أنّ سندها ضعيف، لإشتماله على عدّة مجاهيل.

١. الكافي (دارالحديث)؛ ج ١٥، ص: ٩.

٢. من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٦

٣. الخصال، ص ٤٥١

الطائفة السادسة: ما نهى فيه عن بيع السلاح في حال الفتنة.

روى الشيخ الكليني في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن: «أحمدُ بنُ مُحَمَّدٍ، عن أبي عبد الله البرقي عن السّراد: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَبِيعُ السَّلَاحَ، قَالَ: «لَا تَبِعُهُ فِي فِتْنَةٍ»^١

قيل: ورد في التهذيب أيضاً «عن السّراد»، و هو لقب الحسن بن محبوب من أجلاء الأصحاب، لكن جاء في الوسائل «عن السّراج» لم يرد فيه توثيق، إلا أنّ الصحيح هو الأول، لعدم رواية أبي عبد الله البرقي عن السّراج، فالرواية معتبرة.

أقول: إثبات كون الراوي الحسن بن محبوب السّراد، لا يكفي في إعتبار الرواية، لأنّه من أصحاب الإمامين الكاظم و الرضا عليهما السلام، فكيف يمكن أن يروي عن الإمام الصادق عليه السلام من دون واسطة، مضافاً إلى أنّ الشيخ في الإستبصار رواه: «عَنِ السَّرَادِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»^٢ فتكون الرواية مرسلة.

يمكن أن يقال: لا يبعد روايته عن الإمام الصادق عليه السلام من دون واسطة، كما روي في التهذيب: «عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ... الحديث»^٣ مضافاً إلى ما في لسان الميزان من «أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ مَحْبُوبٍ أَبُو عَلِيٍّ مَوْلَى بَجَلَّةٍ رَوَى عَنْ جَعْفَرِ الصَّادِقِ عليه السلام»^٤

و فيه: أنّ الظاهر وقوع السقط في التهذيب، لأنّ الشيخ الكليني في الكافي و الشيخ الصدوق في الفقيه^٥ روي الرواية: «عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام» و أمّا ما في لسان الميزان، فلا يمكن الإعتماد عليه، لمنافاته لإتفاق أصحابنا الرجاليين قاطبة على أنّ الحسن بن

١. الكافي؛ ج ٩، ص: ٦٤١.

٢. الاستبصار، ج ٣، ص: ٥٧.

٣. تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١٧٠.

٤. لسان الميزان، ج ٢، ص ٢٤٨.

٥. الكافي (اسلاميه)، ج ٧، ص ٣٦٤.

٦. من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٤١.

محبوب من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام.^١

هذا، مضافاً إلى عدم إرتباط الرواية بمسئلة بيع السلاح من الكفّار، لأنّ الفتنة ظاهر في الحرب الداخلي بين المسلمين.

وقد ذكرنا جميع الروايات التي يمكن أن يستدل عليه في مسئلة بيع السلاح، في ضمن الطوائف الستة. و ظهر منها مستند بعض الأقوال.

والحاصل؛ أنّ بيع السلاح من المخالفين، يجوز في حال الهدنة دون المباينة، للنصّ، و أمّا بيعه من الكفّار، فليس في الروايات ما يدلّ على حرمة أو جوازه تعبّداً بقول مطلق، فلا بدّ له من الرجوع إلى القواعد العامّة،^٢ و مقتضى عمومات أدلة العقود و المعاوضات مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَن تِجَارٍ» و نحوها، هو الصّحة و الجواز، فليس إسلام المتعاقدين من شرائط صحّة العقد.

هذا بالنسبة إلى العنوان الأولى، و سيأتي البحث عمّا إذا عرض على بيع السلاح بعض العناوين الثانوية.

و أمّا الكلام في الحكم الوضعي

بعد البحث عن مقتضى الروايات بالنسبة إلى الحكم التكليفي، يقع البحث في أنّه ما هو حكم بيع السلاح وضعاً في موارد التي يحرم تكليفاً؟
فيه قولان:

الأول: البطلان.

و قد ذهب إليه جمع من الفقهاء منهم الشهيد الأول، قال: «حيث حرّمنا بيعه فهو باطل»^٣

١. لاحظ: الفهرست؛ ص: ٤٦؛ رجال الشيخ الطوسي؛ صص: ٣٣٤، ٣٥٤. رجال الكشي؛ ص: ٥٥٦.

٢. نعم؛ قلنا أنّ رواية أبي بكر الحضرمي تدلّ بقياس الأولوية على عدم الجواز في حال المباينة، و لكن لا يحتاج إليها، لإقتضاء القواعد العامّة ذلك. (منه حفظه الله)

٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ٣، ص ١٦٦.

وكذا الشهيد الثاني في المسالك، حيث قال: «و على تقدير النهي عن البيع، لو باع هل يصح ويملك الثمن أم يبطل؟ قولان، أظهرهما الثاني»^١

و الثاني: الصحّة.

ذهب إليه الفاضل المقداد في التنقيح، حيث قال: «لو باع الأشياء المذكورة مع القصد قد قلنا بالتحريم و ثبوت الإثم لكن هل يكون العقد صحيحاً ويملك البائع الثمن أم لا؟ فيه نظر، الأصح صحة العقد و تملك الثمن و ثبوت الإثم»^٢

و كذا جمع من المتأخرين، كالشيخ الأعظم^٣ و المحقق الخوئي^٤ و بعض تلامذته^٥.

و الدليل على الصحّة؛ و أنّ النهي الوارد في الروايات السابقة، لا يدلّ على الفساد.^٦

و قد أوضحه المحقق الخوئي بما ملخصه؛ أنّ النهي إذا كان مولوياً ظاهراً في مبعوضة المتعلق، و إقتضاء النهي للفساد، يحتاج إلى قرينة، و هي مفقودة في المقام. فالنهي عن بيع السلاح من أعداء الدين، إنّما يدلّ على مبعوضة ذات البيع في نظر الشارع، و لا يكون دالاً على الفساد. لا سيّما إذا قلنا بأنّ النهي تعلق بأمر خارج منطبق عليه كتنقية الكفر.^٧

و فيه؛ أنّ النهي و لم يكن دالاً على الفساد إلّا مع القرينة، و لكن مقتضى إطلاق رواية أبي بكر الحضرمي، هو حرمة حمل السلاح إلى أعداء الدين من أهل الشام في حال المباينة، سواء بيع أو لو بيع، و هو قرينة على الفساد لو بيع، و عدم جواز التسليم. إذ لو كان البيع صحيحاً، كالبيع وقت النداء، لوجب حمل السلاح و تسليمه إليهم بمقتضى أدلة وجوب الوفاء بالعقود.

١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٣، ص ١٢٣.

٢. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ٢، ص ٩.

٣. المكاسب، ج ١، ص ١٥٢.

٤. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٠٠.

٥. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص ١٠٦.

٦. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٥٢.

٧. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٠٠.

وبناء على تعميم موردها من أهل الشام، إلى الكفار، تدلّ على فساد بيع السلاح من مطلق أعداء الدين من المخالفين و الكفار في كلّ مورد ثبتت حرمة التكليفية.

بقي الكلام في حكم بيع السلاح من الكفار بعنوان ثانوي

و قد مرّ أنّ مقتضى القاعدة العامة، صحّة بيع السلاح من الكفار، لكن لا بدّ من ملاحظ نسبتها إلى القواعد الثانوية في مقام الإفتاء.

وهنا قاعدتان يمكن أن يبدّلا الحكم بالجواز إلى الفساد في بعض الموارد:

القاعدة الأولى: قاعدة نفى السبيل المستفادة من قوله تعالى: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

و مفادها، الإخبار عن عدم جعل الشارع ما يوجب تسلّط الكافر على المسلم من الأحكام الأولية في الشريعة الإسلامية.

و إذا لزم من بيع السلاح من الكافر تسلّطه على المسلم و علوّه عليه، يحرم بيعه و يبطل و لا يترتّب عليه الأثر، و إن كان صحيحاً بمقتضى القاعدة الأولى.

و القاعدة الثانية: قاعدة الإعانة على الإثم.

و قد مرّ بعض الكلام فيها، و قلنا بعدم الدليل على حرمتها بعنوانها الكلّي، بل يحرم الإعانة على بعض ما ورد فيه النصّ من المعاصي، كالإعانة على الظلم للتصوص المتواترة كقوله ﷺ «الْعَامِلُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعِينُ لَهُ وَالرَّاضِي بِهِ شُرَكَاءُ ثَلَاثَتُهُمْ»^١ و غير ذلك من الروايات^٢ التي سيأتي ذكرها في محلّه، و سنقول أنّها تدلّ على حرمة الإعانة على الظلم و قبحها سواء كان على المسلم أو الكافر غير الحربي.

و قد يظهر ممّا ذكرنا و من ملاحظة نسبة القاعدتين مع القاعدة الأولية، أنّ الكفار الذين يعيشون في بلاد بعيدة عن بلاد الإسلام، لا بأس ببيع السلاح من حكاهمهم و أمرائهم، بشرط ألا يؤدّي إلى

١. وسائل الشريعة؛ ج ١٦، ص: ٥٦، ح ١.

٢. نفس المصدر، ج ١٧، ص ١٧٨، ح ٣؛ ج ١٢، ص: ٣٠٤، ح ٢؛ ج ١٦، ص ٥٧، ح ٦.

سيطرتهم على بلاد الإسلام، و الظلم على شعوبهم.

و أمّا إذا لزم من بيع السلاح منهم، تقويتهم بحث يؤدي إلى سلطتهم و سيطرتهم على بلاد المسلمين، أو يؤدي إلى الظلم على شعوبهم، فلا شك في حرمة البيع تكليفاً، بمقتضى قاعدة نفي السبيل في الأول، و بمقتضى قاعدة حرمة الإعانة على الظلم في الثاني.

و أمّا الحكم الوضعي في موارد الحرمة، ففيه تفصيل: فإن كان الدليل على الحرمة، قاعدة نفي السبيل، فلا ريب في دلالتها على الفساد أيضاً، و أمّا إن كان قاعدة الإعانة على الظلم، فلا يستفاد منها الفساد، و تفصيل الكلام فيه كما وعدنا غير مرة، يأتي في محلّه.

هذا تمام الكلام في النوع الثاني في بيع السلاح من الكفار.

النوع الثالث: المعاوضة على ما لا منفعة فيه

قال الشيخ الأعظم في المكاسب: «النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء و التحريم في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير»^١

و يقع البحث عنه في ضمن مقامات:

المقام الأول: موضع البحث عنها في الكتب الفقهية

و قد أشكل جماعة من الأعلام في ذكر هذا النوع في عداد أنواع المكاسب المحرمة، و قال أنه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً، و المناسب ذكره في مبحث شرائط العوضين، لأنّ البحث هنا مسوق لبيان الحرمة الوضعية بخلاف البحث في المسائل السابقة التي كان البحث فيها ناظراً إلى الحرمة التكليفيّة.^٢

و قد ذكر الأمام الخميني وجهين لتوجيه ذكره هنا، ثمّ ناقش فيهما.

الوجه الأول: أنه يمكن أن يتمسك بحرمة المعاملة تكليفاً، بقوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بدعوى أنّ النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفيّة، لأنّ الباع يبيعه أخرج ما لا مالية له من ملكه، بقصد تملك مال الغير في قبالة، فيصدق على بيعه و نقله ما لا مالية له إلى غيره بعوض له مالية، أنه أكل مال الغير - أعني تملكه - بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآية.^٣

ثمّ ناقش فيه بما ملخصه: أنّ الأكل بالباطل و إن كان كناية و لا يراد به الأكل مقابل الشرب، لكنّه عرفاً كناية عن التصرفات الخارجيّة نظير الشرب و اللبس، لا يشمل التصرفات الإنشائية كإنشاء البيع نحوه ممّا لا يعدّ تصرفاً عرفاً، و لا أظنّ أن يلتزم أحد بحرمة إنشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرف في مال الغير بلا رضاه. فشمول الآية لمثل التملك

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص: ١٥٥.

٢. حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٣. المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٦٥ موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٠١

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٣٧.

الإنشائي ممنوع.^١

أقول: أن الآية الشريفة لا تدلّ على الحرمة التكليفية، لا لما ذكره من أنّها لا تشمل التصرفات الإنشائية، بل لأنّ الظاهر كون الباء فيها للسببية، لا للمقابلة، فالآية تدلّ على منع أكل المال بالأسباب الباطلة من القمار و السرقة و الرشوة و نحوها ممّا دلّت الروايات على كونها من الأسباب الباطلة، فكون الشيء منها، إنّما يثبت بأدلة أخرى غير الآية الشريفة، فلا يصحّ التمسكّ بها على كون المعاوضة على ما لا منفعة فيه، من تلك الأسباب الباطلة، لأنّها من التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصدقية.^٢

الوجه الثاني: التمسكّ بفقرة من رواية تحف العقول، و هي: «و أمّا تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له، و كذا المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز، فكلّ مأمور به» بدعوى، أنّ الظاهر منها حصر جميع الأقسام المكاسب المحلّلة، من دون ذكر المعاوضة على ما لا منفعة فيه في عدادها، فإذا خرج منها، دخل في المحرّمة منها.^٣

و ناقش فيه بأنّها غير صالحة لإثبات الحكم^٤، لما مرّ من ضعف سندها، و مضافاً إلى أنّ في دعوى كونها بصدد حصر جميع الأقسام المكاسب المحرّمة، تأمل.

فعليه؛ أنّه لا دليل على حرمة المعاوضة على ما لا منفعة فيه تكليفاً، فإنّما يقع الكلام في حكمه الوضعي، و المناسب ذكره في مبحث شرائط العوضين، و مع ذلك لا بأس بأن نتعرّض هنا لحكمه الوضعي بالإختصار.

١. نفس المصدر.

٢. مضافاً إلى أنّه قد أورد على ما ذكره من أنّ الآية لا تشمل التصرفات الإنشائية عرفاً، و في بعض مباحثه، كما قال في كتاب البيع - ج ١، ص ١٦٧ - ذيل البحث عن عدم حليّة التصرف في مال الغير بغير إذنه: «فالظاهر أنّ التصرف مطلق التحول و التقلّب، حسباً كان أم لا، كما يشهد به العرف؛ ضرورة أنّ قوله: «له التصرف في هذا الملك، تصرّف المالك في أملاكهم» يراد منه مطلق التصرفات، معامليّة كانت أم غيرها، و ظاهر في مطلقها بلا شائبة مجاز و تأويل، و تقسيم التصرف إلى المعاملي و غيره صحيح، غير مجاز بحكم التبادر، فالتصرف إذا نسب إلى الأموال ظاهر في الأعمّ بلا شبهة».

٣. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢٣٨.

٤. نفس المصدر، ص ٢٤٠.

المقام الثاني: حكم المعاوضة على ما لا منفعة فيه وضعاً

و قد استدل على بطلان المعاوضة على ما لا منفعة فيه معتدّاً بها عند العقلاء بوجوه:

قال الإمام الخميني: «إنَّ ما لا منفعة معتدّ بها لدى العقلاء على أنحاء: منها: ما لا منفعة له مطلقاً لا عاجلاً ولا آجلاً، ولا يرجى منه المنفعة كذلك، ولا يكون في نفس المعاملة به منفعة عقلانية، أو غرض عقلائي-نوعي، أو شخصي، كما لو توهم المتعاملان منفعة فيما لا نفع له فأوقعا المعاملة ثم انكشف الخلاف.»^١، ثم استدل على بطلانها، بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره في ذيل كلامه -و تقدّمه بجهات- من أنّ المائيّة [ليست شرط صحّة المعاوضات، كما قيل، بل هي] مأخوذة عرفاً في ماهيّة المعاوضات، فلا يصدق شيء من عناوين المعاوضات مع فقد المائيّة.^٢

و هذا مثل ما قيل في خصوص البيع، من أنّه في الأصل كما عن المصباح المنير «مبادلة مال بمال»، فبيع ما لا مائية له، ليس ببيع حقيقاً عند العرف و العقلاء، حتى يبحث عن صحّته و فساده.

و فيه: أنّه لا دليل على إعتبار المائيّة في ماهيّة المعاوضات عرفاً و عقلايياً، كما أنّ العقلاء يبذلون المال في مقابل ما لا مائية له كثيراً لبعض الأغراض، بل لغرض شخصي كما لو وجد أحد خط أبيه عند شخص في ورقة مندرسة بخط رديء و مطلب تافه بحيث لا يرغب فيه أحد و لا يبذل بإزائه المال في سوق العقلاء، و لكن الولد لشفقته و فرط علاقته بأبيه يرغب في شرائه و اقتنائه، فأنّه لا شك في عدم منع العقلاء عن المعاوضة عليه مع عدم كونه مصداقاً لمبادلة مال بمال بالضرورة.

و أمّا ما ذكره في المصباح من أنّ الأصل في البيع مبادلة مال بمال، ففيه مضافاً إلى عدم حجّيّة قوله، أنّه غير متّفق عليه عند اللغويين، بل البيع إنشاء تمليك عين بمال.

و من الطريف أنّ الإمام الخميني، قال في كتاب البيع: «أنّ المائيّة لا تعتبر في البيع؛ فإنّ المبادلة بين الشيئين قد تكون لأجل ماليتّهما، و هو الشائع الرائج، و قد تكون لغرض آخر. مثلاً: لو فرض وجود

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢٤٠.

٢. نفس المصدر؛ ص: ٢٤٢.

حيوانات مضرة بالزرع كالفأرة، أو بالإنسان كالعقرب، وأراد صاحب الزرع أو البيت جمعها وإفناءها، فأعلن أنه يشتري كل فأرة أو عقرب بكذا؛ لأجل حصول الدواعي لجمعها، فاشترى ذلك لإعدامها، يصدق عنوان «البيع» ويكون اشتراءً عقلاً، وإن لم يكن لأجل ماليتها المبيع، ولم يكن مآلاً، فلو أتلّف غيره بعد اشتراجه تلك العقارب، لم يكن ضامناً؛ لعدم مناط الضمان فيه، وعدم الماليتها»^١.

الوجه الثاني: قال في صدر كلامه^٢، ما ملخصه: أنّ حقيقة المعاوضة متقومة بتبديل الإضافات الخاصة، وعبارة أخرى: أنّ المالك في المعاوضات يفوّض الإضافة الاعتبارية بينه وملكه إلى غيره، فحقيقة البيع عرفاً، هي تفويض البايع إضافة خاصة - وهي إضافة الملكية - بين نفسه وملكه إلى المشتري. وقد يكون الإضافة الخاصة، مجرد حق الإختصاص، كما مرّ في بيع الصنم، فإنّه ممّا لم يدخل في ملك أحد، بل لمن في يده حق إختصاص به ما دام في يده، فله أن يفوّض إضافة الإختصاص إلى الغير، هذا من جانب.

و من جانب آخر؛ أنّه لا ريب في أنّ إعتبار إضافة الملكية أو الإختصاص لدى العقلاء، بين الشخص والعين، ليس جزافاً وعبثاً، بل للاعتبارات العقلانية كلّها مناشئ، فإنّهم لا يعتبرونها إذا لم يترتب عليها أثر.

فعليه: أنّ ما لا ينتفع به أصلاً ولا يكون مورداً لغرض عقلائي نوعي أو شخصي، لا يعتبر عرفاً وعقلاً فيه إضافة الملكية أو الإختصاص، بل إعتبارها لغو صرف و عبث محض.

أقول: إنّ هذا الوجه وإن كان أتقن ما ذكر من وجوه البطلان فنياً، إلّا أنّه غير تامّ أيضاً. والوجه فيه؛ أنّ ما ذكره من أنّ حقيقة البيع عرفاً عبارة عن تفويض الملكية بالشيء إلى الغير، صحيح في الجملة، إلّا أنّ ما إدعاه من عدم إعتبار العقلاء إضافة الملكية في ما لا منفعة فيه، فإن أراد منه عدم إعتبارهم الإضافة بالنسبة إلى مالكة بقاءً وإستدامةً بعد سقوطه

١. كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج ٣، ص: ٧، ٨.

٢. لا يخفى أنّ ما ذكره مثلاً لبيع ما لا ماليتها له، غير صحيح، بل هو جملة، فالصحيح التمثيل ببيع الورقة المدرسة المشتملة على خط أبيه. (منه حفظه الله)

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٤١، ٢٤٢.

عن المالية و المنفعة و صيرورته ممّا لا منفعة فيه، ففيه ما لا يخفى، و إن أراد منه عدمه بالنسبة إلى المشتري و عدم تبديلها، فهو ممّا لا دليل عليه.

فمن يراد أن يسلّط على شيء، لا يمنعه العقلاء بمجرد كونه ممّا لا منفعة فيه، و الشاهد عليه؛ أنّ من حاز ما لا منفعة فيه منفعة عقلائية أو غرض عقلائي نوعي أو شخصي، كقبضة من تراب، فلا ينفي العقلاء تسلّطه و لا يجوزون لغيره أن يتصرّف فيه و يغصبه عنه، كما قال الإمام الخميني في كتاب البيع: «فمن حاز كفاً من التراب فقد ملكه و ليس لأحد التصرف فيه، و يكون التيمّم به باطلاً، مع عدم كونه مالا بالضرورة»^١ فلا فرق بين الحيازة و غيرها.

الوجه الثالث: و قد استدل كثير من الفقهاء، على بطلان المعاوضة على ما لا منفعة فيه، بكونها سفهيةً لا يقدم عليها العقلاء.

و ظاهرهم الإطلاق، فيشمل ما ليس فيه نفع و لا غرض نوعي أو شخصي، و كذا ما ليس منفعة و لكن للمشتري غرض عقلائي نوعي أو شخصي في إشترائه، كذا و ما كانت فيه منفعة و لكنّها نادرة لا يعتدّ بها العقلاء.

قال صاحب الجواهر: «النوع الثالث ما لا يُنتفع به نفعاً مجوّزا للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك بلاخلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه»^٢ و قال في موضع آخر: «بل المدار على المنفعة المحللة الرافعة للسفه في المعاوضة»^٣

أقول: قبل البحث عن حكم المعاوضة السفهية الصادرة عن الرشيد، لا بدّ من تمهيد مقدّمة: و هي أنّ المعاوضة السفهية كما قلنا سابقاً، ليست منحصرة في المعاوضة على ما لا ماليتها له و ما لا منفعة فيه، و ليست ماهية العقود و المعاوضات متقوّمة بالماليتها، حتى لا يصدق أحد من عناوين المعاوضات مع فقد المالية و المنفعة كما هو ظاهر بعض الفقهاء، بل يمكن أن يقدم العقلاء على المعاوضة على ما لا ماليتها له لغرض نوعي أو شخصي، كما مثّلنا له بمن يرغب في شراء ورقة مندرسة

١. كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج ٣، ص: ١١

٢ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٣٤

٣. نفس المصدر، ص ٣٨.

بخط أبيه لفرط علاقته به، و أنها و إن لم تكن لها مالية، إلا أن العلاء لا يمنعه عن المعاوضة عليها. فعليه؛ أن المعاوضة السفهية، هي المعاوضة التي تعلقت بما لا مائية له و ما لا منفعة له و ما لا غرض نوعي أو شخصي فيها.^١

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا شبهة في أن الأدلة الشرعية من الآيات^٢ و الروايات^٣ تدل على بطلان جميع تصرفات السفهية^٤ المالية و لو كانت مطابقة للقواعد العقلانية.

و إنما الكلام في حكم المعاوضة السفهية من جهة الصحة و البطلان، فقولان:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من أنها باطلة عند العلاء مطلقاً.

و الثاني: ما ذهب إلى بعض الأعلام منهم المحقق الخوئي، من أن معاوضة السفهية باطلة، و لكن لا دليل على بطلان المعاوضة السفهية، لإمكان صدورها عن غير السفهية بغرض.^٥

و الحق عندنا، بطلان المعاوضة في الجملة، لا بالجملة.

و توضيح ذلك: أن في كون المعاوضة السفهية باطلة أو صحيحة عند العلاء شك، و لا يمكن دعوى بطلان عند العلاء مطلقاً، كما لا يمكن دعوى صحته عندهم كذلك، و لكن مجرد الشك في الصحة و البطلان يكفي في عدم جواز التمسك بإطلاقات صحة العقود و المعاوضات، لأن تلك الإطلاقات -على ما هو التحقيق ليست من التأسيسيات، بل - إمضاءات لبناءات العلاء، فلا بد من إحراز نفوذ المعاوضة عند العلاء قبل جريانها، فلو احرز عنوان البيع و تأثيره و نفوذه عندهم، لأمكن

١. و في كون المالية أمراً اعتبارياً أو إنتزاعياً قولين؛ أقواهما الثاني، بمعنى أنه لا بد من أن يكون للشيء خصوصية حتى ينتزع العلاء منه المالية، فلذا لا يمكن رفع مالية الشيء و إسقاطها، إلا برفع منشأ إنتزاعها. فحينما نقول أن الشارع أسقط مالية الخمر مثلاً، نغني به أن الشارع أسقط آثار المائية. (منه حفظه الله)

٢. سورة النساء، الآية ٦.

٣. الكافي؛ ج ١٣، ص ٤٩٩.

٤. السفهية هو البالغ الذي ليس له ملكة حفظ المال و تدييره و إصلاحه، بحيث يصرفه في غير موضعه و يتلفه في غير محلّه، كأنه مبتلى بالإختلال في تنظيم أموره المالية. و يقابله الرشيد، و هي الذي له ملكة و قوة يصلح بها المال حفظاً و تصرفاً، و تحصل عادة بعد البلوغ و يمكن حصولها قبله، كما تجده في كثير ممن يعرف نفعه و ضره في المال و طريق حفظه من الصبيان، بل قد يوجد فيهم من هو أعرف في هذه الأمور من آبائهم. (منه حفظه الله)

٥. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣٥، ص ٣٠٤.

التمسك بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و هو بمعنى أنّ ما كان نافذاً عند العقلاء فهو كذلك عندي، و أمّا لو لم يحرز نفوذه و تأثيره عندهم، فلا يمكن التمسك بها.

و الحاصل؛ أنّ المعاوضة السفهية -بمعنى المعاوضة التي تعلقت بما لا ماليتها له و ما لا منفعة له و ما لا غرض نوعي أو شخصي فيها- لا يشملها إطلاقات صحّة العقود، للشك في نفوذها عند العقلاء، فيجري فيها أصالة الفساد.

الوجه الرابع: التمسك بالآية الشريفة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»^١

و قد قرّب الإمام الخميني الإستدلال بها على البطالان بها على البطالان بما محصله: إنّ الظاهر منها هو أنّ المعاوضة لا يخلو من أمرين، لا ثالث لهما، و هي إمّا تصدق عليها التجارة عن تراض، و إمّا يصدق عليها الأكل للمال بالباطل و هي من الأسباب الباطلة، فالعلم بكلّ طرف إثباتاً و نفيّاً رافع للأخر كذلك، كما هو الشأن في المنفصلتين الحقيقيتين، فإذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل في مقابله.^٢

و المعاوضة على ما لا ماليتها له، لا تصدق عليها التجارة عن تراض، فتدخل في أكل المال بالباطل المنهي عنه، و هو كاشف عن بطالان المعاوضة.

و فيه: أنّ الإستدلال بها لا يكفي في إثبات البطالان، بل لا بدّ من ضمّ مقدّمة خارجيّة إليها، و هي بطالان المعاوضة على ما لا ماليتها له عند العقلاء، فإنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على حرمة أكل المال إذا حصل من الأسباب الباطلة عند الشارع و العقلاء، و لكن أيّ معاوضة تكون من الأسباب الباطلة و أيّها تكون تجارة عن تراض، لا يستفاد من الآية.

مضافاً إلى أنّ الموضوع فيها هو الأموال، فدخل ما لا منفعة فيه و لا ماليتها له في الموضوع يحتاج إلى إلغاء الخصوصية منه، و لكن دونه خرط القتاد.

الوجه الخامس: دعوى الإجماع من بعض الفقهاء على عدم جواز المعاوضة على ما لا ماليتها

١. سورة النساء، الآية ٢٩.

٢. المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص ٢٤٣.

له. كالشيخ الطوسي في المبسوط^١ و ابن زهرة في الغنية^٢ بل صاحب الجواهر قد إدعى الإجماع بقسميه عليه.^٣

و فيه: أولاً: تحصيله في مسئله مشكل جداً، حيث لم يتعرّض بعض القدماء لهذه المسئلة كما مرّ. و ثانياً: أنّ الإجماع في كلمات المجمعين و نقلة الإجماع، مدركي لإستنادهم بغيره من الأدلة. و نتيجة ما تقدّم: بطلان المعاوضة في مورد واحد، أعني المعاوضة على ما ليس بال و لا منفعة و لا غرض شخصي أو نوعي فيه، لجريان أصالة الفساد فيه بعد الشك في نفوذه عند العقلاء و عدم جواز التمسك بإطلاقات صحّة المعاوضات، ببيان المتقدم. و أمّا في سائر الموارد، فلا إشكال في التمسك بإطلاقات الصحّة.

تذييل

ينبغي الإشارة إلى نقطتين في نهاية البحث عن النوع الثالث.

النقطة الأولى: و قد مثل بعض الفقهاء لبيع ما لا منفعة فيه و ما لا ماليتة له أمثلة كثيرة، بالمسوخ و السباع و الحشرات و نحوها. و لكن كثير منها خارج عنه، لما مرّ في البحث عن المعاوضة على المسوخ و السباع، من أنّ القائلين ببطلانها إستدلوا على وجوه، منها: كونها ممّا لا منفعة فيه، قد و أوردنا عليه؛ بأنّها و إن كانت ممّا لا منفعة فيه في الزمن الماضي، و لكن اليوم ينتفع بها العقلاء كثيراً و يبذلون المال بإزائه، لما يترتّب عليها من المنافع، كالفوائد الطبيّة المترتبة على سم العقرب و الحيّة و زرع أعضاء الحيوان في بدن الإنسان و نحوها.

النقطة الثانية و قد تعرّض الشيخ الأعظم للبحث عن ضمان ما لا ماليتة و لا منفعة فيه إذا أتلفه الغاصب، و فصل بين المثلي و القيمي بالضمان في الأول و عدمه في الثاني - و الوجه فيه، أنّ المفروض عدم الماليتة و القيمة له، فينتفي الضمان من باب السالبة بإنتفاء الموضوع - ثمّ نقل عن

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص: ١٦٧.

٢. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣.

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٣٤.

العلامة أنه ذهب إلى عدم الضمان مطلقاً، سواء كان الشيء مثلياً أو قيمياً.^١

أدلة ضمان ما لا منفعة فيه

و قد استدلووا على الضمان بوجوه:

الوجه الأول: التمسك بإطلاق قاعدة الإلتاف، و هي «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، و ظاهر صاحب الجواهر أنها رواية.^٢

و فيه: أولاً: ليست بهذه العبارة رواية في مجاميع الحديث، بل الظاهر كونها قاعدة مصطادة من سيرة العقلاء، فليس لها إطلاق أو عموم حتى يؤخذ به.

نعم؛ يمكن أن يستفاد من بعض الروايات كصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام: «في شاهد الزور، قال: إن كان الشيء قائماً بعينه، زد على صاحبه؛ وإن لم يكن قائماً، ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل»^٣ فحينئذ، لا بد من التكمّل في مدى دلالتها.

و ثانياً: أنّ موضوع الضمان فيها، هو «مال الغير»، و لكن محلّ البحث هنا في ما لا ماليتة له و ما لا منفعة فيه. و لا شبهة في الفرق بين الماليتة و الملكية، فإنّ بينهما عموم من وجه.

إلا أن يقال - كما قيل - أنّ القاعدة هي «من أتلف ما للغير فهو له ضامن»^٤، و لكنّه بعيد جداً.

الوجه الثاني: التمسك بقاعدة على اليد، و هي: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»، و يمكن أن يقال: -مضافاً إلى كونها متن رواية- أنّ الموضوع فيها أعمّ من المال، فلا مانع من التمسك بإطلاقها على ثبوت ضمان ما لا ماليتة له، لو أتلفه الغاصب.

نتكلم فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة:

أما من جهة السند:

١. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٦١.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٣١، ص: ٩١.

٣. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ٣٢٧، كتاب الشهادات، باب ١١، ح ٢.

٤. مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص ١٩٧.

وقد روي في كتب العامة كسنن البيهقي، باب العارية المضمونة: «روى قُتادة عن الحسن البصري عن سَمرة بن جندب عن النَّبي، أنه قال على اليد ما أخذت حتى تؤديه»^١ و بهذا السند في سنن الترمذي^٢ و أبي داود^٣ وغيرهم^٤. و لكنّها لم يذكر في مجاميعنا عن المعصوم مسنداً أو مراسلاً. قيل أنّها غير معتبرة عند الفرقين؛ و لكنّه خلاف التحقيق، فإنّ بعض العامة صرّحوا بصحّتها، و إن تردّد فيها بعضهم الآخر لما في سنده من شبهة الإرسال.

و أمّا عند الشيعة، فساقطة من جهة السند و لا يمكن تصحيحه بأي وجه، لا أقلّ لوقوع سَمرة بن جندب فيه، و هو أكذب البريّة و أفسقهم^٥.

و قد إدعى جماعة من الفقهاء إنجبار ضعفها بالشهرة الروائيّة و الفتوائيّة الموجبة للوثوق بصدورها، كالمحقّق النراقي في العوائد حيث قال بعد تضعيف السند: «إلا أنّ اشتهارها بين الأصحاب، و تداولها في كتبهم، و تلقّيهم لها بالقبول، و استدلالهم بها في موارد عديدة، يجبر ضعفها، و يكفي عن مؤنة البحث عن سندها»^٦ و قال صاحب العناوين: «الخبر النبوي المنجبر بالشهرة، المتلقى بالقبول عند العامة

١. سنن الكبرى، بيهقي، ج٦، صص١٤٩، ١٥٨، ١٦٥.

٢. سنن الترمذي؛ ج٣، ص ٥٥٨، باب ما جاء في أنّ العارية مؤداة به، ح١٢٦٦.

٣. سنن أبي داود، ج٣، ص٢٩٦، باب في تضمين العور، ح٣٥٦١.

٤. مسند أحمد، ج٣٣، ص٢٧٧، سنن الكبرى، للنسائي، ج٥ ص ٣٣٣، سنن الدارمي، ج١، ص٦٢٢، سنن ابن ماجه، ج٢، ص٨٠٢.

٥. قال الطبري في التاريخ، ج٤، ص١٧٦: «فحدثني عمر قال حدثني إسحاق بن إدريس قال حدثني محمد بن سليم قال سألت أنس بن سيرين هل كان سمرة قتل أحدا قال و هل يحصى من قتل سمرة بن جندب استخلفه زياد على البصرة و أتى الكوفة فجاء و قد قتل ثمانية آلاف من الناس فقال له هل تخاف أن تكون قد قتلت أحدا برينا قال لو قتلت إليهم مثلهم ما خشيت». و قد جاء في سير اعلام النبلاء؛ ج٣، ص١٨٥: «سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ: حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ أَبِي عَامِرٍ، قَالَ: كُنَّا فِي مَجْلِسِ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ، فَقَالُوا: مَا فِي الْأَرْضِ بُغْعَةٌ نَشَفَتْ مِنَ الدَّمِ مَا نَشَفَتْ هَذِهِ -يَعْنُونَ دَارَ الْإِمَارَةِ- قُتِلَ بِهَا سَبْعُونَ أَلْفًا. فَسَأَلْتُ يُونُسَ، فَقَالَ: نَعَمْ، مِنْ بَيْنِ قَتِيلٍ وَقَطِيعٍ. قِيلَ: مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ: زِيَادٌ، وَابْنُهُ، وَسَمْرَةُ» و كذا لاحظ: تاريخ الإسلام، للذهبي، ج٤ ص٢٢٣، و دلائل النبوة، للبيهقي، ج٦ ص٤٦٠. و قد نقل ابن أبي الحديث عن أستاذه أبي جعفر الإسكافي أنه قال: «و قد روي أن معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة ألف درهم حتى يروي أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» و أن الآية الثانية نزلت في ابن ملجم و هي قوله تعالى «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» فلم يقبل فبذل له مائتي ألف درهم فلم يقبل فبذل له ثلاثمائة ألف فلم يقبل فبذل له أربعمائة ألف فقبل و روى ذلك.

٦. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام؛ ص: ٣١٥.

و الخاصة بحيث يغني عن ملاحظة سنده و صحته، بل هو ملحق بالقطعيات في الصدور^١

و في قبالهم من ذهب إلى عدم إعتبارها لضعف السند و عدم الوثوق بصدوره. و هو إمّا لعدم إنجبار الضعف بالشهرة، كما بنى عليه المحقق الخوئي، حيث قال في المقام: «و دعوى أن الحديث المزبور و إن كان ضعيف السند، و لكن ضعفه منجر بعمل المشهور به، و إرسالهم إياه إرسال المسلمات. دعوى فاسدة، لأننا ذكرنا مرارا: أن عمل المشهور برواية ضعيفة لا يوجب اعتبارها. كما أن إعراضهم عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها، لأن الشهرة في نفسها ليست بحجة، فلا تكون موجبة لحجية الخبر، و جارية لضعف سنده»^٢

و إمّا لعدم كون المقام من صغريات كبرى إنجبار الضعف بالشهرة، و هو ما ذهب إليه الإمام الخميني. و هو و إن صرّح في موارد عديدة بثبوت كبرى إنجبار ضعف السند بالشهرة بين القدماء، و عدمه بالشهرة بين المتأخرين^٣ - كما هو الحق -، و لكن أشكل في الصغرى، أعني شهرة رواية «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، و إستنتج بعد التتبع و التحقيق عدم ثبوت إشتهارها.

و محصل ما حققه، هو أنّ القاعدة، قد وردت في كلمات السيد المرتضى و شيخ الطائفة و السيد ابن زهرة بعنوان الرواية، و لكنّ الظاهر عدم إعتمادهم عليها، بل أوردوها إحتجاجاً على العامة، لا إستناداً إليها للحكم، لأنّها موجودة في كتبهم، كظاهر ابن زهرة حيث قال: «و يحتج على المخالف بقوله عليه السلام: على اليد ما قبضت حتى تؤدي». و احتمال أن يكون الإحتجاج عليهم بما هو مسلم بين الفريقين، ضعيف يدفعه ديدنه في الكتاب، مع أنّ مجرد الاحتمال لا يثبت الاستناد، و اللازم في الجبر إثباته، مضافاً إلى احتمال ذكرهم الرواية بعنوان التأييد، لأنّهم إستندوا للحكم بأدلة أخرى قبله. ثمّ قال: و قد تفحصت «نكت النهاية» المنسوبة إلى المحقق مضافاً إمكان الإستدلال به فلم أجده، مع أنّ تلك الموارد محالّ الاستدلال به لو تمّ سنده و دلالته عنده. كما أنّ الظاهر عدم وجوده في «المقنع» و «الهداية» و «المراسم» و «الوسيلة» و «جواهر الفقه».

١. العناوين الفقهية؛ ج ٢، ص: ٤١٦.

٢ مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ٣، ص: ٨٨.

٣. لاحظ: كتاب الطهارة، ج ٤، ص ١٣٧.

نعم؛ وقد تمسك إبن إدريس بها في «السرائر» في غير مورد، ونسبها جزماً إلى رسول الله ﷺ مع عدم حجية الخبر الواحد عنده. ولكنه قال في كتاب الغصب بعد التمسك بالأصل و عدم الدليل: «ويحتج على المخالف بقوله ﷺ: على اليد ما قبضت حتى تؤدي». وهذا يوجب حصول الإحتمال بأن سائر الموارد أيضاً من قبيل الاحتجاج على العامة، لا التمسك به، وإن كان خلاف ظاهره.

و أما العلامة، فلم أر إلى الآن فيما عندي من كتبه التمسك بها لإثبات حكم، فإن الاستدلال بها شاع بين المتأخرين عن زمن العلامة، و صارت من المشهورات و المقبولات بينهم.

من جهة عدم ثبوت إشتهارها و الإعتماد عليها بين القدماء، و من جهة أن إبن إدريس عمل بها جزم بصورها عن رسول الله ﷺ، فيمكن أن يكون عنده قرائن توجب وثوقه بصورها، و لعل إعتقاد محقق أصحابنا من بعد إبن إدريس إلى عصرنا عليها، مع توّرعهم و التفاتهم إلى ضعفها، شهادة منهم على اتكال قدماء الأصحاب عليها. ثم قال: «تدبر لعل الله يحدث بعد ذلك شيئاً»^١.

فعلية: أنّ الرواية عنده مشكوكة الحجية، و مشكوكة الحجية ليست بحجة^٢.

أقول: الظاهر إمكان الوثوق بصور رواية «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» و شهرته عند القدماء، بملاحظة أمور:

الأول: و قد إستند إليها إبن جنيد - و هو أحد القديمين - صريحاً، على ما نقله العلامة في المختلف، في البحث عن العارية، فإنه قال: «المشهور أنّ العارية إذا لم تكن ذهباً و لا فضة لا تضمن إلا بالتفريط أو التعدي، سواء كان حيواناً أو غيره. و قال ابن الجنيد: و ليس يضمن المعار تلف ما تلف منها إذا كانت السلعة متاعاً إلا أن يتعدى، و ما كان منها عينا أو ورقاً أو حيواناً ضمن المعار تلف ذلك، إلا أن يشترط المال سقوط الضمان عنه. لنا: الأصل عدم الضمان، و أنّما أوجبناه في الذهب و الفضة لقصور النفع بالعارية فيها فكأنها في معنى الدين، إذ الحكمة التامة فيها أنّما تحصل بإتلافها على أنّه قد رويت أحاديث صحيحة تدلّ على ما قلناه. روى الحلبي، عن الصادق عليه السلام قال: ليس على مستعير عارية ضمان، و صاحب العارية

١. لاحظ: كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج ١، صص ٣٧٤-٣٧٥.

٢. هذا كله خلاف ما ذكره الإمام الخميني في الرسائل العشرة؛ ص: ٢٢٢، حيث قال: «على اليد ما قبضت حتى تؤدي و في بعض حتى تؤديه. و أما الخاصة، فاستنادهم إليه في كتب الفقهاء قديماً و حديثاً مما يغنيننا عن البحث عن سنده. مع أنّ الروايات الخاصة في كثير من أبواب الفقه الدالة على الضمان تكون بمقدار يمكن للفقهاء اصطفاً قاعدة كلية بإلغاء الخصوصيات».

و الودیعة مؤتمن. و فی الحسن عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة؟ قال: فقال: جميع ما استعرتة فتوى، فلا يلزمك تواه إلا الذهب و الفضة فإتھما يلزمان، إلا أن يشترط أنه متى توى لم يلزمك تواه. و كذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك، و الذهب و الفضة لازم لك و ان لم يشترط عليك. و غیر ذلك من الأحادیث. احتج [ابن جنید] بقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». و بما رواه وهب، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام قال: من استعار عبدا مملوكا لقوم فعيب فهو ضامن، و من استعار حرا صغيرا فعيب فهو ضامن. و الجواب عن الأول: أن أحاديثنا أخصّ فتقدم. و عن الثاني: بضعف السند، و الحمل على التفريط أو على أنه لغير المالك»^١

الثاني: إستناد ابن إدريس إليها في موارد عديدة، بحيث لا يمكن دعوى أنه يحتج بها على العامة من دون التمسك بها.

منها قوله: «و جميع من يحصل بيده مال من وكيل، سواء كان بجعل، أم غير جعل، و مضارب، و مستام، و أجير، مشتركاً، أو غير مشترك، و مرتهن، و مستعير، و راع، و أمين، و ملتقط، إذا ادعوا رد الشيء الذي حصل بأيديهم، إلى مالكة و صاحبه، فلا يقبل قولهم في ذلك إلا ببينة... و لا يقبل بمجرد دعواهم، لقوله عليه السلام: على اليد ما أخذت حتى تؤدى»^٢

و منها قوله: «و يكون القول قول من ادعى أنه دين، لأنه قد أقر بأن الشيء في يده أولاً، و ادعى كونه وديعة، و الرسول صلى الله عليه وآله قال: «على اليد ما أخذت حتى ترده»»^٣

و منها قوله: «و كل من أعطى شيئاً و استؤجر على إصلاحه، فأفسده، كان ضامناً، سواء كان ختانا، أو حجّاماً، أو بيطاراً، أو نجّاراً، أو غير ذلك، و سواء كان مشتركاً، و هو المستأجر على عمل في الذمة، أو منفرداً، و هو المستأجر للعمل مدّة معلومة، لأنه يختص عمله فيها لمن استأجره، لقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»»^٤

١. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج٦، صص: ٧١، ٧٢.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج٢، صص: ٨٦، ٨٧.

٣. نفس المصدر؛ ج٢، ص٤٣٧.

٤. نفس المصدر؛ ج٢، ص٤٦٣.

و منها قوله: «و من غصب ساحة فأدخلها في بنائه، لزمه ردّها، وإن كان في ذلك قلع ما بناه في ملكه، لمثل ما قدّمناه من الأدلة من قوله صلى الله عليه وآله: «لا يحل مال امرء مسلم إلا عن طيب نفس منه» وقوله صلى الله عليه وآله أيضاً: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^١

الثالث: إستناد العلامة إليها في مختلف كتبه، سيّما في المختلف.

منها قوله في مسألة دعوى الراكب الإجارة و المالك العارية المضمونة بعد تلفها: «و الأقرب أنّ القول قول المالك، لأنّ الأصل تضمين مال الغير، لقوله صلى الله عليه وآله: على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^٢ و غير ذلك من الموارد المتعدّدة.^٣

الرابع: أمّا دعوى إحتمال عدم إستناد الفقهاء إليها في الضمان بالخصوص، بل يحتمل أن يكون إستنادهم بيناء العقلاء، يندفع بملاحظة بعض عبارات العلامة:

الأولى: قال العلامة في مسألة المقبوض بالسوم، أنّ المشهور كونه مضموناً، و قال ابن إدريس: لا يكون مضموناً، و هو الأقرب. ثمّ قال إنّ مستند الضمان عند المشهور، هو عموم قوله صلى الله عليه وآله: على اليد ما أخذت حتى تؤدّي.^٤

و الثانية: و قد ادعى في التذكرة عدم الخلاف في وجوب الردّ على كلّ من يثبت يده على مال الغير، و عدم جواز إمساكه، مستنداً على قول النبيّ صلى الله عليه وآله على اليد ما أخذت حتى تؤدّي.^٥ و من عرف طريقه في كتبه علم أنّ ما ذكره بعد دعوى عدم الخلاف في مسألة، هو مستند الإجماع، كما قال في موضع آخر: «و كل من يثبت يده على مال الغير و لا حق له في امساكه و كان المال باقياً و جب عليه ردّه على مالكه بلا خلاف القول النبيّ صلى الله عليه وآله على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^٦

١. نفس المصدر؛ ج ٢، ص ٤٨٤.

٢. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٦، ص: ٧٧.

٣. لاحظ: نفس المصدر، ج ٦، ص ٨٧. تذكرة الفقهاء، ج ١٣، ص ٣٢ ج ١٦، ص ٢٧١.

٤. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٥، ص ٣٢١.

٥. تذكرة الفقهاء، (طبع قديم)، ج ٢، ص ٣٧٤.

٦. نفس المصدر؛ ج ٢، ص ٣٨٢.

و يحصل من جميع ما ذكرنا - من عمل الأصحاب بها كإبن جنيد و ابن إدريس و العلامة، و دعوى العلامة عدم الخلاف في إستناد الإصحاح إليها على الضمان - الوثوق و الإطمئنان بصدور رواية «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، فلا مانع من التمسك بإطلاقها و عمومها.

و أمّا من جهة الدلالة

فقد ناقش في دلالتها على الضمان جمع من الفقهاء، منهم المحقق الإيرواني، بأن قاعدة على اليد إنّما تدلّ على الحكم التكليفي، و لا يستفاد منها الضمان. ^١ بدعوى؛ أنّه لو كان مدخول «على» شخصاً، كأن يقال «عليّ مال» أو «عليّ دين» يستفاد منه الضمان و إشتغال الذمة، أمّا لو كان مدخولها عضواً من أعضاء البدن كأن يقال: «على يد زيد» أو «على رجله» و نحو ذلك، لم يستفد منه الضمان، بل ظاهره تكليف اليد و الرّجل بما هو مناسب لهما من الفعل. فمعنى «على العين أن تجتنب عن النظر إلى المحزّات» أو «على اللسان أن يجتنب عن الكذب» أو «على الرّجل أن لا يطئ على بساط الظلم» و جوب الإجتناّب عن تلك المعاصي على العين و اللسان و الرّجل. إذ لا معنى لإشتغال ذمة الأعضاء.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فمعنى «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» هو أنّ اليد مكلفة بدفع ما أخذت أو حفظ ما أخذت حتى تؤديه. لكن تقدير الدفع باطل لا يلائم الغاية - إذ لا معنى لوجوب دفع ما أخذت حتى تردّه - فيتعيّن تقدير الحفظ. فحاصل الحديث وجوب حفظ أموال الناس إذا وقعت تحت اليد.

و يلاحظ عليه: أنّ كلمة «يد» تستعمل تارة في العضو المخصوص، مثل ما في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» ^٢ و أخرى: في الكناية عن السلطنة و السلطة و إستيلاء الشخص على شيء، فحينئذ أنّ المراد من «على اليد كذا» هو «على الشخص المستولي على الشيء كذا»، و الظاهر أنّ كلمة «اليد» في قوله ﷺ «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» إستعملت في المعنى الثاني، فهو من قبيل قوله «عليّ المال»، فيدلّ على الضمان و إشتغال ذمة الشخص المستولي عليه.

١. حاشية المكاسب، ج ١، ص ٩٣:

٢. سورة المائدة، الآية ٣٨.

فالشاهد عليه، شمول اليد فيه للرجل أيضاً، فلو غصب غاصب مال شخص برجله، لم يقل أحد بعدم الضمان. بخلاف قطع يد السارق، لأنَّ اليد في الآية الشريفة لا تشمل غيرها من أعضاء البدن.

و أمّا ما أورد عليه الإمام الخميني من أنّ الظاهر من كلمة «على» في جميع الموارد، الاستقرار على العهدة، من غير فرق بين إسنادها إلى الفعل و المال، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^١ ظاهر في استقرار الحجّ على عهدة المستطيع، و أنّه صار ديناً عليه، و لهذا لو ذهبت استطاعته وجب عليه الحجّ و استقرّ في ذمّته، و لو مات يخرج من ماله، فلو كان صرف تكليف سقط بموته أو سلب استطاعته، لم يكن وجه له، و الوضع في الآية الكريمة يستفاد من على لا غير.^٢

ففي إطلاقه نظراً، فإنّ دلالة كلمة «على» إذا استند إلى الفعل على الإستقرار في الذمّة، إنّما تثبت بمناسبة الحكم و الموضوع، كما قلنا في مباحث الحجّ أنّ إستقرار الحجّ على العهدة و كونه ديناً يخرج من أصل ماله لو مات، لا يستفاد من الآية الشريفة، بل الروايات المفسّرة لها تدلّ على مجرد وجوب الحجّ تكليفاً، و هو كذلك في باب النذر، فإذا قال «عليّ أن أتصدّق بكذا»، لا يقال بالإستقرار في الذمّة بحيث يخرج من أصل تركته لو حث و مات.

و الحاصل: أنّ رواية «على اليد» بعد إنجبار ضعفها و الوثوق بصورها بالشهرة العمليّة، تدلّ على الضمان و وجوب الخروج عن العهدة بأداء العين لو كانت باقية و أداء المثل أو القيمة لو لم تكن باقية.

التمسك بقاعدة «على اليد» في المقام

و قبل الورود في البحث، ينبغي الإشارة إلى نقطة و هي أنّ بعض المحقّقين ادعى دلالة القاعدة على الضمان فيما إذا كان الإستيلاء و الأخذ بالقهر و الغلبة من دون رضا المالك، فلذا لا يمكن التمسك بها على الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد. و استشهد عليه بموارد إستعمال كلمة «الأخذ» في بعض الآيات الشريفة، كقوله تعالى: «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَّصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ

١. سورة آل عمران، الآية ٩٧.

٢. كتاب البيع؛ ج ١، ص ٣٧٤.

يَذْكُرُونَ»^١ و قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^٢ و قوله تعالى: «كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^٣ و قوله تعالى: «فَقَالُوا إِنَّا لِلَّهِ جَهْرَةٌ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ نِبْطًا مِّمَّهِمْ»^٤ و ما ورد في بعض كتب اللغة: الأخيذة ما اغتُصب من شيء.^٥

أقول: أنَّ الأخذ على ما جاء في كتب اللغة، ليس بمعنى «ما اتَّخذ بقهر و غلبة» بل هو بمعنى: حوز الشيء و جمعه، و هو خلاف العطاء و هو التناول^٦، و هو تارة بالقهر و الغلبة و أخرى بدونهما.^٧

و الشاهد عليه، كثرة إستعمالها في الأخذ بدون القهر في الآيات و الروايات: كقوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^٨ و قوله تعالى: «الرَّوِيَاعُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»^٩ و قوله تعالى: «يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَيَكَلِمِي فَقَدْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ»^{١٠} و قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ»^{١١} فعليه؛ لا مانع من التمسك بإطلاق القاعدة على الضمان في مثل المقبوض بالعقد الفاسد و نحوه.

بعد ما عرفت من جواز التمسك بقاعدة «علي اليد» على الضمان -سواء كان الأخذ بالقهر أو بدونه-، يقع البحث عن التمسك بها على الضمان في ما لا ماليتها له، بمعنى أنه لو أخذ ما لا ماليتها لها من مالكة، هل يمكن التمسك بها لإثبات الضمان أو لا؟

١. سورة الأعراف، الآية ١٣٠.

٢. سورة الأعراف، الآية ٩٦.

٣. سورة آل عمران، الآية ١١.

٤. سورة النساء، الآية ١٥٣.

٥. لسان العرب؛ ج ٣، ص: ٤٧٣، تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ٥، ص: ٣٤٨

٦. معجم مقائيس اللغة؛ ج ١، ص: ٦٨

٧. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٦٧

٨. سورة الحشر، الآية ٨.

٩. سورة التوبة، الآية ١٠٤.

١٠. سورة الأعراف، الآية ١٤٤.

١١. سورة الأعراف، الآية ٣١.

أقول: إطلاق قاعدة على اليد يقتضي ضمان اليد المستولية على ملك الغير و عدم خروجها عن الضمان إلا برّد العين لو كانت باقية و برّد المثل أو القيمة لو لم تكن.

نعم؛ لا يبعد دعوى عدم الضمان عن بعض الصور:

منها: لو أتلف شخص الهوامّ المؤذية التي هجمت على مزرعة شخصيّة، حيث جمعها صاحبها بغرض إتلافها، بعد أن اشتراها بثمن غال تشويقاً إلى جمعها مع عدم المالية لها. فلا تدلّ القاعدة لإنصرافها عنها.

و منها: ما لو أطلق سراحها من الفصص، بحيث يؤدي إلى إنتشارها مرة أخرى في المزرعة، فلا تدلّ القاعدة على الضمان، لعدم صدق الأخذ عليه حتى تندرج تحت قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت».

نعم، يمكن القول بالضمان في الصورة الأخيرة تمسكاً بالتعليل الوارد في ذيل صحيحة الحلبي و محمد بن مسلم «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ: هَلْ تَجُوزُ شَهَادَةُ أَهْلِ مِلَّةٍ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِذَا لَمْ يُوجَدْ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ، جَازَتْ شَهَادَةُ غَيْرِهِمْ؛ إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^١

فإنّ قوله عليه السلام: «إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ» و قوله عليه السلام في رواية أخرى: «لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»^٢ قاعدة كلبية تدلّ على عدم جواز تضييع حقّ أحد في الشريعة المقدّسة. و لا شبهة في أنّ إطلاق سراح الهوامّ المؤذية في المزرعة، تضييق لحق صاحبها الذي دفع مالا كثيراً لجمعها و إتلافها، فإطلاق عدم جواز ذهاب حقّ أحد، يقتضي الضمان، فلصاحب المزرعة أن يطالب ممّن ضيّع حقّه أن يجمعها و يتلفها أو يدفع ثمنه.

هذا؛ و قد ناقش المحقّق الخوئي في التمسكّ بها على ضمان ما لا مالية له، لضعف سندها و عدم كونها منجبرة بعمل المشهور. و إستدلّ على الضمان فيه بالسيرة القطعية من العقلاء و المتشرّعة. ثم قال: «فلا بدّ و أن يخرج من عهدة الضمان إما برّد عينه أو مثله، و مع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأداء القيمة، بل أصبح الغاصب مشغول الذمّة لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل المفلس، إذ الانتقال

١. الكافي؛ ج ١٣، ص ٣١٩.

٢. نفس المصدر؛ ج ١٤، ص ٦١٨.

إلى القيمة إنما هو فيما إذا كان التالف من الأموال. فلا ينتقل إليها إذا لم يكن التالف مالاً^١

و فيه: أولاً: وقد مرّ إثبات اعتبارها و إنجبار ضعف سندها بإستناد المشهور إليها في موارد الضمان. و ثانياً: أنّ قياس ما نحن فيه بالمفلس قياس مع الفارق، إذ ليس للمفلس مال حتى يستوفي منه دينه، فينتقل إلى القيامة، بخلاف المقام، فإنّ المال المتلف و إن لا ماليتها له، إلا أنّ لمالكة حقّ الإختصاص به، فيصدق على إتلافه من دون ثبوت الضمان، تضييع حقّه، و لا يصلح ذهاب حقّ أحد، فلا بدّ من أن يخرج عن عهدة الضمان بتحصيل رضا المالك بأيّ نحو كان.

و من اللافت للنظر، أنّ صاحب إرشاد الطالب -و هو من تلامذة المحقق الخوئي- إدعى عدم قيام السيرة على عدم ضمان ما لا ماليتها له و قال: «الصحيح عدم الضمان في المقام، فإن حديث «على اليد» ضعيف، و حديث من أتلف بإطلاقه موهوم، نعم الضمان في موردي التلف في اليد و الإتلاف مستفاد من سيرة العقلاء، و النصّ في بعض مواردهما، و لم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشيء لقلته مالاً^٢

فتحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ الضمان في ما لا ماليتها له ثابت في أكثر الموارد، إمّا لإطلاق قاعدة اليد، و إمّا للتعليل الوارد في قوله عليه السلام: «إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^٣

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٠٧.

٢. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص ١٩٦.

٣. أمّا التمسك بقاعدة «لا ضرر» على الضمان، فمتموّف أولاً: على إثبات كونها مثبتة للحكم الشرعي، و عدم إختصاصها بنفي الحكم. و ثانياً: على فرض إمكان ثبوته للحكم، إنّما يثبت بها الضمان في ما إذا كان عمل الغاصب، ضرراً على المالك، و إلا فلا يثبت بها الضمان. (منه حفظه الله)

النوع الرابع: ما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

و هو من أهمّ المباحث في المكاسب المحرّمة.

قال الشيخ الأعظم: «النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه و هذا النوع و إن كان أفراده هي جميع الأعمال المحرّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة و الجعالة و غيرهما، إلا أنّه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل و لغير ذلك ممّا لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبية و الكذب و نحوهما. و كيف كان، فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى»^١

قبل الورود في مباحث هذا النوع، ينبغي ذكر أمور:

الأول: البحث هنا أنما يكون عن حكم المعاوضة على الأعمال من جهة كونها محرّمة في نفسها، فالمقصود غالباً من المعاوضة في هذا النوع هو الإجارة أو الجعالة، لتعلّقها بالأعمال و المنافع، دون الأعيان، كالإستيجار على الغناء و القمار و إشاعة الفحشاء و الكذب و الغيبة و التجسس و تغيير الجنسية و إسقاط الجنين و غير ذلك من الأعمال المحرّمة.

بخلاف المباحث السابقة التي كان المقصود فيها من المعاوضة غالباً هو البيع و تمليك العين، لأنّ متعلّق المعاوضة فيها هو الأعيان، كالخمر و الخنزير و العنب و نحوها.

الثاني: إنّ البحث في هذا النوع، إنّما يدور مدار قاعدة كلية، هي «أنّ المعاوضة على الأعمال المحرّمة حرامٌ تكليفاً و وضاعاً» فلا بدّ أولاً من البحث عنها، ثمّ عن بعض مصاديقها.

و قد ذكر بعض القدماء خمسة مصاديق ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، و ذكر صاحب الجواهر سبعة عشر^٢ و الشيخ الأعظم ثمانية و عشرين مصداقاً على ترتيب حروف الهجاء من تدليس الماشطة إلى الولاية من قبل الجائر.

فلا شك في أنّ الأعمال المحرّمة مختلفة من جهة شيوع المعاوضة عليها في زمان من دون

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص ١٦٣.

٢. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام؛ ج ٢٢، ص ٤١.

زمان آخر، كما أنّ بيع الحرّ بعنوان العبد كان شائعاً في الزمان الماضي و لم يكن له مصداق في اليوم.^١ وكذا عكسه، فإنّ بعض الأعمال لها شأنية المعاوضة عليها اليوم، و لم تكن لها في تلك الأزمنة شأنية لها، كإستتجار الطبيب لبعض عمليات التجميل الجراحي أو لعمليات تغيير الجنسية المتداولة في عصرنا أو لتعقيم الناس أو إستتجار شخص لصنع أسلحة بيولوجية و نووية -على فرض حرمة- و نحو ذلك. فينبغي التعرّض للبحث عن حكم جميع هذه المصاديق و لو بالإختصار.

الثالث: و قد عرفت أنّ الشيخ الأعظم ذكر الأعمال المحرّمة على ترتيب حروف الهجاء من تدليس الماشطة إلى التولّي من قبل الجائر.

ولكن يمكن تقديم هذه المباحث بترتيب أنسب مع تقسيم الذي طرح في بداية الكتاب للمباحث الفقهية، كأن يقال: أنّ لبعض هذه الأعمال المحرّمة، علاقة بـ«فقه الحكومة»، كالتولّي من قبل الجائر و أخذ الخراج منه و نحوها. و لبعضها علاقة بـ«فقه التريبة»، كالإجارة على النميمة و الكذب و الغيبة و نحوها. و لبعضها الآخر علاقة بـ«فقه الإجتماع»، كالتنجيم و السحر و الشعبذة و الغناء و نحوها.

على أي حال، فنحن نقف على أثر الشيخ الأعظم في ذكر هذه المباحث كما أنّ المتأخرين عنه قد إقتفوا أثره، و في نهاية المباحث نتعرّض لهذه المصاديق المستحدثة بالنظر إلى الترتيب المذكور.

الرابع: فمن أهمّ المباحث في النوع الرابع و أكثرها فائدة قبل البحث عن حكم الإستتجار على الأعمال المحرّمة، هو البحث الصغروي في معرفة الموضوعات و تحديد العناوين و أدلة حرمتها، كالبحث عن ماهية الغناء و الكذب و الغيبة و الدليل على حرمتها.^٢

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لهذه المباحث في ذيل أكثر الموارد المذكورة في هذا النوع. فلعلّ الوجه في ذكرها هنا، هو عدم تنقيحها في مواضع أخرى في الفقه، بخلاف الأنواع السابقة التي كان البحث فيها غالباً عن كبرى كلية، من دون التعرّض للمباحث الصغروية، لأنّ صغرياتها منقّحة في

١. و الظاهر أنّ تهريب الناس عنوان آخر، غير بيع الحرّ بعنوان العبد.

٢. لا يخفى أنّ تعريف موضوعات الأحكام و تحديدها من أهمّ وظائف الفقيه، بل لا يمكن الحكم إلّا بعد معرفة الموضوع و تنقيحه، لا سيما الموضوعات الشرعية المستنبطة كأكثر موضوعات هذا النوع. (منه حفظه الله)

مواضع أخرى، كالبحث عن ماهية الخمر و الدّم و الكلب و الدليل على نجاستها في كتاب النجاسات. بعد ما عرفت من الأمور المذكور، أقول: أنّ البحث في النوع الرابع يقع في مرحلتين: المرحلة الأولى: بحث كبروي في حكم المعاوضة على الأعمال المحرّمة تكليفاً و وضعاً. و المرحلة الثانية: بحث صغروي فيما ذكر من الأعمال المحرّمة التي من شأنها الإكتساب به.

المرحلة الأولى: حكم المعاوضة على الأعمال المحرّمة

و فيها مقامان:

المقام الأول: في الحكم التكليفي

و قد إستدل على حرمة المعاوضة على الأعمال المحرّمة بوجوه:

الوجه الأول: و قد إستدل الإمام الخميني بفحوى أدلة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و تقريره:

أنّ الأدلة الشرعية تدلّ على كون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من أهمّ الواجبات و من أعظم القربات إلى الله تعالى. و كذا تدلّ بفحواها على أنّ الأمر بالمنكر و النهي عن المعروف محرّمان، و لا خصوصية لعنوان الأمر بالمنكر، بل مطلق ما يوجب الإغراء على المحرّم و الترغيب و التشويق إليه محرّم أيضاً. و لا ريب في أنّ إستئجار شخص للعمل الحرام، كاستئجار المغتية للتغّي دعوة له إلى إتيانه و تشويق إليه و إغراء عليه، فالمعاوضة على العمل المحرّم، دعوة له و تشويق إليه و إغراء عليه. فهي حرام^١.

بل يمكن إثبات حرمة الأمر بالمنكر بالدليل الخاص، من دون الحاجة إلى فحوى أدلة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فإنّ من قوله تعالى: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُ عَذَابٌ مُّقِيمٌ»^٢ يستفاد أنّ المنافقين و المنافقات،

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني): ج ١، ص: ٢٥٢.

٢. سورة التوبة، الآية ٦٧، ٦٨.

يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، و ذكر هاتين الصفتين من بين صفاتهم في الآية الشريفة، إنّما يكون لأجل كونهما من أبرز صفاتهم ولأنّ من جهتهما لعنوا و وعدوا بالعذاب. فالآية الشريفة تدلّ على حرمة الأمر بالمنكر.

و يؤيّد ما روي في الكافي الشريف: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّ رَجُلًا مِنْ خَنَعِمٍ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، فَقَالَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَبْعَضُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ فَقَالَ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ، قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: قَطِيعَةُ الرَّحِمِ، قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْأَمْرُ بِالْمُنْكَرِ، وَ النَّهْيُ عَنِ الْمَعْرُوفِ»^١

و فيه: إنّ الآية الشريفة، و إنّ دلّت على حرمة الأمر بالمنكر، إلّا أنّها لا تدلّ على حرمة المعاوضة على المنكر و العمل المحرّم، فلا يتمّ الإستدلال بها إلّا بضميمة مما ذكره من أنّ مقتضى فحوى الأدلة و قياس الأولوية، حرمة المعاوضة على العمل المحرّم، لأنّها دعوة له و تشويق إليه و إغراء عليه. فهي حرام.

و لكن هذه العناوين كلّها في مرتبة نازلة عن الأمر بالمنكر، فلا يمكن التمسك بالفحوى و قياس الأولوية، بل و لا بقياس المساوات.

الوجه الثاني: ما إستدل به الأمام الخميني أيضاً على حرمة الإجارة على الأعمال المحرّمة، من أنّ الإستتجار و الإيجار على إرتكاب المحرّمات العقلية كما لا شك في قبجها بحكم العقل و العقلاء، كالإيجار شخص نفسه على السرقة و إرتكاب الفاحشة، فكذلك أنّهما قبيحان في المحرّمات الشرعية التي هي أيضاً من القبائح العقلية، كإيجار شخص نفسه على التغني.

و بعبارة أخرى؛ يسري القبح من فعل الغناء إلى المعاوضة بحكم العقل، فكما يحرم الغناء شرعاً، فكذلك يحرم المعاوضة عليه شرعاً بحكم العقل.

ثمّ قال: «و دعوى أنّ القبح فاعلي لا فعلي نظير التجري، غير و جبهة، ضرورة أنّ عنوان إجارة النوايس قبيح عقلاً و لا ينافي ذلك كشفها عن دناءة الفاعل و سوء سريرته و فقدان الشرف و العزّ»^٢

١. الكافي (دار الحديث)؛ ج ٣، ص ٧١١.

٢. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٥١.

و فيه: أنّ سرّاية القبح من الفعل الحرام إلى المعاوضة عليه ليس بحيث يوجب أن يحكم العقل بقبح النفسي للمعاوضة، بل حكم العقل بقبحها إنّما هو من جهة كونها مقدّمة للفعل الحرام، و مقدّمة الحرام ليست بحرام على ما بنى عليه في أصوله.

نعم؛ لو قيل بحرمة الإعانة على الإثم على نحو الإطلاق، لأمكن القول بحرمة المعاوضة لصدق هذا العنوان، و إلا فلا يدلّ هذا الوجه على حرمتها النفسية. فإذا أجر شخص نفسه للتغني، فلا شك في حرمة التغني و قبحه و إستحقاق العقاب عليه و عدم تملكه الثمن - كما سيأتي في المرحلة الثانية- و أمّا عنوان الإيجار عليه، فلم يعاقب عليه، لعدم حرمة النفسية.^١

الوجه الثالث: يمكن أن يستدل على الحرمة بالنبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ».

و فيه: -مضافاً إلى ضعف السند- أنّها تدلّ على الحرمة الوضعية بالدلالة الإلزامية، دون التكليفية.

الوجه الرابع: و قد تمسك المحقّق الإصفهاني على حرمة الإجارة على العمل المحرّم برواية تحف العقول، بقوله: «أما العمل المحرم فيكفي في عدم جواز الإجارة له ما في رواية تحف العقول المتلقاة بالقبول و فيها "كلّ أمر نهى عنه من جهة من الجهات فمحرّم على الإنسان إجارة نفسه فيه"»^٢

و فيه: ما مرّ سابقاً من ضعف سندها و عدم ثبوت تلقي الأصحاب لها بالقبول.

الوجه الخامس: ما إستدل به بعض المعاصرين من أنّ ما يدلّ على حرمة العمل، يدلّ أيضاً على حرمة التكبّب به، لأنّ متعلّق الإجارة في الإجارة على الأعمال لا بدّ أن يكون من الأعمال المباحة غير المحرّمة، فالقول بأنّ الغناء حرام يستلزم القول بحرمة التكبّب به، لعدم القدرة الشرعية على تسليم ما يحرم الإتيان به.^٣

و فيه: أولاً: أنّه لا يدلّ إلا على بطلان المعاوضة على العمل المحرّم، كما سيأتي في المقام

١. نعم لو صدق عليه عنوان إشاعة الفحشاء، لأمكن القول بحرمة من هذه الجهة، و لكن في صدقه عليه في جميع الموارد تأمّل. (منه حفظه الله)

٢. الإجارة (للأصفهاني)؛ ص: ٢٤٧.

٣. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ١٧٢.

الثاني. و ثانياً: أنّ التنافي بين أدلة حرمة العمل، و القدرة على التسليم، إنّما يتحقق عندما نقول بكون الإجارة من العقود العهدية - كما هو كذلك في بعض النظمات الحقوقية الغربية، كحقوق الروماني الجرمانى، و القانون المدني الفرنسى - فحينئذ مقتضى كونهما من العقود العهدية، وقوع التمليك بالتسليم، لا بالعقد، لأنّ العقد ليس إلّا مجرّد التعهد و الإلتزام. فالتمليك و التسليم عنوانان لمعنون واحد، فيسري الحكم من العنوان إلى المعنون، فإذا حرم التسليم، حرم التمليك.

و أمّا لو قلنا بأنّها من العقود التملكيّة - كما هو كذلك في الفقه الإسلامى - فإنّ التمليك يقع بالعقد و إنشاء التمليك، و يترتب عليه آثاره، و منها وجوب التسليم. فإذا حرم التسليم، لا يسري حرمة إلى مقدّمته أعني إنشاء التمليك.^١

الوجه السادس: و هو الوجه المختار.

و قد عرفت ما أوردنا في الوجه الأول من أنّ أدلة الأمر بالمنكر، لا تنهض بإثبات حرمة المعاوضة على العمل المحرّم، لعدم ثبوت قسالة الأولويت و المساوات.

و لكن يمكن تتيميم ذلك الدليل بوجه آخر، و هو أنّ المراد بـ«الأمر» في مسألة الأمر بالمعروف و رواياتها، ليس ما يصطلح عليه في علم الأصول من إنشاء الطلب من العالي إلى الداني بالصيغة المخصوصة، حتى يقال: أنّ التشويق و الترغيب غير الأمر، بل المراد به فيها أعمّ من التشويق و الترغيب و التذکر و التوجّه، من دون إعتبار العلو أو الإنشاء بالصيغة المخصوصة.

و هكذا في الأمر بالمنكر، فإنّ تشويق و الترغيب إليه من مصاديق الأمر بالمنكر، و هو حرام

١. لا يخفى عليك أنّ العقود و الإيقاعات تنقسم إلى التملكيّة و العهدية: العقود العهدية، هي ما يُنشئ فيه إيجاد تعهد أو إنتقاله أو إسقاطه، كالضمان و الحوالة و الكفالة و الجعالة و الوصية العهدية. ففي الكفالة مثلاً يتعهد الكفيل الإتيان بالمكفول لمكفول له، و في الجعالة يتعهد الجاعل بإنتقال الجعل إلى المجمعول في مقابل عمل. أمّا العقود التملكيّة، فهي ما تنتقل فيه عين أو منفعة إلى الغير، كالبيع و الإجارة على الأعمال و الأعيان. بمعنى أنّ المؤجّر في الإجارة إنّما يتعهد تفويض منفعة العين إلى المستأجر فيما بعد و كذا المالك في البيع إنّما يتعهد تمليك العين إلى المشتري في ما بعد، و التمليك يقع بالتسليم، لا بالعقد. و قد ذكرنا البحث في هذا الإختلاف و آثاره في كتاب الإجارة، و من أراد التفصيل فليراجع. فإنّ في العقود التملكيّة تتحقّق ثلاثة أمور طولية: **الأول**: إنشاء التمليك من الطرفين، ففي هذه العقود يعتبر المالك قطع علاقته الملكيّة بالعين أو المنفعة و إنتقال إلى الغير، في مقابل قطع الغير علاقته بماله و إنتقاله إليه. **الثاني**: إمضاء ترتّب آثار ذلك الإنشاء، عند العرف و العقلاء أو عند الشارع. فلو لم يمض العرف و العقلاء أو الشارع، لم يترتب عليه أثره. **الثالث**: بعد ترتّب الأثر عليه عند العرف و العقلاء و إمضاء الشارع له، تصل النوبة إلى أحكام إنشاء التمليك، كوجوب التسليم. (منه حفظه الله)

بدلالة الآية الشريفة. فلو كانت المعاوضة على العمل المحزّم في موردٍ، من مصاديق التشويق و الترغيب إلى الحرام، لكانت محرّمة لا محالة.

فعلية؛ أنّ المعاوضة على الأعمال المحرّمة، إذا كانت من مصاديق إشاعة الفحشاء أو الإعانة على الظلم، أو التشويق و الترغيب إلى المنكر -و هي الأغلب كذلك- فهو حرام. و أمّا إذا لم يصدق عليها شيء من هذه العناوين، فلم يكن دليل على حرمتها.

المقام الثاني: في الحكم الوضعي

لا شبهة في بطلان المعاوضة على الفعل الحرام، و يستدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: ما استدل به المحقّق الخوئي^١ من أنّه إذا وقعت الإجارة على الإتيان بعمل محزّم كالتغّي و الكذب و الغيبة، فمقتضى أدلة صحّة العقود، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، لزوم الوفاء و وجوب تسليم المعقود عليه، مع أنّ مقتضى أدلة المحرّمات، حرمة الإتيان بها و تسليمها، فهما لا يجتمعان. فلو لم يمكن تسليمها و الإتيان بها شرعاً، لم يترتب على المعاوضة عليها آثارها شرعاً.

و عبارة أخرى: «أنّ مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء إمكان التسليم و التسلم، و مع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرّمة و تسلمها، لا يعقل أن تكون المعاملة نافذة عنده، فمنع التسليم و التسلم دليل على ردع المعاملة، فتقع باطلة»^٢

فيستفاد ممّا دلّ على حرمة تلك الأعمال من الأدلة الأولية، عدم جواز المعاوضة عليها، لعدم القدرة الشرعيّة على تسليمها.

الوجه الثاني: أنّ الشارع، أسقط ماليّة العمل المحزّم و تعلق الغرض به، فهو ليس بمال في نظره، فلذا لو حبس حابس من استأجر على التغّي و منعه عن إيجادها، فلا يكون ضامناً بالنسبة إلى تلك المنفعة المحرّمة الفائتة مدة الحبس، بخلاف ما لو استأجر للعمل المحلّل كالخياطة مثلاً. و كلّ ما لا يكون مالاً في نظر الشارع و لا يتعلّق الغرض المشروع به، يعدّ المعاوضة عليه سفهية

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٩٧، ج ١، ص: ٢٤، هكذا محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، ص: ٢٢، ٢٠٦.

٢. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٢٥٣.

شرعاً^١.

أقول: أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ على القول ببطلان المعاوضة السفهية، و أمّا على القول ببطلان معاوضة السفهية، دون المعاوضة السفهية - كما ذهب إليه المحقق الخوئي - فلا يمكن التمسك به. هذا تمام الكلام في المقام الأول من مباحث النوع الرابع.

و ملخصه؛ أنّ المعاوضة على الأعمال المحرّمة، حرام تكليفاً إذا كانت مصداقاً لأحد العناوين الثلاثة: إشاعة الفحشاء و الإعانة على الظلم و التشويق إلى المنكر و إلّا فلا. و أمّا الحرمة الوضعية و البطلان، فلا إشكال فيه لما مرّ من الوجهين.

المرحلة الثانية: في مصاديق الأعمال المحرّمة

و قد مرّ أنّ البحث في المرحلة الثانية، بحث صغروي في موضوعات و مصاديق الأعمال المحرّمة التي من شأنها الإكتساب بها، من جهة تعريفها و تحديدها و الدليل على حرمتها، فنبحث عنها بترتيب حروف الهجاء تبعاً للشيخ الأعظم.

المورد الأول: تدليس الماشطة

و قد ابتدأ الشيخ الأعظم بالبحث عن تدليس الماشطة، و قال: «المسألة الأولى تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها، حرام بلا خلاف»^٢

و فيه أمور:

الأمر الأول: في معنى المشط و إستحبابه

«الماشطة» مأخوذة من مادة «مشط»، و المراد بها المرأة^٣ التي تحسن المشط، (مثلثة الميم) و

١. نفس المصدر.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٦٥.

٣. الماشطة إنّما يطلق في اللغة العربية على المرأة التي حرفتها المشاطة، و كان يُطلق على الرجال «الحجام» لأنهم كانوا يقومون بالختان و الحجامّة عادة، و يقال لهم اليوم، «الحلاق».

تتخذ ذلك حرفة لنفسها.^١ يقال: مشط الشعر، أي سرحه وخلص بعضه من بعض.

لا شك في أنّ المشط والمكياج في النساء والرجال، من مصاديق التزيّن، وهو في نفسه جائز ومباح بحسب الأصل الأولى، بل الراجح في كثير من الحالات، على ما ورد في بعض الروايات الآتية:

منها: معتبرة السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مَنِ اتَّخَذَ شَعْرًا، فَلْيُحْسِنْ وَلَا يَتَّه، أَوْ لِيَجْزَهُ»^٢

و منها: ما روي: «عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْبُقْبَاقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ وَفْرَةٌ أَيْفُرُفَهَا أَوْ يَدَعُهَا فَقَالَ يَفُرُفُهَا»^٣

و كذا منها: الآية الشريفة «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»^٤، جاء في رواية: «مِنْ ذَلِكَ التَّمَشُّطُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»^٥

و منها: معتبرة السكوني «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِلرِّجَالِ قُصُوا أَظْفَارَكُمْ وَ لِلنِّسَاءِ اثْرُكْنَ فَإِنَّهُ أَزِينٌ لَكِنَّ»^٦

و كذا ورد في رواية: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «بَعَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْعَبَّاسِ إِلَى ابْنِ الْكُوَّاءِ وَ أَصْحَابِهِ، وَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ رَقِيقٌ وَ حُلَّةٌ، فَلَمَّا نَظَرُوا إِلَيْهِ قَالُوا: يَا ابْنَ عَبَّاسِ، أَنْتَ خَيْرُنَا فِي أَنْفُسِنَا، وَ أَنْتَ تَلْبَسُ هَذَا اللَّبَاسَ؟ فَقَالَ: وَ هَذَا أَوَّلُ مَا أُخْصِمُكُمْ فِيهِ «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»^٧

و غير ذلك من الروايات التي تدلّ على جواز، بل إستحباب التزيّن و التنظيف بالكحل و الطيب

١. لسان العرب: ج٧، صص ٤٠٢، ٤٠٣؛ كتاب العين؛ ج٦، ص: ٢٤٠؛ المحيط في اللغة؛ ج٧، ص: ٢٩٨.

٢. الكافي (دارالحديث)، ج ١٣، ص ١٢٣.

٣. نفس المصدر.

٤. سورة اعراف: آيه ٣١.

٥. الكافي (دارالحديث)، ج ١٣، ص ١٣٣.

٦. نفس المصدر؛ ص ١٤١.

٧. نفس المصدر؛ ص ١٦.

و الملابس و غير ذلك.

الأمر الثاني: في حكم المشاطة و الإكتساب بها

لا إشكال في جواز المشاطة و الإكتساب بها، و إن إشتراطت الأجرة، لأنّها عمل محترم و القواعد الأولى كإطلاقات صحّة الإجارة على الأعمال تقتضى صحّتها و جواز أخذ الأجرة عليها، إلا أن يكون مصداقاً لعنوان محرّم آخر.

و كذا الأدلة الخاصّة، كصحيحه محمد بن مسلم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَمَّا هَاجَرَتِ النَّسَاءُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله هَاجَرَتْ فِيهِنَّ امْرَأَةٌ يُقَالُ لَهَا أُمُّ حَبِيبٍ وَ كَانَتْ خَافِضَةً تُخْفِضُ الْجَوَارِيَّ فَلَمَّا رَأَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ لَهَا يَا أُمَّ حَبِيبٍ الْعَمَلُ الَّذِي كَانَ فِي يَدِكَ هُوَ فِي يَدِكَ الْيَوْمَ قَالَتْ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَرَامًا فَتَنْهَانِي عَنْهُ فَقَالَ لَا بَلْ حَلَّالٌ فَادْنِي مِنِّي حَتَّى أُعَلِّمَكَ قَالَتْ فَدَتَوْتُ مِنْهُ فَقَالَ يَا أُمَّ حَبِيبٍ إِذَا أَنْتِ فَعَلْتِ فَلَا تَنْهَكِي أَيُّ لَا تَسْتَأْصِلِي وَ أَشْمِي فَإِنَّهُ أَشْرَقَ لِلْوَجْهِ وَ أَخْطَى عِنْدَ الرَّوْجِ قَالَ وَ كَانَ لِأُمِّ حَبِيبٍ أُخْتُ يُقَالُ لَهَا أُمُّ عَطِيَّةَ وَ كَانَتْ مُقَيَّنَةً يَعْنِي مَاشِطَةً فَلَمَّا انْصَرَفَتْ أُمُّ حَبِيبٍ إِلَى أُخْتِهَا أَخْبَرَتْهَا بِمَا قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَأَقْبَلَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَأَخْبَرَتْهُ بِمَا قَالَتْ لَهَا أُخْتُهَا فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ادْنِي مِنِّي يَا أُمَّ عَطِيَّةَ إِذَا أَنْتِ قَيَّنْتِ الْجَارِيَةَ فَلَا تَغْسِلِي وَ جَهَّهَا بِالْخِرْقَةِ فَإِنَّ الْخِرْقَةَ تَشْرَبُ مَاءَ الْوَجْهِ»^١

و الرواية تدلّ على جواز التقين و تزئين المرأة، حيث لم ينهاه النبي صلى الله عليه وآله أم عطية عن عملها، بل أوصتها بعدم إغتسالها وجه المرأة بالخرقة و علله بأن الخرقه تشرب ماء الوجه.

و تؤيدها مرسله ابن أبي عمير: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: دَخَلَتْ مَاشِطَةً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ لَهَا هَلْ تَرَكْتِ عَمَلَكَ أَوْ أَقَمْتِ عَلَيْهِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَعْمَلُهُ إِلَّا أَنْ تَنْهَانِي عَنْهُ فَأَنْتَهَيْتَنِي عَنْهُ فَقَالَ لَهَا أَفْعَلِي فَإِذَا مَسَّطَتْ فَلَا تَجْلِي الْوَجْهَ بِالْخِرْقِ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ وَ لَا تَصْلِي الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»^٢

إن قلت: و قد ورد في مرسله الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه: «قَالَ عليه السلام لَا بَأْسَ بِكَسْبِ الْمَاشِطَةِ إِذَا لَمْ تُسَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُعْطَى»^٣ فهي بمفهومها تدلّ على عدم جواز إشتراط الإجارة، و تقيد

١. نفس المصدر؛ الكافي؛ ج ٩، ص ٦٥٧.

٢. نفس المصدر؛ ٦٥٨.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ١٦٢.

أطلاقات الأدلة المجوزة.

قلت: أنّها وإن كانت ممّا هو مقطوعة الإنتساب إلى الإمام من مراسلات الشيخ الصدوق، إلا أنّها غير قابلة لتقييد الإطلاقات، لما مرّ من أنّها غير معتبر عندنا.

فلا وجه للقول بکراهة اشتراط الماشطة أخذ الأجرة في مقابل عملها - كما قيل^١ - إلا على القول المشهور بالتسامح في أدلة السنن، و قد حَقَّقنا في الأصول بطلانه.

الأمر الثالث: في بيان معنى التدليس لغة و إصطلاحاً

أمّا لغة، فقد ورد في معجم مقائيس اللغة: «الدال و اللام و السين أصلٌ يدلُّ على سَتْرٍ و ظُلمة... و منه التَّدْلِيسُ في البيع، و هو أن يبيعه من غير إبانة عن عيبه، فكأَنَّهُ خادَعَهُ و أتاهُ به في ظلامٍ»^٢

و أمّا في الإصطلاح، فهو بمعناه اللغوي، أي السترو و الخدعة بإخفاء ما في المبيع من العيوب أو إظهار ما ليس فيه واقعاً من الصفات المرغوب فيه، سواء كانا بالقول أو بالفعل.

و لكن إخفاء العيب، ليس بقبيح على الإطلاق، بل إنّما القبيح إخفاء العيب في مقام المعاوضة بقصد الخدعة و الإغراء و الغش فإنّ هذه العناوين حرام تكليفاً، كما يأتي في محلّه، كرجل دلّس نفسه أو امرأة دلّست نفسها في التزويج^٣، و قد ورد في بعض الروايات أنّ المدلّس يعذر لتدليسه و خدعته^٤، و التعذير كاشف عن حرمة تكليفاً.

و أمّا في غير مقام المعاوضة، فلا بأس به، كإخفاء عيب البيت على الضيف و إخفاء ذات العيب عيبه عن الزوج مع علمه به أو عن غيره من الناس، و إن صدق على جميعها التدليس لغة.

الأمر الرابع: في حكم تدليس الماشطة

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص ١٧١.

٢. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٢، ص: ٧٩٦.

٣. الكافي؛ ج ١٠، ص ٧٩٦.

٤. كصحيحة ابن مسكان المروية في تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٣٣: «قَالَ: بَعَثْتُ بِمَسْأَلَةٍ مَعَ ابْنِ أُعَيْنٍ قُلْتُ سَلُهُ عَنْ خَصِيٍّ دَلَّسَ نَفْسَهُ لِامْرَأَةٍ وَ دَخَلَ بِهَا فَوَجَدَتْهُ خَصِيًّا قَالَ «بُقِرْتُ بَيْنَهُمَا وَ يُوجَعُ ظَهْرُهُ وَ يَكُونُ لَهَا الْمَهْرُ بِدُخُولِهِ عَلَيْهَا».

هنا مسألتان و معاوضتان، ينبغي أن لا يخلط بينهما:

الأولي: حكم إجارة الماشطة للتدليس وضعاً، بعد ما عرفت بالإجمال من أنه حرام تكليفاً، و البحث هنا في هذه المسئلة.

الثانية: المعاوضة الواقعة على المدّس، كنكاح المرأة المدلّسة و بيع المبيع المدّس، هل أنّها صحيحة مع ثبوت الخيار للزوج و المشتري أو باطلة. و البحث عنها يأتي في محلّه.

فأقول: أنّ تدليس الماشطة على نحوين: فإنّ الماشطة، تارة: تتصدّى بنفسها للمعاوضة الثانية، بأن تدلّسها و يتولّى تزويجها. فلا شبهة في حرمة. و أخرى: لا تتصدّى إلا للتدليس و إخفاء العيب، كما هو كذلك غالباً، و إن علمت بوقوع العقد عليها بعد ذلك. فهل هو من التدليس المحرّم شرعاً، أو أنّها مقدّمة؟

و قد مرّ أنّها، أنّ المحرّم شرعاً، التدليس و إخفاء العيب في مقام المعاوضة، فعليه؛ لا يصدق عليه التدليس المحرّم.

و أمّا في غير مقام المعاوضة، فعمل الماشطة ليس بتدليس محرّم شرعاً، بل من مقدّماته، فالتدليس حقيقياً يقع من الزوجة أو وليّها في النكاح.

و قد أجاد المحقّق الإيرواني حيث قال: «أنّ الماشطة لا ينطبق على فعلها غشّ و لا تدليس و إنّما الغشّ و التدليس يكون بفعل من يعرض المغشوش و المدلس فيه على البيع نعم الماشطة أعدت المرأة لأن يغشّ بها»^١

فلا يثبت حرمة هذه المقدّمة إلا بأحد نحوين:

الأول: على القول بحرمة الإعانة على الإثم مطلقاً، فلا شبهة في صدق الإعانة على الإثم على عمل الماشطة.

و الثاني: على ما حقّقناه من أنّ المحرّم، هو عنوان الإعانة على الظلم، و لا شبهة في كون تدليس المرأة نفسها أو تدليس الولي إياها للتزويج ظلماً، كإخفاء عيب المبيع في البيع، فعمل

١. حاشية المكاسب (الإيرواني)؛ ج ١، ص: ١٩.

الماشطة حرام من جهة كونه إعانة عليه.

الأمر الخامس: عنوان تدليس الماشطة في كلمات الأصحاب و الروايات

و قد عرفت أنّ ما تفعله الماشطة، ليس إلاّ مقدّمة التدليس، إلاّ أنّ الفقهاء قد أطلقوا التدليس على بعض أفعالها- كوصل الشعر بالشعر و وشم الخدود و نحوها-، و حكموا بحرمتها أو كراهتها.

فقال الشيخ المفيد: «و كسب المواشط حلال إذا لم يغشثن و يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعور غيرهن من الناس و يوشمن الخدود و يستعملن في ذلك ما حرّمه الله فإن فعلن شيئاً من ذلك كان كسبهن حراماً»^١

و قال ابن إدريس في السرائر في ضمن عدّ الأفعال المحرّمة كبناء الكنائس و صنع الأصنام و الصلبان و الأنصاب و الأزلام و غير ذلك: «و عمل المواشط بالتدليس، بأن يشمن الخدود، و يحمرنّها، و ينقشّ الأيدي و الأرجل، و يصلن شعر النساء بشعور غيرهن، و ما جرى مجرى ذلك، ممّا يلبسن به على الرجال في ذلك»^٢

و قال الشهيد الأول في الدروس: «و تدليس الماشطة لتزيّن الخدّ و تحميره و النقش في اليد و الرجل قاله ابن إدريس. و وصل شعرها بشعر غيرها»^٣

و قال العلامة في التذكرة: «و لا بأس بكسب الماشطة... إذا لم يحصل تدليس بالوصل»^٤.
فلا بدّ من ذكر روايات الباب التي وردت فيها هذه العناوين، و البحث عن منشأ أقوال الفقهاء و مقتضى الروايات من جهة إطلاق التدليس على هذه الأفعال و عدمه و حكم كلّ واحدة منها.

أقول: أنّ روايات الواردة في المقام على طوائف ثلاثة:

الطائفة الأولى: الروايات المانعة من بعض أفعال الماشطة:

١. المقنعة؛ ص ٥٨٨.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٦.

٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ٣، ص: ١٦٣.

٤. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٢، ص ١٤٣.

الرواية الأولى: رواية علي بن غراب، رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار، قال: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعِجْلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكْرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ غُرَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي خَيْرُ الْجَعْفَرِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّامِصَةَ وَالْمُنْتَمِصَةَ وَالْوَاشِرَةَ وَالْمُسْتَوْشِرَةَ وَالْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ»^١

و قد لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها طوائف، و اللعن ظاهر في التحريم لو لا القرينة، فتبطل الإجارة عليها.

و قال الشيخ الصدوق بعد نقلها أنّ علي بن غراب قال في شرح هذه الأمور: «النَّامِصَةُ التي تَنْتِفُ الشَّعْرَ من الوجه و المنتمصة التي يفعل ذلك بها و الواشرة التي تَشْرُ أَسْنَانَ المرأة و تُقَلِّجُهَا و تُحَدِّدُهَا و المستوشرة التي يفعل ذلك بها و الواشمة التي تَشِمُ و شَمًا في يد المرأة أو في شيء من بدنها و هو أن تَغْرِزَ يديها أو ظَهَرَ كَفِّهَا أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تُؤَثِّرَ فيه ثم تَحْشُوهُ بالكحل أو بالتورّة فيخضّر و المستوشمة التي يفعل ذلك بها»^٢

يقع الكلام فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة:

أمّا من جهة السند، فقد نقلها الشيخ الصدوق عن أحمد بن محمد بن الهيثم، و هو من مشايخه، و قد وثّقه النجاشي في ترجمة إبنه.^٣ و هو روى عن أحمد بن يحيى بن زكريا القطان أبو العباس، و هو ممّن يروي عنه الشيخ الصدوق كثيراً في كتبه، مع أنّه مجهول لم يوثق، و كذا بكر بن عبد الله و تميم بن بهلول و أبوه.

و أمّا علي بن غراب فعنونه الشيخ في الفهرست بعلي بن عبدالعزيز، و هو من رواة العامة، و يظهر من بعض كتبهم ككتاب إكمال تهذيب الكمال لإبن مغلطاي أنّهم اختلفوا فيه، فقال بعضهم

١. معاني الأخبار، ص ٢٥٠.

٢. نفس المصدر.

٣. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص ٦٥.

أنه ثقة، كما نقل المروزي عن أحمد بن حنبل: «كان حديثه حديث أهل الصدق» و ذكره ابن خلفون في كتاب الثقات، و صرح بوثاقته ابن شاهين.^١ و قال بعضهم آخر أنه ضعيف و كان يدلس، و قال بعضهم أنه كوفي شيعي ثقة أو كوفي فيه تشيع.^٢ و كذا يظهر من وقوعه في اسناد أبي هريرة في كتبهم أنه من العامة، إلا أن له علاقة بالإمام الصادق عليه السلام، كما قال في هذه الرواية «حدثني خير الجعافر».

فعليه؛ أنها مشتملة على عدة مجاهيل، فلا يمكن الإعتماد عليه.

و كذا من جهة الدلالة، لما فيها من الإجمال، و عدم حجية تفسير علي بن غراب.

الرواية الثانية: مرسله ابن أبي عمير رواها الشيخ الكليني في الكافي الشريف: «أحمد بن محمد، عن علي بن أحمد بن أشيم، عن ابن أبي عمير، عن رجل: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخلت ماشطة على رسول الله عليه السلام، فقال لها: هل تركت عملك، أو أقمت عليه؟ قالت: يا رسول الله، أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه، فأنتهي عنه، فقال: أفعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق؛ فإنه يذهب بماء الوجه، و لا تصلي الشعر بالشعر»^٣

و النهي عن وصل الشعر بالشعر ظاهر في التحريم، من دون التفصيل بين شعر الإنسان و غيره. إلا أنها ضعيفة السند للإرسال و لوقوع علي بن أحمد بن أشيم في السند.

الطائفة الثانية: ما يفصل فيه بين وصل شعر الإنسان بشعر المرأة و وصل شعر غيره بشعرها، فيشكل في الأول دون الثاني، فيقيد بها إطلاق روايات الطائفة الأولى.

الرواية الأولى: ما ورد في التهذيب: «أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكيم عن يحيى بن مهران عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء في رؤسهن فقال إذا كان صوفاً فلا بأس به و إن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة و الموصولة»^٤

١. راجع: إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ٩، ص ٣٦٠.

٢. ليس المراد من الشيعة في التعبير المتعارف و المتداول بين الرجاليين من العامة المعنى المصطلح، بل الظاهر أنهم أرادوا به كل من فضل علياً عليه السلام على العثمان، و لا يستعمل في كلماتهم في المعنى المصطلح إلا مع القرينة.

٣. الكافي؛ ج ٩، ص ٤٥٨.

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص ٤٨٢.

و الرواية تدلّ على التفصيل، بجواز وصل الصوف بشعرها، و النهي عن وصل الشعر بشعرها بقوله: «لا خير فيه» الظاهر في الكراهة. إلا أنّها غير معتبرة لوقوع يحيى بن مهران و عبد الله بن الحسن في سندها.

و الرواية الثانية: مرسله الشيخ الصدوق، قال: «قال عليه السلام: لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تُشَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُعْطَى وَ لَا تَصِلُ شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا فَأَمَّا شَعْرُ الْمَغْزِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُوَصَلَ بِشَعْرِ الْمَرْأَةِ»^١ فليست في هذه الطائفة رواية معتبرة، إلا على القول بإعتبار مراسلاته التي ينسب القول فيها إلى الإمام بنحو البت و الجزم.

الطائفة الثالثة: ما يشتمل على أمرين: أحدهم: تفسير بعض العناوين الذي ورد في الطائفة الأولى بتفسير آخر. و الثاني: بيان عدم الفرق في الجواز بين وصل شعر الإنسان و غيره بشعر المرأة.

الرواية الأولى: ما روي في الكافي الشريف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ مَكْرَمٍ، عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ، قَالَ: سُنِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْقَرَامِلِ الَّتِي تَضَعُهَا النِّسَاءُ فِي رُؤُوسِهِنَّ يَصِلَتْهُ بِشُعُورِهِنَّ؟ فَقَالَ: «لَا بَأْسَ عَلَى الْمَرْأَةِ بِمَا تَزَيَّنَتْ بِهِ لِزَوْجِهَا» قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَعَنَ الْوَأَصِلَةَ وَ الْمَوْصُولَةَ. فَقَالَ: «لَيْسَ هُنَاكَ، إِنَّمَا لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْوَأَصِلَةَ الَّتِي تَزْنِي فِي شَبَابِهَا، فَلَمَّا كَبِرَتْ قَادَتِ النِّسَاءَ إِلَى الرَّجَالِ، فَيَتَلَكَّ الْوَأَصِلَةَ وَ الْمَوْصُولَةَ»^٢

و الرواية تدلّ أولاً على جواز وصل الشعر بالشعر و تزين المرأة به لزوجها، و ثانياً تدلّ بمقتضى الحصر المستفاد من لفظة «إنما»، على أنّ المراد من الواصلة و الموصولة اللتين لعنهما النبي صلى الله عليه وآله، ليس إلا المرأة التي تزني في شبابها، فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال.

و المهم، هو البحث عن إعتبار سندها.

و قد رواها الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى العطار، و هو شيخ أصحابنا في زمانه ثقة، و هو يروي عن محمد بن الحسين أبو الخطاب، قال النجاشي فيه: «جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ١٦٢.

٢. الكافي؛ ج ٩، ص ٦٥٩.

الرواية، ثقة، عين، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته^١ و هو يروي عن عبدالرحمن بن أبي هاشم، و هو عبدالرحمن بن محمّد بن أبي هاشم، ثقة.
و أمّا سالم بن مكرم و سعد الإسكاف، فقد اختلف في وثاقتهما و ضعفهما، مع أنّها من مشاهير الرواة:

أمّا سالم بن مكرم أبو خديجة

فقد وثّقه النجاشي مرتين و قال: «سالم بن مكرم بن عبد الله أبو خديجة و يقال: أبو سلمة الكناسي... ثقة ثقة، روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن (عليه السلام)»^٢
و لكن ضعّفه الشيخ الطوسي في الفهرست و قال: «سالم بن مكرم، يكنى أبا خديجة، و مكرم يكنى أبا سلمة، ضعيف»^٣

و يقع التعارض بينهما في بادئ الأمر، و لكن رجّح جمع من الفقهاء وثاقته بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق التستري قاموس الرجال من أنّ الشيخ الطوسي و إن ضعّفه في الفهرست، إلا أنّ العلامة نقل عن الشيخ القول بوثاقته، فيقع التعارض بين ضعيفه و وثيقه، و يتساقطان، فيبقى توثيق النجاشي بلامعارض^٤.

و قد أشار إليه المحقق الخوئي في معجم رجال الحديث و إستشكل عليه بما هذا لفظه: «هذا كلام غريب، فإنه إذا ثبت أن الشيخ وثقه في موضع، فلا يمكن شمول دليل حجية الخبر له و لإخباره بالضعف معاً، و لا يمكن اختصاصه بأحدهما لعدم الترجيح، و هذا كما يجري في خبري الشيخ، يجري بين خبره بالضعف و خبر النجاشي بالوثاقة، فإننا نعلم إجمالاً بكذب خبر الشيخ بضعف سالم، أو بكذب خبر النجاشي و الشيخ بوثاقته، فلا وجه لجعل المعارضة بين خبري الشيخ، و الأخذ بخبر النجاشي بدعوى أنه بلا معارض، و نظير ذلك كثير في أبواب الفقه، فإذا فرضنا رواية عن زرارة دلت على حرمة شيء، و دلت رواية أخرى عنه و عن

١ رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ص: ٣٣٤.

٢. نفس المصدر؛ ص١٨٨.

٣. الفهرست؛ ص٧٩.

٤. قاموس الرجال؛ ج٤، ص: ٦١٥.

محمد بن مسلم مثلاً على خلاف الأولى، فهل يمكن أن يقال إن روايتي زرارة تتعارضان، فيؤخذ برواية محمد بن مسلم؟! لا يمكن ذلك أبداً، والمقام من هذا القبيل»^١

أقول: أنّ ما قاله المحقق الخوئي، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى تعارض بين ثلاث روايات، إلا أنّ الصحيح في المقام ما ذكره المحقق التستري من وقوع التعارض بين كلامي الشيخ والأخذ بتوثيق النجاشي، إذ على فرض ثبوت التعارض بين كلاميه، لا يعلم أنّ تضعيفه المتأخر عن توثيقه أو بالعكس، و أيهما نظره الأخير، فلا يثبت تضعيفه و عدوله عن التوثيق [كما لم يثبت عدوله عن التضعيف] حتى يعارض به توثيق النجاشي، فلا إشكال في الأخذ بتوثيق النجاشي من هذه الجهة.

إلا أنّ في ثبوت توثيق الشيخ تأملاً، و الظاهر وقوع الإشتباه في ما نقله العلامة، لأنّه ليس من دأبه في تأليف الخلاصة، أن ينقل عمّا عدا الفهرست و الرجال و بعض كتبه الآخر، و لم يكن عنده كتاب آخر غير ما في أيدينا، بل و لا نسخة أخرى من الفهرست حتى يقال أنّه نقل الوثيقة عنها، إذ ليس في جميع النسخ الموجودة منه إلا تضعيف سالم بن مكرم، حتى في النسخة التي نقل عنها ابن داود، مع أنّ ما عنده هو نسخة من الفهرست بخطّ الشيخ الطوسي.

فعليه؛ يبقى التعارض بين تضعيف الشيخ و توثيق النجاشي على حاله.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق البهبهاني^٢ و اختاره المحقق الخوئي في المعجم^٣ و كذا جمع من المتأخرين^٤، من أنّ الشيخ في الفهرست و إن نسب الضعف إلى سالم بن مكرم، إلا أنّه قد إشتبه عليه سالم بن مكرم بسالم بن أبي سلمة و زعم إتحادهما، و الضعيف، هو الأخير.

ملخص ما أفاده المحقق الخوئي، هو: أنّ النجاشي قد عنون سالم بن أبي سلمة في الرقم ٥٠٩ و قال فيه: « حديثه ليس بالنقي و إن كنا لانعلم منه إلا خيراً له كتاباً »^٥ و لا يستفاد منه وثاقته - و ضعفه

١. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ٩، ص ٢٧.

٢. حاشية مجمع الفائدة و البرهان؛ ص: ٦٠٠.

٣. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٩، ص ٢٨.

٤. منهم الشيخ مرتضى الحائري، في كتاب الخمس، صص: ١٥٦، ٨٠٤.

٥. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفّي الشيعة؛ ص ١٩٠.

إبن الغضائري-، مع أنه عنون قبله في الرقم ٥٠١ سالم بن مكرم و قال فيه: «ثقة ثقة».

هذا من جانب، و من جانب آخر، أنّ الشيخ لم يتعرّض لسالم بن أبي سلمة، حتى في رجاله، مع أنّ له كتاب، و أنّ من دأبه في تأليف الفهرست ذكر من له كتاب من الرواة الأمامية و الطريق إلى كتبه.

و عدم تعرّض الشيخ لأبي سلمة في الفهرست، ليس إلا لوجهين: أحدهما؛ أنّ العدة المخبرين للنجاشي بكتابه لم يخبروا الشيخ، فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره في رجاله و لا بكتابه ليذكره في فهرسته، و هو بعيد في الغاية، فينحصر الأمر في الوجه الثاني؛ و هو أنّ الشيخ زعم أنّه هو سالم بن مكرم الذي ذكره في الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على أنّه متّحد مع سالم بن أبي سلمة، و حيث إنه أخطأ في ذلك، فالتضعيف يرجع إلى أبي سلمة.

أقول: و في هذا الوجه نظر من جهتين:

الأولى: أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ على فرض ثبوت ضعف سالم بن أبي سلمة، مع أنّه لا يمكن إثباته على مبنى المحقق الخوئي.

و توضيحه: أنّ إبن الغضائري و إن ضعف سالم بن أبي سلمة، و لكنّ المحقق الخوئي لا يعتني بتضعيفاته، و أمّا النجاشي فقد قال فيه جملتان:

الأولى: قوله: «حديثه ليس بالنقي».

و هي تدلّ على أنّ بعض أحاديثه منكر، و لا تدلّ على كون الراوي ضعيفاً، كما لا ينافي مع وثاقته.^١

و الشاهد عليه، أنّ المحقق الخوئي قال في شرح حال أحمد بن أبي زاهر، إنّ ما قاله النجاشي و الشيخ من أنّ حديثه ليس بذلك النقي، لا بدّ من حملة على أنّه توجد في أحاديثه روايات منكّرة، و

١. و اللافت للنظر عدم وجود رواية عن سالم بن أبي سلمة في كتبنا الروائية، و أمّا بعض ما ورد في سنده سالم بن أبي سلمة، فالظاهر أنّه تصحيف و صوابه سالم أبي سلمة.

هذا لا ينافي وثاقة الرجل.^١

و الثاني: قوله: «و إن كنا لا نعلم منه إلا خيراً».

و من الطريف أنَّ المحقق الخوئي بعد ذكر هذا الكلام، حكم بجهالة أبي سلمة.^٢ مع أنه صرح بوثاقة هيثم بن أبي مسروق^٣ لما ورد فيه من مثل هذه الكلام عن الكشي، فإنه قال في شرح حال أبيه: «له ولد يقال له هيثم سمعت أصحابي يذكرونهما بخير»^٤

فلو كان ذكر خير الأصحاب لهيثم بن أبي مسروق أمانة على وثاقته عنده، فكيف لا يدل على الوثاقة شهادة النجاشي - وهو خزيت هذه الصناعة - بأنه لا نعلم منه إلا خيراً؟

و عليه؛ فلا يثبت ضعف أبي سلمة عنده، حتي يقال أنَّ الشيخ أخطأ في الحكم بإتحاده مع سالم بن مكرم، - بل لا بد له من الحكم بوثاقته -.

هذا أولاً، و ثانياً: هنا قرينة تدل على أنَّ تضعيف الشيخ لا يرجع إلى سالم بن أبي سلمة، بل و هي أنه قال في الإستبصار في باب ما يحل لبني هاشم من الزكات، بعد ذكر رواية وقع في سندها سالم بن مكرم أبو خديجة: «فَهَذَا الْخَبْرُ لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَ إِن تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَ هُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِمَا لَا اخْتِيجَ إِلَى ذِكْرِهِ».

و الظاهر أنَّ وجه ضعفه، هو ما حكاه الكشي^٥ من أنه كان من أصحاب أبي الخطاب، القائلون بنبوته، و بعث المنصور العباسي إليهم رجالاً فقتلهم جميعاً لم يُفِلت منهم إلا رجل واحد أصابته جراحات، فسقط بين القتلى يُعدُّ فيهم، فلما جنَّ الليل خرج من بينهم، فتخلص، و هو أبو سلمة سالم بن مكرم الجمال الملقب بأبي خديجة، فذكر بعد ذلك أنه تاب و كان ممن يروي الحديث.

و كيف كان، أنَّ وجه ضعف سالم بن مكرم عند الأصحاب و منهم الشيخ، كونه من الخطايبة،

١. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٢، ص ٢٩.

٢. نفس المصدر؛ ج ٩، ص: ٢١.

٣. نفس المصدر؛ ج ٤، ص ٣٢٤.

٤. رجال الكشي؛ ج ٢، ص ٦٧٠.

٥. نفس المصدر، ص ٦٤١.

و هو واضح بحيث لا حاجة إلى ذكره، و النجاشي نظر إلى توبته، فقال أنه ثقة ثقة.

فيظهر مما ذكرنا أنّ سالم بن مكرم عندهم، غير سالم بن أبي سلمة عندهم الذي لم يصرح بضغفه أحدٌ إلا ابن الغضائري.

أمّا وجه عدم ذكر الشيخ لسالم بن أبي سلمة في الفهرست مع أنه له كتاب، ليس ما ذكر المحقق الخوئي من تخيل إتحاده مع سالم بن مكرم، بل للاختلاف في كون الكتاب له أو ابنه محمد بن سالم، فذهب النجاشي أنه لسالم بن مكرم، فلذا قال في ترجمة محمد بن سالم: «له كتاب و هو كتاب أبيه، رواه عنه»^١، و أمّا الشيخ فذهب إلى أنه لابنه، فقال في ترجمته في الفهرست: «له كتاب»^٢. فلذا لم يذكر سالم بن مكرم في الفهرست و هو موضوع لذكر أسماء المصنّفين من الإمامية.

و الحاصل أنّ التعارض بين توثيق النجاشي و تضعيف الشيخ مستقر.

و الأقوى و الأظهر كون الراوي، ثقة، لترجيح التوثيق على التضعيف. و الوجه فيه -مضافا إلى أنّ رجال النجاشي متأخر عن الفهرست و هو ناظر فيه إليه و عرضه تصحيح ما في الفهرست، فهو أضبط من الشيخ من هذه الجهة- أولا: أنّ ابن أبي عمير روى عن سالم بن مكرم بسند معتبر، و أنّ روايته عنه أمانة وثاقته، لأنّه ممّن لا يروي إلا عن ثقة، و لا يخفى أنّه بعد شهادة الإمام الصادق عليه السلام و بعد هلاك الخطابية. ثالثاً: أنّ الكشي روى العياشي أنّه سأل ابن الفضال عن سالم بن مكرم أبي خديجة؟ فقال: صالح^٣، و هو يدلّ أيضاً على وثاقته.

و أمّا ما نقله الفاضل الخواجوي في رسائله من أنّ البرقي ضعّف سالم بن مكرم، فغير ثابت، لخلو رجال البرقي من هذه العبارة.

و الحاصل؛ أنّ سالم بن مكرم ثقة.

و أمّا سعد بن طريف الإسكافي

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، ص ٣٦٢.

٢. الفهرست، ص ٢١٥.

٣. رجال الكشي، ج ٢، ص ٦٤١.

٤. الرسائل الفقهية؛ ج ١، ص: ١١٣.

فقال الشيخ الطوسي: «سعد بن طريف الحنظلي الإسكافي، مولى بني تميم الكوفي... وهو صحيح الحديث»^١ ولا شبهة في ظهوره في الوثيقة.

و قال النجاشي: «سعد بن طريف الحنظلي مولاهم، الإسكافي، كوفي، يعرف وينكر»^٢

و أنه يصف بقوله «يعرف وينكر»، **تارة**: أحاديث الراوي، كما قال في ترجمة أحمد بن الحسين بن سعيد: «ضعفه أصحابنا القميين وقالوا هو غالٍ وحديثه يعرف وينكر»^٣ وفي ترجمة أحمد بن هلال: «صالح الرواية يعرف منها وينكر»^٤ وغيرهما. و المراد به هو أن بعض أحاديثه منكر لا يقبله العقول العادية المتعارفة، و يخالف الكتاب و السنة إحياناً. و **أخرى**: نفس الراوي، كما قال في ترجمة بكر بن عبدالله بن حبيب المزني: «يعرف وينكر، يسكن الري له كتاب النوادر»^٥ و الظاهر أن المراد به، هو كون الراوي مختلفاً فيه عند الرجاليين، معروفاً عند بعضهم و منكرأً عند بعضهم الآخر.

فعليه؛ أن النجاشي نقل الإختلاف و سكت عنه، و الشيخ وثقه.

و أما ابن الغضائري، فضعفه صريحاً، و المحقق الخوئي، حكم بوثاقته بمجرد توثيق الشيخ لأن رجال ابن الغضائري لم تثبت صحة نسبته إليه عنده، و لكن نحن حققنا صحة إنتسابه إليه، فتضعيفه يتعارض مع توثيق الشيخ، فيكون الراوي مجهولاً عندنا لعدم الترجيح بينهما.

و الحاصل: أن رجال سند الرواية الأولي من هذه الطائفة، كلها ثقات، إلا سعد بن طريف الإسكافي، لم تثبت وثاقته.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار قال: «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ زِيَادِ الْكُرْخِيِّ قَالَ

١. رجال الشيخ الطوسي - الأبواب: ص: ١١٥

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة: ص: ١٧٨

٣. نفس المصدر: ص ٧٧.

٤. نفس المصدر: ٨٣.

٥. نفس المصدر: ١٠٩.

٦. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء: ص: ٦٤.

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَأَصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ يَعْنِي الرَّائِيَةَ وَالْقَوَادَةَ^١

دلالتها واضحة، وإحتمال كون التفسير من الصدوق، بعيد. فإنما الكلام في سندها، فلا بحث في وثاقة رجال السند إلا الحسين بن إبراهيم وإبراهيم بن زياد الكرخي.

أما الحسين بن إبراهيم، الملقب تارة بالمكتب أو أخرى بالمؤدب، فهو من مشايخ الشيخ الصدوق، روى عنه كثيراً في الفقيه والمعاني والعيون، إلا أنه لم يرد فيه توثيق خاص.

أما التوثيق العام، فقد ورد فيه وجهان:

الأول: كونه من مشايخ الشيخ الصدوق.

وفيه: عدم كون الراوي من مشايخه أمانة على الوثاقة، للقطع بضعف بعضهم.

والثاني: كثرة ترصّي الصدوق عليه، مضافاً إلى كثرة روايته عنه.

أقول: لا شبهة في كون الترحّم على شخص، دعاء عليه، وليس أمانة الوثاقة، إذ لا إشكال في الدعاء لغير الثقة بالرحمة، كما قال النجاشي في شرح حال أحمد بن محمد الجوهري: «رأيت هذا الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخننا يضعفونه، فلم أرو عنه شيئاً و تجنبته، وكان من أهل العلم والأدب القوي وطيب الشعر وحسن الخط، رحمه الله وسامحه»^٢

أما الترضّي، فهو غير الترحّم عند أهل السنة، فإنهم أشاروا به إلى جلاله شأن الراوي وأخبروا به من وثاقته، نظراً إلى الآية الشريفة: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»^٣، فلذا أنهم مقيدون بإظهار الترضّي على الصحابة، لبنائهم على عدالة كلّ صحابي، ولو كان شارب الخمر.

إلا أنّ في كونه كذلك عند علمائنا تأمل، وإن لا ننفي ذلك، ولكن لم يثبت لنا إلى الآن، فيحتاج إلى البحث والفحص عنه في كلمات الأصحاب.

وأمّا إبراهيم بن زياد الكرخي، فهو أيضاً لم يرد فيه توثيق خاص، إلا أنه يكفي في وثاقته، نقل

١. معاني الأخبار؛ ص: ٢٥٠.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٨٦.

٣. سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

ابن أبي عمير و صفوان عنه بسند صحيح.

الرواية الثالثة: ما روي في كتاب مكارم الأخلاق عن عمّار الساباطي قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ النَّاسَ يَزُورُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَالْمَوْصُولَةَ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ الَّتِي تَمْتَشِطُ وَتَجْعَلُ فِي الشَّعْرِ الْقُرَامِلَ قَالَ فَقَالَ لِي لَيْسَ بِهَذَا بَأْسٌ قُلْتُ فَمَا الْوَاصِلَةُ وَالْمَوْصُولَةُ قَالَ الْفَاجِرَةُ وَالْقَوَادَةُ»^١

وقد ذكرنا إلى هنا، الطوائف الثلاث من الروايات و ليس فيها رواية معتبرة، إلا أنّ المسلم كون روايات الخاصة و العامة مستفيضة في أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد لعن الطائفتين، الواصلة و الموصولة أو مستوصلة، لا غيرهما.

فلا بدّ من البحث في حكم كلّ واحد من الأعمال الأربعة المنهية عنها في الروايات:

العمل الأول: وصل الشعر بالشعر

و قد ورد فيه النهي بلسانين:

الأول: بصيغة النهي، كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لا تصل» في مرسلتي ابن أبي عمير^٢ و الشيخ الصدوق^٣، إلا أنّهما ضعيفتي السند، مع أنّه لا يبعد إتّحادهما.

الثاني: بلسان اللعن، كرواية سعد الإسكاف و غيرها.

و قد ذكرنا أنّاً أنّ روايات اللعن مستفيضة، إلا أنّ المراد بالواصلة و الموصولة أو المستوصلة، ليس هو ما ذكره علي بن غراب و مشهور العامة من أنّ الواصلة، هي التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة، هي التي يفعل ذلك بها. بل أنّ المراد منها ما ورد في رواياتنا -و إن كانت ضعيفة السند- من أنّ الواصلة، الزانية و المستوصلة، القوادة^٤. مضافاً إلى عدم حجّية قولهم، لو لا

١. مكارم الأخلاق، ص ٨٥.

٢. الكافي؛ ج ٩، ص ٤٥٨.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ١٦٢.

٤. يؤيدّه ما روي في بعض كتب العامة (كنهاية ابن الأثير؛ ج ٥، ص ١٩٢ و شرح سنن النسائي، للسيوطي؛ ج ٦، ص ١٥٠) عن العائشة: «أنّها قالت: ليست الواصلة بالتي تعنون، و لا بأس أن تعرى المرأة عن الشعر، فتصل قرنا من قرونها بصوف أسود، و إنّما الواصلة: التي تكون بغيّاً في شبيبتهّا، فإذا أسّت وصلتهّا بالقيادة». (منه حفظه الله)

المعارضة.

و لا أقل من الإجمال، فلا يستفاد من الروايات حرمة وصل الشعر بالشعر.
و يؤيد عدم حرمة، الأدلة الأولية التي تدل على جواز تزئين المرأة لزوجها مطلقاً، بل رجحانه و إستحبابه و لو بوصل الشعر بشعرها، كرواية سعد الإسكاف و مكارم الأخلاق و غيرهما
كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ فَصَّةِ النَّوَاصِي تُرِيدُ الْمَرْأَةُ الزَّيْنَةَ لِزَوْجِهَا وَ عَنِ الْحَفِّ وَ الْقَرَامِلِ وَ الصُّوفِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ كُلِّهِ»^١ و القصة، الخصلة من الشعر، و الناصية، الجبهة و مُقدّم الرأس، و فَصَّة النواصي: الخصلة من الشعر تجمع في الناصية للزينة، نحو ما هو المتعارف في عصرنا أيضاً.

إن قلت: يمكن إثبات الوثوق بصدور روايات النهي عن وصل الشعر بالشعر من عمل المشهور بها.

قلت: لا يمكن إثبات عمل المشهور سيّما القدماء بها و غيرها من روايات الباب، لأنّ أنظار الفقهاء في قبال هذه الروايات، مختلفة:

منهم؛ من عمل بروايات النهي عن وصل الشعر بالشعر، كالشيخ الصدوق في المقنع، حيث أفتى بحرمة كسب الماشطة إذا وصلت شعر المرأة بشعر غيرها.^٢

و منهم؛ من أفتى بحرمة التدليس و الغش، و وصل الشعر بالشعر من جهة كونه مصداقاً للتدليس حرام. كالشيخ المفيد في المقنعة^٣ و الشيخ الطوسي في النهاية^٤ و ابن إدريس في السرائر^٥ و الشهيد

١. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٨٩. و لها ذيل لا يذكره صاحب الوسائل: و هو: «قال محمد قال يونس يعني لا بأس بالقراميل إذا كانت من صوف و أما الشعر فلا يوصل الشعر بالشعر لأن الشعر ميت»، و محمد، هو محمد بن عيسى بن عبيد الذي يروى كثيراً عن يونس بن عبد الرحمن». و سيأتي أنّ الشعر ليس بميتة، مضافاً إلى عدم حجّة فتوى يونس في حقنا. (منه حفظه الله)

٢. المقنع، ص: ٣٦١.

٣. المقنعة، ص: ٥٨٨.

٤. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص ٣٦٦.

٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٦.

الأول في الدروس.^١

فلا يمكن أن يستفاد من هذه الفتاوى، أنّهم عملوا بروايات النهي عن وصل الشعر بالشعر، لأنّ لحرمة التدليس و الغش و الخدعة، أدلة أخرى غيرها كما لا يخفى.

و منهم: من أفتى بکراهة وصل الشعر بالشعر، كالشيخ الطوسي في المبسوط^٢ و الخلاف^٣ و العلامة في المنتهى^٤، و من المتأخرين الشيخ الأعظم في المكاسب^٥.

و هو إمّا للجمع الدلالي بين الروايات الناهية و المجوّزة، بعد ثبوت إعتبارها - و لعلّه ظاهر الشيخ الأعظم في المكاسب-، و إمّا للتسامح في أدلة السنن، بعد عدم ثبوت إعتبارها.

و منهم: من لم يتعرّض لهذه المسئلة، كإبن زهرة في الغنية.

فعليه؛ لا يمكن دعوى عمل الأصحاب بالروايات الناهية عن وصل الشعر بالشعر، حتى يجبر ضعفها و يوثق بصدورها.

و الحاصل: أن لا دليل على حرمة وصل الشعر بالشعر، و الحكم بکراهته مبتن على جريان التسامح في أدلة السنن في المكروهات، و هو غير مخدوش على ما حقّقناه في الأصول. بل الأدلة الأولية تدلّ على جوازه بعمل المرأة مباشرة أو بعمل الماشطة بالعنوان الأولى، بل رجحانه إذا قصدت به التزئين لزوجها.

تذييل

هذا كلّه في حكم وصل الشعر بالشعر بالعنوان الأولى، أمّا حكمه بعنوان ثانوي؛

فقد استدل على حرمة بوجوه:

١. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص: ١٦٣.

٢. المبسوط في فقه الإمامية، ج ١، ص ٩٢.

٣. الخلاف، ج ١، ص ٤٩٢.

٤. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج ٣، ص ٣١٦.

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٦٩.

الوجه الأول: ما ذكر بعض الشافعية من أنّ وصل الشعر بالشعر، حرام لحرمة حمل النجس في الصلاة. و الدليل على نجاسته، كونه جزءاً مباناً من الحيّ، و كلّ جزء مبان منه ميتة.^١

و فيه ما لا يخفى، فإنّ الجزء المبان من الحيّ ليس بميتة على الإطلاق، بل الميتة هو ما تحلّه الحياة و الروح من الأجزاء المبانة من الحيّ، لا ما لا تحلّه الحياة من الأجزاء، كصوف و الشعر و نحوهما.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض العامة، من حرمة إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، فلو كان الشعر من أجزائه، فلا يجوز وصله.

و فيه أولاً: أنّ ما يوجب بطلان الصلاة إجماعاً، إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه من السباع إذا كانت ممّا تتمّ فيه الصلاة، و أمّا غير السباع كالهرة مثلاً، ففيه خلاف، و على فرض القول ببطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه بقول مطلق، يمكن القول ببطلان صلاة من وصل شعر ما لا يؤكل لحمه بشعره، إلا أنّ في إستلزامه التحريم تأمل. و ثانياً: إنّ المحرّم عند القائلين بحرمة وصل الشعر بالشعر، هو وصل شعر الإنسان بشعر الإنسان، مع أنّ أدلة بطلان الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه منصرفة عن أجزاء الإنسان.

الوجه الثالث: قيل: أنّ وصل شعر المرأة بشعر غيرها، يوجب نظر زوجها إلى شعر الأجنبيّة، و هو حرام، فلا يجوز الوصل.^٢

و فيه أولاً: قد حَقّق في محلّه أنّه لا يصحّ إطلاق العورة -التي يحرم النظر إليها- إلى الشعر المقطوع. و ثانياً: ترك الإستفصال في ما دلّ على جواز من وصل الشعر بالشعر للزوج، من الروايات -إن كانت ضعيفة- تفيد العموم.

و الوجه الرابع: ما ذكره بعض العامة، سيما السلفية من أنّ وصل الشعر بالشعر من تغيير الخلقة، و هو محرّم.

١. لاحظ: فتح العزيز، للرافعي، ج ٤، ص ٣٠.

٢. لاحظ: كلمة التقوى؛ ج ٧، ص: ١٨.

و فيه إشكال صغرى و كبرى كما لا يخفى، و يأتي تفصيله في محله إن شاء الله.
و يظهر من جميع ما ذكرنا، عدم حرمة وصل الشعر بالشعر، لا بالعنوان الأولى و لا بالعنوان
الثانوي، و الله العالم بحقائق الأمور.

العمل الثاني: الوشم

قال في معجم مقائيس اللغة: «الواو و الشين و الميم: كلمة واحدة تدل على تأثير في شيء تزييناً له.
منه وشم اليد، إذا نُقِشت و غُرِزَتْ»^١

و الوشم ما يقال بالفارسية: «خال كوبي» يتم بوضع علامة ثابتة في الجسم وذلك بغرز الجلد
بالإبرة ثم وضع الصبغ عن طريق هذه الفتحات و الجروح ليبقى داخل الجلد و لا يزول.
و هو -وفقاً لبحوث علماء الآثار- يعدّ أحد الأشياء التي كانت موضع إهتمام البشر منذ آلاف السنين،
و قد اكتشف اليوم بعض مومياءات التي تحمل الوشم، يعود تاريخها إلى نهاية الألف الثاني قبل
الميلاد، و هو شائع في جميع أنحاء العالم.

ورد في المعلقات السبع:

لِخَوْلَةٍ أَطْلَالَ بِبَرْقَةٍ تَهْمَدِ تَلُوحُ كِبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ

و الغرض منه في بعض الأحيان التزيين، كما هو كذلك اليوم، أو إبراز الشجاعة أو الأغراض
الطبيية، كالوشم تحت الحلق لتخفيف إتهابه، أو لدرء الأرواح الشريرة، فهو شبه الخرافة، و في بعض
الملل، لأجل التعرّف على العبيد و الإماء أو السجناء، أو لإظهار المحبة للأُمّ و غيرها، و من الشائع
اليوم، أن يقوم بعض المسلمين بشم آيات القرآن على أجسادهم، أو أسماء الأئمة عليهم السلام.

فلا بدّ من البحث فيه، في مقامين:

المقام الأول: في عدم حرمة بعنوان أولى

و قد ذهب العامة قاطبة إلى حرمة الوشم، بل أفتوا بنجاسة موضعه و وجوب إزالته.^١ و إذا ثبتت حرمة، فيثبت بطلان الإجارة عليه.

يمكن أن يستدل عليها بلعن النبي ﷺ والواشمة و المستوشمة في رواية علي بن غراب الماضية، و كذا في رواية عبد الله بن سنان: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْوَاشِمَةُ وَالْمُوتَشِمَةُ وَالنَّاجِشُ وَالْمُنْجُوشُ مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ»^٢ فَإِنَّ ظَهْرَ الْعِن فِي الْحَرَمَةِ وَاضِحٌ.

و فيه: أنَّهما ضعيفتي السند، و لا يمكن دعوى إستفاضة اللعن على الواشمة و المستوشمة - مثل ما قيل في لعن الواصلة و المستوصلة- حتى يُدعى الوثوق بصدوره. مضافاً إلى ما يأتي من عدم حرمة النجش على الإطلاق، فقريته السياق - و إن كان أضعف القرائن - تقتضي عدم حرمة الوشم على الإطلاق، و لعل المراد منه، نحو خاص من الوشم.

فعليه؛ لا دليل على حرمة الوشم بالعنوان الأولى، بل و ليس بمكروه إلا على قول بعض من جواز التسامح في أدلة المكروهات.

المقام الثاني: في عدم حرمة بعنوان ثانوي

يمكن أن يستدل على حرمة الوشم بكونه مصداقاً لعناوين ثانوية:

منها: ما ذكره العامة من أنه تغيير في خلق الله. و لكنّ فيه إشكال صغرى و كبرى، يأتي في محلّه.

و منها: احتمال الضرر العقلائي فيه. كإنتقال العدوي و بعض الأمراض من الإبرة إلى الإنسان. فلو ثبت صدق عنوان الضرر و الإضرار على الوشم، فلا شبهة في حرمة.

و منها: عنوان التشبّه بالكفار. فيأتي البحث فيه.

و منها: كونه مانعاً من وصول الماء إلى البشرة في الوضوء و الغسل. و تعجير الإنسان نفسه من

١. لاحظ: فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٧٢، شرح النووي على المسلم؛ ج ١٤ ص ١٠٦، نيل الأوطار؛ ج ٦، ص ٢٢٨.

٢. الكافي؛ ج ١١، ص: ٢٨٩.

الإتيان بواجباته حرام، كما حَقَّق في محلّه.

و فيه: أنّ الوشم لا يكون على ظاهر البشرة، حتى يمنع من وصول الماء إليها.

بقي الكلام في حكم وشم أسماء الأئمة عليهم السلام على الجسد.

و قد حَقَّق في محلّه أنّ الفقهاء إستدلوا على حرمة مسّ أسماء الأئمة عليهم السلام، بوجوه - كالإجماع و الشهرة الفتوائية و كونه خلاف تعظيم الشعائر - عمدتها كونه هتكاً للحرمتها. فحرمة المسّ تدور مدار هذا العنوان.

فعليه؛ إذا كان الوشم تحت الجلد، فمسّ البشرة، لم يكن مسّاً لأسمائهم، و لا يكون هتكاً لحرمتها. نعم؛ قد يصدق عليه الهتك عرفاً من جهة محلّه، كما لو وشمها تحت القدم، فيحرم من هذه الجهة.

و كيف كان، لا يحرم وشم أسمائهم ما دام لم يصدق عليه الهتك، و إن كان الأولى تركه.

و الحاصل: أنّه لا دليل على حرمة الوشم بالعنوان الأولى، و أمّا بالعنوان الثانوي، كصدق الضرر و الإضرار عليه أو إشاعة الفحشاء و نحوها فيحرم، و إلا فلا.

العمل الثالث: الوشر

و الوشر بمعنى تحديد المرأة أسنانها و ترقيقها للزينة.^١

كان يشخذ بعض القبائل الإفريقية أسنانهم بالمبزد و نحوه، و هو عندهم نوعٌ من التزيين، و قد ورد في بعض الكتب أنّ نساء العرب كنّ يفعلن ذلك عندما يكبرن لأن يبدأن أصغر سناً.

و لا مستند لحرمته، إلا ما مرّ من الرويات التي لعن النبي صلى الله عليه وآله فيها الواشرة و المستوشرة، فعمل بها جماعة من العامة.

و لكنّها كما ذكرنا في الوشم، ضعيفة السند، و لم تثبت إستفاضتها، و لم يفت أحد من فقهاءنا بحرمتها. نعم؛ لو كان موجباً للإضرار بالنفس، لحرم.

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٦، ص: ١١٤، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، ص: ٨٤٥.

العمل الرابع: النمص

قال في معجم مقائيس اللغة: «النون والميم والصاد أصيلٌ يدلُّ على رِقَّةٍ شَعْرٍ أو نتف له»^١ و «و»
تَنَمَّصَتِ الْمَرْأَةُ: أَخَذَتْ شَعْرَ جَبِينِهَا بِخَيْطٍ لَتَنْتَفِهِ... وَالنَّامِصَةُ: الْمَرْأَةُ الَّتِي تُزَيِّنُ النِّسَاءَ بِالنَّمْصِ»^٢
و ذهب العامة قاطبة إلى حرمة، مستندهم لعن النبي عن النامصة و المنتمص، في
الروايات.

و لكن كَلَّهَا ضَعِيفَةُ السَّنَدِ، مِضَافًا إِلَى مَعَارِضَتِهَا بِرِوَايَةِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قَالَ:
سَأَلْتُهُ عَنْ قِصَّةِ النَّوَاصِي تُرِيدُ الْمَرْأَةَ الرَّيِّئَةَ لِرُؤُوسِهَا وَ عَنِ الْحَفِّ وَ الْقَرَامِلِ وَ الصُّوفِ وَ مَا أَشَبَّهُ ذَلِكَ قَالَ لَا
بَأْسَ بِذَلِكَ كُلِّهِ»^٣ و الحفّ، بمعنى النمص و نتف الشعر.

و رواية علي بن جعفر عن أخية موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الَّتِي تَحْفُ الشَّعْرَ عَنْ وَجْهِهَا
قَالَ لَا بَأْسَ»^٤ و كذا إطلاق روايات جواز تزين المرأة لزوجها كرواية سعد الإسكاف^٥ بل رجحانه.

و مما ذكرنا يظهر: أنّ عمل الماشطة في غالب الموارد لا يصدق عليه التدليس، إلا أنّها
إذا أخفت عيب المرأة التي أرادت التزويج [و هو ما يسمى اليوم بالمكياج]، فعمله حرام من جهة
كونه مقدّمة للتدليس و مصداقا للإعانة على الظلم. و أمّا الأعمال الأربعة أعني وصل الشعر بالشعر
و الوشم و الوشر و النمص، فلا دليل على حرمتها، بل يمكن الحكم برجحانها إذا إرادت التزيين
لزوجها، فحينئذ يجوز أن تأخذ الماشطة الأجرة عليها.

هذا تمام الكلام في التدليس الماشطة.

المورد الثاني: تزيين الرجل

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص: ٤٨١.

٢. لسان العرب؛ ج ٧، ص: ١٠١.

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٢٠، ص: ١٨٩.

٤. نفس المصدر.

٥. نفس المصدر؛ ص: ١٨٨.

قال الشيخ الأعظم: «تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب، حرام؛ لما ثبت في محلّه من حرمتها على الرجال، و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك. و كذا العكس، أعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمِنْطَقَة و العمامة، و يختلف باختلاف العادات»^١

و من أمثلة المسئلة؛ أخذ الأجرة على حلق لحية الرّجل، فإنّه على فرض حرمة يكون من مصاديق تزيين الرجل بما يحرم عليه. و كذا أخذ الأجرة على جعل أسنانه من الذهب لمن سقطت أسنانه و شدّها و تلييسها به، كما هو المتعارف، على فرض حرمة التزيين بالذهب للرجال مطلقاً. و كذا أخذ الأجرة على خياطة ثوب من الحرير أو جعل أزراه من الذهب لمن أراد أن يلبسه.

قبل الخوض في البحث، ينبغي ذكر أمرين:

الأمر الأول: و قد عنون بعض الفقهاء هذه المسئلة: بـ«معالجة الرّينة للرّجال بما حرّمه الله عليهم» كالشيخ المفيد^٢ و الشيخ الطوسي^٣ و ابن إدريس^٤.

و الظاهر أنّ من معاني المعالجة، هو المؤاجرة و المكاراة.

ثمّ غير الآخرون من بعدهم العنوان إلى عنوان: «تزيين الرّجل بما حرّمه الله عليه» كالمحقّق^٥ و العلامة^٦ و غيرهما^٧. و هذا العنوان أنسب و أوضح من ذلك.

ثمّ إستشكل عليه السيد صاحب العروة في حاشية المكاسب^٨ و محقق الخوئي في مصباح

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٧٣.

٢. المقنعة، ص: ٥٩٠.

٣. النهاية في مجرّد الفقه و الفتوى؛ ص: ٣٦٥.

٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢٢٢.

٥. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٤؛ المختصر النافع في فقه الإمامية، ج ١، ص: ١١٧.

٦. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)؛ ج ٢، ص: ٢٦٠. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٢، ص: ١٤٢؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج ٢، ص: ٨.

٧. كفخر المحققين في الإيضاح، ج ١، ص: ٤٠٥ و الفاضل المقداد في التنقيح، ج ٢، ص: ١٤ و غيرهما من الفقهاء إلى زمن الشيخ الأنصاري.

٨. حاشية المكاسب، ج ١، ص: ١٦.

الفقاهة^١ بأن ما ذكره من الأمثلة لهذا العنوان من لبس الحرير و لبس الذهب، إنّما يحرم لا من جهة حرمة التزيين، بل من جهة اللبس بهما. و بعبارة أخرى؛ أنّ عنوان المحرّم ليس هو التزيين بل لبس الحرير و الذهب و لو لم يكن بقصد التزيين.

و لا يخفى أنّ الرابطة بين التزيين و اللبس عموم و خصوص من وجه، إذ ربما يتحقّق اللبس و لا يتحقّق التزيين كلبس الذهب و الحرير تحت الألبسة و ربما يتحقّق التزيين و لا يتحقّق اللبس كما إذا كان زنجير الساعة أو قابها من الذهب و علّقه على اللباس، و ربما يجتمعان كلبس الحرير.

هذا، و لكن ذكر في العروة الوثقى ما ينافي ذلك، حيث قال: «لا بأس بكون قاب الساعة من الذهب إذ لا يصدق عليه الآنية و لا بأس باستصحابها أيضا في الصلاة إذا كان في جيبه حيث إنه يعد من المحمول نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب و علّقه على رقبتة أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لأنه تزيين بالذهب و لا تصح الصلاة فيه أيضا»^٢

إذا عرفت ذلك، فنبحث عنها في مقامين:

المقام الأول: في حكم استعمال الذهب و الحرير للرجل

نبحث فيها تارة: عن حكم استعمال الذهب، أخرى: عن حكم استعمال الحرير.

الجهة الأولى: حكم استعمال الذهب للرجل

و قد وردت في المسئلة طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات المانعة عن استعمال الذهب للرجل

و هي على أقسام:

الأول: ما يدلّ على حرمة الإستعمال مطلقاً سواء كان للتزيين أو اللبس.

منها: مرسلّة عوالي اللثالي: «قال النبي ﷺ مُشِيرًا إِلَى الذَّهَبِ وَ الْحَرِيرِ هَذَانِ مُحَرَّمَانِ عَلَيَّ

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٠٦.

٢. عروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٤٣.

ذُكُورِ أُمَّتِي دُونَ إِيَّائِهِمْ»^١

وقريب الإستدلال بها أن يقال: أن الحرمة تعلقت بالذهب والحرير، مع أنه لا معنى لتعلقها بالأعيان، فلا بد من تقدير فعل، كاللبس أو التنزين أو المعاوضة عليهما ونحوها، ولكن حيث لم يذكر فيها فعل خاص، فالمقصود فيها حرمة جميع الأفعال والتصرفات بالذهب والحرير، لأن حذف المتعلق يفيد العموم.

و فيه: أولاً: وقد أشرنا سابقاً أن ما ورد في كتاب عوالي اللئالي لا يمكن الإعتماد عليه. وثانياً: أن القاعدة المذكورة، غير ثابت عندنا، فلا دليل على دلالة حذف المتعلق على العموم، فلا بد من تقدير فعل مناسب في مثل هذه الجمل، وإلا صار الكلام مجملاً.

منها: ما رواه المحدث النوري في المستدرک عن كتاب لبّ اللباب للقطب الراوندي مرسلًا عن النبي ﷺ «أَنَّهُ خَرَجَ أَنَّهُ خَرَجَ وَفِي إِحْدَى يَدَيْهِ ذَهَبٌ وَالْأُخْرَى حَرِيرٌ وَقَالَ إِنَّ هَذَيْنِ مُحَرَّمَانِ عَلَيَّ ذُكُورِ أُمَّتِي حِلٌّ لِإِنَاتِهِمَا»^٢

و تقرير الإستدلال بها، كسابقها.

و لا بأس بذكر بعض النقاط حول كتاب لبّ اللباب و مؤلفه.

فأقول: أن القطب الراوندي من كبار علماء الشيعة في الفقه و الكلام و التفسير و الحديث في القرن الرابع، المدفون في صحن السيدة فاطمة المعصومة، و قيل أنه اختصر كتاب لبّ اللباب من كتاب فصول عبد الوهاب، و سمّاه لبّ اللباب المستخرج من فصول عبد الوهاب.

قال المحدث النوري، أنه عبد الوهاب الشعراني العارف العامي، صاحب اليواقيت و الجواهر في مذهب الأكاير.^٣

و لكنّه غير صحيح، لأن صاحب اليواقيت و الجواهر عاش في العاشر و توفّي سنة ٩٧٣ من

١. عوالي اللئالي العزبزيّة، ج ٢، ص ٣٠.

٢. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ٣، ص ٢١٩.

٣. خاتمة المستدرک، ج ١، ص ١٨١.

الهجرة، وأما القطب الراوندي توفى في سنة ٥٧٣ من الهجرة.

وقد حَقَّق بعض المعاصرين أنه لعبد الوهاب بن محمد الكزّامي النيسابوري السجستاني، وهو من الكزّامية.^١

و كيف كان؛ إنتسابه إلى القطب الراوندي غير ثابت، و لا يمكن الوثوق بصدور ما فيه من الروايات بدون قرينة.

الثاني: ما يدلّ على حرمة لبس الذهب.

منها: موثقة عمّار الساباطي في التهذيب «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الذَّهَبَ وَلَا يُصَلِّي فِيهِ لِأَنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»^٢

يقع الكلام فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة:

أما السند: فجميع من وقع فيه، ثقات، فإنّ طريق الشيخ الطوسي إلى محمد بن أحمد بن يحيى، معتبر. و أحمد بن محمد بن يحيى ثقة، و أحمد بن الحسن -و المراد منه، أحمد بن الحسن بن علي بن فضال- و عمرو بن سعيد المدائني، وثقهما النجاشي و إن كانا فطحيان، و مصدّق بن صدقة، وثقه ابن فضال و قال الكشي فيه «من أجلة العلماء و الفقهاء».

و إنّما الكلام في وثاقة عمّار بن موسى الساباطي، فإنّ الشيخ و إن ضعّفه في الإستبصار، و لكن وثّقه في الفهرست و التهذيب، و كذا وثّقه النجاشي، فلا إعتبار بالتضعيف.

و لكنّه معروف بعدم الضبط، و قيل: أنّ المشهور أعرضوا عن رواية «كون سن البلوغ في الأثني ثلاث عشرة سنة» التي لم يروها إلا هو، لعدم ضبطه.^٣ و لكن يمكن إثبات ضبطه و كون عراضهم لجهة أخرى.

١. لب اللباب؛ حَقَّقَه السيد حسين الجعفري الزنجاني. الناشر: ألّ عبّا عليه السلام.

٢. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٣

٣. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٤٥، ح ١٢.

و كيف كان، فالرواية بنقل الشيخ في التهذيب معتبرة سنداً،
و أما الدلالة؛ فقولہ عليه السلام «لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الذَّهَبَ» نهى عن لبس الذهب أو إخبار في مقام
الإنشاء و النهي عنه.

و قد ورد في العلل مثلها مع إختلاف في السند و المتن: «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ
اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ
عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ حَدِيدٍ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخْتَمُ بِهِ
الرَّجُلُ لِأَنَّهُ مِنْ لِيَّاسِ أَهْلِ النَّارِ وَ قَالَ لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الذَّهَبَ وَ لَا يُصَلِّي فِيهِ لِأَنَّهُ مِنْ لِيَّاسِ أَهْلِ
النَّارِ»^١

و سندها أيضاً معتبر.

إن قلت: أن تختم الرجل بالحديد مكروه عند الفقهاء، و النهي فيها عن لبس الرجل الذهب
يحمل على الكراهة بقريئة السياق.

قلت: -مضافاً إلى ما ذكرنا مراراً من أن قريئة السياق أضعف القرائن- إن النهي عن التختم
بالحديد يحمل على الكراهة، لأجل القرائن الخاصة الدالة على جوازه و لو في الصلاة، فمقتضى
الجمع بينهما الحمل على الكراهة. بخلاف النهي عن لبس الذهب، لعدم القريئة على الجواز، فلا
يمكن التمسك بقريئة السياق.

مضافاً إلى احتمال عدم كون الذيل تنمة لجواب الإمام، و كونه رواية أخرى، جمعهما الراوي في
نقل واحد.

منها: ما روي في التهذيب: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ رَجُلٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ
عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَكْبِيلِ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْحَدِيدِ أَنَّهُ حَلِيَّةُ أَهْلِ النَّارِ
وَ الذَّهَبُ حَلِيَّةُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ جَعَلَ اللَّهُ الذَّهَبَ فِي الدُّنْيَا زِينَةَ النِّسَاءِ فَحَرَّمَ عَلَى الرَّجَالِ لُبْسَهُ وَ

الصَّلَاةَ فِيهِ... الْحَدِيثُ^١

وقيل أنّ النهي فيها تعلّق بلبس الذهب، فهو حرام على الرجال، [وأمّا سندها ضعيف، للإرسال وجهالة الحسن بن علي وأبيه].

الثالث: ما يدلّ على حرمة تزيّن الرجل بالذهب.

منها: ما في دعائم الإسلام «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ نَهَى الرَّجَالَ عَنِ حَلِيَةِ الذَّهَبِ وَقَالَ هُوَ حَرَامٌ فِي الدُّنْيَا»^٢

دلالتها على حرمة تزيّن الرجال بالذهب واضحة، و لكن سندها ضعيف.

و منها: ما في دعائم الإسلام أيضاً: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ حَلِيِ الذَّهَبِ لِلنِّسَاءِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِنَّمَا يُكْرَهُ لِلرِّجَالِ»^٣

لا يخفى أنّ الكراهة في الروايات كما تستعمل في الكراهة المصطلحة، تستعمل كثيراً في الحرمة، فلا بد من تعيين معناها بالقرائن الخارجية، و القرائن الخارجية في ما نحن فيه تدلّ على أنّها إستعملت في الحرمة، فلا إشكال في دلالتها.

و على أي حال، في سندها إشكال.

و منها: ما روي في تفسير علي بن إبراهيم: «عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: إِنَّ مِنْ أَسْرَاطِ الْفِيَامَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَاةِ وَ اتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمَيْلَ مَعَ الْأَهْوَاءِ وَ تَعْظِيمَ الْمَالِ وَ بَيْعَ الدُّنْيَا بِالدِّينِ... ثُمَّ قَالَ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَحَلَّى ذُكُورُ أُمَّتِي بِالذَّهَبِ وَ يَلْبَسُونَ الْحَرِيرَ وَ الدِّيَابَجَ... الْحَدِيثُ»^٤

و الظاهر منها أنّ من الأمور المبغوضة الحادثة في آخر الزمان، تحلّي ذكور الأمة بالذهب، فإنّها و إن لا تدلّ على الحرمة صريحاً، إلا أنّه لا شبهة في حرمة ما ذكر فيها من بيع الدنيا بالدين و إضاعة

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٤، ص ٤١٤.

٢. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٦٤.

٣. نفس المصدر؛ ص: ١٦٣

٤. تفسير علي بن إبراهيم القمي، ج ٢، ص ٣٠٥.

الصلاة و إتباع الشهوات و غيرها و قرينة السياق تقتضي حرمة التحلي بالذهب أيضاً.
فعليه، أنَّ القسم الثالث من روايات الطائفة الأولى، تدلّ على أنّ متعلّق الحرمة، هو التنزّين و التحلّي بالذهب، لا اللبس، إلاّ أنّه ليس فيها رواية معتبرة.

الرابع: ما تدلّ على حرمة التختّم بالذهب على الرجال، سواء كان للزينة أو لغير الزينة.

منها: معتبرة روح بن عبد الرحيم في الكافي الشريف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ غَالِبِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ رَوْحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لَا تَحْتَمَّ بِالذَّهَبِ فَإِنَّهُ زِينَتُكَ فِي الْآخِرَةِ»^١

و دلالتها واضحة، و لا إشكال في سندها، إلاّ من جهة غالب بن عثمان، و هو مشترك بين المنقري الذي وثّقه النجاشي،^٢ و الهمداني الذي لم يرد فيه توثيق^٣ و هما في طبقة واحدة، فلذا قيل أنّ الرواية غير معتبرة، لتردده بين الثقة و المجهول.

أقول: يمكن دفع الإشكال عن السند، بأنّ المراد من غالب بن عثمان فيه، هو المنقري، بحكم القرينة، و هي أنّ النجاشي قال في شرح حال المنقري: «له كتاب يرويه عنه جماعة»، بخلاف الهمداني، و ليس له كتاب، بل «له أحاديث مجموعة».

هذا من جانب، و من جانب أخرى، قال الشيخ في الفهرست ذيل عنوان «غالب بن عثمان»: «له كتاب» ثم ذكر طريقتان به، أحدهما ما وقع فيه أحمد بن محمد عن ابن فضال.^٤

و يظهر منه، أنّ غالب بن عثمان الذي وقع في سند الرواية، الذي روى أحمد بن محمد عن ابن فضال عنه، هو المنقري، فالرواية معتبرة.

و منها: ما رواه الشيخ الصدوق في العلل و الفقيه عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام: «أَنَّ

١. الكافي (دارالحدیث)، ج ١٣، ص ٨٢.

٢. رجال النجاشي؛ ص ٣٠٥.

٣. نفس المصدر؛ ص ٣٠٥.

٤. الفهرست، ص ١٩٧.

النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «إِنِّي أَحَبُّ لَكَ مَا أَحَبُّ لِنَفْسِي وَأَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي فَلَا تَتَّخِمْ بِخَاتَمِ ذَهَبٍ فَإِنَّهُ زِينَتُكَ فِي الْآخِرَةِ... الحديث»^١

و سندها في الفقيه ضعيف، لوقوع محمد بن علي القرشي [أبي سمينة] و محمد بن سنان في طريق الشيخ الصدوق إلى أبي الجارود، و لكن سندها في العلل، معتبر.

أما توهم إختصاص الحكم بأمر المؤمنين ﷺ من جهة كونه مخاطباً به، فغير ثابتة، لتوجه الخطاب في بعض الروايات إلى عموم الناس، كما روي في الكافي الشريف: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنِ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا تَجْعَلْ فِي يَدِكَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ»^٢ و ما روي في قرب الإسناد و الخصال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ سَنَعٍ وَ أَمْرٍ بِسَبْعِ نَهَانَا أَنْ تَتَّخِمْ بِالذَّهَبِ»^٣ و ما روي في مسائل علي بن جعفر: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَتَّخِمْ بِالذَّهَبِ قَالَ لَا»^٤

و الحاصل: أن الطائفة الأولى من الروايات، بعضها تدل على حرمة لبس الذهب، و بعضها تدل على حرمة التزيين به و بعضها تدل على حرمة التختم به.

الطائفة الثانية: الروايات المجوزة لإستعمال الذهب للرجال

منها: رواية ابن قَدَّاح التي رواها الشيخ الكليني بسندين، قال: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَّمَ فِي يَسَارِهِ بِخَاتَمٍ مِنْ ذَهَبٍ ثُمَّ خَرَجَ عَلَى النَّاسِ وَ طَفِقَ النَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى خَنْصِرِهِ الْيُسْرَى حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْبَيْتِ فَرَمَى بِهِ فَمَا لَبَسَهُ»

ثم قال: « عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ الْمُثَنَّى عَنِ حَاتِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٥٣. علل الشرائع، ج ٢، ص: ٣٤٨، ح ٣.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٦٩.

٣. وسائل الشيعه، ج ٤، ص ٤١٥؛ قرب الإسناد، ص ٧١

٤. مسائل علي بن جعفر و مستدركاتهما، ص ١٦٢.

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ»^١

و كلا السندين ضعيفان، أما الأول، فلوقوع سهل بن زياد فيه. و جعفر بن محمد الأشعري، لم يرد فيه توثيق، و لكن يمكن إثبات وثاقته بقريضة كثرة رواياته في الكتب الأربعة - تبلغ ١١٠ مورداً. لم يروها عن غير ابن قَدَّاح إلا في موردين - و بقريضة كونه من رجال نواذر الحكمة، و لم يستثنه ابن وليد.

أما السند الثاني، فرجاله ثقات إلا حاتم بن إسماعيل الذي لم يرد فيه توثيق خاص.

و كيف كان، تَمَسَّكَ بفعل النبي ﷺ على الجواز.

و منها: رواية الحلبي التي رواها الشيخ الصدوق في معاني الأخبار و الخصال بسندين:

أما في معاني الأخبار، فقال: «حَدَّثَنَا حَمْرَةُ بِنْتُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَمِّ فِي رَجَبِ سَنَةِ تِسْعٍ وَ ثَلَاثِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمِ سَنَةِ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيِّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ لَا أَقُولُ نَهَاكُمْ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ وَ عَنْ ثِيَابِ الْقَسِيِّ وَ عَنْ مِيَاثِرِ الْأَرْجَوَانِ وَ عَنْ الْمَلَا حِفِّ الْمُقَدَّمَةِ وَ عَنْ الْفِرَاءَةِ وَ أَنَا رَاكِعٌ»^٢

و رجال السند ثقات إلا حمزة بن محمد العلوي، و هو من مشايخ الشيخ الصدوق، ترصَّى عليه، فلا بد من ملاحظة مبنى دلالة الترضي على الوثاقفة و عدمه، و قد قدّمنا بعض الكلام فيه.

و أمّا في الخصال، فقال: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ لَا أَقُولُ نَهَاكُمْ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ وَ عَنْ ثِيَابِ

^١ الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٤٧٦.

^٢ معاني الأخبار، ص: ٣٠٢.

النَّبِيِّ وَرَأَى مِثْلَ الْأَرْجُونَ وَرَأَى الْمَلَأِ حِفِّ الْمُؤَدِّمَةِ وَرَأَى الْقِرَاءَةَ وَأَنَا رَاكِعٌ»^١

و الرواية بهذا السند صحيحة، و تدل صريحاً على إختصاص النهي عن التختّم بالذهب بأمر المؤمنين عليه السلام.

فيقع التعارض بين هاتين الطائفتين، و ذكر في علاج التعارض بينهما وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخوئي من عدم التنافي بينهما، بدعوى أنّ غاية ما تدل عليه رواية ابن قَدّاح هو على عدم ثبوت التحريم في ذلك الزمان الذي لبسه عليه السلام، و من الجائز ثبوت التحريم بعده، ثم قال: «إذ لا ريب أنّ الأحكام تدريجية التشريع، بل تدريجية التبليغ، فربّ حكم لم يشرع في صدر الإسلام فشرع بعد حين، أو لم يبلغ في عصره عليه السلام لمصلحة في الإخفاء أو مفسدة في الإظهار، ثم بلغ في زمن الأئمة عليهم السلام بإيداع النبي عليه السلام لهم، فلا تنافي بين هذه الرواية و تلك الأخبار المصرحة بالتحريم كما لا يخفى»^٢

و أمّا بالنسبة إلى رواية الحلبي، فقال: «إنّ علياً عليه السلام و هو الصادق المصدّق يحكي ما جرى بينه و بين النبي عليه السلام من توجيه النهي إليه عليه السلام و عدم تعميمه لغيره لا تصريحه عليه السلام بالجواز لمن عداه، فلا ينافي ثبوت النهي للجميع في العصر المتأخّر لعدم مصلحة في الإظهار آن ذاك. فلا تنافي بين هذه الصحيحة و تلك الأخبار المتضمنة للتحريم على الإطلاق»^٣

و عبارة أخرى: إختصاص توجيه الخطاب إليه عليه السلام، غير إختصاص الحكم به عليه السلام، فالخطاب في الرواية متوجه إليه عليه السلام خاصّة، من دون إختصاص الحكم به عليه السلام.

أقول: أنّ ما ذكره في وجه عدم التنافي بين رواية ابن قَدّاح و الروايات المانعة، ففيه: أنّ الأحكام الشرعية في الشريعة المقدّسة، تارة: ممّا جعل لما في متعلّقه من المصلحة، ثمّ يُنسخ لمصلحة أقوى. و في مثل هذه الموارد، لا إشكال في عمل التّبي بالناسخ و المنسوخ، كما هو كذلك في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة. و أخرى: ممّا يكون في متعلّقه من المصلحة و المفسدة، و لكن لا

١. الخصال؛ ج ١، ص ٢٨٩.

٢. موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٣٠٥.

٣. نفس المصدر؛ ص ٣٠٦.

يُعلِّمه الشارع بعدد، كوجوب الصوم و نحوه من الأحكام التي لم يجعل عليهم دفعة ليشد عليهم بل جعل تدريجاً. و في مثل هذه الموارد، لا يعمل النبي ﷺ بخلافه قبل تشريعه، لما ثبت في علم الكلام من أنه ﷺ عالم بما في متعلقات هذه الأحكام من المصالح و المفسدات، و كان ﷺ يعمل بأحكام دينه حتى قبل بعثته.

و التختّم بالذهب من قبيل الثاني، فإنّ الروايات الناهية تدلّ على وجود المفسدة الملزمة فيه للرجال، فلذا لا يمكن أن يتختّم النبي بالذهب و لو قبل تشريعه، لأنّه عالم بما فيه من المفسدة الملزمة. فلا يمكن الإعتماد على رواية ابن قَدّاح، لو كانت صحيحة أعلانية، فيردّ علمها إلى أهلها. و أمّا ما ذكره في وجه عدم التنافي بين رواية الحلبي و الروايات المانعة، ففيه: أنّ دعوى إختصاص توجّه الخطاب به دون الحكم، خلاف ظاهر قوله ﷺ «لَا أَقُولُ نَهَاكُمْ»، فإنّه ظاهر في إختصاص الحكم به ﷺ.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الداماد - على ما في تقريراته - بعد إستقرار التعارض بينهما.

قال ما ملخصه: لا يبعد علاج التعارض بحمل الطائفة المنع على الكراهة. أمّا العلاج بتقدّم الروايات المانعة على الروايات المجوّزة بدعوى أنّ الإجماع على حرمة التختّم بالذهب، قرينة على إعراض الأصحاب عن الروايات المجوّزة و مسقط لحجّيتها. ففيه: أنّه لا إعتداد بالإجماع و عملهم بالروايات المانعة، ما لم يحرز الإعراض عن الروايات المجوّزة، إذ يحتمل كونه لترجيح تلك الطائفة المانعة إستنباطاً، و من المعلوم، أنّ كيفية اجتهادهم غير حجة على غيرهم، و إحتمال نيلهم إلى نصّ خاصّ غير ما بأيدينا بعيد.^١

ثمّ قال: و لكنّ الإنصاف: لزوم الأخذ بالروايات المانعة، لأنّ ضعف الروايات المجوّزة، لعدم وثاقة محمّد بن علي الأشعري في سند رواية ابن قَدّاح، و حمزة بن محمّد العلوي في سند رواية الحلبي.

و فيه: أولاً: أنّ رواية الحلبي معتبر بسند الخصال، فلا وجه لرفع اليد عنها، و ثانياً: كيف لا يحرز دعوى الإعراض عن الروايات المجوّزة، مع أنّ حرمة التختّم بالذهب ممّا إتفق عليها الفريقين

بحيث لا يشدّ عنهم أحد، بل يمكن دعوى كونها من ضروريات الدين.

الوجه الثالث - وهو المختار -: أنّ المهمّ بين الروايات المجوّزة، هو رواية الحلبي، وقد نهى النبي ﷺ علياً عليه السلام عن خمسة أفعال وقال عليه السلام «نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ لَا أَقُولُ نَهَاكُمْ»

الأول: «عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ»

و الثاني: «عَنِ ثِيَابِ الْقَسِيِّ»، و القسي ثياب من كتّان مخلوط بحرير، يؤتى بها من مصر و يلبسها الأغنياء و الأمراء و رؤساء القبائل.

و الثالث: «عَنْ مِيَاثِرِ الْأَرْجَوَانِ»، و المياثر، جمع الميثرة، و هي ما يجعل على رحل البعير تحت الزاكب، و الأرجوان معرّب، و هو بالفارسية «أرغوان».

و الرابع: «عَنِ الْمَلَا حِفِ الْمُقَدَّمَةِ»، و المُفَدَمَة من الثياب، المُشْبَعَة حمرة، و هي من الملاحف القيمية التي يتسعملها للأغنياء.

و الخامس: «عَنِ الْقِرَاءَةِ وَ أَنَا رَاكِعٌ».

و الظاهر إختصاص النهي عن هذه المجموعة به عليه السلام، لكونها من علامات الأغنياء، مع أنّ وظيفة الوالي و الزعيم و الإمام أن يعيش معيشة الفقراء و الضعفاء في الطعام و الثياب و نحوها، كما قال عليه السلام «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَامًا لِيَخْلُقَهُ، فَفَرَضَ عَلَيَّ التَّقْدِيرَ فِي نَفْسِي وَ مَطْعَمِي وَ مَشْرَبِي وَ مَلْبَسِي كَضِعْفَاءِ النَّاسِ؛ كَيْ يَقْتَدِيَ الْفَقِيرُ بِفَقْرِي، وَ لَا يُطْغِيَ الْغَنِيَّ غِنَاهُ»^١

فكون أحدها منهى عنه بالنسبة إلى جميع الناس، لا ينافي إختصاص النهي عن المجموعة به عليه السلام. و أمّا الفقرة الخامسة، فلم يظهر لها معنى محصّل.

بعد ما عرفت من عدم التعارض بين روايات المسئلة، و عدم الدليل على جواز التختّم بالذهب للرجال، لا بدّ من ملاحظتها من جهة تعيين عنوان الحرمة و أنّه هل هو التزيين أو اللبس أو كلاهما معاً؟

١. الكافي (ط - الإسلامية): ج ١، ص: ٤١٠.

ما هو عنوان الحرمة في الروايات:

و قد اختلف الفقهاء في عنوان المحرّم، على أقوال ثلاثة:

الأول: قيل أنّ المحرّم، هو التزيّن، دون اللبس، فلا يحرم لبس الذهب لو لم يكن ظاهراً.

الثاني: كون المحرّم، هو العنوانان، اللبس و التزيّن.

قال المحقّق الحكيم في منهاج الصالحين «و لا يجوز للرجال لبس الذهب و لا التزيّن به في غير الصلاة أيضاً و فاعل ذلك آثمّ و من ذلك يشكل جعل مقدّم الأسنان من الذهب لإحتمال صدق التزيّن به فيكون حراماً و إن صحّت الصلاة فيه»^١

و اختاره المحقّق الداماد و حيث قال: أنّ لبس الذهب و التزيّن به كالتختم، ينطبق عليه عنوانان محرّمان، فإنّه حرام تارة من جهة تحقّق عنوان لبس الذهب و أخرى من جهة تحقّق عنوان التزيّن به، فيترتّب عليه إثمّان.^٢

الثالث: كون المحرّم هو اللبس، دون التزيّن، فلا إشكال في التزيّن بالذهب ما لم ينطبق عليه عنوان اللبس.

و قد ذهب إليه المحقّق الخوئي و السيد صاحب العروة كما عرفت.

و كذا الشهيد الصدر، حيث إنّه في حاشية منهاج الصالحين ذيل كلام المحقّق الحكيم «يحرم تزيّن الرجل بالذهب و إن لم يلبسه»، قال: «بل لبسه للذهب و لو لم يكن تزيّناً و لا يحرم التزيّن بغير اللبس»^٣ و في حاشية قوله «لإحتمال صدق التزيّن به»، قال: «بنحو يصدق عليه اللبس»^٤

و إستدلوا عليه بأنّ متعلّق النهي في الروايات المعتبرة كموتفة عمّار الساباطي هو اللبس، و أمّا الروايات الناهية عن مجرّد التزيّن به فضعيفة السند، فلا دليل معتبر على حرمة التزيّن و التحلّي ما

١. منهاج الصالحين، ج ١، ص: ١٩١.

٢. كتاب الصلاة، ج ٢، ص ٣٦٢.

٣. منهاج الصالحين (المحشى للحكيم)، ج ٢، ص: ١٥، مع تعليقات الشهيد الصدر.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ١٩١.

لم ينطبق عليه عنوان اللبس^١.

أقول: يمكن أن يستفاد حرمة التزيّن بالذهب للرجال من الروايات التي سألوها فيها عن تحلي الصبيان و النساء بالذهب، فكان حرمة تحلي الرجال بالذهب، أمر مسلم ومفروغ عنه عندهم.

منها: ما رواه الشيخ الكليني بسند معتبر في الكافي الشريف عن: «أبي علي الأشعري عن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الذَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَانُ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام يُحَلِّي وُلْدَهُ وَنِسَاءَهُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ»^٢

و منها: ما رواه أيضاً بسند معتبر: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ جَمِيعاً عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الذَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَانُ فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ أَبِي عليه السلام لِيُحَلِّي وُلْدَهُ وَ نِسَاءَهُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَلَا بَأْسَ بِهِ»^٣

و منها: ما رواه أيضاً في الكافي الشريف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْقَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ حَلِيَةِ النِّسَاءِ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَقَالَ لَا بَأْسَ»^٤

و منها: ما رواه ابن إدريس في السرائر: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُحَلِّي أَهْلَهُ بِالذَّهَبِ قَالَ نَعَمْ النِّسَاءُ وَ الْجَوَارِي فَأَمَّا الْعُلَمَاءُ فَلَا»^٥ و هو ضعيف السند، و على فرض إعتباره، يعارض الروايات السابقة.

أضف إلى ذلك؛ أنهم سألوها عن التزيّن، فلو كان المحرّم عنوان اللبس، دون التزيّن، لبيته

١. موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، جلد: ١٤، صفحہ: ٢٣

٢. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٤٧٥

٣. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٤٧٥.

٤. الكافي؛ ج ٦، ص: ٤٧٦.

٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٣، ص: ٦٣٦

الإمام عليه السلام، فسكوته عليه السلام يكشف عن صحّة ما في ذهن السائل من موضوعية عنوان التزيّن.

فهذه الروايات بضميمة القسم الثالث من الروايات المانعة، تكون دليلاً على حرمة التزيّن.

ثمّ، نسألهم عمّا يطلق عليه اللبس في لغة دون أخرى، كما في النظّارة و الخاتم، فيقال في اللغة العربية و الإنجليزية: «لبس النظّارة» و «لبس الخاتم» بخلاف اللغة الفارسية، فهل يمكن الإلتزام بحرمة نصبها على العين في البلاد العربية و الإنجليزية لصدق عنوان اللبس عليه عند العرف، دون غيرها لعدمه؟

فيظهر ممّا ذكرناه، أنّ المحرّم، عنوانا اللبس و التزيّن، فهل يرجع أحدهما إلى الآخر بحيث يكون أحدهما عنواناً مشيراً إلى الآخر - كما ذهب إلى بعض من أنّ العنوان الأصلي، هو التزيّن، دون اللبس - أو أنّهما عنوانان محرّمان بحيث يترتّب على مورد إجتماعهما إثمان - كما صرّح به المحقّق الداماد -؟

قول المختار: المعيار هو صدق اللبس، و لكن لا بمعناه الظاهري.

و توضيح ذلك: إنّ لفظة «اللبس» و إن كان موضوعاً لغة في المعنى المعروف و له ظهور أولى في ذلك المعنى الموضوع له، و لكنّه في كثيراً ما يستعمل في الآيات و الروايات كناية عن الإستعمال، بحيث صار اصطلاحاً فيه، فله ظهور ثانوي في هذا المعنى، و في هذه الموارد يجب حمل اللفظ على الظهور الثانوي، دون المعنى الأولى الحقيقي.

فلبس ما تزيّن به، بمعنى إستعماله و الإستفادة منه، كما في الآية الشريفة «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تَلْبَسُونَ بِهَا»^١

و كذلك في الروايات، كما ورد في رواية: «تَلْبَسُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةَ الْحُلِيَّ كَلَّهُ إِلَّا الْقُرْطَ الْمَشْهُورَ وَ الْقِلَادَةَ الْمَشْهُورَةَ»^٢ و في رواية أخرى: «سَأَلَهُ يَعْقُوبُ بْنُ شُعَيْبٍ عَنِ الْمَرْأَةِ تَلْبَسُ الْحُلِيَّ قَالَ تَلْبَسُ الْمَسَكَ وَ الْخَلْخَالَيْنِ»^٣ و في رواية أخرى: «سَأَلَتْ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ يَكُونُ عَلَيْهَا الْحُلِيُّ وَ

١. سورة النحل، الآية ١٤.

٢. من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص: ٣٤٤.

٣. نفس المصدر؛ ج ٢، ص: ٣٤٥.

الْخَلْخَالُ وَالْمَسَكَةُ وَالْقُرْطَانِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ تُحْرِمُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهَا وَقَدْ كَانَتْ تَلْبَسُهُ فِي بَيْتِهَا قَبْلَ حَجَّهَا أَتَنَرَعُهُ إِذَا أَحْرَمَتْ أَوْ تَتْرُكُهُ عَلَى حَالِهِ قَالَ تُحْرِمُ فِيهِ وَتَلْبَسُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُظَاهِرَهُ لِلرِّجَالِ فِي مَرْكَبِهَا وَمَسِيرِهَا^١

و الحاصل: أنَّ اللبس إذا تعلّق بالنسيج و نحوه، ظاهرٌ في معناه الموضوع له، و إذا تعلّق بالزينة، فهو كناية عن إستعمالها و الإستفادة منها.

فعليه، أنَّ النهي عن لبس الذهب للرجال في روايات الباب، تدلُّ حرمة إستعماله على الرجال بأي نحو كان، من دون الفرق بين صدق التزيّن عليه و عدمه و لا صدق اللبس بمعنى الستر و عدمه، و التزيّن بالذهب من أبرز مصاديق إستعماله.

فمما ذكرنا يظهر، أنَّ جعل أزرار الثوب من الذهب يحرم على الرجال عندنا، لصدق إستعمال الذهب عليه، و إن لم يصدق عليه اللبس، و أمّا عند القائلين بحرمة اللبس، دون التزيّن، فلم يحرم.

إن قلت: يمكن أن يستفاد من روايتين أنَّ لبس الذهب ظاهر في المعنى الموضوع له، أحدهما: معتبرة محمّد بن مسلم: «قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَمْضُغُ عَلِكًا، فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، تَقَضَّتِ الْوَسْمَةُ أَضْرَاسِي، فَمَضَعْتُ هَذَا الْعَلِكَ لِأَشَدِّهَا، قَالَ: وَ كَانَتْ اسْتَرْخَتْ، فَشَدَّهَا بِالذَّهَبِ»^٢ و ثانيهما: مرسله مكارم الأخلاق: «عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّنِيَّةِ تَنْفَصِمُ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ تُشَبَّكَ بِالذَّهَبِ وَ إِنْ سَقَطَتْ يَجْعَلُ مَكَانَهَا ثَنِيَّةً شَاةً قَالَ نَعَمْ إِنْ شَاءَ فَلْيَضَعْ مَكَانَهَا ثَنِيَّةً شَاةً بَعْدَ أَنْ تَكُونَ ذَكِيَّةً»^٣

فلا يصدق على شدِّ الأضراس بالذهب، لبس الذهب و التزيّن به، و لكن يصدق عليه إستعمال الذهب، و مع ذلك جَوَّزه الإمام عليه السلام، فلو كان اللبس بمعنى الإستعمال، لما جَوَّزه عليه السلام.

أقول: أمّا الرواية الثانية، فغير معتبرة، و أمّا الرواية الأولى، فهو حكاية محمّد بن مسلم من فعل الإمام عليه السلام، و لا يمكن أن يعلم وجهه، و أنَّ إستعماله الذهب لشدِّ الأسنان هل هو للعلاج أم لا؟ و

١. الكافي؛ ج ٤، ص ٣٤٥.

٢. الكافي؛ ج ٦، ص ٤٨٣.

٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٦.

كان العلاج منحصرًا فيه أو لا؟ فمهما لم يكن لفعله الكلية إطلاقاً، فيؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو جواز شدّ الأسنان بالذهب للضرورة و العلاج.

بقي الكلام في حكم صورة الشك

وقد عرفت أنّ استعمال الذهب يحرم على الرجال، وأمّا إذا شكّ -على نحو الشبهة الموضوعية التحريمية- في كون الشيء ذهباً أم لا، فما هو مقتضى الأصل العملي في ذلك الحال؟

و الظاهر عدم جريان البرائة و عدم جواز الإستعمال إلا بعد الفحص و التتبع عن الحال، لما قرّرنا في الأصول من لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية إلا ما خرج بدليل خاص أو ما يؤدي إلى إختلال النظام و العسر و الحرج و نحو ذلك، خلافاً للمشهور حيث ذهبوا إلى جريان أصالة البرائة في الشبهات الموضوعية التحريمية من دون لزوم الفحص مطلقاً.

و أمّا بعد الفحص و اليأس، فذهب المحقق الخوئي إلى جريان إستصحاب عدم كون الشيء ذهباً على نحو العدم الأزلي، بناء على ما هو الصحيح عنده من جريان إستصحاب العدم الأزلي^١.

أقول: يجري الإستصحاب العدم، و لكن لا على نحو إستصحاب العدم الأزلي لما فيه من الإشكالات، بل وجه جريانه هو أنّ من وجهة نظر علماء الأحياء و الجيولوجيا، لم يخلق الله الذهب منذ البداية الذهب، بل إنّ المواد المنصهرة و الرواسب التي كانت موجودة في الأرض، غيرت هويتها و أصبحت ذهباً بتفاعلات خاصة تحت ضغط القشرة الأرضية، و لذلك لو شكّ في كون الشيء ذهباً أم لا، يقال: أنّ الشيء عندما كان مادة منصهرة و لم تحدث عليها تفاعلات كيميائية لم يكن ذهباً، و الآن نشكّ في أنّه أصبحت ذهباً أم لا؟ فنجري إستصحاب عدم كونه ذهباً و نستنتج منه جواز إستعماله للرجال شرعاً.

هذا تمام الكلام في البحث عن الجهة الأولى في حكم لبس الذهب للرجال.

الجهة الثانية: حكم إستعمال الحرير للرجل

الحرير ثياب من إبريسم، و هو ألياف بروتينية طبيعية قابلة للنسج يحصل من شرانق دودة القز،

١. موسوعة الامام الخوئي، ج ١٢، ص ٣٢٣.

يحرم لبسه على الرجال في الجملة، و هو متفق عليه بين الخاصة و العامة قاطبة، و إن اختلفوا في حكمه الوضعي، فذهب الخاصة إلى بطلان الصلاة فيها بخلاف العامة.

و قد وردت في المسئلة عدة روايات، نذكر بعضها:

الرواية الأولى: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَ الدِّيَاكِ فَقَالَ أَمَا فِي الْحَرْبِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ تَمَائِيلٌ»^١

و الرواية موثقة تدل على جواز لبس الحرير -مطلق إيريسم- و الديباج -هو الحرير المنقوش- في الحرب، دون غيره.

و تؤهم شمولها للنساء، مدفوع لإنصرافه إلى الرجال بالقرائن الداخلية -أعني كلمة الحرب- و الخارجية.

الرواية الثانية: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يُوسُفَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِالثُّوبِ أَنْ يَكُونَ سَدَاهُ وَ زِرُّهُ وَ عَلْمُهُ حَرِيرًا وَ إِنَّمَا كُرِهَ الْحَرِيرُ الْبُهْمَ لِلرِّجَالِ»^٢

و الرواية معتبرة، تدل على عدم البأس في لبس ما يكون سده و زرّه حريراً من الثياب، و أمّا لبس الحرير البهيم و الخالص فمكروه.

و قد قلنا مراراً أنّ الكراهة و مشتقاتها و إن كانت في كلمات الأصحاب ظاهراً في البغض الخفيف، إلا أنّها في اللغة بمعنى مطلق المبعوضيّة و تستعمل في الروايات تارة في البغض الخفيف و أخرى في البغض الشديد، و تعيين المراد منه في الروايات يحتاج إلى القرينة، و إذا لم تكن قرينة فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو البغض الخفيف.

و أمّا الكراهة في قوله عليه السلام «إِنَّمَا كُرِهَ الْحَرِيرُ الْبُهْمَ لِلرِّجَالِ» بمعنى البغض الشديد، بقرينة

١. الكافي؛ ج ٦، ص ٤٥٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٩.

التفصيل في صدر الرواية بين لبس ما يكون بعض أجزائه كسداه و زّره و علمه من التحرير فلا بأس فيه، و ما يكون تمام أجزائه منه ففيه بأس.

الرواية الثالثة: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَلْبَسَ الْحَرِيرَ إِلَّا فِي الْحَرْبِ»^١

رجال السند كلّها ثقات إلا عبد الله بن محمد بن عيسى، و هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، لم يرد فيه توثيق خاص، و لكنّ يمكن إثبات وثاقته بتجميع القرائن.

منها: كونه من رجال نوادير الحكمة، و لم يستثنه ابن الوليد.

و هو قرينة، لا دليل، و الوجه فيه أنّ فيها من لم يستثنهم ابن الوليد، مع أنّه ضعّفهم في موضع آخر، فاستثناه رجالاً من رجال النوادير و إن يدلّ على عدم وثاقته، إلا أنّه لا يدلّ على وثاقته مستثنى منه جزماً، بل يمكن عدم ثبوت وثاقته و ضعف بعضهم عنده.

و الشاهد عليه، أنّ محمد بن عبد الله المسمعي من رجال نوادير الحكمة الذي لم يستثنه ابن الوليد، و لكن قال الشيخ الصدوق في العيون بعد نقل رواية عنه: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث»^٢.

و منها: إكثار رواية الأجلّاء عنه كمحمد بن علي بن محبوب و سعد بن عبد الله القمي و محمد بن يحيى العطار، عند من قال بأنّه أمانة على الوثاقفة.

و منها: أنّ الشيخ الطوسي في التهذيب و الإستبصار لا يشير إلى ضعف عبد الله بن محمد بن عيسى في مقام التعارض بين روايته و رواية غيره، مع أنّ دأبه الإشارة إلى ضعف الراوي في مقام التعارض، لو كان ضعيفاً.

١. الكافي؛ ج ٦، ص: ٤٥٣.

٢. عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٤.

٣. يمكن إثبات وثاقفة مستثنى منه بقرينة حساب الإحتمالات.

فالرواية معتبرة، و النهي في قوله عليه السلام: «لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَلْبَسَ الْخَرِيرَ إِلَّا فِي الْحَرْبِ» ظاهر في الحرمة.

وقد ذكرنا في الأصول أنّ التعبير بـ «لا يصلح» في العبادات، لا تدلّ على الحرمة إلا مع القرينة، و أمّا في المعاملات فلا يبعد ظهوره في الحرمة، لأنّ الكراهة في المعاملات غير معهود.

هذا؛ مضافاً إلى ما سيأتي من القرائن المتعدّدة التي تدلّ على أنّ الكراهة و نفي الصلاح فيها بمعنى الحرمة و عمدتها ضرورة الفقه و إتفاق جميع الفقهاء من الخاصّة و العامّة من دون خلاف، و هو أعظم من الإجماع.

و الحاصل أنّ الروايات الثلاثة تدلّ بالمفهوم أو المنطوق على حرمة لبس الحرير على الرجال.

بقي الكلام في حكم لبس ما لا تتمّ في الصلاة لو كان حريراً

أقول: لا شبهة في كون ما تتمّ فيه الصلاة من الملابس كالقميص و المعطف و السروال و القباء و نحوها يحرم على الرجال إذا كانت حريراً خالصاً.

و أمّا غيرها ممّا لم يكن بقدر الساتر في الصلاة و لم يصدق عليها الملابس، كالقلنسوة و التكتة و الجورب و نحوها إذا كانت حريراً، ففي جواز لبسها خلاف:

قال السيد صاحب العروة في شرائط لباس المصلّي: «السادس: أن لا يكون حريراً محضاً للرجال، سواء كان ساتراً للعرورة أو كان الساتر غيره، و سواء كان ممّا تتمّ فيه الصلاة أو لا على الأقوى كالتكتة و القلنسوة و نحوهما»^١ و ظاهره عدم جواز لبسها في غير الصلاة أيضاً.

و في حاشيته قال بعض المحقّقين كالمحقّق العراقي^٢ و غيره^٣ الأقوى الجواز فيما لا تتمّ به الصلاة للنص، و هو رواية الحلبي الآتية.

١ . العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٢، ص: ٣٤٣.

٢ . نفس المصدر.

٣ . نفس المصدر؛ ٣٤٤.

وقد إحتاط المحقق الخوئي^١ وكذا الإمام الخميني حيث قال في تحرير الوسيلة: «الخامس: أن لا يكون حريرا محضا للرجال، بل لا يجوز لبسه لهم في غير الصلاة أيضا وإن كان ممّا لا تتم الصلاة فيه منفردا كالتكة والقلنسوة ونحوهما على الأحوط، والمراد به ما يشمل القز، ويجوز للنساء ولو في الصلاة وللرجال في الضرورة وفي الحرب»^٢

و منشأ الخلاف، إختلاف روايتين:

الأولى: صحيحة محمد بن عبد الجبار «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلِّي فِي قَلَنْسُوَةِ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ قَلَنْسُوَةِ دِيبَاجٍ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ»^٣

و الثانية: رواية الحلبي: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُلُّ مَا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَحْدَهُ فَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ مِثْلُ التَّكَّةِ الْإِبْرِيَسِمِ وَالْقَلَنْسُوَةِ وَالْخُفِّ وَالثَّرْنَارِ يَكُونُ فِي السَّرَاوِيلِ وَيُصَلِّي فِيهِ»^٤

و الرواية في مقام إعطاء ضابطة كلية و هي جواز الصلاة في ما لا تجوز الصلاة فيه وحده، و تدلّ بدلالتها الإلتزامية على جواز لبسه في غير الصلاة أيضاً.

و هاهنا مقامان من البحث، الأول: البحث عن إعتبار الرواية الثانية، و الثاني: البحث عن وجه الجمع بينهما بعد ثبوت إعتبارها

أما المقام الأول: فإعتبار الرواية متوقف على إثبات وثاقة أحمد بن هلال العبرتائي، كما يترتب على وثاقته و عدمها آثار مهمة في المباحث الفقهيّة و الكلاميّة سيما في المسئلة المهدويّة، لأنّها موضوع أكثر رواياته.

كلام المحقق الخوئي:

١ . العروة الوثقى (المحشى)؛ ج٢، ص: ٣٤٤

٢ . تحرير الوسيلة؛ ج١، ص: ١٤٥.

٣ . الكافي؛ ج٣، ص٣٩٩، ح١٠.

٤ . تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج٤، ص: ٣٧٦.

يبدو أنّ للمحقّق الخوئي فيه رأيين مختلفين، فإنّه في برهنة من الزمان ذهب عدم وثاقته و عدم اعتبار رواياته^١، ثمّ عدل عنه، و قال في مواضع عديدة: «أنّه في نفسه ثقة و صالح الرواية، و لا تنافي بين فساد العقيدة و الوثاقة»^٢

و ملخّص ما أفاده في وجه وثاقته -على ما في كتاب الصلاة- يأتي في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أنّ العلامة ذكر في الخلاصة أنّ روايته غير مقبولة، و قال المحقّق الخوئي أنّه لا يعتمد على تضعيفات العلامة و توثيقاته، لإبتنائه على الحدس و الإجتهد، و من المعلوم أنّ مسلك العلامة إقتصاره في الحجّية على خبر الإمامي الاثني عشري، فلا يعتمد على غيره و إن كان ثقة، و لأجله منع عن قبول روايته، و لكننا لا نسلم صحّة المبنى المذكور، فلا يكشف منعه عن عدم الوثاقة. بخلاف النجاشي و الكشي و غيرهما ممّن يقطع أو يحتمل استنادهم في الجرح و التعديل على الحسن.

النقطة الثانية: إنّ النجاشي صرّح بقبول روايته و قال: «إنّه صالح الرواية، يعرف منها و ينكر» فالظاهر منه أنّ الرجل في نفسه ثقة صالح الرواية، غير أنّ بعض أحاديثه منكراة إمّا لخلل في المضمون أو لروايته عمّن لا يعتمد عليه، و هو مقتضى صداقته و وثاقته، غير ضائر بها.

النقطة الثالثة: أنّ ابن الغضائري -الذي قيل أنّه لا يكاد يسلم عن قدحه أحد- توقّف فيه و لم يصفّه و قال: «أرى التوقّف في حديثه، إلّا في ما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب «المشيخة»، و محمّد بن أبي عمير من «نوادره» و قد سمع هذين الكتّابين جلة أصحاب الحديث و اعتمده فيهما» و هذا أمانة على وثاقته، إذ لو كان ضعيفاً، لم يفزق بين روايته عنهما و عن غيرهما في عدم قبول شيء منها.

النقطة الرابعة: و قد صرّح الشيخ الطوسي في العدة بقبول رواياته في حال استقامته. كما أنّ الشيخ الصدوق قال في إكمال الدين: «حدّثنا يعقوب بن يزيد عن أحمد بن هلال في حال استقامته

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢، ص: ٢٨٤، ٢٨٦.

٢. نفس المصدر: ج ١٢، ص: ٣٣٢، ج ٢٦، ص: ٢٠.

عن ابن أبي عمير» فيظهر أنه ثقة في نفسه، وإنما منع عن الأخذ بروايته انحرافه عن الحق.

النقطة الخامسة: إنَّ الشيخ الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد إستثنى روايات أحمد بن هلال من كتاب نواذر الحكمة، و تبعه القميون في ذلك، لكنَّ أن الاستثناء الذكور لا يدلُّ على التضعيف، بل غايته عدم ثبوت وثاقة هؤلاء عندهم، لا الطعن فيهم في قبال الباقيين الثابتة وثافتهم.

النقطة السادسة: إشارة إلى دفع دخل مقدر، و هو أنَّ الشيخ الطوسي قال في التهذيب في ذيل رواية وقع في سندها أحمد بن هلال: «أَنَّه ضَعِيفُ الْإِسْنَادِ جِدًّا لِأَنَّ رَوَاتَهُ كُلَّهُمْ مَطْعُونٌ عَلَيْهِمْ وَ خَاصَّةً صَاحِبُ التَّوْقِيعِ أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ فَإِنَّهُ مَشْهُورٌ بِالْغُلُوِّ وَ اللَّعْنَةِ وَ مَا يَخْتَصُّ بِرَوَايَتِهِ لَا نَعْمَلُ عَلَيْهِ»^١ و دفعه بأنَّ ما ذكره من عدم العمل بما يختص بروايته غير دالٌّ على التضعيف، و لعلَّ عدم العمل لدى الاختصاص لاشتمال حديثه على المنكرات، أو غايته عدم ثبوت وثاقته عنده.

ثمَّ إستنتج ممَّا ذكره: أنَّ أحمد بن هلال بعد أن كان مستقيماً في أوَّل أمره، انحراف عن الحق، و وردت فيه الذمُّ و الطعن و اللعن عليه، و قد حكى الصدوق في إكمال الدين عن شيخه ابن الوليد عن سعد بن عبدالله أنَّه قال: ما سمعنا و لا رأينا بمتشيع رجح عن تشييعه إلى النصب إلا أحمد ابن هلال، و قال الشيخ الأنصاري: إن نسبة الرجل إلى الغلو تارة و إلى النصب اخرى يشهد بأنه لم يكن له مذهب رأساً لما بين المذهبيين من البعد، لكنَّ شيئاً من ذلك لا يقتضي نفي الوثاقة عنه في نفسه، و عدم صدقه في حديثه الذي هو المناط في حجية الخبر كي يعارض به توثيق النجاشي المتقدم. مضافاً إلى أنَّه من رجال كامل الزيارات، فهذا توثيق آخر يعضد توثيق النجاشي، و ليس في البين ما يعارض التوثيقين كي يرفع اليد عنهما.^٢

و لنا على كلامه ملاحظتين

الأولي: ما يرد عليه نقضاً، من أنَّ ما ذكره من عدم دلالة إستثناء ابن الوليد على التضعيف و عدم معارضة الإستثناء لتوثيق النجاشي ينافي ما ذكره في مواضع أخرى من تعارض إستثناء ابن الوليد مع

١ تهذيب الأحكام؛ ج٩، ص: ٢٠٤.

٢. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج١٢، ص: ٣٣٢ - ٣٣٥.

توثيق النجاشي، كما قال بعدم وثاقة الحسن بن الحسين اللؤلؤي بدعوى أنّ توثيق النجاشي يعارض تضعيف ابن الوليد المستفاد من إستثنائه من رجال نوادر الحكمة.^٢ و كما ذكر في وجوه ضعف سهل بن زياد التي تعارض وجوه التوثيق، أنّ ابن الوليد إستثناه من رجال النوادر.^٣

الثانية: أنّ الشيخ الطوسي قد صرّح بضعف أحمد بن هلال حيث قال في الإستبصار: «أنّ راويّه أحمد بن هلال وهو ضعيف فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه فيما يختصّ بنقله»^٤

نعم؛ قد إنتفت إلى تضعيف الشيخ، في غير كتاب الصلاة، و قال: «و أمّا تضعيف الشيخ فهو اجتهادٌ منه استنتجه من كونه فاسد العقيدة، فلا يمكن الاعتماد عليه»^٥

و هذا منه عجيب جداً، كيف يكون تضعيف الشيخ إجتهاداً منه مع أنّ فساد العقيدة لم يكن عنده من وجوه الضعف، و إلاّ لم يعمل برواية الفطحية و الواقفية.

التحقيق في وثاقة أحمد بن هلال

قبل البحث عن وثاقته ينبغي تمهيد مقدّمة في شخصيته، و هي: أنّ أحمد بن هلال العبرثائي كان من أصحاب الإمامين الهادي و العسكري عليهما السلام و هو روى أكثر أصول الإمامية، ولد سنة ثمانين و مائة و توفي سنة سبع و ستين و مائتين في عصر نيابة محمّد بن عثمان العمري النائب الثاني للإمام الحجّة عليه السلام، و كان ظاهر الصلاح كما قال الكشي: «كان من شأن أحمد بن هلال أنّه قد كان حجّ أربعاً و خمسين حجّة، عشرون منها على قدميه»^٦ ثمّ إنحرف عن الحق و ورد في ذمّه و إنحرافه توقيعات من الناحية المقدسة.

و الظاهر أنّه بعد وفاة النائب الأول للإمام الحجّة عليه السلام شكّك في نيابة النائب الثاني و وقف عليه،

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٤٠.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٥، ص: ٢٩٨.

٣. نفس المصدر؛ ج ٩، ص: ٣٥٦.

٤. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣، ص: ٢٨.

٥. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٤، ص: ٤٥٩.

٦. رجال الكشي؛ ص: ٥٣٥.

كما قال العلامة في الخلاصة: «قال أبو علي محمد بن همام كان أحمد بن هلال من أصحاب أبي محمد عليه السلام فاجتمعت الشيعة على وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري بنص الحسن العسكري عليه السلام في حياته عليه فلما مضى الحسن عليه السلام قالت الشيعة الجماعة له، ألا تقبل أمر أبي جعفر محمد بن عثمان و ترجع إليه و قد نص عليه الإمام المفترض الطاعة فقال لم أسمع به ينص عليه بالوكالة و ليس أنكر أباه يعني عثمان بن سعيد فأما أن أقطع أن أبا جعفر وكيل صاحب الأمر عليه السلام فلا أجسر عليه فقالوا له قد سمعه غيرك فقال أنتم و ما سمعتم و وقف على أبي جعفر فلعنوه و تبرءوا منه ثم ظهر التوقيع على يد أبي القاسم الحسين بن روح بلعنة و البراءة منه في جملة من لعن^١

و الحاصل؛ أنه إنحرف بعد وفاة النائب الأول و عاش بعد إنحرافه لمدة سنة أو سنتين تقريباً.

قيل: أن أحمد بن هلال مشترك بين العبرثائي و الكرخي و الدليل عليه؛ أن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة قد ذكر الكرخي في قسم الوكلاء المذمومين للإمام الحجة عليه السلام و هو الذي شكك في نيابة النائب الثاني و ورد فيه اللعن و الذم من هذه الجهة، مع أنه ذكر العبرثائي في قسم الوكلاء المذمومين للأئمة حتى زمان الإمام العسكري عليه السلام من جهة إختلاسه الأموال التابعة للإمام عليه السلام.^٢

و فيه: أولاً: أن ذكر رجل مرتان في كتاب الغيبة لا يدل على التعدد، كما ذكر بعد أحمد بن هلال، أبي طاهر محمد بن علي بن بلال في القسمين، مع أنه لا شك في عدم تعدده.

و ثانياً: أن ابن همام صرح بأن الكرخي من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام و توقّف على أبي جعفر محمد بن عثمان العمري، فإنه كان رجلاً معروفاً له شأن كبير عند الشيعة و قد تبرؤوا منه و لعنوه عندما توقّف في وكالة محمد بن عثمان، و أمّا العبرثائي، فهو أيضاً من أصحابه عليه السلام و له شأن عند الشيعة و قد تبرؤوا منه بعد خروج التوقيعات في ذمه، و احتمال التعدد و المغايرة مع كونهما في طبقة واحدة و أنهما معروفان و منحرفان عن الحق، بعيد جداً، لا شاهد عليه في المصادر الرجالية كرجال الكشي و النجاشي و الشيخ الطوسي، و لا في المصادر المهمة بأخبار الغيبة.

و أمّا تعدد اللقب أيضاً لا يدل على المغايرة، لأنّ الفرائن و الشواهد تدلّ على أنه بإعتبار كون

١. رجال العلامة - خلاصة الأقوال؛ ص: ٢٧٤.

٢. راجع كتاب تطوّر المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى للسيد الحسين المدرسي الطباطبائي في، ص ١١٠.

عبرثاء - وهي بلدة في عراق بين النهروان و واسط - مسقط رأسه و وطنه، يلقَّب بالعبرثائي و باعتبار كونه ساكناً في الكرخ يلقَّب بالكرخي. و الشاهد عليه؛ أنَّ الراوي عن العبرثائي هو رجاء بن يحيى العبرثائي و هو أيضاً روى عنه في الأمالي للشيخ الطوسي و قال: «حدَّثنا أحمد بن هلال في منزله بالكرخ»^١.

و ثالثاً: أنَّ السيد ابن الطاووس روى في فلاح السائل^٢ رواية عن الكرخي و قال في ذيله: «قال أبو علي بن همام: ولد أحمد بن هلال سنة ثمانين و مائة و مات سنة سبع و ستين و مائتين» مع أنَّ النجاشي و الشيخ الطوسي ذكرا أنَّ تاريخ ولادة العبرثائي و وفاته هو ما ذكره ابن همام. و لا دليل أقوى من ذلك على إتحداهما.

و الحاصل أنَّه لا شبهة في إتحد الكرخي و العبرثائي.

أما الكلام في وثاقته و ضعفه؛

فقد اختلف العلماء فيه على أربعة أقوال: فمنهم من قال بوثاقته مطلقاً، كالمحقق الخوئي و من تبعه. و منهم من قال بضعفه و عدم إعتبار رواياته مطلقاً، كالإمام الخميني. و منهم من فصل بين ما رواه قبل إنحرافه و بعده. و منهم من فصل بين رواياته بإعتبار ما يروي عنه، كما توقَّف ابن الغضائري في رواياته سوى رواياته عن نوادر ابن أبي عمير و مشايخ الحسن بن محبوب.

و الحقُّ هو الثالث؛ و لا يتمُّ التحقُّق فيه إلا بذكر نقاط:

الأولى: و قد صرَّح النجاشي - مع كمال ضبطه و نقده للرجال - بأن ورد فيه الدَّم من المعصوم و لكنَّه صالح الرواية، و لا شبهة في أنَّ هذا التعبير يدلُّ على وثاقة الرجل، و لا يمكن غضُّ النظر عنه و عدم الإعتناء به.

و لا يخفى أنَّ ما ورد في ذيله من التعبير بـ«يعرف و ينكر» لا يعارض التعبير بأنَّه صالح الرواية، بل هو مقتضى وثاقته، بمعنى أنَّه لا يزيد و لا ينقص في الرويات، بل نقلها من دون الزيادة و النقصان

١. الأمالي؛ ج ١، ص: ٥٨٧.

٢. فلاح السائل، ص ١٣.

و لكن بعضها معروف و بعضها منكر.

الثانية: يعارض توثيق النجاشي، تضعيف الشيخ الطوسي في الإستبصار حيث قال: «أحمد بن هلال ضعيفٌ فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه فيما يختصّ بنقله».

و لكن تضعيفه - لو لم يحمل على بعد إنحرافه - ينافي كلامه في العدة حيث قال: «و أما ما ترويه الغلاة، و المتهمون، و المضعفون و غير هؤلاء، فما يختص الغلاة بروايته، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة و حال غلو، عمل بما رووه في حال الاستقامة و ترك ما رووه في حال خطائهم، و لأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه، و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائي، و ابن أبي عذافر و غير هؤلاء»^١ فلا بدّ من حمل التضعيف على بعد إنحرافه. و لا يعارض كلامه في العدة و كذا لا يعارض توثيق النجاشي.

مضافاً إلى أنّ كلامه في الإستبصار أولاً: صريح في كون التضعيف لأجل فساد العقيدة و يتعلّق بما بعد إنحرافه. و ثانياً: و قد حقّق في محله أنّ ما ذكره في الإستبصار و التهذيب من وجوه الجمع بين الروايات مجرّد إيداء احتمالات، من دون أن تكون من آرائه و معتقّداته، كما أنّه لا يلتزم بأكثرها في الفقه و الرجال.

الثالثة: و قد إستثنى ابن الوليد في جملة ما استثناه ممّا يرويه محمد بن أحمد بن يحيى، ما يرويه عن أحمد بن هلال، و تبعه في ذلك الشيخ الصدوق.

و قد تقدّم بعض الكلام في دلالة كلام ابن الوليد في ناحية المستثنى و المستثنى منه، و قلنا أنّ في دلالة المستثنى على الضعف، و المستثنى منه على الوثاقة تأمّل.

و الجدير بالذكر هنا؛ أنّ الشيخ الصدوق ذكر في كمال الدين رواية عن أحمد بن هلال و قال: «حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ فِي حَالِ اسْتِقَامَتِهِ»^٢ و هذا قرينة على أنّه حمل كلام ابن الوليد - على فرض دلالة الإستثناء على التضعيف - على حال إنحرافه.

١. العدة في أصول الفقه؛ ج١؛ ص١٥١.

٢. كمال الدين و تمام النعمة؛ ج١، ص: ٢٠٤.

الرابعة: وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ورد فيه من التضعيفات و الذموم يرجع إلى بعد إنحرافه، و توثيق النجاشي يرجع إلى قبله، و لكن هل يمكن تمييز ما رواه قبل إنحرافه عن ما رواه بعده أو لا؟ و الصحيح إمكان ذلك بالنسبة إلى أحمد بن هلال، و هنا قرائن على أنّ أكثر ما رواه و جميع ما ورد في مجاميعنا الروائية من رواياته يتعلّق بما قبل إنحرافه، و لا إشكال في إعتباره.

و من القرائن أنّه -على المستفاد من التوقعات الواردة في ذمّه- لم يكن ينكر نيابة عثمان بن سعيد النائب الأول للإمام الحجّة العليّ، بل أنكر إنه إنحرف بعد وفاة عثمان بن سعيد. و تاريخ وفاته و إن لم يضبط و لكن القرائن تدلّ على أنّه توفيّ حوالي سنة ٢٦٥ أو ٢٦٦، فكانت مدة إنحراف أحمد بن هلال أقلّ من سنتين، لأنّه مات في سنة ٢٦٧، و الظاهر أنّه لم تكن لديه في هذه الفترة، الكثير من الفرصة لنشر أفكاره المنحرفة، و إحتمال تعلّق رواية منه بما بعد إنحرافه بعيد جداً. و لعلّ تعبير النجاشي بقوله: «صالح الرواية» بدلاً عن القول بكونه ثقة، إشارة إلى ذلك.

و الشاهد على كون ما وصل إلينا من رواياته متعلّقاً بما قبل إنحرافه، هو خلو الكتب المعدّة لأخبار عصر الغيبة من ذكر إنحرافه و بسطه و نشره، مع دقّة مصنّفها في ذكر حوادث عصر الغيبة.^١ إن قلت: إنّ الإنحراف في العقيدة أمراً تدريجياً لا يحدث دفعاً حتى يحدّد زمانه بالضبط، فلا يمكن تمييز ما رواه قبله في زمان الإستقامة و بعده.^٢

قلت: نعم؛ لا يمكن تشخيص زمان الإحراف في بعض الموارد، كما قلنا في علي بن أبي حمزة، و لكن في ما نحن فيه القرائن تدلّ على معلوميّة زمان الإنحراف، فإنّ أحمد بن هلال كما ذكرنا سابقاً، كان معتقداً بوكالة النائب الأول و بعد وفاته شكّك في النائب الثاني، و قد ورد في كتاب الغيبة: «قَالَتِ الشَّيْعَةُ الْجَمَاعَةُ لَهُ أَلَا تَقْبَلُ أَمْرَ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ وَ تَرْجِعُ إِلَيْهِ وَ قَدْ نَصَّ عَلَيْهِ الْإِمَامُ الْمُفْتَرَضُ الطَّاعَةَ. فَقَالَ لَهُمْ لَمْ أَسْمَعْهُ يَنْصُ عَلَيْهِ بِالْوَكَالَةِ وَ لَيْسَ أَنْكِرُ أَبَاهُ يُعْنِي عُثْمَانَ بْنَ سَعِيدٍ»^٣

١. مثل كتاب «أخبار أبي عمرو و أبي جعفر العمرين» لأبي نصر هبة الله بن أحمد بن محمد الكاتب المعروف بابن البرّنية، و «أخبار الوكلاء الأربعة» لابن نوح السيرافي، و «أخبار وكلاء الأئمة الأربعة» لابن عيّاش. و الظاهر أنّها من مصادر كتاب الغيبة و كمال الدين و غيرها.

٢. قيسات من علم الرجال، ج ١، ص ١٩٧.

٣ الغيبة/كتاب الغيبة للحجة؛ النص؛ ص ٣٩٩

و الحاصل: أنّ أحمد بن هلال ثقة و ما روي عنه في مجاميعنا الروائية معتبر لأنّها متعلّق بما قبل إنحرافه و في زمان إستقامته، لقول النجاشي «أنّه صالح الرواية» و القرائن الخارجية. و عليه؛ أنّ الرواية الثانية، معتبرة تدل على جواز لبس ما لا تتمّ فيه الصلاة، بخلاف الرواية الأولى الدالة على عدم جوازه، فيقع التعارض بينهما.

وجوه الجمع بين الروایتين

و قد ذكر وجوه لرفع التعارض بينهما

الوجه الأول: و قد ذكر صاحب الجواهر أنّ المناقشة في سند رواية أحمد بن هلال مدفوعة أولاً بأنّ ابن الغضائري لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيهما جلّ أصحاب الحديث. و ثانياً أنّ التأمل في كلام الأصحاب هنا حتى بعض المانعين يرشد إلى عدم الإشكال في حجيته، ضرورة كونهم بين عامل به و بين متوقف متّردّد من جهته و بين مرّجح لغيره عليه، و الجميع فرع الحجية، بل في جملة القائلين به من لا يعمل إلا بالقطعيّات كابن إدريس و غيره ممن حكى عنه.^١

ثم قال في وجه الجمع بينهما و بين رواية محمّد بن عبد الجبار ما ملخصه: أنّ الحرير المحض الذي نهى الإمام عليه السلام عن الصلاة فيه في صحيحة محمّد بن عبد الجبار، لغة هو الثوب المتّخذ من الإبريسم، فلا يصدق الثوب على قلنسوة حرير و قلنسوة ديباج اللتين سئل الراوي عن الصلاة فيهما، فيكون بناء على ذلك، جواب السؤال متروكا فيه، بل هو إشعار بصحّة الصلاة فيها - لعدم كونها ثوباً - و ببطالانها في غيرها، كما إذا سئل عن حمل منديل مغصوب في الصلاة، و قال: لا تصل في ثوب مغصوب، فهو بمعنى جواز حمل المغصوب في الصلاة.

فعليه، لا منافاة بين الروایتين، لأنّ الصحيحة تدلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب من الحرير المحض و الموثقة تدلّ على جوازها في غير الثوب منه كالقلنسوة.

و يلاحظ عليه: إنّه صحيح لو ثبت أنّ الحرير لغة بمعنى ما ذكره من الثوب المتّخذ من

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٨، ص: ١٢٦.

الإبريسم، و لكنّه غير ثابت، فالحرير هو الإبريسم سواء يتخذ منه الثوب أو غيره، كما أطلقه الراوي على القلنسة في الصحيحة.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي في كتاب الصلاة^١ من أنّ التعارض بينهما بدويّ يرفع بالجمع العرفي، بأنّ الموثقة صريحة في جواز الصلاة في قلنسة حرير محض، و نصّ فيه بحيث لا تقبل التصرف و التأويل، بخلاف الصحيحة، فإنّها ظاهرة في المنع و قابلية للتأويل، فيجمع بينهما بحمل الصحيحة على غير ما لا تتم الصلاة فيه، بمعنى أنّ عمومها أو إطاقها يخصّص أو يقيد بالموثقة.

نعم؛ إنّ الوجه المذكور يوجب خروج المورد عن تحت الدليل، و هو قبيح و لكنّ غير مستحيل عقلاً، و القبح نشأ من المنافة لحكمة التكلّم، فيرتفع القبح و الاستهجان فيما إذا كانت هناك نقطة اقتضت العدول عن مورد السؤال و السكوت عنه، و إلقاء الحكم بنحو الكبرى الكليّة و إن لم تنطبق على المورد، فيتدارك القبح بتلك المصلحة.

و يلاحظ عليه: أنّه من غرائب الكلام، لأنّه ليس من الجمع العرفي، بل هو جمع تبرعي لا يساعده العرف. نعم؛ لو كان هنا قرينة تدلّ على ذلك لقبل ما ذكره، و لكنّه لم يقدّم قرينة عليه.

مضافاً إلى ما حققناه في محلّه من أنّ التخصيص مشكل فيما إذا ورد العام في مقام العمل به، بل قد يوجب الإغراء بالجهل و هو مستحيل على الحكيم.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الحدائق من أنّه بعد إستقرار التعارض بينهما، تُرجّح الصحيحة على الموثقة بأنّها أصحّ سنداً و بأنّها مخالفة للعامّة، فيفتى بحرمة لبس قلنسة حرير في الصلاة و في خارجها على الرجال.^٢

و فيه ما سيأتي في ذيل الوجه الرابع.

الوجه الرابع (و هو المختار): ما ذكره المحقق الهمداني في مصباح الفقيه^٣ من أنّ التعارض

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٢، ص ٣٣٦.

٢. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ٧، ص: ٩٧.

٣. مصباح الفقيه، ج ١٠، ص ٣٢٩.

بينهما مستقر، و لكنّ الترجيح مع موثقة أحمد بن هلال.

و الوجه فيه: أنّ ما روي عن محمد بن عبد الجبار عن الإمام العسكري عليه السلام مكاتبتين، يحتمل قويا أن تكونا واحدة.

أحدهما: ما روي في الكافي الشريف «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلِّي فِي فَلَنْسُورَةِ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ فَلَنْسُورَةِ دِيبَاجٍ فَكَتَبَ عليه السلام لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ»^١

و ثانيهما: ما روي في التهذيب: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام أَسْأَلُهُ هَلْ يُصَلِّي فِي فَلَنْسُورَةِ عَلِيَّهَا وَبُرٍّ مَا لَا يُؤَكَّلُ لَحْمُهُ أَوْ تِكَّةِ حَرِيرٍ أَوْ تِكَّةٍ مِنْ وَبَرِ الْأَرَانِبِ فَكَتَبَ عليه السلام لَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ فِي الْحَرِيرِ الْمَحْضِ وَإِنْ كَانَ الْوَبْرُ ذَكِيًّا حَلَّتِ الصَّلَاةُ فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»^٢

و الظاهر أنّ قوله عليه السلام «وَإِنْ كَانَ الْوَبْرُ ذَكِيًّا حَلَّتِ الصَّلَاةُ فِيهِ» صدر تقية، لأنّ كلمة «ذكي» إن كان بمعنى الطاهر، في مقابل النجس، فهو مخالف لضرورة المذهب و النصوص الكثيرة الدالة على صحّة الصلاة في ما لا تتم الصلاة فيه إذا كان نجساً.^٣

و إن كان بمعنى المذكي، في مقابل الميتة - و هو الأقرب - فهو أيضاً مخالف للمذهب و الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام الدالة على جواز الصلاة فيما لا تحلّه الحياة من الميتة كالصوف.^٤

و المكاتبة على التقديرين موافق للعامة، فلا بدّ من حملها على التقية، لأنّ العامة قاطبة قائلون

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٣، ص: ٣٩٩ ح ١٠

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٢٠٧، ح ١٨.

٣. راجع؛ وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٥٥، باب ٣١ في جواز الصلاة فيما لا يتم الصلاة فيه منفرداً و إن كان نجساً مثل القلنسوة.

٤. راجع؛ نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ٤٥٧، باب ٥٦، في جواز الصلاة فيما لا تحلّه الحياة من الميتة المأكولة اللحم كالصوف.

٥. و هنا قرآن أخرى تدلّ على صدورها تقية، منها: كونها مكاتبة، و منها: تذييلها بقوله عليه السلام: «إن شاء الله» فإنّ فيه نوع إشعار بالتقية، و منها: ما ورد في رواية إبراهيم الهمداني: «من غير تقية و لا ضرورة» المشعر باقتضاء التقية ذلك.

بحرمة لبس الحرير مطلقاً سواء كان نجساً أو طاهراً و سواء كان ممّا تتمّ فيه الصلاة أو لا.^١

نعم؛ اختلفوا في حكم الصلاة في الحرير من جهة الصّحة و البطالان و الإعادة و عدمها.

هذا مع أنّ موثقة أحمد بن هلال مخالفة مذهب العامّة، فإنّها تدلّ على قاعدة كليّة و هي أنّه لا بأس بالصلاة في كلّ ما لا تتمّ الصلاة فيه، و بإطلاقها تشمل النجس و الطاهر، و البأس المنفي أعمّ من الحرمة و البطالان. و إذا جازت الصلاة في ما لا تتمّ الصلاة فيه، فلبسه في غير الصلاة جائز بطريق أولى.

فعلية؛ أنّ الصحيحة موافقة للعامّة و الموثقة مخالفة لها، فيتعيّن الأخذ بالموثقة، فكون لبس الحرير محرّماً على الرجال و مبطلاً للصلاة إنّما هو فيما إذا لم يكن ممّا لا تتمّ فيه الصلاة كالقطنسوة و نحوها.

تتمّة: في حكم إلباس الولي للصبّي الذهب و الحرير

بعد ما عرفت من حرمة لبس الذهب و الحرير على الرجال في الجملة، لا بأس بأن نبحث بالمناسبة عن حكم إلباس الولي للصبّي الذهب و الحرير على نحو الإختصار لما فيه من المنافع و الآثار.

يمكن أن يتوهّم أنّ إلباس الصبّي الحرير أو الذهب يكون من مصاديق كبرى حرمة التسيب إلى الحرام و يدخل في البحث عن حكم تسيب الولي أو غيره إلى ارتكاب الصبّي الحرام.

و لكنّه مدفوع بأنّ لبس الحرير و الذهب و غيره من المحرّمات، لا تحرم على الصبّي، لأنّه غير مكلف بها، فتسبب الولي ليس تسبباً إلى الحرام، بل هو تسبب إلى المباح و هو غير محرّم. فلا بد لإثبات الحرمة من التمسك بوجه آخر.

و قد فصلّ الفقهاء بين المحرّمات، بوجهين:

الأول: بأنّ متعلّق الحرام إن كان فيه إضرار بالنفس أو بالغير، يحرم التسيب إليه على الولي و

١. تحفة الفقهاء، سمرقندی، ج٣، ص٣٤١. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل؛ ج١، ص٥٠٤. الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، ج٦، ص٣٥١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛ ج٥، ص١٣٠-١٣١، البيان و التحصيل؛ ج١٨، ص٦١٦-٦١٧، نيل الأوطار، ج٢، ص٩٦، المغني؛ ج١، ص٤٢٠، ٤٢١. المجموع شرح المهذب؛ ج٤، ص٤٣٥.

يجب عليه المنع عنه، كما يوجب هلاكة نفسه أو غيره أو إتلاف ماله أو مال غيره. و أما إن لم يكن في متعلقها إضرار بالنفس أو بالغير، كتناول المتنجس ونحوه، فلا يجب على الولي منع الصبي عنه، لعدم حرمة عليه، بل لا يحرم تسبب الولي لتناول الصبي المتنجس.

و الثاني: بأنه إن كان ممّا لا يرضى الشارع بوقوعه في الخارج من أي شخص كان، مكلفاً أو غيره، كالزنا واللواط و شرب الخمر ونحوها، يجب على الولي منع الصبي عنه، فيحرم التسبب إليه. و أما إن لم تكن كذلك، فلا يجب عليه منعه عنه، و لا يحرم التسبب إليه.

نعم؛ اختلف الفقهاء بالنسبة إلى بعض المحرّمات، كاستماع الغناء و أكل الأعيان النجسة، فظاهر السيد صاحب العروة أنّهما ممّا لا يرضى الشارع بتحقيقه في الخارج و لو من غير المكلفين، فيجب على الولي من الصبي عنه.

قال في صلاة القضاء، مسألة ٣٦: «يجب على الولي منع الأطفال عن كل ما فيه ضرر عليهم أو على غيرهم من الناس و عن كل ما علم من الشرع إرادة عدم وجوده في الخارج لما فيه من الفساد كالزنا واللواط والغيبة بل والغناء على الظاهر وكذا عن أكل الأعيان النجسة و شربها مما فيه ضرر عليهم. و أما المتنجسة فلا يجب منعهم عنها بل حرمة تناولتها لهم غير معلومة و أما لبس الحرير و الذهب و نحوهما مما يحرم على البالغين فالأقوى عدم وجوب منع المميزين منها فضلا عن غيرهم بل لا بأس بالباسم إياها و إن كان الأولى تركه بل منعهم عن لبسها»^١

و قد احتاط المحقق الخوئي و الإمام الخميني و حاشيتهما عليه.^٢

فكيف كان؛ ينبغي في المسئلة ملاحظة أمور:

الأول: أنّ الأحكام الشرعية كلّها هل هي تابعة للمصالح و المفسدات في متعلقاتها أو فيها تفصيل، و ما هي القاعدة الأولية في المسئلة؟

و الثاني: أنّه لو كانت الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات، هل يمكن أن يستفاد من الأدلة أنّ

١. العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٧٤٢.

٢. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٣، ص: ٧٤.

بعض المحرمات مما لا يرضى الشارع بوقوعه في الخارج أبداً لما فيها من المفسدة الشديدة، بخلاف بعضها الآخر أو لا؟

و الثالث: كيف يمكن إحراز الضرر في متعلق الحكم؟ هل يمكن إحرازه بالتجربة و الإختبار أم لا، بل هو أمر تعبدي يحتاج إلى دليل شرعي.

و الرابع: ملاحظة الأدلة الخاصة في كل مسألة، فيمكن أن يدلّ الدليل الخاص على جواز تسبب الولي إلى ارتكاب الصبي عملاً محرّماً.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فهنا أدلة خاصة تدلّ على جواز إلباس الولي الصبي الذهب و الحرير.

منها: معتبرة أبي الصباح المتقدم: « قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الذَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَّانُ فَقَالَ كَانَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام يُحَلِّي وُلْدَهُ وَ نِسَاءَهُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ^١ وَ الْوَلَدُ يَنْصَرَفُ إِلَى الذَّكُورِ، وَ لَا أَقْلَ أَنَّهُ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقَنَ مِنْهُ.

و منها: معتبرة داود بن سرحان المتقدم: « قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الذَّهَبِ يُحَلَّى بِهِ الصَّبِيَّانُ فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ أَبِي عليه السلام يُحَلِّي وُلْدَهُ وَ نِسَاءَهُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَلَا بَأْسَ بِهِ^٢ »
هذا تمام الكلام في المقام الأول، و حاصله حرمة لبس الذهب و الحرير على الرجال.

المقام الثاني: في حكم الإجارة على تزيين الغير بما يحرم عليه

مما ذكرنا يظهر حكم الإجارة على تزيين الرجل بما يحرم عليه تكليفاً و وضعاً، مثل من إستأجر نفسه لتزيين الغير بالذهب أو الحرير أو لصنع خاتم ذهب أو خياطة ثوب من الحرير له.

فإنّ تزيين الغير بما يحرم عليه، تارة: يكون بنفسه حراماً، كحلق اللحية، فلا شبهة في حرمة أخذ الأجرة عليه تكليفاً و وضعاً.

و أخرى: لا يكون كذلك، بل هو من قبيل تهيئة مقدّمة الحرام كخياطة ثوب من الحرير و صنع

١. الكافي (ط - الإسلامية): ج٦، ص: ٤٧٥

٢. نفس المصدر: ج٦، ص: ٤٧٥.

خاتم من الذهب. فحرمة ميني على القول بحرمة الإعانة على الإثم مطلقاً، وقد عرفت أنّ القائلين بذلك المبني إختلفوا في إقتضائها للبطلان و عدمه.

و أمّا على ما بنينا عليه من أنّه لا دليل على حرمة مطلق الإعانة على الإثم، فلا يبقى وجه لحرمة و البطلان.

هذا تمام الكلام في حكم تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب، وضعاً و تكليفاً.

المورد الثالث: تشبّه الرجل بالمرأة و بالعكس

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لحكمه في ضمن المسئلة السابقة، و لكن الأنسب أن نبحت عنه مستقلاً.

فنقول: يقع البحث تارة: عن معنى تشبه الرجل بالمرأة و بالعكس و حكمه و أخرى: عن حكم أخذ الأجرة عليه وضعاً و تكليفاً.

المقام الأول: في حكم تشبّه الرجل بالمرأة و بالعكس

و التشبّه على ما في معجم مقاييس اللغة: «أصل واحد يدلّ على تشابه الشيء و تشاكله لوناً و صفاتاً»، و في مصباح المنير: «تشبّهت الشيء بالشيء أقمته مقامه لصفة جامعة بينهما» كصفة الشجاعة الجامعة بين الزيد و الأسد.

و المراد بالتشبه المنهي عنه، هل هو التشبه بلحاظ جميع الصفات أو أنّ المراد به التشبه و لو في صفة واحدة، كالمشي أو التكلّم أو اللبس و نحوها، فهل يكون حلق الرأس على المرأة مصداقاً لتشبيها بالرجل و تعديل شعر الرجل أو مصداقاً لتشبيها بالمرأة؟ و هل يكون لبس الرجل ما يختص بالنساء و لبس المرأة ما يختص بالرجال مصداقاً للتشبيه المنهي عنه؟

نعم؛ لا شبهة في أنّ تغيير الجنسيّة المتداول في عصرنا، ليس من تشبّه الرجل بالمرأة و بالعكس، لأنّ تغيير الجنسيّة هو تغيير الهوية عند العرف، بأنّ يبدّل الرجل إلى الأنثى و بالعكس بعملية جراحية، و هو غير تشبّه أحدهما إلى الآخر في بعض الصفات مع حفظ أصل الجنسيّة و الهوية.

وكيف كان؛ لا بدّ من تعيين المراد من التشبه في الروايات الناهية عنه، وأنّها على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على حرمة مطلق التشبه.

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي الشريف عن: أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ»^١

و في سندها تحويل، و له إلى عمرو بن شمر ثلاثة طرق، و الأول ضعيف بمحمّد بن سالم، و إعتبار الثاني متوقّف على إثبات وثاقة عمرو بن شمر، و الثالث ضعيف بالحسين بن أبي قتادة.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في العلل: «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْجَوَزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا بِهِ تَأْنِيثٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ لَهُ أَخْرُجْ مِنْ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ يَا مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ عَلِيُّ عليه السلام سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ»^٢

و الرواية معتبرة عندنا على ما تقدّم من البحث عن وثاقة الحسين بن علوان و عمرو بن خالد. و الظاهر أنّ «رجلاً به تأنيث» لم يكن بمعنى تشبهه بالمرأة في اللباس، بل هو بمعنى التشبه في صورته و رقّة كلامه و تكسر أعضائه و مشيه، كأنه يدعو الرجال إلى نفسه.

و تشهد عليه ما رواه الشيخ الكليني بسند معتبر عن علي بن إبراهيم: «عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام: فِي قَوْلِ لُوْطٍ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٨، ص: ٦٩-٧٢، ح ٢٧.

٢. علل الشرائع، ج ٢، ص ٦٠٢.

الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ، فَقَالَ إِنَّ إِبْلِيسَ أَتَاهُمْ فِي صُورَةِ حَسَنَةٍ فِيهَا تَأْنِيثٌ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ حَسَنَةٌ فَجَاءَ إِلَى شَبَابٍ مِنْهُمْ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَقْعُوا بِهِ وَلَوْ طَلَبَ إِلَيْهِمْ أَنْ يَقْعَ بِهِمْ لَأَبَوْا عَلَيْهِ وَ لَكِنْ طَلَبَ إِلَيْهِمْ أَنْ يَقْعُوا بِهِ فَلَمَّا وَقَعُوا بِهِ التَّدْوَهُ ثُمَّ ذَهَبَ عَنْهُمْ وَ تَرَكَهُمْ فَأَحَالَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ»^١

و ما رواه عنه: «عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ كَلَامَهُ كَلَامَ النِّسَاءِ، وَ مَشِيئَتُهُ مِثْلَ مِثْيَةِ النِّسَاءِ، وَ يُمَكِّنُ مِنْ نَفْسِهِ، فَيُنْكِحُ كَمَا تُنْكِحُ الْمَرْأَةُ، فَارْجُمُوهُ، وَ لَا تَسْتَحْيُوهُ»^٢.

و كيف كان؛ محلّ الإستشهاد، هو إطلاق ذيل الرواية أعني لعن النبي صلى الله عليه وآله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.

و ليس صدرها قرينة على أنّ المراد بالتشبهه في الذيل هو التأنث، لا مطلق التشبهه، بل الظاهر كون التأنث مصداقاً للتشبهه، فلا يمنع عن الأخذ بإطلاق الذيل.

الطائفة الثانية: ما يدل على حرمة التشبهه في الثوب.

الرواية الأولى: ما في مكارم الأخلاق «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَنْزِجُ الرَّجُلَ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ وَيُنْهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تَتَشَبَّهَ بِالرِّجَالِ فِي لِبَاسِهَا»^٣

و الرواية مرسلة، تشتمل على فقرتين، أما الفقرة الأولى، -أعني زجر النبي عن تشبه الرجل بالنساء- فلم يذكر فيها متعلق التشبهه، ففيها إبهام من هذه الجهة، بخلاف الفقرة الثانية التي ذكر فيها أنّ المنهي هو التشبهه في اللباس. و لا يبعد أن يكون المراد بالتشبهه في الفقرة الأولى، التشبهه باللباس أيضاً بقرينة الفقرة الثانية.

و هي -على فرض الإعتبار- لا تنافي الطائفة الأولى، لكونهما مثبتين.

الرواية الثانية: ما في مكارم الأخلاق أيضاً: «عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَوْ أَبِي

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٢٠، ص: ٣٢٩.

٢. الكافي؛ ج ٧، ص ٣٦٨، ح ٣٦٦.

٣. مكارم الأخلاق، ص ١١٨.

الْحَسَنِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَجْرُ ثِيَابَهُ قَالَ إِنِّي لَا كَرَهُ أَنْ يَتَشَبَهَ بِالنِّسَاءِ»^١

و الرواية و إن كانت مرسلة، إلا أنه معتبرة على ما ذكره الشيخ الكليني في الكافي مسنداً و معلقاً على سابقه: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»^٢

و في كون المنهي عنه، هو التشبه في نفس الثوب، أو في جرّ الثوب الذي كان من علامات التبخر في المشي إجمالاً، أظهرهما الثاني.

و الكراهة و إن تستعمل في الحرمة في بعض الروايات، و لكن يمكن دعوى ظهورها هنا في البغض الخفيف بقريئة عدم إفتاء أحد من الفقهاء بحرمة جرّ الثوب على الرجال، و بقريئة إستعمالها كثيراً في البغض الخفيف في الروايات. بل لا يبعد دعوى ظهورها فيه مادة و هيئة. و إن أبيت عن ذلك فلا أقل من الإجمال و الأخذ بالقدر المتيقن و هو البغض الخفيف.

این روایت به نظر ما مصداقی که بیان می کند تشبه الرجل بالمرأة في جرّ الثوب است نه اصل ثوب. و به حکم این دو قرینه جرّ الثوب می شود مکروه پس روایت دلالت می کند برخی از تشبهات رجل به نسوه هست که مکروه است و حرمت ندارد و این بر خلاف برداشت مستدل است. لذا این روایت دوم که موثقه است مصداق تشبه حرام را بیان نمی کند.

الطائفة الثالثة: ما يفسر التشبه المنهي عنه فيه بالتخثت على نحو الإنحصار.

الرواية الأولى: ما روي في الكافي الشريف: «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ تُسَاحِقُ الْمَرْأَةَ وَ كَانَ مُتَكِنًا فَجَلَسَ، فَقَالَ: «مَلْعُونَةٌ مَلْعُونَةٌ الرَّائِبَةُ وَ الْمَرْكُوبَةُ، وَ مَلْعُونَةٌ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَثْوَابِهَا الرَّائِبَةُ وَ الْمَرْكُوبَةُ، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أَوْلِيَاءَهُ يَلْعَنُونَهُمَا وَ أَنَا وَ مَنْ بَقِيَ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ؛ فَهُوَ وَ اللَّهُ التَّرَنَّى الْأَكْبَرُ، وَ لَا وَ اللَّهِ مَا لَهُنَّ تَوْبَةٌ، قَاتَلَ اللَّهُ لَا قَيْسَ بِنْتَ إِبْلِيسَ مَا ذَا جَاءَتْ بِهِ؟». فَقَالَ الرَّجُلُ: هَذَا مَا جَاءَ بِهِ أَهْلُ الْعِرَاقِ.

١. وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٢٥، ح ١

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٥٨، ح ١٢

فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ الْعِرَاقُ، وَفِيهِنَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهَاتِ بِالرِّجَالِ مِنَ النَّسَاءِ، وَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ»^١

و الرواية ظاهرة في إنحصار المتشبهين الملعونين، في المخنثين و المساحقات، فيكون المراد من تشبه أحدهما بالآخر تأنث الرجل باللواط و تذكر المرأة بالسحق. و إنما الكلام في سند الرواية، و هو ضعيف لإشتماله على عدة من مجاهيل.

رواية دوم: ما روي في الكافي الشريف أيضاً: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النَّسَاءِ بِالرِّجَالِ» قَالَ: «وَهُمُ الْمُخَنَّثُونَ، وَ اللَّاتِي يَنْكِحْنَ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا»^٢.

و الرواية صريحة واضحة الدلالة -و إن كانت ضعيفة السند-، و أنّ المراد بالتخنث، تأنث الرجل و تذكر المرأة، و قد مرّ الكلام في معنى التأنث و التذكّر أنفأً.

و الحاصل: أنه ليس المراد من التشبه المنهى عنه في الروايات، مطلق التشبه في كل شيء، و إلا يلزم حرمة إشتغال الرجال بما هو من أعمال النساء عادة كغسل الثوب و تنظيف البيت و نحوها، و حرمة إشتغال النساء بشغل الرجال كالاصطياد و الزرع و السقي و نحوها، و لا يلتزم بذلك أحد. بل التشبه المحرّم ليس إلا التخنث، و تأنث الرجل و تذكر المرأة، و الحصر -مضافاً إلى روايات الطائفة الثالثة- يستفاد من رواية الحسين بن علوان، فإنّ قوله: «يَا مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» قرينة على إنحصار متعلّق اللعن في رجلٍ به تأنيث، و لا أقلّ من احتمال القرينية.

فعليه؛ لا دليل على حرمة التشبه في لبس كلّ من الرجل و المرأة لباس الآخر لبعض الدواعي العقلائية كإقامة التعزية للأئمة عليهم السلام أو الشركة في الأفلام نحوها، إلا إذا كان اللبس بغرض التأنث و التخنث أو بحيث يؤدي إيجاد روح التأنث في الصبي و التذكّر في الصبيّة.

١. الكافي؛ ج ٥، ص: ٥٥٢، ح ٤٠.

٢. النفس المصدر؛ ج ٥، ص ٥٥٠، ح ٤٠.

هذا أيضاً ما إستفاده الشيخ الأعظم من الروايات حيث قال: «أنّ الظاهر من التشبه تأثت الذكر و تذكر الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر»^١

أما الشهرة الفتوائية على حرمة التشبه في اللباس، كما أدعاه صاحب الجواهر من «أنّ ما في السند و المتن من القصور، منجر بفتوى المشهور»^٢، فغير ثابتة. كيف و قد صرح الشيخ الطوسي في النهاية بأنه لا بأس بأن يلبس الرجل ثوب المرأة في الصلاة.^٣

هذا كله بحسب العنوان الأولى، و أمّا بحسب العناوين الثانوية، فقد يحرم لبس أحدهما لباس الآخر، كعروض عنوان لباس الشهرة عليه و نحو ذلك، و هو يختلف باختلاف الأزمان و الأحوال و البلدان.

المقام الثاني: في حكم إيجاد مقدمات التشبه من الغير تكليفاً و وضعاً

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ التشبه المحرّم هو تأثت الرجل أو تذكر المرأة بنحو يؤدي إلى الحرام، أعني المساحقة و اللواط.

و أمّا إيجاد مقدمات التشبه من الغير، بأن يجعل الرجل يبدو و كأنه امرأة، فحرام تكليفاً و وضعاً. و الوجه فيه، أنّه قد ذكرنا سابقاً عدم حرمة الإعانة على الإثم نفسياً على وجه الإطلاق، و إنّما المحرّم هو الإعانة على بعض المعاصي كالظلم. و لا يخفي أنّ الزنا و اللواط و السحق و الشذوذ الجنسي كالظلم في أنّ الشارع لا يرضى بتحققها في الخارج بأي نحو كان، و لو من الصبي و الميت و الحيوان، فيحرم إيجاد مقدماتها و الإعانة عليها، و أخذ الأجرة عليها وضعاً و تكليفاً.

هذا تمام الكلام في البحث عن تشبه الرجال بالنساء و تشبه النساء بالرجال.

المورد الرابع: التشبيب بالمرأة الأجنبية في الشعر

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لهذا العنوان و قال: «التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة و

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٧٤.

٢. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ٢٢، ص ١١٦.

٣. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص: ٩٩.

هو كما في جامع المقاصد: ذكر محاسنها وإظهار شدة حبها بالشعر، حرام^١

و لكن لم يتعرّض له بعض الفقهاء كالإمام الخميني، و لعلّه لتوهم كونه ممّا لا يبتلي به الناس اليوم، و لكن يظهر خلافه ممّا يأتي في تحرير عنوان البحث.

فنحن نبحت عنه في ضمن أمور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

و هو يتمّ بيان نقاط:

الأولى: أنّ البحث عن التشبيب في الشعر و أخذ الأجرة عليه يدخل في مباحث فقه الأدب و هو من فقه الفنون الذي يدخل فيها البحث عن التمثيل و التجسيم و التصوير الفوتوغرافي و التأليف و إنشاد الشعر و نحوها.

و لا يخفى أنّ البحث لا يتخصّص بالتشبيب في الشعر، بل يعمّ التشبيب في النثر و في الأفلام و المسارح، فينبغي قبل البحث عن التشبيب بالشعر، معرفة الأمور المتعلقة بالشعر، كمعرفة ماهيته، و حكمه الشرعي مع قطع النظر عن طرو عنوان ثانوي عليه، فإنّه يمكن أن يتّصف بأحد الأحكام التكليفية غير الوجوب.

و الظاهر أنّ الشعر بما هو شعر، مباح، و لكن يختلف حكمه باختلاف الأزمان و الأماكن و الأحوال و الأغراض.

فقد يحرم إنشاده، كما أنّ الحكّام الجور كانوا يرغّبون الشعراء لنظم الشعر في تثبيت حكومتهم و توجيه ظلمهم بإعطاء الجوائز و الهدايا، و الدوانين مملوءة من تلك الأشعار، كما أنشد الشاعر في مدح بعض خلفاء بني العباس:

مَا شِئْتَ لَا مَا شَأْتِ الْأَقْدَارُ فَأَحْكُمُ فَأَنْتَ الْوَاحِدُ الْجَبَّارُ

و كذا قد يكره كما روي «عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: يُكْرَهُ رِوَايَةَ

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٧٧.

٢. أنشده محمّد بن هاني الأندلسي (٩٣٦-٩٧٣هـ ق) في مدح معزّ الدولة.

الشَّعْرِ لِلصَّائِمِ وَ لِلْمُحْرِمِ وَ فِي الْحَرَمِ وَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَ أَنْ يُرَوَى بِاللَّيْلِ قَالَ قُلْتُ وَإِنْ كَانَ شِعْرٌ حَقًّا قَالَ وَإِنْ كَانَ شِعْرٌ حَقًّا^١

و في مقابلها ما يدل على الرجحان كما قال خلف بن حماد: «قُلْتُ لِلرَّضَا عليه السلام إِنَّ أَصْحَابَنَا يَرَوُونَ عَنْ آبَائِكَ عليهم السلام أَنَّ الشَّعْرَ ثَلَاثَةٌ الْجُمُعَةُ وَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ فِي اللَّيْلِ مَكْرُوهٌ وَ قَدْ هَمَمْتُ أَنْ أُرْثِيَ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام وَ هَذَا شَهْرُ رَمَضَانَ فَقَالَ لِي ارْثِ أَبَا الْحَسَنِ فِي ثَلَاثَةِ الْجُمُعَةِ وَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ فِي اللَّيْلِ وَ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ اللَّهَ يَكْفِيكَ عَلَى ذَلِكَ»^٢

و أمّا عنوان التشبيب في الشعر، فلم يرد في رواية، و لو ضعفه. و الظاهر أنّ أول من تعرّض لذلك العنوان الشيخ الطوسي في كتاب الشهادات من المبسوط و الخلاف حيث ذكر أنّ من تشبّب بامرأة و وصفها في شعره رُدّت شهادته.^٣ و قال ابن إدريس في السرائر: «فأمّا إنشاد الشعر فهو مباح لأثره شهادة فاعله ما لم يكن فيه هجر و لا فحش و لا تشبيب بامرأة»^٤

الثانية: هنا ثلاث كلمات مترادفة، التشبيب و التّسيب و التّغزّل.

أمّا التشبيب؛ فهو مصدر باب التفعيل من شبّ و شبّب.

قال في معجم مقاييس اللغة: «الشين و الباء أصل واحد يدلّ على نَمَاء الشيء و قوّته في حرارة تعثرية... ثم اشتق منه الشّباب»^٥

و تشبيب الشعر في اصطلاح أهل اللغة، ترقيقُ أوله بذكر امرأة و إشعال جذوة القصيدة في بدايتها ليتحول بعدها إلى غرض آخر، و الظاهر أنّه على سبيل الغالب، إذ قد يكون الترقيق بذكر الخمر و أوصافه، بل بذكر كلّ ما تطلقه قريحة الشاعر للوصول بعد ذلك إلى غرضه.^٦

١ تهذيب الأحكام، ج٤، ص: ١٩٥، ح٦.

٢ وسائل الشيعة، (اسلاميه)، ج١٤، ص٥٩٩، ح٨.

٣ المبسوط في فقه الإمامية؛ ج٨، ص: ٢٢٥، الخلاف؛ ج٦، ص: ٣٠٨.

٤ السرائر، ج٢، ص١٢٤.

٥ معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص: ١٧٧.

٦ و من ذلك قول الزمخشري تشبيباً بامرأة إسمها سَعْدَى:

و أمّا النسب؛ فقال في معجم مقاييس اللغة: «النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها إتصال شيء بشيء ومنه النسب ومنه النسب في الشعر إلى المرأة كأنّه ذكرٌ يتّصل بها»^١ والنسب في الشعر ما كان نسبياً فهو الشعر في النساء ويقال: «ما أحسن نسيبه»، أي: ما أحسن قوله في النساء.^٢ و أمّا الغزل و التغزل؛ و هو في اللغة العربية بمعنى اللهو مع النساء في الشعر.

و قد قسم الأدباء الغزل إلى الغزل العزري أو العفيف، و هو ما ليس فيه الخلاعة و إن كان فيه ذكر للمرأة المحبوبة و حبّها و الإشتياق إليها، بل و يتعد الشاعر فيه تماماً عن وصف جسد المرأة المحبوبة.^٣

و إلى الغزل الصريح أو الغزل الفاحش، و هو بخلاف الغزل العذري يصبّ كلّ تركيزه على صفات المرأة الجسدية بالفاظ واضحة.

و قد يفرّق بين هذه الكلمات بما لا فائدة في ذكرها، لأنّها في ما نحن فيه بمعنى واحد.

الثالثة: إنّ التشبيب تارة: يكون بذكر المرأة المعيّنة المعروفة، و أخرى يكون بذكر المرأة المبهمة و الخيالية. و كذا قد تكون المرأة المشبّب بها من محارم المشبّب، و قد لا يكون كذلك. و كذا قد تكون مؤمنة و قد تكون غير مؤمنة. و هذه التقسيمات كما سترى صارت منشأً لإختلاف الفتاوى.

الأمر الثاني: في ذكر أقوال الفقهاء

عمدة الأقوال في المسئلة خمسة:

و يا حَبْدًا أين استَقَلَّ خِيامُها
و عَزِّي و ذَلِّي و صلُّها و إنصراُمُها
و إن كانَ لا يُقرأ عليَّ سَلامُها
و رَوْضَ أرضاً سَامَ فيه سَواُمُها

أيا حَبْدًا سُدَّي و حَبَّ مَقامُها
خِياتي و مَوتِي فُرُبُ سُدَّي و بعدها
سَلامٌ عليها أين أَمَسَّت و أصبَحَت
رَعَى اللّهُ سرحاً قَد رَعَى فيه سَرحُها

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥، ص: ٤٢٣

٢. كتاب العين؛ ج ٧، ص: ٢٧٢

٣. كقول الشاعر: باللّهِ يا طَبِيّاتِ القاعِ قُلْنَ لَنَا/ لِبِلاليِ مِنكُنَّ أم لِبَلِي من البَشْرِ.

القول الأول: حرمة التشبيب بها مطلقاً. وهو الظاهر من فحوى كلام ابن إدريس في السرائر حيث قال: «أما إنشاد الشعر فهو مباح لا تردّ شهادة فاعله ما لم يكن فيه هجر ولا فحش ولا تشبيب يامرأة»^١

القول الثاني: التفصيل بين كون المشبّب بها معيّنة أو غير معيّنة. وهو ظاهر الشيخ الطوسي في المبسوط، حيث قسّم التشبيب إلى ثلاثة أقسام: الأول: التشبيب بالمرأة التي لا يحلّ له وطئها. والثاني: التشبيب بالمرأة التي كانت ممّن تحلّ له كالزوجة والأمة، وأضاف إليها شيخ الأعظم الخطيبة. والثالث: التشبيب بامرأة مبهمّة غير معروفة. والأول يوجب فسقه و ردّ شهادته، دون الثاني والثالث.^٢

القول الثالث: التفصيل بين المرأة المعينة الكافرة الحريية وغيرها، وهو ما اختاره الشهيد الأول في الدروس.^٣

القول الرابع: التفصيل بين المرأة المؤمنة وغير المؤمنة، وهو ما اختاره العلامة في التذكرة.^٤

القول الخامس: التفصيل بحسب الأغراض بين التشبيب لتمّي الحرام وغيره، وهو ما ذهب إليه المحقّق الخوئي و سيأتي تفصيل كلامه.

و قد تعرّض بعض الفقهاء بالمناسبة للبحث عن التشبيب بالغلام، و الظاهر أنّ فيه قولان: أحدهما: ما ذهب إليه الشهيدين وغيرهما من أنّه حرام مطلقاً.^٥ و الثاني: ما ذهب إلى المحقّق الخوئي من التفصيل المذكور في التشبيب بالمرأة.

الأمر الثالث: في ذكر الأدلة

و قد مرّ أنّ عنوان التشبيب لم يرد فيه نصّ، و لذا إستدلوا على حرمة بعناوين أخرى تستلزم

١. السرائر، ج ٢، ص ١٢٤.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٨، ص: ٢٢٨

٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ٣، ص ١٦٣.

٤. تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص ١٤٤.

٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص ١٦٣. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرايع الإسلام، ج ١٤، ص ١٨٢

حرمته.

العنوان الأول: كون التشبيب إستخفافاً بها. و لا شبهة في حرمة الإستخفاف بالناس في بعض مراتبه، كما ورد في عدة روايات.

منها: صحيحة أبي بصير رواها الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال قال: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْمُثَنَّى عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لَا تُحَقِّرُوا مُؤْمِنًا فَقِيرًا فَإِنَّهُ مَنْ حَقَّرَ مُؤْمِنًا فَقِيرًا وَ اسْتَخَفَّ بِهِ حَقَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَمْ يَزَلْ مَاقِتًا لَهُ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ تَحْقِيرِهِ أَوْ يَتُوبَ قَالَ وَ مَنِ اسْتَدَلَّ مُؤْمِنًا وَ حَقَّرَهُ لِقَلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ وَ لِقِفْرِهِ شَهْرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَي رُءُوسِ الْخَلَائِقِ»^١

و الرواية معتبرة، فإنَّ محمد بن موسى بن المتوكل ثقة لا لترضي الشيخ الصدوق عليه، بل لأنَّ السيد بن الطاووس روى في فلاح السائل حديثاً في فضيلة صلاة الظهر في سنده محمد بن موسى بن المتوكل و قال: «و رواة الحديث ثقاة بالإتفاق»^٢

و كذا عبد الله بن جعفر الحميري، وثقه الشيخ الطوسي و قال النجاشي فيه: «شيخ القميين و وجههم»، و كذا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، قال النجاشي فيه: «عظيم القدر كثير الرواية ثقة عين مسكون الى روايته» و الحسن بن محبوب أيضاً.

و أمَّا المثني، فهو مشترك بين ثلاثة ثقاة، الأول: المثني بن الوليد الحنّاط، و هو ثقة لما نقله العياشي عن ابن فضال من أنه لا بأس به^٣، و لأنَّ ابن أبي عمير روى عنه بسند صحيح. و الثاني: المثني بن عبد السلام، و يحتمل إتحاده مع ابن الوليد، و كيف كان روى عنه البنزطي و صفوان بسند صحيح. و الثالث: المثني بن راشد روى عنه ابن أبي عمير بسند صحيح في الفقيه.

١. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ٢٥٠.

٢. فلاح السائل، ص ١٥٨.

٣ رجال الكشي؛ ص: ٣٣٨

و منها: ما روي في الكافي الشريف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي هَارُونَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِنَفْسِي عِنْدَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ مَا لَكُمْ تَسْتَخِفُّونَ بِنَا قَالَ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ خُرَّاسَانَ فَقَالَ مَعَاذُ لَوْجِهِ اللَّهُ أَنْ نَسْتَخِفَّ بِكَ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِكَ فَقَالَ بَلَى إِنَّكَ أَحَدٌ مِنْ اسْتَخَفَّ بِي فَقَالَ مَعَاذُ لَوْجِهِ اللَّهُ أَنْ اسْتَخَفَّ بِكَ فَقَالَ لَهُ وَيْحَكَ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ فَلَانَا وَ نَحْنُ بِقُرْبِ الْجُحْفَةِ وَ هُوَ يَقُولُ لَكَ أَحْمِلْنِي قَدْرَ مِيلٍ فَقَدْ وَ اللَّهُ أَعْيَيْتُ وَ اللَّهُ مَا رَفَعَتْ بِهِ رَأْسًا وَ لَقَدْ اسْتَخَفَّتْ بِهِ وَ مَنْ اسْتَخَفَّ بِمُؤْمِنٍ فِينَا اسْتَخَفَّ وَ ضَيَّعَ حُرْمَةَ اللَّهِ عَنَّا وَ جَلَّ»^١

و هي و إن كانت ضعيفة السند إلا أنّ فيها أمانة الصدق.

و عليه؛ يستفاد منهما و من غيرهما من الروايات حرمة الإستخفاف بالمؤمن و تحقيره قولاً أو فعلاً. و التشبيب بالمرأة المؤمنة المعروفة، إستخفافٌ بها.

و فيه: أنه لو كان التشبيب حراماً من جهة الإستخفاف و التحقير، لما كان وجه لإختصاص حرمة بالتشبيب بالمرأة الأجنبية - كما إختصّها به الشيخ الطوسي و غيره-، بل تجري في حقّ الزوجة و الأمة لحرمة الإستخفاف بهما أيضاً. و كذا لا تختص حرمة الإستخفاف بالمؤمنة، بل تجري في حقّ المخالفة و الذمّية.

و الحاصل؛ إنّ النسبة بين الإستخفاف و التشبيب، عموم من وجه، و قد يتحقّق الإستخفاف من دون التشبيب و قد يتحقّق التشبيب من دون الإستخفاف كالتشبيب في الخلوة بمن يريد أن يتزوجها، و قد يجتمعان. فالدليل أخصّ من المدعى، فلا يحرم التشبيب مطلقاً، بل يحرم في موارد إنطباق عنوان الإستخفاف المحرّم عليه.

العنوان الثاني: كون التشبيب إيذاء لها. كما قال الشهيد الثاني في المسالك: يحرم التشبيب بإمرأة بعينها، لما فيه من الإيذاء.^٢

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٨، ص: ١٠٢ ح ٧٣.

٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ١٤، ص ١٨٢.

و الإيذاء من مادة أذى، قال في معجم مقاييس اللغة: «الهمزة و الذال و الياء أصل واحد و هو شيء تتكرهه و لا تقرّ عليه»^١ فهو بمعنى كلّ فعل يتأذى منه الغير سواء كانت الأذية خفيفة و شديدة. و الروايات المستفيضة بل المتواترة تدلّ على حرمة إيذاء المؤمن، بل إيذاء الجار و وجوب كفّ الأذى عنه،

و لكن يستفاد من مجموعها عدم حرمة مطلق الإيذاء، كما روي في الكافي الشريف عن أبي عبيدة الحدّاء: «قَالَ: زَامَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام فِي شِقِّ مَحْمِلٍ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَنَزَلَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ وَ عَادَ، قَالَ: «هَاتِي يَدَكَ يَا أَبَا عُبَيْدَةَ» فَتَاوَلْتُهُ يَدَيَّ، فَغَمَرَهَا حَتَّى وَجَدْتُ الْأَذَى فِي أَصَابِعِي، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، مَا مِنْ مُسْلِمٍ لَقِيَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، فَصَافَحَهُ، وَ شَبَّكَ أَصَابِعَهُ فِي أَصَابِعِهِ إِلَّا تَنَاسَرَتْ عَنْهُمَا ذُنُوبُهُمَا كَمَا يَتَنَاسَرُ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ فِي الْيَوْمِ الشَّاتِي»^٢

فالأذية المحرّمة -على ما يستفاد من الروايات- هي الأذية التي تنشأ من تضيق حقّ الغير، و هو حرامٌ في نفسه و إذا كان موجبا للأذية، فيحرم حرمة شديدة. فلا يحرم الفعل السائغ في نفسه الذي يتأذى منه بعض، كتأذي بعض الناس من إشتغال الإنسان بالتحصيل و التدريس و التأليف و نحوها من المباحات و المستحبات و الواجبات.

و فيه: إنّ النسبة بين التشبيب و الإيذاء عموم من وجه، فربما لا تتأذى مرأة بالتشبيب بها كالتشبيب بالمتبرجات التي يفرحن بذلك، و التشبيب و ذكر صفات المرأة لمن يريد أن يتزوَّج بها. و ربما تتأذى المرأة بغير التشبيب كغيبتها و ضربها، و ربما يجتمعان.

فهذا الدليل أيضاً أخصّ من المدعى، و غايته ما يثبت به حرمة التشبيب إذا إنطبق عليه الإيذاء المحرّم، لا على وجه الإطلاق.

مضافاً إلى أنّ حرمة الإيذاء بمعنى تضيق الحق لا تختصّ بالأجنبية و المؤمنة، بل تجري بالنسبة إلى المحارم، و كذا المخالفة و الذميمة.

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ١، ص: ٧٨.

٢. الكافي، ج ٢، ص ١٨٠، ح ٥.

العنوان الثالث: كون التشبيب مصداقاً للتتهتك و هو حرام و مخالف للعفاف المعتبر في العدالة. كما قال الشيخ الأعظم في ضمن أدلة حرمة التشبيب: «ويمكن أن يستدل عليه بمنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة»^١

و لتوضيح ذلك ينبغي أن نبحت في مقامين:

المقام الأول: في معنى العفاف و وجه إعتباره في العدالة.

كلمة «العفاف» مأخوذة من مادة «عَفَّ». و في معجم مقاييس اللغة: «العين و الفاء أصلان صحيحان أحدهما الكفّ عن القبيح و الآخر دالّ على قلة الشيء. فالأول العفة الكفّ عمّا لا ينبغي و الأصل الثاني العُقّة بقية اللبن في الضرع»^٢

و في العين: «العُقّة الكفّ عمّا لا يحلّ»^٣

و في مجمع البحرين: «العفاف بفتح العين، و التعفف: كف النفس عن المحرمات و عن سؤال الناس»^٤

و هنا نقاط ينبغي الالتفات إليها:

الأولي: ليس العفاف في الآيات و الروايات أعمّ ممّا ذكر في مجمع البحرين من أنّه مساوياً للكفّ عن المحرّمات، فهو بمعنى مطلق كفّ النفس عمّا لا ينبغي، كما يستفاد من معجم مقاييس اللغة و العين، سواء كان حراماً أو مكروهاً أو مشتبهاً. كما قال العلامة المجلسي: «و العُقّة كف النفس عن المحرمات بل عن الشبهات و المكروهات أيضاً»^٥ فتعيين المراد منه في الآيات و الروايات يحتاج إلى مناسبة الحكم و الموضوع و غيرها من القرائن، و إن كان كفّ النفس من المحرّمات من أبرز

١. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٧٨

٢ معجم مقاييس اللغة؛ ج ٤، ص: ٣.

٣ كتاب العين؛ ج ١، ص: ٩٢.

٤ مجمع البحرين؛ ج ٥، ص: ١٠٢.

٥. بحار الأنوار؛ ج ٦٤؛ ص ٣٢١

مصاديقه، و مجرد كثرة الإستعمال فيه لا يوجب ظهوره فيه.

و من الموارد التي استعمل العفاف في غير الحرام، قوله تعالى: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^١ بمعنى أنه ليس جناح على القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً و لا يرغب فيهن بوجه، أن يضعن ثيابهن التي كانت للحجاب، بشرط أن لا يتبرجن بزينة، و مع ذلك أن يستعفن خير لهن. فالعفاف هنا بمعنى الكف عما هو مكروه غير محرّم عليهن.

و كذا قوله تعالى: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْيَاءً مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَاقًا وَمَا تُتْفَعُونَ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»^٢ فإن السؤال لم يحرم عليهم، و لكنهم كانوا يستعفون منه.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في دعوى ظهور كلمة «العفاف» الثانوي في كف النفس عن محرّمات شهوتي البطن و الفرج، و إنصراف ما ورد في الآيات و الروايات من مشتقاتها إليه.

أما العفاف المعتبر في العدالة؛

فهو أخص من المعنى المذكور، لما روي عن «عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَ تُعْرِفُ عَدَالَةَ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّنَةِ وَ الْعَقَافِ وَ كَفِّ الْبُطْنِ وَ الْفَرْجِ وَ الْيَدِ وَ اللِّسَانِ وَ تُعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَذْرَ وَ جَلَّ عَلَيْهَا النَّارُ... الحديث»^٣

فلا محيص من البحث فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة.

أما من جهة السند؛ فقد رواها الشيخ الصدوق عن ابن أبي يعفور^٤ و قال في مشيخة الفقيه: «و

١. سورة النور، الآية: ٦٠.

٢. سورة البقرة، الآية: ٢٧٣.

٣. لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٨. الاستبصار فيما اختلفت من الأخبار؛ ج ٣، ص: ١٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٢٤١.

٤. و كذا الشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٢٤١، ح ١ عن: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ

ما كان فيه عن عبد الله بن أبي يعفور فقد رواه عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور^١

وهو مشتمل على رجال كلهم ثقات بالتوثيق الخاص، إلا أحمد بن محمد بن يحيى العطار - وهو من مشايخ الصدوق وقع في أسناد مائة رواية في الكتب الأربعة - منها حديث الرفع - وفي طريق عدة كتب من كتبنا الروائية - ففي وثاقته وضعفه خلاف.

ذهب بعض العلماء إلى وثاقته، كالعلامة الحلبي حيث صحح ما وقع في طريقه أحمد بن محمد بن يحيى، وكذا المحقق البروجردي وغيره. وفي مقابلهم، ذهب صاحب المدارك والمحقق الخوئي وغيرهما إلى جهالته وعدم إعتبار رواياته.

والحق وثاقته، لوجهين:

الوجه الأول: قال النجاشي^٢ في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازي «كتبه حسنة معمول عليها، أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة» ثم ذكر بعض الطرق، وقال إنني كتبت إلى أبي العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي وسألته عن طريقه إليها، وكتب إلي أن له إليها طرقاً كثيرة، فأما ما عليه أصحابنا والمعول عليه طريقان، ثانيهما ما وقع فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار. وفي كلامه دلالة ظاهرة على اعتماد الأصحاب عليه ووثاقته عندهم.

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَكْبِيلِ التَّمِيمِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ... «و جاء في المشيخة: «وما ذكرته عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبد الله والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى، وأخبرني أبو الحسين بن أبي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن يحيى وأحمد بن إدريس جميعاً عن محمد بن أحمد بن يحيى، وأخبرني أيضاً الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، وأخبرني الشيخ أبو عبد الله والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي وأبي جعفر محمد بن الحسين البزوفري جميعاً عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى».

١. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٢٧.

٢. فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٥٨ - ٥٩.

الوجه الثاني: إعتقاد النجاشي عليه.

و توضيح ذلك؛ أنه لا شك في كمال دقة النجاشي في ذكر الطرق إلى كتب الأصحاب، فإنه في بعض الموارد بعد ذكر الطريق يقول: «هذا طريقٌ مُظلمٌ»^١ أو: «هذا طريقٌ مصريٌّ فيه اضطراب»^٢ وقد يقول: بأنَّ الراوي الفلاني في الطريق مجهول.

هذا من جانب، و من جانب آخر، و قد وقع أحمد بن محمد بن يحيى العطار في جملة من طرقه إلى كتب الأصحاب -مع واسطة- تبلغ مائة سبعة و عشرين مورداً، مع أنَّ القرائن تدلُّ على وجود طرق أخرى إليها، و لكنَّ النجاشي لم يذكر طريقه إليها إلا ما وقع فيه أحمد بن محمد بن يحيى، من دون التعرُّض إلى ضعفه أو جهالته، و هذا تشهد بإعتقاده عليه و وثاقته عنده.

هذا ما إعتدنا عليه في وثاقته؛ و قد استدل عليها بوجوه غير تامّة أخرى؛

منها: ترصّي الشيخ الصدوق عليه، و هو ما إعتنى عليه بعض الأعلام من المعاصرين على ما سمعنا.^٣

و فيه: ما ذكرنا سابقاً من عدم دلالة مجرّد الترصّي منه على الوثاقّة.

و منها: كونه من مشايخ الإجازة الذين لا يحتاجون إلى التوثيق.^٤

و فيه: أنّ إستجازة الرواي من شيخه في رواية الحديث، من حيث هو و مع قطع النظر عن سائر القرائن لا يدلُّ على وثاقّة الشيخ. نعم لو إستجاز جمع من العلماء من أحد و فيهم من كان دأبه أن لا يستجيز إلا من ثقات، فهو أمانة الوثاقّة، و ليس الأمر في أحمد بن محمد بن يحيى العطار كذلك.

و أمّا من جهة الدلالة: فالرواية تدلُّ على أنّ عدالة الرجل التي توجب قبول شهادته، يعرف

١. نفس المصدر، ص ٣٣٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٩٨.

٣. آية الله العظمي السيستاني حفظه الله.

٤. و قد صرّح بعض العلماء كالشهيد في الدراية و ابنه في منتقى الجمال و الوحيد البهبهاني و الميرداماد بأنَّ شيخوخة الإجازة دليل الوثاقّة و مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التوثيق. و خالفهم في ذلك بعض المحقّقين كالسيد الصدر صاحب التكملة و الإمام الخميني و المحقّق الخوئي. (منه حفظه الله)

بالستر و العَفَاف، ثم فسّر الإمام عليه السلام الستر و العَفَاف بأنها هو كَفّ البطن و الفرج و اللسان و اليد، ثم فسّر الكف عنها بقوله: «و تُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أُوْعِدَ اللَّهُ عَنَّا وَ جَلَّ عَلَيَّهَا النَّارُ». فالعَفَاف المأخوذ في العدالة، هو الإجتناَب عن الكبائر.

المقام الثاني: في منافاة التشبيب للعَفَاف المعتبر في العدالة.

و قد عرفت أنّ العَفَاف المعتبر في العدالة هو الإجتناَب عن الكبائر، و أمّا كون التشبيب من المحرّمات و الكبائر فهو أول الكلام و يحتاج إلى دليل آخر، و لا دليل على أنّ التشبيب بعنوانه حرام، و التمسك بهذا الوجه لإثبات حرمة و كونه تهتكاً و مخالفاً للعَفَاف المأخوذ في العدالة، من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

نعم؛ لو كان مصداقاً لعناوين أخرى كالإيذاء و الهتك و الإستخفاف و نحوها، فيحرم بهذه العناوين، و ينافي العَفَاف أيضاً، و لكن لا يحتاج حينئذ إلى البحث عن منافاته له.

العنوان الرابع: كون التشبيب موجباً لتهييج الشهوة و إثارتها إلى غير الحليلة، و هو حرام.

و قد ذكره الشيخ الأعظم في عداد أدلة حرمة التشبيب و قال أنّ ما يدل على حرمة ما يوجب تهيج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة حتى بالأسباب البعيدة، يدل بالأولية أو بالمساواة على حرمة التشبيب به^١.

فلا بدّ من التعرّض لبعض ما ذكره من الأدلة الدالة على حرمة ما يوجب تهيج الشهوة، في ضمن ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدل على حرمة النظر إليه، و أنّه سهم من سهام إبليس، من الروايات المتظافرة التي ذكرها الشيخ الحرّ العاملي في باب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح.

منها: ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «التَّظَرُّهُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَ كَمِ مِنْ نَظَرَةِ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً»^٢

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٧٨-١٧٩.

٢. وسائل الشيعه؛ ج ٢٠، ص ١٩١، ح ١.

و منها: ما روي عنه عليه السلام: «النَّظْرَةُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ مَنْ تَرَكَهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُغَيِّرُهُ أَعْتَبَهُ اللَّهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا يَجِدُ طَعْمَهُ»^١

و منها: ما روي عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام: «قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَهُوَ يُصِيبُ حَظًّا مِنَ التَّرْنَا فَرْنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظْرُ وَرْنَا أُنْفِ الْقُبْلَةَ وَرْنَا الْيَدَيْنِ اللَّمْسُ صَدَقَ الْفَرْجُ ذَلِكَ أَوْ كَذَّبَ»^٢

و منها ما روي عن الكاهلي: «قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام النَّظْرَةُ بَعْدَ النَّظْرَةِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً»^٣

و تقريب الإستدلال بها، هو أنها تدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية لما فيه من تهيج الشهوة، و أنّ تهيج الشهوة الحاصل من التشبيب أشدّ من تهيج الشهوة الحاصل من النظر، فإنّ تأثير بعض الكلام -بالأخص الشعر- أشدّ من النظر، «و ربّ كلام أنفذ من سهام»، فيحرم التشبيب بالأجنبية بالأولية، و لا أقلّ من المساواة.

و لا يرد على الإستدلال المذكور ما أفاده السيد صاحب العروة من أنّ كون المناط في النظر إلى الأجنبية تهيج الشهوة ممنوع بل حرمة النظر أو كراهته تعديّي و لذا لا نحكم بتسرّي حكمها إلى ما يساويها في التأثير من الأفعال الآخر بل و لا إلى الأقوى منها -كلمس جسد المرأة الأجنبية-^٤.

و ذلك لأنّه إجتهد في مقابل النصّ، إذ بعض النصوص الواردة في الباب ظاهر في أنّ حكمة منع النظر أو من علل منعه و حرمة هو أنّ النظر يوجب تهيج الشهوة كما ورد في معتبرة الكاهلي «أنّ النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحبها فتنة»^٥ و غيرها.

و الظاهر من أدلة، هو أنّ لحرمة النظر إلى الأجنبية علتين: أحدهما: كونه موجباً لتهيج الشهوة و ثانيهما: إنّ للمرأة المؤمنة دون غيرها حق الحرمة، و النظر إليها تضييع حقّها، و الشاهد عليه ما

١. نفس المصدر؛ ص ١٩٢، ح ٥.

٢. نفس المصدر؛ ص ١٩١، ح ٢.

٣. نفس المصدر؛ ص ١٩٢، ح ٦.

٤. حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٧.

٥. وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ١٩٢.

روي في معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الدِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شُعُورِهِنَّ وَ أَيْدِيهِنَّ»^١ و هو من الحقوق غير القابلة للإسقاط، كما أن الأصل في الحقوق عدم قبول الإسقاط إلا ما خرج بالدليل.

و الصحيح في الإشكال على الاستدلال المذكور، هو ما أفاده المحقق الخوئي^٢ و غيره من أن النسبة بين التشبيب و تهييج الشهوة عموم من وجه و لا ملازمة بينهما، فإنه قد يكون التشبيب موجباً لتهييج الشهوة غير المحرّم، كالتشبيب بزوجه في الخلوة، و قد يكون التشبيب غير مهيّج إلى الشهوة كالتشبيب بنته و أخته و أمه. و قد يكون التشبيب موجباً لتهييج الشهوة إلى الإجنبية و هو حرام، و لا خصوصية حينئذ للتشبيب بالشعر.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على حرمة الخلوة بالأجنبية، لأنّه يوجب تهييج الشهوة، و التشبيب أشد منها لتهييج الشهوة و أولى منها بالحرمة.

كما روي في الفقيه مرسلًا: «عَنْ مُحَمَّدِ الطَّيَّارِ قَالَ دَخَلْتُ الْمَدِينَةَ وَ طَلَبْتُ بَيْتًا أَتَكَرَّاهُ فَدَخَلْتُ دَارًا فِيهَا بَيْتَانِ بَيْنَهُمَا بَابٌ وَ فِيهِ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ تُكَارِي هَذَا الْبَيْتَ قُلْتُ بَيْنَهُمَا بَابٌ وَ أَنَا شَابٌّ قَالَتْ أَنَا أُغْلِقُ الْبَابَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ فَحَوَّلْتُ مَتَاعِي فِيهِ وَ قُلْتُ لَهَا أَغْلِقِي الْبَابَ فَقَالَتْ تَدْخُلُ عَلَيَّ مِنْهُ الرُّوحُ دَعُهُ فَقُلْتُ لَا أَنَا شَابٌّ وَ أَنْتِ شَابَّةٌ أَغْلِقِيهِ قَالَتْ اقْعُدِي أَنْتِ فِي بَيْتِكَ فَلَسْتُ آتِيكِ وَ لَا أَقْرُبُكِ وَ أَبْتُ أَنْ تُغْلِقَهُ فَأَتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ تَحَوَّلْ مِنْهُ فَإِنَّ الرَّجُلَ وَ الْمَرْأَةَ إِذَا خُلِيَا فِي بَيْتٍ كَانَ تَالِثُهُمَا الشَّيْطَانُ»^٣

و كما روي عن علي عليه السلام أنه قال: «لَا يَخْلُو بِامْرَأَةٍ رَجُلٌ فَمَا مِنْ رَجُلٍ خَلَا بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ الشَّيْطَانُ تَالِثُهُمَا»^٤

و ما في الجعفریات: «عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ ثَلَاثَةٌ مَنْ حَفِظَهُنَّ كَانَ مَعْصُومًا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ

١. الكافي؛ ج ٥، ص: ٥٢٤، بَابُ النَّظَرِ إِلَى نِسَاءِ أَهْلِ الدِّمَّةِ. ح ١.

٢ مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢١٥.

٣. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص: ٢٥٢.

٤. مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص: ٢٦٥.

مِنْ كُلِّ بَيْتَةٍ مَنْ لَمْ يَخُلْ بِامْرَأَةٍ لَا يَمْلِكُ مِنْهَا شَيْئاً وَ لَمْ يَدْخُلْ»^١

و ما روي في الكافي الشريف: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «فِيَمَا أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مِنَ الْبَيْعَةِ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ لَا يَحْتَبِينَ وَ لَا يَقْعُدْنَ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْخَلَاءِ»^٢

و ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَبْتَ فِي مَوْضِعٍ يَسْمَعُ نَفْسَ امْرَأَةٍ لَيْسَتْ لَهُ بِمَحْرَمٍ»^٣

و للفقهاء في أصل مسألة الخلوة بالأجنبية، قولان:

أحدهما: الحرمة مطلقاً، سواء إحتتمل تحقّق الفساد أم لا. و هي ظاهر الشهيد الثاني في المسالك حيث قال في باب الخمر: «و المعتبر في التحريم إسكار كثيره، فيحرم قليله حسماً لمادة الفساد، كما حرم الخلوة بالأجنبية لإفضائها إليه»^٤

و ثانيهما: عدم الحرمة، إلا إذا ترتّب عليها عنوان محرّم آخر، كالعلم بترتّب الزنا عليها.

و قد تعرّض صاحب الجواهر لحكم الخلوة بالأجنبية في كتاب الطلاق في مسألة سكنى المطلقة الرجعية مع الزوج في دار واحدة و ذهب إلى عدم حرمتها و إستدلّ عليه أولاً: بظهور روايات الباب في الكراهة و أنّ اللسان لسانها. و ثانياً: بعدم تتحقّق الشهرة القدمائية على الحرمة. و ثالثاً: بتحقّق سيرة المتشرّعة القطعية على خلوة الرجل بالمرأة الأجنبية. و رابعاً: بأنّ جملة من النصوص تدلّ على صحبة غير المحرم في طريق الحجّ و غيره لأنّ المؤمن ولي المؤمنة و غير ذلك، و صحبة الرجل لها تستلزم الخلوة بها.^٥ كما ورد في صحيحة صفوان الجمال: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَدْ عَرَفْتَنِي بِعَمَلِي تَأْتِينِي الْمَرْأَةُ أَعْرِفُهَا بِإِسْلَامِهَا وَ حُبِّهَا إِيَّائِي وَ وَلَا يَتَّبِعُنِي لَكُمْ لَيْسَ لَهَا مَحْرَمٌ قَالَ إِذَا جَاءَتِ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةَ فَاحْمِلِهَا فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمٌ الْمُؤْمِنَةِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ

١ الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ٩٦.

٢ الكافي؛ ج ٥، ص: ٥١٩، ح ٦.

٣ وسائل الشيعة؛ ج ٢٠، ص: ١٨٥، ح ٢.

٤ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٢، ص: ٧٢.

٥ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٣٢، ص ٣٤٤.

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»^١ و ما روي عن «عَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الْخُرَّةِ تَخْرُجُ إِلَى مَكَّةَ بِغَيْرِ وَلِيٍّ؛ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، تَخْرُجُ مَعَ قَوْمٍ ثِقَاتٍ»^٢ و كذا ما روي: «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُولُ: لَا بَأْسَ أَنْ تَخُجَّ الْمَرْأَةُ الصَّرُورَةَ مَعَ قَوْمٍ صَالِحِينَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مَحْرَمٌ وَلَا زَوْجٌ»^٣ و غيرها من الروايات.

وفيه: إنَّ روايات المسئلة و إن كانت غير معتبرة، إلا أنَّ ظهورها في الحرمة ممَّا لا ينكر، كالأمر الوارد في رواية الفقيه الظاهر في وجوب التحوُّل من مكان يستلزم الخلوة بالأجنبية. و أمَّا ما ذكره من تحقُّق السيرة القطعية على جواز الخلوة بالأجنبية فعجيب جداً. و لعلَّ مراده منها، هو ما يستفاد ممَّا دلَّ على جواز صحبة غير المحرم في طريق الحجِّ و غيره. و لكن يرد عليه أنَّ صحبة الأجنبي لها في طريق الحجِّ، و إن كانت جائزة، إلا أنَّها لا تلازم الخلوة بها، بل لا يمكن فرضها. و هذه الروايات التي تدلُّ على كون المؤمن محرماً و مؤتمناً، قد صدرت منهم عليهم السلام في مقابل العامة التي يقولون بأنَّه لا بدَّ من صحبة محرَّم مؤتمن للمرأة في طريق الحجِّ.

و مع ذلك كلِّه؛ أنَّ في المسئلة روايات متظافرة بين العامة و الخاصة تدلُّ على المنع عن الخلوة بالأجنبية، فإنَّها و إن كانت غير معتبرة، إلا أنَّ رفع اليد عنها مشكل جداً، و أمَّا الفتوى بالحرمة فهو أشكل. فلذا نقول: لا شبهة في حرمة الخلوة بالأجنبية لو خاف من الوقوع في الفساد، و إلا فالأحوط وجوباً الإجتنا ب عنها.

و الحاصل: أنَّه لا دليل معتبر على حرمة الخلوة بالأجنبية على الإطلاق، حتى يتمسك به على حرمة التشبيب بالأولوية أو المساواة.

الطائفة الثالثة: ما يدلُّ على النهي عن أمور لما فيها من تهيج الشهوة المبعوض، و تهيج الشهوة بالتشبيب أشد من تهيجها بتلك الأمور.

منها: النهي عن جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد.

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١١، ص: ١٥٣.

٢. الكافي، ج ٤، ص: ٢٨٢، ح ٥.

٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١١، ص: ١٥٥.

و قد ورد في معتبرة السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا جَلَسَتْ الْمَرْأَةُ مَجْلِسًا، فَقَامَتْ عَنْهُ، فَلَا يَجْلِسُ فِي مَجْلِسِهَا رَجُلٌ حَتَّى يَبْرُدَ»^١

و الظاهر من النهي و إن كان الحرمة، إلا أن المشهور إستفادوا منها بالكرهية.

و منها: رجحان تسر المرأة المسلمة عن نساء أهل الذمة و كراهة إنكشافها لهن.

و قد ورد في صحيحة حفص بن البختري: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْكَشِفَ بَيْنَ يَدَيِ الْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ؛ فَإِنَّهُنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ»^٢

و منها: رجحان تسر المرأة المسلمة عن الصبي المميز

و قد ورد في معتبرة السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَنِ الصَّبِيِّ يَخْجُمُ الْمَرْأَةَ؛ قَالَ: إِنْ كَانَ يُحْسِنُ يَصِفُ، فَلَا»^٣

قال الشيخ الأعظم أن مناط مبعوضية هذه الأمور، كونها موجبا لتهديج الشهوة.

و الظاهر أنه لم يستدل على حرمة التشبيب بالطائفة الثالثة وحدها، بل إستدل بمجموع الطوائف الثلاث، فلا يرد عليه أنه إثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر.^٤

و كذا لا يرد عليه ما ذكره السيد صاحب العروة من أن التسر عن الصبي المميز مستحب من حيث إنه مميز لا من كونه واصفا فيكون الوصف كناية عن كونه مميزاً.^٥ لأنه حمل الكلام على خلاف ظاهره من دون قرينة، و الظاهر موضوعية كون الصبي بحيث يحسن أن يصف.

و الإنصاف عدم جواز الإستدلال بالطوائف الثلاثة على حرمة التشبيب مطلقاً، لأن ما يوجب تهديج الشهوة من الأمور المذكورة، بعضها محرّم كالنظر إلى الأجنبية لشدة تهديجه إلى الفساد و

١. وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص: ٢٤٨، ح ١.

٢. نفس المصدر؛ ص ١٨٤، ح ١.

٣. نفس المصدر؛ ص ٢٣٣، ح ٢.

٤. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٤٢، دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٣٤.

٥. حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٧.

نحوه ممّا يكون من المقدمات القريبة للزنا، و بعضها مكروه كالجوس في مكان المرأة لضعفه، فلا يمكن قياس التشبيب بها من جهة كونه موجباً لتتهيج الشهوة، بل لا بدّ من التفصيل بين مراتب التشبيب شدة و ضعفاً.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ روايات حرمة الخلوة بالأجنبية ضعيفة السند، و في علّة حرمة النظر إليها إجمالاً، إذ يمكن أن يكون حراماً لكونه تضييع حقها، لا لأنّه موجباً لتتهيج الشهوة، و مضافاً إلى عدم الملازمة بين حرمة هذه العناوين، و حرمة التشبيب، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه.

العنوان الخامس: كون التشبيب من مصاديق اللهو، فيدخل في عمومات حرمة اللهو و الباطل.

و قد مرّ بعض الكلام في اللهو عند البحث عن المعاوضة على آلات اللهو و يأتي تفصيل الكلام فيه. و ما ينبغي ذكره هنا، هو أنّ للهو في اللغة معنيان، أحدهما: ما يشغل الإنسان عن شيء بشيء، فكلُّ شيءٍ شَغَلَكَ عن شيءٍ، فقد أَلْهَاكَ، و الآخر: نَبَذَ شيءٍ من اليد.^١

و المراد من اللهو هنا، هو المعنى الأول، أعني ما يشغل الإنسان عن شيءٍ آخر، و لا فرق في ذلك بين ما يشغل الإنسان عن أهمّ أو مهمّ أو غير مهمّ. كما يشهد عليه إطلاق كلام ابن سكيت في إصلاح المنطق: «و لقد لهوت بالشيء فأنا ألهو به لهوا إذا سلوت عنه و تركت ذكره و أضربت عنه».

نعم؛ و قد ادّعي أنه أُستعمل كثيراً في المعنى الأخص، أعني شغل الإنسان عن مهمّ بغير مهمّ، و إنعقد له ظهور ثانوي فيه، كما ذكر في فروق اللغة: «و سمّي لهواً لأنّه يشغل عمّا يعنى»^٢ و في المفردات: «اللهو ما يشغل الانسان عمّا يعنيه و يهّمه»^٣ و استشهد عليه بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

١ معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢١٣.

٢ الفروق في اللغة؛ ص ٢٤٨.

٣ مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٧٤٨.

أَمْوَالًا تَلْهَكُمُ أَمْوَالُكُمُ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»^١ فلو كان كذلك، لينبغي البحث عن دوران الأمر بين حمل الكلام على الظهور الأولي أو الثاني في محله.

و أما الإستدلال بعمومات حرمة اللهو على الباطل على حرمة التشبيب، فلا يفيد:

أولاً: لأن التشبيب إذا تعلّق به غرض عقلائي فلا يكون من مصاديق لهواً.

و ثانياً: يأتي في محله أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو، و لو بالمعنى الثانوي أعنى ما شغلك عن ذكر الله، و جميع ما استدل به على حرمة كل ما شغلك عن ذكر الله، غير تام، بل ظاهر بعض الروايات رجحان بعض أقسام اللهو كمفاكهة الإخوان و تأديب الفرس و الرمي و ملاعبة إمرأته و نحوها.^٢

و ثالثاً: على فرض حرمة مطلقاً، يثبت بها حرمة عنوان اللهو المنطبق عليه التشبيب، فهو حرام لأنه لهو، لا لأنه تشبيب، كما إذا انطبقت على التشبيب عناوين محرمة أخرى كإضلال الناس و إغراء الفساق للمشيب بها.

العنوان السادس: كون التشبيب من مصاديق إشاعة الفحشاء و هي حرام كما قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

و قد مرّ أيضاً الكلام في الآية الشريفة و معنى الفحشاء و حرمة إشاعته فيها، و قلنا أنّ في معنى الآية الشريفة احتمالان؛

أحدهما: إختصاصها بالإخبار عن الفاحشة، و فيها محذوف، تقديرها: «الذين يحبون أن تشيع خبر الفاحشة في الذين آمنوا»، فلا تشمل ما يوجب شيوع الفحشاء بغير الإخبار، كشرب الخمر و كشف الحجاب في المجتمع. و يؤيده ورود الآية في قضية الإفك التي قذفت فيها زوجة النبي أو غيرها بعمل منكراً.

و ثانيهما: إطلاقها، لأنّ الحذف على خلاف الأصل، و لا دليل عليه. فتشمل كل ما يوجب شيوع

١. سورة المنافقون الآية ٩.

٢. راجع: الكافي؛ ج ٥، ص: ٤٧، باب فضل إزتياط الخيل و إجرائها و الرمي..

الفاحشة سواء كان عملاً منكراً أو إخباراً عن المنكر.

و في معنى الفاحشة أيضاً احتمالان:

أحدهما: أن المراد منها هو ما يشتد قبحة من الأعمال الجنسية المحرّمة، كالزنا و اللواط و نحوهما، و يؤيده قوله تعالى: «وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقُكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ». و يؤيده أيضاً أنها وردت في قضية الإفك و «الام» في «الفاحشة» للعهد، لا الجنس.

و ثانيهما: أن المراد منها هو مطلق المعاصي و المحرّمات. و الدليل عليه أولاً: عدم إختصاصها بالأعمال الجنسية عند أهل اللغة، بل الفاحشة «هي القبيح من القول و الفعل»^١ و «كلمة تدل على قبح في شيء و سناعة»^٢ و ثانياً: و قد ورد في رواية معتبرة «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ، فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^٣ و الرواية تدل بإطلاقها على حرمة إشاعة مطلق المعاصي و المحرّمات، و أن من مصاديقها إشاعة أخبارها.

و ممّا ذكرنا يظهر، أن مفاد الآية الشريفة هو الوعيد بالعذاب بالنار لمن يقدم على إشاعة المعاصي الكبيرة في المجتمع بالقول أو بالعمل أو بغيرهما.

و لكن مع ذلك كله نقول؛ ليس مطلق التشبيب من مصاديق إشاعة الفحشاء، لإمكان تحقّق التشبيب بزوجته أو حليلته في خلوته من دون الإشاعة. نعم إذا اجتمع عنوانان في مصداق واحد، يحرم العمل من جهة كونه إشاعة الفحشاء. مع أنه لا يختصّ بالشعر، و لا بالمؤمنة و غيرها.

مضافاً إلى أن مجرد التشبيب في الشعر ليس بنفسه إشاعة الفحشاء، بل هو مقدّمته، كما أنه كان لبعض الشعراء من يروي و يقرأ أشعارهم بين الناس، كان يسمّى «راوية»، فليس تشبيب الشاعر و إنشاده إلا مقدّمة لإشاعتها، فلا بدّ للحكم بحرمتها من التمسك بقاعدة الإعانة على الإثم، و قد مرّ أنها ليست بمحرّمة على نحو الإطلاق، نعم؛ إذا كانت التشبيب من المقدّمات القريبة التي تؤدي

١. المحكم و المحيط الأعظم؛ ج ٣؛ ص ١١٤.

٢. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٤؛ ص ٤٧٨.

٣. الأمالي للصدوق، ج ١، ص ٤١٧.

لا محالة إلى المحرمات الجنسية، فهو حرام.^١

تذييل

هنا أمور لا بأس بالإشارة إلى إليها:

الأمر الأول: ليس التشبيب في الشعر وغيره دائماً بذكر الحسن والجمال، بل يمكن أن يكون بذكر الصفات الظاهرية القبيحة، كالهجاء في الشعر. وكما سيأتي ذيل عنوان التصوير، من البحث عن تصوير الكاريكاتير المتعارف في عصرنا، و سنقول أن ذكر قبائح الأشخاص سواء كان بالشعر أو بالنثر، أو بالتصوير والفلم وغير ذلك، إذا أُطلق عليه عنوان السخرية والاستهزاء- كما هو كذلك غالباً- فهو حرام في الجملة.

الأمر الثاني: أن للمحق الخوئي في هذا البحث، وجه آخر على حرمة التشبيب ينبغي الإشارة إليه.

وهو قال بعد المناقشة في جميع الوجوه السابقة ما ملخصه: «لا شبهة في حرمة ذكر الأجنبية والتشبيب بها، إذا كان التشبيب لتمني الحرام و ترجي الوصول إلى المعاصي والفواحش، كالزنا واللواط ونحوهما، فان ذلك هتك لاحكام الشارع، و جرأة على معصيته، و من هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء»^٢

و توضيح ذلك؛ أنه قال التشبيب إذا كان لتمني الحرام و ترجي الوصول إليه، فهو حرام، و إلا فلا، و إستدل على حرمة تمني الحرام و ترجي الوصول إليه بقياسه بطلب الحرام من الله بالدعاء، فلا بد من البحث أولاً في حكم المقيس عليه، ثم البحث عن حكم تمني الحرام.

١. كما حكى أبو الفرج في الأغاني، ج ٣، ص ١٢٧: «أخبرني هاشم قال حدثنا أبو غسان دماذ قال: سألت أبا عبيدة عن السبب الذي من أجله نهى المهديّ بشّاراً عن ذكر النساء قال: كان أول ذلك استهتار نساء البصرة و شبتانها بشعره، حتى قال سوار بن عبد الله الأكبر و مالك بن دينار: ما شيء لأدعى لأهل هذه المدينة إلى الفسق من أشعار هذا الأعمى؛ و ما زالا يعظانه؛ و كان واصل بن عطاء يقول: إن من أذخعت حبال الشيطان و أغواها لكلمات هذا الأعمى الملحد. فلما كثر ذلك و انتهى خبره من وجوه كثيرة إلى المهديّ، و أنشد المهديّ ما مدحه به، نهاه عن ذكر النساء و قول التشبيب...»

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب): ج ١، ص: ٢١١

أما حكم طلب الحرام من الله بالدعاء، فقد ذهب الفقهاء في كتاب الصلاة إلى عدم جوازه على نحو الإطلاق، سواء كان في الصلاة أو في غيرها، كما قال السيد في العروة «لا يجوز الدعاء لطلب الحرام»^١ و لم يعلق أحد من المحشين عليه بشيء، فكأنه متسالم عليه بينهم.

و هناك مسألة أخرى، و هي أنه إذا طلب الحرام في صلاته، هل تبطل صلاته به أو لا؟ قال المحقق النائيني: لا يبعد البطلان.^٢

و استدل على الحرمة و عدم الجواز برواية و العقل و الإجماع.

أما الرواية، فقد ورد في حديث أربعمئة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «يا صاحب الدعاء لا تسأل عمّا لا يكون و لا يحلّ»^٣ و النهي عن السؤال عن غير الحلال، ظاهر في الحرمة.

و فيه: أولاً: أنّ الرواية ضعيفة السند. و ثانياً: أنّ النهي فيها إرشادي، بقريئة النهي عن السؤال عمّا لا يكون و يستحيل وقوعه، إذ لا معنى للنهي عنه، و هو إرشاد إلى لغوية السؤال عنه و عدم وقوعه أبداً. فنعم ما قال الشيخ الأعظم في كتاب صلاته: «إنّ تحريم طلب الحرام لم نعثر على ما يدلّ عليه، نعم لاشبهة في قبح طلب القبيح و أمّا حرمة الشرعية فمحل تأمل»^٤

أما العقل و الإجماع، فاستدل بهما المحقق الخوئي في كتاب صلاته و قال: «يستدل على الحرمة بدعوى الإجماع بل التسالم عليها بحيث تعدّ من المسلّمات، و يعضدها أنّ طلب ما يبغضه المولى تجاسر عليه، و هتك لحرمة، و خروج عن مقتضى العبودية، فهو نوع من التجري و يحرم بناءً على حرمة. و نظيره في الموالي العرفية طلب العبد من سيّده طلاق زوجته الكريمة عنده أو التمكين من قتل ولده و نحوهما ممّا يقطع بعدم رضاه به، فان مثل هذا العبد لا شك أنه يعدّ هاتكاً

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٦١٢.

٢. نفس المصدر.

٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٧، ص: ٨٣.

٤. كتاب الصلاة، ج ٢، ص ٢١٩.

لحرمة المولى و متجاسراً عليه بل مطروداً لديه»^١

أما الإجماع، فالظاهر أنه غير ثابت. و قد عرفت أن الشيخ الأعظم تأمل في الحرمة، و كذا المحقق النراقي في المستند^٢ و المحقق الأردبيلي في المجمع^٣ و غيرهما.

و أما مقتضى الدليل العقلي فهو قبح طلب الحرام من الله عقلاً، كقبح التجري لا أزيد منه، و هو لا يلازم الحرمة الشرعية. مع أن المحقق الخوئي لا يقول بحرمة التجري في أصوله.

و أما تمّي الحرام قد يكون بذكر صفات المرأة و إظهار تمّي الحرام و ترجي المعصية لساناً، لا قلباً و قصداً. و لعله مراد المحقق الخوئي، و لكن مع ذلك كيف يمكن القول بحرمنته، مع أن تمّي الحرام حينئذ يكون مقدّمة للعزم على المعصية و مقدّمة الحرام - على فرض حرمة العزم على المعصية^٤ - ليست بحرام عند المحقق الخوئي.

الأمر الثالث: و قد تمسك جمع من الفقهاء على حرمة التشبيب بالإجماع، كصاحب الجواهر حيث قال في كتاب الشهادات في شرح كلام المحقق: «و يحرم من الشعر ما تضمن كذباً أو هجاء مؤمن أو تشبياً بامرأة معروفة غير محللة أو غلام» ما هذا لفضله: «بلاخلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه. مضافاً إلى ما في الكتاب و السنة من تحريم إيذاء المؤمن و إغراء الفساق بالمرأة و الولد»^٥

و فيه: التمسك بالإجماع غير تام، صغرى و كبرى، أما صغرى، فلعدم إمكان إثباته، إذ لم يكن للمسئلة ذكر و لا أثر في كتب القدماء و أصول المتلقاة، كالمقنع و المقنعة و الهداية و النهاية و غيرها، و قد مرّ أن أول من تعرّض لها هو الشيخ في المبسوط. و أما الكبرى، فعلى فرض تحقّق الإجماع،

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١٥، ص: ٣٩٢.

٢. مستند الشيعة مرحوم نراقي ج ٧، ص ٣٤.

٣. مجمع الفائدة محقق اردبيلي ج ٣، ص ١١٤.

٤. فلا شبهة في أن العزم على المعصية قبيح عقلاً و عرفاً، و لكن حرمنته الشرعية المستقلة بحيث تسري إلى مقدّمته فمحل تأمل. فمحلّ البحث عنه علم الأصول، فراجع.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٤١، ص ٤٩.

أنه إجماع مدركي.

الأمر الرابع: و أشرنا سابقاً إلى أنه لا دليل على حرمة التشبيب و ذكر صفات المرأة الظاهرية في الشعر و في غيره على نحو الإطلاق، و لا على كراهيته، بل يمكن أن يكون راجحاً إذا لم ينطبق عليه بعض العناوين المحرمة.

و قد ورد رواية معتبرة في الكافي الشريف: «أحمدُ بنُ مُحَمَّدٍ عن عَلِيِّ بنِ الْحَكَمِ عن مَالِكِ بنِ عَطِيَّةَ عن أَبِي حَمْرَةَ: عن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَاتَ وَلِيدُ بنِ الْوَلِيدِ بنِ الْمُغِيرَةِ فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وآله: إِنَّ آلَ الْمُغِيرَةِ قَدْ أَقَامُوا مَنَاحَةَ، فَأَذْهَبُ إِلَيْهِمْ؛ فَأَذِنَ لَهَا فَلَبِسَتْ ثِيَابَهَا وَ تَهَيَّأَتْ وَ كَانَتْ مِنْ حُسْنِهَا كَأَنَّهَا جَانٌّ وَ كَانَتْ إِذَا قَامَتْ فَأَرْخَتْ شَعْرَهَا جَلَلٌ جَسَدَهَا وَ عَقَدَتْ بِطَرَفِ فِيهِ خَلْخَالَهَا فَتَدَبَّتْ ابْنَ عَمَّهَا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَتْ: «أُنْعَى الْوَلِيدَ بنَ الْوَلِيدِ/أَبَا الْوَلِيدِ فَتَى الْعُشَيْرَةِ/حَامِي الْحَقِيقَةِ مَاجِدٌ/يَسْمُو إِلَى طَلَبِ الْوَتِيرَةِ/قَدْ كَانَ غَيْثًا فِي السَّنِينَ وَ جَعْفَرًا عَدَقًا وَ مِيرَةً» فَمَا عَبَّ ذَلِكَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وَ لَا قَالَ شَيْئًا» و في هذه الرواية قد قام أبو جعفر عليه السلام بذكر صفات أم سلمة الظاهرية.

الأمر الخامس: و قد مرَّ أنَّ من فروع البحث عن التشبيب بالمرأة هو البحث عن التشبيب بالمرأة. الغلام.

و قد ذهب جمع إلى حرمة مطلقاً، و لكن يظهر مما ذكرنا أنَّ التشبيب بالمرأة قد يكون لغرض عقلائي لا ينطبق عليه عنوان محرّم، فحينئذ لا دليل على حرمة. و قد لا يكون كذلك، و ينطبق عليه عنوان محرّم و يترتب عليه المفسدة كتهيج الشهوة و إيذاء المؤمن و هتك حرمة و نحوها، فحينئذ لا إشكال في حرمة.

الأمر السادس: و قد مرَّ أنَّ البحث لا يختص بالتشبيب في الشعر، بل يعم التشبيب في النثر و الفلم و التصوير و غير ذلك من الفنون التي يتم استخدامها لإثارة الغريزة الجنسية. و العنوان الأنسب لنفس المحتوى، هو «**فقه المواد الإباحية**» و لا بدّ فيه من البحث عن معنى المواد الإباحية و تاريخها و جزورها و أقسامها من التصويري و التصويري و أدلة حرمتها، و البحث عن

إستغلال الأطفال إباحياً في القانون الدولي و البحث عن مضرّاتها ككونها موجباً للإثارة الجنسية الكاذبة و خروج القوة الشهوية عن الإعتدال و موجباً للأمراض الجسميّة و العقلية و تعطلّ العلاقات الأسريّة و الزوجيّة و إدمان الدماغ لها و غير ذلك.

الأمر السابع: و قد ظهر ممّا ذكرنا حرمة المواد الإباحية، أعني ما يوجب الفساد و إثارة الشهوة إلى أجنبية بالجملة و التشبيب أيضاً حرام إذا كان كذلك و إلاّ فلا.

و أمّا أخذ الأجرة على ما يحرم من الأعمال و الأفعال، فقد مرّ أنّه حرام وضعاً بمعنى عدم حصول الملكية للفاعل بالعقد و تكليفاً بمعنى إستحقاقه العقاب. فيحرم أخذ الأجرة على التشبيب المحرّم وضعاً و تكليفاً.

هذا تمام الكلام في التشبيب، و قد تمّ في ٨ ذي القعدة سنة ١٤٤٣ هـ ق (١٤٠٢/٠٣/٠٧ هـ ش)