كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

للشيخ باقر الإيرواني





الجزء السادس

كتاب البيع

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة قدك

سرشناسه	:	آل‌عبیدان القطیفی، محمد
عنوان قراردادی	:	دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی .شرح
عنوان و نام پدیدآور	:	کلمات توضیحیه فی شرح دروس تمهیدیه/تالیف محمد آل‌عبیدان‌القطیفی.
مشخصات نشر	:	قم: مکتبه فدک، ۱۴۴۵ق=۲۰۲۴م= ۱۴۰۲ -
مشخصات ظاهری	:	ج.
شابک	:	دوره978-622-8022-10-9: ؛ ج.3-978-622-8022-09-6:
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	ربان:عربی.
یادداشت	:	فهرستنویسی بر اساس جلد ششم، ۱۴۰۲.
یادداشت	:	کتاب حاضر شرح کتاب "دروس تمهیدیه فی‌الفقه‌الاستدلالی" تالیف باقر ایروانی است.
یادداشت	:	چاپ قبلی: دار نشر الباقیات، ۱۴۳۷ ق= ۲۰۱۶ م= ۱۳۹۵.
یادداشت	:	کتابنامه.
مندرجات	:	ج.۶.کتاب البیع.-
موضوع	:	ایروانی، باقر، ۱۳۳۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی -- نقد و تفسیر
موضوع	:	فقه جعفری -- قرن ۱۴
		Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
		معاملات اموال شخصی و منقول (فقه)
		Sales (Islamic law)
شناسه افزوده	:	ایروانی، باقر، ۱۳۳۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی. شرح
رده بندی کنگره	:	BP۱۸۲/۵
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۹۵۰۱۹۸۸
اطلاعات رکورد کتابشناسی	:	فیپا

◄ كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية

«الجزء السادس»

◄ الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

الناشر: مكتبة فدك

المطبعة: خانه چاپ جمكران

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

الطبعة: الاولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ٥١٢ صفحة

تاريخ الطبع: ٢٠٢٤ م ـ ١٤٤٥هـ.ق

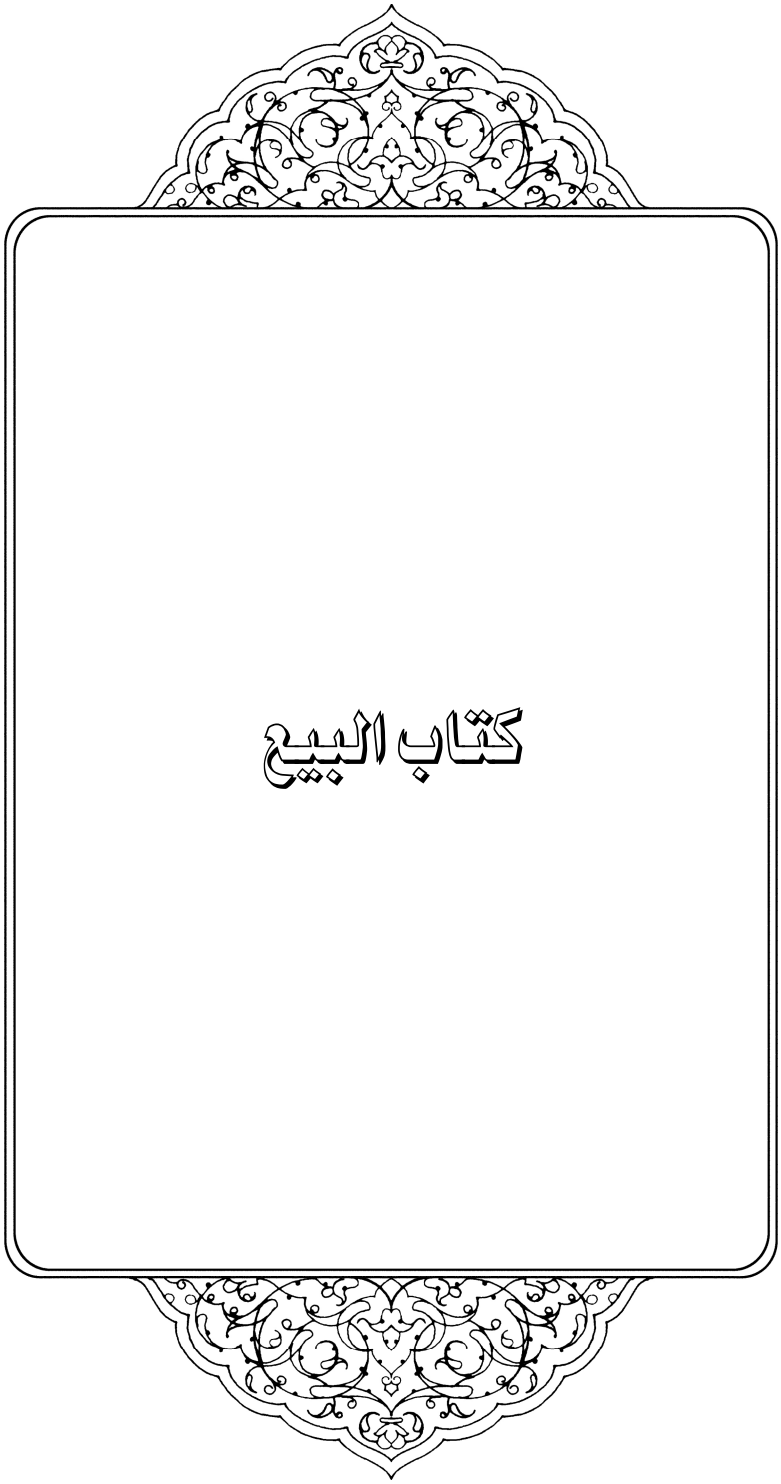
شابك الجزء السادس: ٣ – ٠٩ – ٨٠٢٢ – ٦٢٢ – ٩٧٨

شابك الدورة: ٩ – ١٠ – ٨٠٢٢ – ٦٢٢ – ٩٧٨

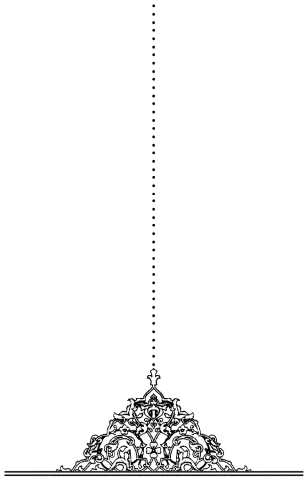
ايران ـ قم ـ شارع معلم ـ مجتمع ناشران

رقم ٤٣ تلفون: ٠٢٥ ـ ٣٧٨٣٣٦٢٤


بسم الله الرحمن الرحيم



كتاب البيع



١ - شروط عقد البيع





١ـ شروط عقد البيع

لا بأس قبل البدء بالحديث حول كتاب البيع، من تمهيد يشتمل التالي:

الأوّل: لا يخفى أنّ الفقه إمّا أن يبحث عن بيان وظيفة الإنسان بينه وبين ربّه، أو لا. والثاني، إمّا أن يبحث عن تنظيم الوظائف الفردية أو الإجتماعيّة أو لا. والثاني، وهو الذي لا يبحث عن تنظيم الوظائف، إمّا يكون متقوّماً بطرفين أو لا.

ويسمّى الذي يبحث عن بيان وظيفة الإنسان بينه وبين ربّه بالعبادات، ويسمّى الثاني بالسياسات، ويسمّى الثالث بالعقود، وأمّا الرابع، فإنّه يسمّى بالإيقاعات.

وقد جرت عادة الفقهاء على تقسيم الفقه إلى أقسام: عبادات، ومعاملات، وأحكام، وجعلوا فيها الصيد والذباحة والأطعمة والأشربة، والإرث.

وسياسات، جعلوا فيها الحدود والقصاص والتعزيرات ونحوها.

الثاني: لمفهوم المعاملات إطلاقات ثلاثة:

أحدها: ما لا يكون متقوّماً بقصد القربة، ويكون شاملاً لجميع أبواب الفقه ما عدا العبادات بالمعنى الأخصّ.

ثانيها: ما يكون متقوّماً بالمتعاقدين، فيكون مخصوصاً بالعقود فقط، ولا يكون شاملاً للإيقاعات.

ثالثها: ما يحصل بالإنشاء الفعليّ أو بالإنشاء القوليّ، فيشمل جميع العقود والإيقاعات.

ولا يذهب عليك أنّ حديثنا سوف يكون حول القسم الثاني من هذه الإطلاقات.

الثالث: لا يذهب عليك أنّ الملكية قسمان: حقيقيّة واعتباريّة. ولا حاجة لنا بالحديث عن الحقيقيّة، لأنّها تختصّ بالذات المقدّسة، وإنّما ينصبّ البحث على خصوص الملكيّة الاعتباريّة، ويقصد بها الملكيّة التي تحصل بسبب من الأسباب، فقد تحصل من دون إرادة واختيار، كما لو ورث الإنسان ممّن يورثه بسبب أو نسب، وقد تحصل بأمر قصديّ قائم بشخص واحد، مثل الملكيّات الحاصلة بالحيازة في المباحات الأصليّة.

وقد تحصل بسبب قصديّ ينتسب به إلى تمليك الغير بدون احتياج إلى المطاوعة والقبول، كالملكيّة الحاصلة بالوصيّة - بناء على القول باعتبار القبول بها -

وقد تحصل بسبب قصديّ ينتسب به إلى تمليك الغير مع قصد المطاوعة والقبول كما في البيع.

الرابع: إنّ العقود الناقلة بين الناس على ثلاثة أنحاء:

أحدها: ما يكون ناقلاً للعين، كالبيع والهبة والقرض والصلح.

ثانيها: ما يكون ناقلاً للمنفعة، كالإجارة والمساقاة والمزارعة.

ثالثها: ما يكون ناقلاً للانتفاع، كالعارية.

قوله ١: **أمّا البيع ففي تحديد حقيقته خلاف، بالرغم من بداهتها إجمالاً، وعدم ثبوت حقيقة شرعيّة أو متشرّعية له... إلخ...**[١]

لا يخفى أنّ استعمال لفظة البيع في معان ثلاثة:

المعنىٰ الأوّل: أن تستعمل ويقصد منها العمل الصادر من البائع.

المعنىٰ الثاني: أن تستعمل ويقصد منها العمل الصادر من المشتري.

المعنىٰ الثالث: أن تستعمل ويكون المقصود منها نفس عمليّة المبادلة التي وقعت بين البائع والمشتري.

ووفقاً لما ذكر، سوف يكون لفظ البيع من الأضداد، لأنّه ينطبق على فعل البائع، كما ينطبق على فعل المشتري، وقد استعمل في القرآن الكريم في المعنى الثالث كما في قوله تعالى: ﴿**فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ**﴾[٢]، وفي النصوص كما في قوله عليه السلام: «**الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا**»[٣].

والظاهر من مقصود الفقهاء من عنونة كتاب البيع هو هذا المعنى، فإنّهم لا يقصدون فعل البائع، ولا خصوص فعل المشتري، بل نظرهم إلى نفس المعاملة البيعيّة.

هذا ولا ريب في أنّه ليس للبيع حقيقة شرعيّة، فإنّه لم يرد في لسان الشارع المقدّس ما يشير إلى تحديده من قريب أو بعيد، كما أنّه لا توجد له حقيقة متشرّعيّة، فلا يختصّ المتشرّعة فيه بحقيقة مغايرة لما عليه العقلاء، أو ما عليه العُرف.

وكيفما، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد المقصود من البيع، ولعلّ أول

---

(١) هكذا جاء في النسخ السابقة من الكتاب، لكن في النسخة الأخيرة، كانت العبارة هكذا: أمّا الخلاف في تحديد حقيقته رغم بداهتها إجمالاً وعدم...، والظاهر أنه مجرّد إعادة لصياغة العبارة ليس إلّا، فلا يؤثّر ذلك على المطلب.

(٢) الجمعة (٦٢): ٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ٦، الباب ١ من أبواب التجارة، الحديث ٣.

التعريفات له ما جاء في كتاب **المبسوط** لشيخ الطائفة﵀، فقد عرّفه بأنّه: انتقال عين مملوكة من شخص إلى غيره بعوض مقدر على وجه التراضي[١]. وقد تبعه العلّامة الحلّي﵀ في كتابه **التذكرة**[٢].

وعدّ الشيخ الأعظم﵀ هذا التعريف بأنّه لا يخلو عن مسامحة[٣]، ولعلّ الوجه في بيانها ما أشار له المحقّق الأصفهاني﵀، وحاصله: بأنّ الشيخ﵀ قد خلط ما يقوم بالعوضين بما يقوم بالطرفين، ذلك لأن البيع قائم بالبائع والمشتري، وهما الطرفان، بينما الانتقال قائم بالعوضين[٤].

وأورد الأُستاذ (أطال الله بقاءه) بما حاصله: إنّ التعريف المذكور في كلمات الشيخ﵀، ومن تبعه ليس تعريفاً حقيقيّاً منطقيّاً، وإنّما هو تعريف تقريبيّ توضيحيّ، غايته تقريب الموضوع وإيضاحه.

والإنصاف، إنّ حمل كلامه﵀ على ذلك ليس في محلّه، لأنّه لم يحرز أنّه بصدد تعريف لفظيّ، وليس تعريفاً حقيقيّاً.

ومنها: ما ذكره العلّامة﵀ في كتابه **المختلف**، وهو أنّ البيع: الإيجاب والقبول الدالين على الانتقال[٥].

وقد أشكل عليه الشيخ الأعظم﵀، بأن البيع من مقولة المعنى، والإيجاب والقبول من مقولة اللفظ[٦]، ولا ريب في أنّ مقولة اللفظ لا تقبل الإنشاء، وهو يكون تعريف البيع الإنشائي بما لا يكون إنشائيّاً باطل.

---

(١) المبسوط: ٢: ٧٦.
(٢) تحرير الأحكام: ٢: ٢٧٥، الرقم ٣٠٦٧. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٥.
(٣) كتاب المكاسب: ٣: ١٠.
(٤) حاشية الأصفهاني على المكاسب: ١: ٥٧ و ٥٨.
(٥) مختلف الشيعة: ٥: ٥١.
(٦) كتاب المكاسب: ٣: ١٠.

ومنها: ما يستفاد من كلمات غير واحد من الأعلام من أنّه: نقل العين بصيغة مخصوصة[١].

وقد أورد عليه الشيخ الأعظم﵀، بإيرادات، **منها**: أنّ هذا ليس تعريفاً بالمرادف، لأنّ النقل ليس مرادفاً للبيع، ويشهد لهذا ما جاء في كلام العلّامة، من أنّ البيع لا يقع بلفظ: نقلت[٢]، وجعله من الكنايات[٣] التي توجب بطلان العقد.

وأجود التعريفات للبيع، وفقاً لرأي المصنّف (حفظه الله)، هو تعريف الشيخ الأعظم﵀، فقد عرّف البيع بأنّه: تمليك عين بعوض[٤].

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره المصنّف (وفّقه الله)، يختلف عمّا جاء في كلام الشيخ الأعظم من ناحيتين:

الناحية الأُولى: افتقاد التعريف الذي ذكره المصنّف لقيديّة الإنشاء، الموجودة في تعريف الشيخ الأعظم، لأنّ الشيخ الأعظم قد عرّفه بأنه: إنشاء تمليك عين. نعم، الظاهر من الآخوند﵀، عدم أخذه قيديّة الإنشاء في تعريف الشيخ الأعظم﵀[٥].

الناحية الثانية: أخذ المصنّف عنوان العوض مقابلاً لعنوان العين، فجعل التمليك مقابل العوض، وهذا خلاف ما جاء في تعريف الشيخ الأعظم﵀، إذ أنّه قد جعل المقابل هو المال، وليس العوض.

وبالجملة، إنّ التعريف المذكور في كلمات الشيخ الأعظم﵀، هو: إنشاء تمليك

---

(١) جامع المقاصد: ٤: ٥٥. مفتاح الكرامة: ١٢: ٤٧٦.
(٢) تذكرة الفقهاء: ١٠: ٩.
(٣) كتاب المكاسب: ٣: ١٠.
(٤) كتاب المكاسب: ٣: ١١، وفيه: إنشاء تمليك عين بمال.
(٥) حاشية الآخوند على المكاسب: ٥.

عين بمال . وقد ذكر الشيخ الأنصاري﵀، أنّه لا يرد على هذا التعريف الإشكالات التي أُوردت على التعريفات الأخرى للبيع .

ولا يذهب عليك أنّ تعريف الشيخ الأعظم﵀ يعدّ تعريفاً تكميليّاً لما ذكره صاحب الجواهر﵀[١] .

وقد أورد الشيخ الأعظم﵀ على نفسه بإيرادات :

منها: إنّ هذا التعريف ليس مانعاً من دخول الأغيار، لأنّه ينطبق على الشراء أيضاً، فإنّه يصدق التمليك فيه .

وقد أجاب عنه: بأنّ هناك فرقاً بين التمليك في البيع وبينه في الشراء، ذلك أنّ التمليك في البيع استقلاليّ، لكنّه في الشراء ضمّني، فإنّ حقيقة الشراء تملّك العين بالعوض، وليس تمليكها، نعم، ما لا ينكر أنّ التملّك يتضمّن تمليكاً، وبالتالي لا يكون الشراء مندرجاً في التعريف، لكونه تملّكاً والتعريف تمليك .

ومنها: أنّه شامل للإجارة، لأنّ حقيقتها تمليك المنفعة بعوض، سواء أكان العوض عيناً كالنقود والكتاب كما إذا آجر داره بمبلغ ماليّ مقدّر، أم كان العوض منفعة كما إذا آجر داره شهراً مقابل عمل معيّن، فإذا آجر شخص شخصاً داره مقابل مبلغ معيّن صدق على المستأجر تمليكه للمؤجّر المال، وأنّه إنشاء تمليك عين بمال .

وأجاب عنه الشيخ الأنصاريّ﵀،بأنّ الاستئجار ليس إنشاء تمليك الأجرة، وإنّما هو إنشاء تمليك المنفعة بالأجرة، فتمليك الأجرة لمالك الدار ضمنيّ، وليس بنفسه متعلّقاً للإنشاء[٢] .

---

(١) جواهر الكلام : ٢٢ : ٢٠٥ و ٢٠٦ .

(٢) كتاب المكاسب : ٣ : ١١ - ١٣ .

ثمّ إنّه لمّا وجد المتأخّرون عن الشيخ الأعظم‌ﷺ ورود بعض الإشكالات على تعريفه للبيع، عمدوا إلى ذكر تعريف آخر له، فذكر بعض الأعاظم‌ﷺ تبعاً لبعض الأساطين‌ﷺ في رسالته العمليّة تعريفه بأنّه: نقل المال بعوض بما أنّ العوض مال[1]، لا لخصوصيّة فيه، والاشتراء هو إعطاء الثمن بإزاء ما للمشتري غرض فيه بخصوص في شخص المعاملة.

ولا يخفى أنّ التعريف المذكور تضمّن جملة من القيود:

منها: كون العملية البيعيّة نقل، وليست تمليكاً.

ومنها: أنّ عمليّة النقل تكون مقابل العوض.

ومنها: أنّ العوض لابدّ وأن يكون مالاً، فلا يكون عيناً.

وعقّب المصنّف (وفّقه الله) على هذا التعريف بأنّه لا موجب للمصير إليه بعدما أمكن دفع الإيرادات المذكورة على تعريف الشيخ الأعظم‌ﷺ، وقد نصّ الأُستاذ (أطال الله بقاءه) في مجلس الدرس على أنّ تعريف الشيخ الأعظم‌ﷺ، هو أسدّ التعاريف، وهو الأولى من بينها كما نصّ هوﷺ على ذلك.

ولشيخنا الأُستاذ (أطال الله في عمره) تأمّل في التعريف المذكور، أشار له في رسالته العمليّة، وظاهره يعود لما بني عليه في درسه الشريف كما عرفت من استقرابه تمامية التعريف الصادر من الشيخ الأعظمﷺ.

ولم يرتض التعريف المذكور بعض أساطين العصر من المحقّقين (أطال الله في بقائه) كما أنّه لم يرتض التعريف الصادر من الشيخ الأعظمﷺ، واختار تعريفاً آخر، فذكر في تعريف البيع أنّه: نقل العين إلى الغير بعوض. ثمّ ذكر تحديد المقصود من

---

(١) منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ٢: ١٣، مسألة ٤٦. منهاج الصالحين للسيّد محمّد الروحاني: ٢: ١٥. منهاج الصالحين للسيد محمّد صادق الروحاني: ٢: ١٥، مسألة ٤٦. منهاج الصالحين للشيخ الوحيد: ٣: ١٩، مسألة ٤٦.

العوض، وأنّه المال الذي يجعل بدلاً وخلفاً عن الآخر، والغالب فيه في هذه الأزمنة أن يكون من النقود[١].

ولأجل أن لا يشكل عليه بكون التعريف المذكور ليس مانعاً، أشار إلى اعتبار قيد في تحقّق مفهوم البيع خارجاً من خلال كونه متقوّماً بقصد العوضيّة والمعوّضيّة، فما لم يكن المتبايعان قاصدين ذلك، لا ينطبق عنوان البيع خارجاً. ويكون البائع هو الباذل للمعوّض، والمشتري يكون باذل العوض. ولأخذ قصد العوضيّة في حقيقة البيع، لو لم يقصد المتعاملان ذلك، لم يكن الواقع بينهما بيعاً وإن كان مستجمعاً لجميع ما يعتبر في تحقّق موضوعه.

قوله ٢: **وأمّا اعتبار الإيجاب والقبول في البيع، فلأنّه عقد وليس إيقاعاً، وهو متقوّم بهما بالبداهة.**

أجمع الأعلام على اعتبار اللفظ في البيع، بل في جميع العقود اللازمة، ولهذا بني على أنّ المعاطاة تفيد ملكاً جائزاً وليس لازماً. وما يفيد الملك اللازم منحصر في خصوص الإيجاب والقبول اللفظيّين. نعم، ينحصر اعتبار التلفّظ بما إذا كان المتبايعان قادرين على ذلك، لما عرفت من أنّ الدليل هو الإجماع وهو من الأدلّة اللّبية. ومع العجز عن النطق تقوم الإشارة مقامه، ومع العجز عنها ينتقل إلى الكتابة.

ثمّ إنّ المصنّف (دام علاه) ذكر أنّ المعتبر فيه هو الإيجاب والقبول، ما يشير إلى تقوّمه بطرفين، لأنّه عقد، ويكون بهذا مختلفاً عن الإيقاع الذي يتقوّم بطرف واحد، وهذا يشير إلى الاختلاف بين العقود والإيقاعات.

وما أفاده (حفظه الله) من أنّه لابدّ من اعتبارهما فيه، بضرورة المذهب، لو لم يكن ضرورة الدين، ولجريان أصالة عدم النقل والانتقال إلّا بذلك، لأنّ الإطلاقات

---

(١) منهاج الصالحين للسيّد السيستاني: ٢: ٢١، مسألة ٥٠.

والعمومات لا تشمل الموارد التي لا يتوفّر فيه الإيجاب والقبول للشكّ في صدق البيع عليه عرفاً حينئذٍ.

قوله ٣: **وأمّا الاكتفاء بكلّ ما يدلّ عليهما ولو لم يكن صريحاً، فلأنّه بعد ظهور اللفظ في البيع....إلخ.....**

لما كان البيع عقداً، وقد عرفت توقّفه على وجود الإيجاب والقبول، وأنّه ليكون عقداً لازماً لابدّ من كونهما لفظيّين، أشار إلى أنّه هل يعتبر في إيجاد الإيجاب والقبول لفظاً خاصّاً أو صيغةً محدّدة، أم لا؟

ذكر (حفظه الله)، أنّه لا يعتبر في أداء الإيجاب والقبول ألفاظاً خاصّة، أو صيغاً محدّدة، بل إنّه يمكن أن يتحقّق بكلّ ما يدلّ عليهما، ويكون ظاهراً في المعنى المقصود، ومؤدّياً للغرض المطلوب.

والسرّ في ذلك، هو أنّ المستفاد من الإطلاقات عدم اعتبار شيء معيّن في المعاملات، بل المدار على صدق عناوينها عرفاً، فكلّ موضوع يكون صادقاً على المعاملة، وبالتالي يوجب تحقّق الموضوع خارجاً؛ كان كافياً، وهذا يعني أنّه لا يعتبر في الإيجاب والقبول في المعاملة لفظ خاصّ كما لا يخفى. سواء استعمل اللفظ في معناه الحقيقيّ على نحو لا يحتمل إرادة معنى آخر غيره، كالبيع مثلاً، أم أنّه استعمل في معنى ظاهر فيه، وليس نصّاً، كما لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقيّ، لكن احتمل إرادة المعنى المجازيّ، أو كان اللفظ عامّاً وأُريد منه المقيّد مثلاً، كما لو استعمل لفظ البيع، وأُريد منه الإجارة مجازاً. نعم، وقع البحث بين الأعلام في صحّة استعمال الألفاظ الكنائيّة، وكذا في الألفاظ المجازيّة، وهل أنّه يقع العقد بها أو لا؟

وقد اختار المصنّف (حفظه الله)، القول بوقوع عقد البيع بمثل هذه الألفاظ، لأنّ البيع ليس معاملة مخترعة، ولا عقداً مجعولاً من قبل الشارع المقدّس، بل هو إمضاء

لما هو الموجود خارجاً عند العُرف والعقلاء، وهذا يعني أنّه متى ما صدق على الواقع خارجاً هذا العنوان، أعني البيع، فإنّه يكون مشمولاً لما دلّ على الإمضاء، مثل قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[1]، فإنّه إمضاء لكلّ ما صدق عليه عند العُرف والعقلاء خارجاً أنّه بيع.

وعليه، في كلّ معاملة شككنا في صدق عنوان البيع عليها، كيما يرتّب الأثر، سوف يبنى عندها على الصدق، ما دامت مشمولة لإطلاق الدليل كما لا يخفى، لأنّه سوف يكون بمثابة الأصل اللفظيّ الذي يرجع إليه حال الشكّ.

ولو لم يقبل بالأصل اللفظيّ، ووصلت النوبة إلى الأصل العمليّ، وكان الشكّ في تحقّق عنوان البيع بأيّ لفظ يكشف عن وجوده الخارجيّ، أو أنّه يعتبر فيه أن يكون بألفاظ مخصوصة.

فقد اختار الشيخ الأعظم، وتبعه على ذلك بعض الأعاظم[2]، والمصنّف، بأنّ المرجع إلى التمسّك باستصحاب عدم ترتّب الأثر على ما يكون فاقداً لما يحتمل شرطيّته. وهذا يقضي بكون المعتبر هو ألفاظ خاصّة في البيع، فلا يقع إلّا إذا تحقّقت خارجاً، وهذا هو المشهور بين الفقهاء. وتصوير عدم ترتّب الأثر أن يقال: لا يخفى أنّ الشكّ يعود إلى تحقّق العقد خارجاً، وعدمه، ولما كان وجوده أمراً حادثاً، مسبوقاً بالعدم، والأصل عدم تحقّقه، وهذا الأصل يجري في الآثار المترتّبة على العقد من الملكيّة وغيرها؛ فإنّنا نشكّ في ترتّب الأثر على العقد الفاقد للشرط، والأصل عدم تحقّقه، كما أنّ الأصل عدم زوال ملكية المالك السابق بوقوع مثل هذا العقد الفاقد للشرط، والأصل فساد العقد الواقع، وعدم انتقال المال منه إلى الثاني.

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) كتاب المكاسب: ٣: ٦٧. موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب): ١: ١٨٢.

إلّا أنّ المحقّق الإيرواني[1]، لم يقبل بجعل الأصل العمليّ هو الاستصحاب، بل حكم بكونه البراءة، على أنّ الشكّ حينئذٍ شكّ في الشرطيّة، وقد تقرّر في الأُصول أنّه متى كان الشكّ كذلك، كان مجرى لأصالة البراءة.

لا يقال: إنّه لا مجال للبناء على جريان أصالة البراءة في المقام، لأنّ ما دلّ عليها، وهو حديث الرفع مختصّ بالأحكام التكليفيّة، دون الأحكام الوضعيّة!

فإنّه يقال: إنّه لا وجه للقول باختصاص الحديث المذكور بالأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة، بل هو شامل لها أيضاً، ويشهد لذلك تطبيق الإمام عليه السلام في بعضها، فقد طبّقه عليه السلام على نفي الصحّة عن الحلف المكره عليه، فلاحظ صحيحة صفوان والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: «**لَا، قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا، وَمَا أَخْطَأُوا**»[2].

ومع ارتفاع الشرطية المشكوكة بجريان البراءة، فلا معنى لأن يتمسّك باستصحاب عدم ترتّب الأثر، لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في الشرطيّة.

لا يقال: إنّ الاستصحاب مقدّم على البراءة، وهذا يقضي بتقدّم اعتبار اللفظ، وعدم صحّة العقد إذا كان خالياً منه.

قلت: إنّ القول بتقدّم الاستصحاب على البراءة ليس على إطلاقه، فإنّه تارةً يكون الاستصحاب والبراءة في رتبة واحدة، وأُخرى يكون بينهما طوليّة. فإذا كانا في رتبة واحدة، كان الاستصحاب مقدّماً عليها. أمّا لو كان بينهما طوليّة، فإنّ التقديم عندها يكون للأصل الجاري في السبب دون الأصل الجاري في المسبّب، ولما كان

---

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣: ٢٢٦، الباب ١٢ من كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

الأصل الجاري في السبب في مقامنا هو البراءة، والأصل الجاري في المسبّب هو الاستصحاب، كان التقديم لها عليها.

وأورد عليه المصنّف (حفظه الله) تبعاً لبعض الأعاظم، بالتسليم بعدم اختصاص البراءة بالأحكام التكليفية، وجريانها في الأحكام الوضعيّة أيضاً[1]، ومع ذلك يكون الأصل الجاري في المقام هو الاستصحاب كما عليه الشيخ الأعظم بهذا البيان: إنّ الرجوع لأصالة البراءة يعتمد على أن يكون الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة من أقسام الأحكام الوضعيّة مثل هذه الأقسام في الأحكام التكليفيّة، فكما أنّ هذه الأقسام فيها تناله يد الجعل والتشريع إثباتاً ونفياً، فكذلك هذه الأمور. أمّا لو قيل بوجود الفرق بينهما، فبني على أنّ الأقسام التي ذكرت من الأحكام الوضعيّة ممّا لا تناله يد الجعل والتشريع إثباتاً ونفياً، فلا تكون مجرى لأصالة البراءة.

والصحيح هو الثاني، من كون هذه الأقسام من الأحكام الوضعيّة لا تنالها يد الجعل والتشريع، والسرّ في ذلك يعود لكونها من الأُمور الانتزاعيّة، وإنّما يكون رفعها أو وضعها بوضع منشأ انتزاعها ورفعه، وقد قرّر في محلّه أنّ الشرطية للمأمور به إنّما تنزع عن الأمر بشيء متقيد بشيء آخر، فإذا أمر بالصلاة عن طهارة، تنزع شرطيّة الطهارة من الأمر بالصلاة، وكذا لو جعل القبلة شرطاً فيها، فإنّ شرطيّتها تنتزع من الأمر بها، وهكذا. ومثل ذلك يجري بالنسبة للجزئية، فإنّ الجزئية تنتزع من الأمر بالمركّب من الجزء وغيره. ومنه يتّضح معنى كون شيء شرطاً للحكم أو جزءاً له، فإنّه يأخذ ذلك الشيء في موضوعه فينتزع من أخذ شيء في موضوع الحكم أنّه شرط له سواء كان تكليفيّاً كالاستطاعة المأخوذة في موضوع وجوب الحجّ، أم كان وضعيّاً كالتعدّد المأخوذ في موضوع طهارة المغسول.

(١) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ٦: ٤٠٧.

وقد تحصّل، أنّه لا مجال لجريان البراءة عن شرطية شيء للحكم، لأنّها ممّا لا تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، ومرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في أخذ ذلك في موضوع الملكيّة مثلاً وعدمه، ومع الشكّ في الملكية يرجع إلى استصحاب عدمها، المعبّر عنه بأصالة الفساد.

والظاهر أنّ هناك خلطاً بين الاشتراط والشرطيّة، فكلام المحقّق الإيرواني﵀ ناظر إلى الاشتراط، وليس إلى الشرطيّة، وما أفاده بعض الأعاظم﵀ منصبّ على الشرطيّة وليس الاشتراط، وبكلمة، إنّ الذي لا نجري فيه البراءة هو الشرطيّة، لأنّها من الأُمور الانتزاعيّة، والتي تعدّ لازماً تكوينيّاً بالنسبة إلى المجعول الشرعيّ، أمّا الاشتراط فهو أمر تشريعيّ، تناله يد الجعل والتشريع، لأنّه مثل الإطلاق والتقييد، فلا مانع من جريان البراءة فيه. والسرّ فيما ذكرناه، أنّ الشرطيّة لمّا كانت متأخّرة عن تعلّق الطلب، لن تناله يد الشرع، لا بالوضع ولا بالرفع، بينما اشتراط الطلب ليس متأخّراً عن نفس الطلب، لأنّ الإطلاق والاشتراط يعدّان من الأنحاء الوجوديّة للطلب، ولهذا ينقسم الطلب إلى طلب مطلق، وطلب مشروط، كما في الواجب، فهو ينقسم إلى واجب مطلق وواجب مشروط، ولما كان الاشتراط ليس متأخّراً عن الاعتبار والمعتبر، فلا محذور في جريان حديث الرفع فيه.

ثمّ إنّه قد يعمد للدفاع عن المحقّق الإيرواني﵀ في تمسّكه بجريان البراءة حال الشكّ، بجعل المقام من صغريات الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، بهذا البيان:

إنّه لا ريب في كون البيع أمراً مركّباً من عدّة أُمور، كاللفظ، والماضويّة، وغير ذلك، ويشكّ في اعتبار قيد زائد وهو كون اللفظ المعتبر بصيغة محدّدة، فعندها يقتصر على القدر المتيقّن، وتجري البراءة عن الزائد.

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله)، بأنّه لا يصلح أن يكون المقام من صغريات الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لوجود الفرق بين المقامين، ذلك أنّه يعتبر في

الأقلّ والأكثر الارتباطيّين أن يكون الموضوع هو العلم بتعلّق التكليف بتسعة أجزاء مثلاً، والشكّ في تعلّق التكليف بالزائد، فعندها تجري أصالة البراءة، فتنفي التكليف بالزائد، لأنب مقتضى ثبوته هو وجود كلفة زائدة، ومع كونها مشكوكة يمكن نفيها بالبراءة. وأمّا في المقام، فليس مرجع الشكّ إلى وجود قيد زائد حتى يقال بأنّ هناك إحرازاً لتعلّق التكليف بجملة من الأجزاء، ومن ثمّ شكّ في قيد زائد، لنجري أصالة البراءة عن هذا القيد، بل إنّ الشكّ في المقام يعود إلى وجود علم بترتّب الأثر والإمضاء على الواجد للقيد، وشكّ في ترتّب ذلك على ما يكون فاقداً له، ومقتضى الاصل هو عدم ترتّب الأثر والإمضاء على ما كان فاقداً لذلك القيد، لا أنّ الأصل يجري عن اعتبار ذلك القيد، وفرق بين الموردين، فإنّ الأصل لم يجر لإثبات نفي القيد، بل جرى من أجل إثبات عدم ترتّب الأثر والإمضاء.

قوله ٤: **وأمّا الجواز بالملحون، وغير الماضي أو العربيّ، فلإطلاق أدلّة الإمضاء المتقدّمة.**

لايعتبر في الإيجاب والقبول في صيغة البيع، الصحّة وعدم الخطأ فيهما، فيصحّ وقوعهما بالكلام الملحون وهو الخاطئ بحسب قواعد النحو.

ومن الواضح أنّ القول بشرطيّة عدم اللحن في صيغتي الإيجاب والقبول، إنّما هو من فروع القول بشرطيّة العربية فيهما، بحيث يقال: إنّه بناء على اعتبار العربية في الصيغتين، فهل تعتبر مطلقاً، أي من حيث المادّة، والهيئة، والإعراب، أم لا؟ أم يفصل بين ألفاظ الإيجاب والقبول، بالاعتبار فيهما، وبين غيرها كالمتعلّقات بعد الاعتبار فيها؟ اختار الشيخ الأعظم﵀ اعتبار عدم اللحن حتّى في الإعراب، بناءً على استناد اعتبار العربية إلى المتيقّن من أسباب النقل[1]، فلو قال: (بعتَ) بفتح التاء،

(١) كتاب المكاسب: ٣: ١٣٥.

ليكون للخطاب، لم ينعقد به البيع، وكذا لو قال المشتري: (اشتريتَ) أو (قبلتَ)، بفتح التاء، أو كسرها.

ولا يخفى أن تمامية ما أفاده الشيخ الأعظم﵀ تعتمد على ملاحظة الدليل الدالّ على صحّة العقود، ذلك أنه لو كان دليلنا على ذلك هو الإجماع، كان اللازم هو اعتبار العربية فيها، لأنّ العربية هو المقدار المتيقّن في العقود والإيقاعات، لأنّه مع عدم كونه عربيّاً نشكّ في صحّته، ونحتمل الفساد، ومع الشكّ في الصحّة والفساد، تكون أصالة الفساد محكمة كما لا يخفى، والسرّ في ذلك أنّ الفرض عدم وجود إطلاق أو عموم في البين يقضي بصحّة العقد الفاقد للعربية.

أمّا لو كان الدليل الدالّ على صحّتها عبارة عن العمومات والإطلاقات بعد البناء على تماميتها، مثل قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[2]، وقوله سبحانه ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[3]، فلا مجال للشكّ في الفاقد للعربيّة بوجه من الوجوه، لأنّ مقتضى الإطلاق هو عدم اعتبار العربيّة أبداً، وأنّ العربيّ وغير العربيّ كلاهما محكوم بالصحّة، إلّا إذا دلّ الدليل الخاصّ على اشتراط العربيّة في شيء منها على نحو الخصوص، كما في الطلاق، وإلّا فلا تعتبر كما هو واضح. نعم، لا يصلح ترك الاحتياط بلزوم وقوع الصيغة في عقد النكاح باللغة العربيّة. ومن خلال ما ذكرنا، يتّضح مراد المصنّف (حفظه الله).

ثمّ إنّه قد يدّعى عدم انحصار أدلّة اعتبار العربية في العقود في خصوص الإجماع، ليكون مفاد العمومات أو الإطلاقات، هو صحّة العقد ولو كان بالملحون، لعدم اعتبار العربية فيها، وذلك لوجود أدلّة تمنع من الاستناد للعمومات أو الإطلاقات:

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) المائدة (٥): ١.

(٣) النساء (٤): ٢٩.

منهـا: التأسّي، فإنّ النبيّ الأكرم محمّداً ﷺ، كان يتكلّم باللغة العربية في عقوده، وإيقاعاته، ومقتضى التأسّي به ﷺ، أن تعتبر العربية في جميع العقـود والإيقاعـات، لأنّ هذا التأسّي سوف يكون مانعاً من حجّية الإطـلاق، أو العمـوم، لكونـه يـشكّل قرينة على ذلك.

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأنّ المقصود من التأسّي هو ما كـان الفعـل الذي كان يصدر من النبيّ ﷺ، بحيث يأتي المكلّف بالفعل بالصورة التي كان يـأتي بها النبيّ ﷺ، وحتّى يتمّ الدليل المذكور، يلزم أن يكـون النبـيّ ﷺ مـا كـان يـأتي بالعقد إلّا بخصوص اللغة العربيّة، أمّا لو قلنا بأنّ إتيانه ﷺ بالعقد باللغة كـان إشـارة إلى إحدى الطرق التي يمكن إيجاد العقد بها، فلا يكون مفيداً للزوم. والظـاهر مـن الفعل الصادر منه ﷺ أنّ إتيانه بالعقد باللغة العربيّة كان أحد أسـاليب إجـراء العقـد وطرقه، وبالتالي لا يمكن إثبات اللزوم من خلال ذلك، ما يجعـل إطلاقـات الأدلّـة وعموماتها على حاله.

وبعبارة أُخرى، إنّ التأسّي إنّما يصحّ في خـصوص الأفعـال الـواردة فـي مقـام التشريع، كأفعال الصلاة، والحجّ، لقوله ﷺ: «**صَلُّوا كَمَـا رَأَيْتُمُـونِي أُصَـلِّي**»[1]، و: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ**»[2]، وأما إذا ورد فعل بعد ورود دليل عامّ على صـحّة شـيء، ثمّ صدر عمل يكون مصداقاً لموضوع ذلك الدليل، فلا وجه للـزوم التأسّـي حينئـذٍ حتى يقال بانحصار المصداق فيما صدر عن التشريع كما في المقام، لأنّ العمومات تشمل العقد المنشأ باللغة العربيّة، والمنشأ باللغة الفارسيّة، وبالتـالي يكـون صـدور

---

(١) عوالي اللآلي: ١: ١٩٨، الحديث ٨، و ٣: ٨٥، الحديث ٧٦. صحيح البخـاري: ٧: ٧٧. السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٢: ٣٤٥.

(٢) عوالي اللآلي: ١: ٢١٥، الحديث٧٣، و ٤: ٣٤، الحديث ١١٨. السنن الكبرىٰ للبيهقـي: ٥: ١٢٦.

العقد باللغة العربيّة منه ﷺ لا يدلّ على انحصار العقود النافذة بما أُنشىء باللفظ العربيّ حتى يجب التأسّي.

وأمّا اعتبار الماضويّة في العقد، فقد وقع الخلاف فيها بين الأعلام على قولين:

القول الأوّل: وهو اعتبارها في العقد، وهذا هو خيرة المشهور[١].

القول الثاني: عدم اعتبارها، وجواز الإنشاء بالمضارع والأمر، لصدق العقد على المنشأ بهما، فيكون مشمولاً للعمومات والإطلاقات[٢].

وقد استدلّ القائلون باعتبارها بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: الإجماع.

الوجه الثاني: صراحة الماضي في الإنشاء، دون غيره من الأمر والمستقبل، لأن الثاني أشبه بالوعد، والأوّل استدعاء وليس إيجاباً، وهو ما أشير إليه في المتن.

الوجه الثالث: إن قصد الإنشاء في المستقبل خلاف المتعارف.

وضعف الثلاثة واضح، فإنّ الإجماع، إنّما يصلح للدليلية حال إحراز كونه تعبّدياً كاشفاً عن قول المعصوم، كما هو المعروف، وإحراز هذا في المقام، غير ممكن.

وأمّا الثاني، فإن أُريد بصراحة غير الماضي في الإنشاء دون غيره، الوضع له، فهو غير صحيح، لعدم الوضع له، إن لم نقل بوضعه للإخبار. وإن أريد بها الصراحة من ناحية وجود القرينة، فالصراحة كما تكون ثابتة للماضي، تكون ثابتة لغيره أيضاً.

ولا ريب ولا إشكال في عدم صلوح الثالث، لأن يكون مقيّداً للإطلاقات، أو مخصّصاً للعمومات. على أنّ القول بكون ذلك غير متعارف في غير محلّه، بل إنّ

---

(١) الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٢٣٧. شرائع الإسلام: ٢: ٢٦٣. مختلف الشيعة: ٥: ٥٣. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٨. الدروس الشرعية: ٣: ١٩١. الروضة البهية: ٣: ٢٢٥. مسالك الأفهام: ٣: ١٥٣. جامع المقاصد: ٤: ٥٩. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ١٤٥.

(٢) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ٣: ٤٢ و ٤٣.

إنشاء العقد بلفظ المضارع والأمر أيضاً متعارف عندهم، فيقول أحدهما للآخر: أبيعك هذا بدرهم، ويقول الآخر: قبلت، وهذا ليس أمراً خارجاً عن المتعارف بين الناس، كما يقولون في الهبة: خذ هذا المال، وهو أمر، فإذا صحّ استعمال الأمر في الهبة، فإنّه يصحّ استعماله في البيع أيضاً، لما هو المعروف من كونهما مشتركين في اشتمالهما على التمليك، نعم، يفترقان من حيث أنّ الهبة تمليك مجّاني، والبيع تمليك مقابل مال.

قوله ٥: **وأمّا اعتبار المطابقة، فلتوقّف صدق عنوان العقد والبيع والتجارة عن تراض على ذلك.**

من الشروط المعتبرة في الهيئة التركيبيّة في صيغة البيع، اعتبار المطابقة بين الإيجاب والقبول، في المضمون والمعنى، نعم، هل يعتبر تطابقهما أيضاً في اللفظ، بحيث يكون الإيجاب قوله: بعت، يلزم أن يكون قبول المشتري بلفظ: ابتعت، أم يصحّ أن يكون القبول منه بلفظ: اشتريت؟ الظاهر أنّه لا يعتبر التطابق بينهما في اللفظ، كلّ ذلك لصدق عنوان التطابق بين الإيجاب والقبول حينئذٍ.

ويدلّ على اعتبار التطابق بينهما، أنّ القبول عبارة عن الرضا بالإيجاب، ولا يحصل ذلك إلّا بتطابق القبول والإيجاب في المعنى الإنشائيّ، بأن يتحقّق الرضا بالإيجاب بالنحو الذي حصل، لأنّه بدون التطابق لا يكون القبول رضا بالإيجاب، ولا يرتبط به، ولا يعدّ قبولاً، أعني رضاً بالإيجاب، بل يكون شيئاً آخر، فلا يتحقّق الربط بين الالتزامين.

وبعبارة أُخرى، إنّ العقد عبارة عن معاقدة ومعاهدة بين الطرفين، وهي لا تتحقّق إلّا إذا كان الإيجاب والقبول متطابقين، ومع تخالفهما لا تصدق المعاقدة على شيء واحد، لأنّ المعاهدة على أمر لا تتحقّق إلّا بوحدة المورد الذي تعاقدا عليه.

قوله ٦: **وأمّا الموالاة، فقد قال جماعة-منهم الشهيد الأوّل في قواعده - باعتبارها. ووجّه الشيخ...إلخ...**

ذهب جماعة من أعلامنا إلى القول باعتبار الموالاة في صحّة العقد[١]، ويراد منها عدم تخلّل الفصل بما يخلّ بوحدة الموجود التدريجيّ بحيث تكون تبعيّة القبول للإيجاب كتبعيّة المستثنى للمستثنى منه، فكما أنّ ملاك الاتّصال في الاستثناء هو التبعيّة، فكذلك في المقام، ولما كان القبول تابعاً للإيجاب، فيعتبر فيه الاتّصال والموالاة بينهما، كما تعتبر في الاستثناء.

وقد وجّه الشيخ الأعظم﵀ اعتبارها من خلال أنّ الإيجاب والقبول بمنزلة الكلام الواحد المرتبط بعضه ببعض، فإذا وجد فاصل طويل بينهما، منع ذلك من صدق الكلام الواحد عليهما، وبالتالي يكون ذلك مانعاً من صدق عنوان العقد[٢].

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأنّ الموجود عندنا خارجاً هو عنوان المعاقدة، وهي من العناوين القصديّة، فما دام لم يعرض الموجب عن إيجابه حتى مع حصول الفصل الطويل المتخلّل بين الإيجاب والقبول، لم يمنع ذلك من انطباق العنوان وتحقّق العقد خارجاً.

واستدلّ الشيخ النائيني﵀ على اعتبار الموالاة بينهما، بأن المعاملة تشتمل على خلع ولبس[٣]، فالبائع يخلع ثوب الملكية عن نفسه، ويلبسه شخص آخر، فإذا تخلّل بين الإيجاب والقبول فصل، أوجب ذلك تحقّق الخلع مع عدم ثبوت اللبس، ويلزم منه تحقّق الإضافة بلا مضاف إليه.

---

(١) نهاية الإحكام: ٢: ٤٥٠. الدروس الشرعية: ٣: ١٩١. جامع المقاصد: ٤: ٥٩. مفتاح الكرامة: ١٢: ٥٣٢.

(٢) كتاب المكاسب: ٣: ١٥٩.

(٣) كتاب المكاسب والبيع ـ تقرير بحث النائيني، للآملي: ١: ٢٩١.

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ المعيار عندنا على حصول اللبس وصدقه خارجاً، فإذا تحقّق ذلك وإن كان بعد فاصل طويل، كفى ذلك في حصول المطلوب، لأنّه عندها سوف يصدق حصول الخلع، وحصول اللبس، فيتحقّق العقد.

الجواب الثاني: إنّه لا ريب في تحقّق الخلع واللبس خارجاً، لأنّهما يتقوّمان بمجرّد قول الموجب: بعت، وإن لم ينضمّ إليه القبول من القابل، لأنّ المعتبر في عرف العقلاء والشرع، أنّه لا يتحقّق الخلع واللبس إلّا بعد أن يتحقّق القبول من القابل، فإذا قبل القابل حصل الخلع واللبس، وإلّا فمجرّد صدور الإيجاب، لا يوجب تحقّق الخلع.

ووفقاً لما تقدّم، يتّضح أنّه لا وجه للقول بعدم صحّة العقد إذا حصل فصل طويل بين الإيجاب والقبول، بل يبنى على صحّته، وإن كان هناك فصل.

قوله ٧: **وأمّا عدم لزوم تأخّر القبول**[1] **فلأنّ عنوان البيع والعقد صادقان مع التأخّر أيضاً...إلخ...**

اختلف الفقهاء في لزوم تقدّم الإيجاب على القبول في صحّة العقد، على أقوال:

القول الأوّل: وهو الأشهر بينهم، البناء على أنه يعتبر في صحّته تقديم الإيجاب على القبول مطلقاً[2].

---

(١) قد أعيدت صياغة عبارة هذا الفرع في الطبعة الأخيرة للكتاب بهذه الكيفية التي عرضناها، وقد كانت في طبعات سابقة، هكذا: وأما جواز تأخر الإيجاب فلأن عنوان البيع ...ألخ ...

(٢) مختلف الشيعة: ٥: ٥٢. و انظر: الخلاف: ٣: ٣٩، مسألة ٥٦. الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٢٣٧. السرائر: ٢: ٢٤٣. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٨، مسألة٢. إيضاح الفوائد: ١: ٤١٣. جامع المقاصد: ٤: ٦٠.

القول الثاني: البناء على عدم اعتبار تقدّم الإيجاب على القبول شرطاً في صحّة العقد، فيمكن تقديم القبول عليه[١].

القول الثالث: القول بالتفصيل بين عقد النكاح وغيره، فيجوز في عقد النكاح تقديم القبول على الإيجاب، ولا يجوز ذلك في بقية العقود[٢].

القول الرابع: التفصيل بحسب صيغة القبول، فلو كان القبول بصيغة الأمر، فإنّه يجوز التقديم، سواء كان في عقد البيع، أم كان في عقد النكاح، أم في غيرهما، أمّا لو كانت الصيغة بغير صيغة الأمر، لم يجز تقديم القبول[٣].

القول الخامس: ما اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله من التفصيل في ألفاظ القبول، لأنه على أقسام:

أحدها: أن يكون القبول مفيداً لإنشاء التملك باستقلاله، سواء تقدمه الإيجاب أم لم يتقدمه، ولم يؤخذ فيه معنى المطاوعة، وهذا كملكت (بالتخفيف)، وابتعت، فإنه يفيد الإنشاء باستقلاله من دون أن يتوقف على سبق الإيجاب.

ثانيها: أن يكون القبول مأخوذاً فيه المطاوعة، ويتوقف على إنشاء التملك فيه على تقدم الايجاب عليه كما في مثل (قبلت)، و(رضيت)، فإنه إنما يفيد إنشاء التملك فيما إذا سبقه الإيجاب، ويستفاد الإنشاء من وقوعه بعد الإيجاب لا منه بنفسه.

ثالثها: أن يكون القبول بلفظ الأمر والاستيجاب[٤].

أمّا **القسم الأوّل**، فلا إشكال في صحّة تقديم القبول على الإيجاب، لأنّه يفيد إنشاء التملّك بنفسه، ولا يعتبر في العقد إلّا ذلك. نعم، لا يصدق عليه القبول اصطلاحاً.

---

(١) شرائع الإسلام: ٢: ٢٦٧. مختلف الشيعة: ٥: ٥٢. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ١٤٥.
(٢) المبسوط: ٤: ١٩٤. مختلف الشيعة: ٥: ٥٣.
(٣) مسالك الأفهام: ٧: ٩١. كشف اللثام: ٧: ٢٧٤. المراسم العلوية: ١٥٥.
(٤) كتاب المكاسب: ٣: ١٤٣ و ١٤٤.

وأمّا **القسم الثاني**، فذكر﵀ أنّه لا يصحّ فيه تقديم القبول على الإيجاب لوقوعه لغواً لعدم إفادته الإنشاء حينئذٍ، لأنّه إنّما يستفاد من سبق الإيجاب عليه، ومعه لا يبقى لصحّته مجال.

وأمّا **القسم الثالث**، فإنّه لا يجوز فيه تقدّم القبول على الإيجاب، لأنّ الأمر غايته أن يكون ظاهراً في الرضا بالمعاوضة المتقبّلة، وكاشفاً لا محالة، وقد قرّر في محلّه أنّه لا يكفي في صحّة العقود مجرّد الرضا، بل لابدّ أن يكون بنحو يفيد الإنشاء.

وقد استدلّ المصنّف على عدم الفرق بين ما إذا كان القبول متقدّماً على الإيجاب، وما إذا كان متأخّراً عنه، بأنّ المدار على انطباق عنوان العقد، وصدق مفهوم البيع خارجاً ليكون مشمولاً لما دلّ من الإطلاقات والعمومات الدالّة على صحّة البيع والعقد، ولا ريب في صدق ذلك، وإن كان القبول متقدّماً على الإيجاب.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) عن التفصيل الذي أفاده الشيخ الأعظم﵀، بأنّه لا يوجد في البين ما يوجب رفع اليد عن مقتضى العمومات والإطلاقات، والتي قد عرفت مفادها من كفاية صدق عنوان العقد، والبيع، والتجارة عن تراض، على الواقع خارجاً من دون أخذ قيد زائد، فلا وجه لهذا التفصيل، لأنّه سوف يتمسّك عندها بدليل الإمضاء.

قوله ٨: **وأمّا التنجيز**[1] **وعدم صحّة العقد مع التعليق، الذي اعتبره المشهور، بل ادّعي الإجماع عليه...إلخ...**

من جملة الشروط التي ذكرها جماعة من أعلامنا كالشيخ، وابن إدريس،

(١) هكذا جاء في طبعة الكتاب الأخيرة، أمّا في طبعات سابقة، كانت العبارة: وأمّا اعتبار التنجيز.

والعلّامة (رحمهم الله)، وغيرهم[١]، التنجيز في العقد، وعدم تعليقه على شيء بأداة الشرط، بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعاملة في صورة وجود ذلك الشيء، ولا تنعقد في صورة فقده. من دون فرق بين كون التعليق صريحاً كما لو قال: (بعتك هذا إذا حضر الحاج)، وبين التعليق غير الصريح، كما لو قال: (أنت وكيلي يوم الجمعة)، لأنّ معناه أنّ الوكالة معلّقة على مجيء يوم الجمعة، وأنّه لا وكالة قبل مجيئه. وقد ذكر المصنّف أنّ القول باعتبار التنجيز هو القول المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع[٢].

وقد استدلّ القائلون باعتبار التنجيز ومانعيّة التعليق من صحّة العقد، بأُمور:

منها: ما أفاده الفقيه الماهر صاحب **الجواهر**ﷺ[٣]، وحاصله: أنّ ظاهر أدلّة الصحّة، هو ترتيب الآثار من حين العقد، ولا يخفى أنّ ذلك متوقّف على كون العقد مطلقاً غير معلّق على شيء، وإلّا لو كان العقد معلّقاً لم تشمله الأدلّة من حين وقوع العقد، فإذا لم تكن شاملة له من حين صدوره، فلن تكون شاملة له بعد ذلك أيضاً، ومع فقد الدليل الاجتهاديّ على صحّة العقد، سوف يكون المرجع عندها إلى أصالة الفساد.

وبكلمة، إنّ الأدلّة الدالّة على صحّة العقد، شاملة للعقد حدوثاً، وبقاءً، فإذا لم تكن شاملة لها حدوثاً، فلن تكون شاملة لها بقاءً.

---

(١) الخلاف: ٣: ٣٥٤، مسألة ٢٣. المبسوط: ٢: ٣٩٩. السرائر: ٢: ٩٩. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٩. قواعد الاحكام: ٢: ٣٤٩. الدروس الشرعية: ٢: ٢٦٣. مسالك الأفهام: ٥: ٢٤٤. جامع المقاصد: ٨: ١٨٠، و ٩: ١٥، و ١٢: ٧٧.

(٢) تمهيد القواعد: ٥٣٣، قاعدة ١٩٨. مسالك الأفهام: ٥: ٣٥٧. جامع المقاصد: ٨: ١٨٠. مفتاح الكرامة: ١٢: ٦٣٩.

(٣) جواهر الكلام: ٢٢: ٣٠٠.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأنّه يلزم التفريق بين وجوب الوفاء بالعقد، وبين مدلول العقد، أعني ترتب الأثر عليه، فإذا كان صاحب **الجواهر**ﷺ يريد الأوّل، فلا ريب في تحقّقه، وأنّ وجوب الوفاء حاصل من حين صدور العقد. نعم، الذي لا يكون مترتّباً من حين صدور العقد بسبب وجود التعليق، هو مدلول العقد من حيث النقل والانتقال وترتّب الأثر، ولا يخفى أنّ ترتّب الأثر وحصول النقل والانتقال، قد يكون من حين صدور العقد، وقد يكون بعد حصول المعلّق عليه، فيلتزم عندها بتحقّق النقل، وهذا لا ربط له بما دلّت عليه أدلّة صحّة البيع، والعقد، والتجارة.

ومنها: ما ذكره السيّد العاملي قدس سره في **مفتاح الكرامة**[1]، وحاصله: أنّ الأسباب الشرعيّة، أسباب توقيفيّة، ومقتضى توقيفيّتها أن يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهو العقد الذي يكون خالياً وعارياً عن التعليق، وعليه، سوف تكون صحّة العقد المعلّق مشكوكة، فتجري فيه أصالة الفساد.

وجوابه: أنّه إنّما يستند إلى القدر المتيقّن إذا لم يكن في البين إطلاق أو عموم يدلّ على مشروعيّة كلّ عقد عرفيّ، ومع وجودها، فالقاعدة تقضي بالتمسّك بذلك، والحكم بصحّة كلّ ما يصدق عليه العقد، وهذا لا ينافي التوقيفية، والسبب أنّه لم يحصل خروج عما دلّ عليه الدليل.

ومنها: ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره[2]، وحاصله: لا ريب في أنّ أدلّة العقود منصرفة إلى خصوص العقود المتعارفة، وهي خصوص العقود المنجّزة دون المعلّقة، لأنّ العقود المعلّقة غير متعارفة بين الناس، بل هي متعارفة عند الملوك والدول في بعض الأحيان، ومع كون العقود المعلّقة خلاف المتعارف، فلن تشملها الأدلّة، لما عرفت من أنّها منصرفة لخصوص المتعارف من العقود.

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٢: ٥٣.

(٢) منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ١: ٢٥٥.

وببيان آخر، إنّ الدليل المذكور يتشكّل من قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، صغراه: إنّ العقود المعلّقة غير متعارفة، وكبراه، إنّ أدلّة الإمضاء منصرفة لخصوص العقود المتعارفة، فستكون النتيجة هي عدم شمول أدلّة الإمضاء للعقود المعلّقة.

ويكفي للجواب عن هذا الوجه، إبطال إحدى مقدّمتيه، فلو خدش في الصغرى، كما عن المصنّف (وفّقه الله)، بحيث قرّر منعها، برفض كون التعليق في العقود أمراً غير متعارف، بل هو من المتعارف لديهم، كما يلحظ أنّهم يهبون الأموال للغير ويعلّقون ذلك على مدّة من الزمن، بسبب حاجتهم إليه في تلك المدّة.

ومنها: الإجماع المدّعى على مانعيّة التعليق من صحّة العقد، وشرطيّة التنجيز في ترتيب الآثار عليه.

وقد عرفت غير مرّة، أنّ دليليّته، قائمة على كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام، وهذا يتوقّف على عدم وجود ما يصلح للدليليّة غيره، ومع وجوده -كما في المقام- لن تحرز كاشفيّته، فلا يصحّ الاستناد إليه.

نعم، لمّا كان الحكم باعتبار التنجيز ومانعية التعليق عن الصحّة قولاً مشهوراً، يتنزّل الفقيه للقول بالاحتياط حذراً من مخالفة المشهور.

قوله ٩: **وأمّا كفاية[1] المعاطاة، فقد وقعت مورداً للاخـتلاف، وقـد نقـل الشيخ الأعظم قدس سره ...إلخ...**

المعاطاة عبارة عن إعطاء شيء وأخذ شيء آخر، كإعطاء النقد مقابل الطعام، وهذا هو الغالب في المعاملات خصوصاً في الأموال اليسيرة، وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّها تفيد الملك، أو أنّها تفيد الإباحة، ومن الواضح أنّ المقصود منها في المقام ما إذا كان الغرض من الإعطاء هو تمليك ماله بالعوض، وقد ذكر الشيخ

(١) لم ترد كلمة كفاية في طبعات الكتاب السابقة.

الأعظم﵀ فيها أقوالاً ستّة، بل سبعة، بإضافة قول الشيخ كاشف الغطاء﵀[١]، والأقوال المذكورة في كلماته، هي:

القول الأوّل: ما اختاره الشيخ المفيد﵀، وجماعة[٢]، من أنّ المعاطاة تفيد الملك اللازم مطلقاً، سواء كان الدال على التراضي لفظاً أم غيره.

القول الثاني: إنّ المعاطاة تفيد الملكيّة المتزلزلة والجائزة، فإذا تلف أحد العوضين، أو تصرّف أحد المتبايعين فيما بيده، تصبح لازمة حينئذٍ، وقد اختاره المحقّق الكركيّ، ونسبه إلى ظاهر الأصحاب[٣].

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الدالّ على التراضي بالمعاملة لفظاً، فإنّها تفيد الملك اللازم، وبين ما إذا كان غيره، فإنّها تفيد الملك الجائز.

القول الرابع: الالتزام بعدم إفادتها الملك، وإنّما هي تفيد الإباحة، وهذا على قولين: قول بإفادتها حليّة جميع التصرّفات حتى المتوقّفة على الملك، وقول بإفادتها إباحة التصرّفات التي لا تتوقّف على الملك، وهو محكيّ عن بعض حواشي الشهيد على **القواعد**. وهذا يكون قولاً **خامساً**.[٤]

القول السادس: إنّ المعاطاة معاملة فاسدة، لا يترتّب عليها شيء حتى الإباحة، مثلها مثل بقيّة العقود الفاسدة، وقد نسب للعلّامة في بعض كتبه، ولكن حكي عن المحقّق الثاني﵀ عدوله عنه[٥].

---

(١) شرح الشيخ جعفر على قواعد العلّامة ابن المطهّر: ١٣٥.

(٢) المقنعة: ٥٩٣. جامع المقاصد: ٤: ٥٨. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ١٤٢. جواهر الكلام: ٢٢: ٢١٠.

(٣) جامع المقاصد: ٤: ٥٨.

(٤) جواهر الكلام: ٢٢: ٢٢٤ و ٢٢٥.

(٥) نهاية الأحكام: ٢: ٤٤٩. جامع المقاصد: ٤: ٥٨. انظر: كتاب المكاسب: ٣: ٢٣ ـ ٢٦.

ولا يخفى أنّ تماميّة ما أفاده العلّامة﵀ تعتمد على عدم شمول أدلّة صحّة البيع للمعاطاة، وعدم قيام دليل على إفادتها للإباحة، فعندها سوف يكون الواقع في يده مال الغير، ولا يجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه.

وقد اختار المتأخّرون من الفقهاء، أنّ المعاطاة تفيد الملك، وأنّها لا تختلف عن البيع اللفظي إلّا من حيث اللفظ، واستدلّوا لذلك بوجوه[1]:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[2] وتقريب دلالتها على المدّعى يتّضح من خلال الإحاطة بالمقصود من الحلّية الواردة فيها، ذلك أنّ فيها احتمالين، حلّية تكليفيّة، وحلّية وضعيّة. وعليه فيكون المقصود من حليّة البيع في الآية، إمّا الحلّية الوضعيّة التي تعني النفوذ والإمضاء، أو الحلّية التكليفيّة التي بمعنى أنّ البيع أمر جائز، ولما كان حملها على الحلّية التكليفيّة غير متصوّر، لأنّه لم يتوهّم أحد حرمة البيع تكليفاً، وصحّته وضعاً وترتّب الآثار عليه؛ كان ذلك قرينة على أنّ المقصود من الحلّية التكليفيّة في المقام، ليس ما يقابل الحرمة التكليفيّة، بل المقصود منها عدم الفساد، مقابل الفساد، الذي لا يترتّب عليه الأثر، وعليه، سوف تكون الحلّية متعلّقة بالتصرّفات المترتّبة على البيع واقعاً، وإسناد ذلك للبيع من باب المجاز في الإسناد، لكون البيع سبباً لها. فيترتّب على ذلك إباحة جميع التصرّفات المترتّبة على صحّته، وإفادته الملك.

وبعبارة أُخرى، لا يخفى أنّ الحلّية الواردة في الآية الشريفة للبيع تقابل الحرمة الواردة فيها للربا، ومن الواضح جدّاً أنّ الحرمة الواردة فيها للربا حرمة تكليفيّة، فبمقتضى المقابلة، لابدّ وأن تكون الحلّية الواردة فيها للبيع حلّية تكليفيّة، ولا يصحّ التفكيك بينهما، ومن الواضح أنّه لا معنى لأن يكون المقصود من الحلّية التكليفيّة

(١) حاشية الآخوند على المكاسب: ١١.
(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.

للبيع بمعنى الجواز، إذ لا معنى لذلك، فعليه سوف يكون المقصود منها هو ترتيب جميع آثار التصرّفات على الصادر فيه ومنه، وهو المطلوب.

ومنها: التمسّك بإطلاق المستثنى في قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾[1]، وتقريب دلالتها: لا يخفى أنّ المستفاد من الآية الشريفة تنويع التصرّف في المأخوذ من الآخر إلى نوعين: أكل بالباطل، وأكل بتجارة عن تراض، وهذا يعني أنّ ما يكون أكلاً نتيجة تجارة عن تراض، فهو سائغ. ولا يخرج المقصود من الأكل الواقع في الآية عن محتملين: إمّا التملّك، وإمّا التصرّف، فلو كان المقصود منه الأوّل، كانت دلالة الآية على حصول الملك بالمعاطاة بالمطابقة، ويكون المقصود عندها الصحّة، ولا يضرّ التعبير بالأكل عن الملك، لأنّه من الكنايات الشائعة الاستعمال خارجاً. أمّا لو كان المقصود من الأكل هو التصرّف، فسوف تكون دلالة الآية على الملك بالملازمة العُرفيّة، لأنّه سوف يقصد منها أنّه يجوز تكليفاً التصرف في أموال الناس بالتجارة عن تراض، ولا ريب أنّ جواز التصرّفات تكليفاً حتى ما يكون متوقّفاً على الملك، يلازم الملك، وهو المطلوب.

وما ذكرناه في تقريب دلالة الآية الشريفة، أولى مما ذكره المصنّف (وفّقه الله)، لأنّ ما أفاده ليس تقريباً للآية للدلالة على إفادة المعاطاة الملك، وإنّما انصب تقريبه على كون المعاطاة معاملة صحيحة.

ويلزم التنبيه إلى وجود بحث بين الأعلام في تحديد الاستثناء في الآية الشريفة، وهل أنّه استثناء متّصل، أو منقطع، وأنّه لو بني على كون الاستثناء متّصلاً، فسوف يرد إشكال تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عرفاً، بينما إذا بني على كونه منقطعاً، كما اختاره شيخنا الأستاذ (أطال الله بقاءه)، وأنّه في الآية بمعنى (بل)، فيكون

(١) النساء (٤): ٢٩.

معناه: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، بل تكون تجارة عن تراض، فلن يكون في البين إشكال، لكن تفصيل ذلك كلّه يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ومنها: التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]، وقد قرّب المصنّف دلالتها على إفادة الملك بمرحلتين:

المرحلة الأُولى: تضمّنت إثبات أنّ المعاطاة عقد لازم، وقد أثبت ذلك من خلال تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه: إنّ المستفاد من الآية الشريفة، لزوم الوفاء بكلّ عقد، من دون فرق بين كونه عقداً قوليّاً أو فعليّاً. وصغراه: إنّ المعاطاة عقد فعليّ، وستكون النتيجة شمول الآية الشريفة له، فيلزم الوفاء به، وعدم جواز نقضه، وهو المطلوب.

المرحلة الثانية: وهي إثبات أنّ المعاطاة تفيد الملك، وقد كان ذلك أيضاً بتشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه: إنّ كلّ عقد لازم، يفيد الملك، وصغراه: إنّ المعاطاة عقد لازم، فستكون النتيجة أنّها تفيد الملك.

وتختصّ آية الوفاء بالعقود، دون آيتي حلّ البيع، والتجارة عن تراض، في عدم قصر دلالتها على إفادة المعاطاة للملك، بل تفيد اللزوم أيضاً، بينما تنحصر دلالة الآيتين الأُخريين على إفادتهما الملك فيها دون اللزوم.

ولم يتعرّض الشيخ الأعظم قدس سره للاستدلال بهذه الآية على إفادة المعاطاة للملك اللازم، وقد علّل ذلك بسبب التأمّل في صدق عنوان العقد على الفعل، لأنّ العقد هو العهد المؤكّد والمشدّد[2]، وهو لا يتحقّق بمجرّد الفعل، بل لابدّ فيه من القول.

إلّا أنّ التأمّل في كلماته قدس سره يفيد خلاف ذلك، فإنّه يلتزم بصدق عنوان العقد على الفعل كصدقه على القول، والظاهر أنّ الموجب لعدم ذكره للآية محلّ البحث

---

(١) المائدة (٥): ١.

(٢) كتاب المكاسب: ٣: ٥٦.

دليلاً، بناؤه ﷺ على عدم إفادة المعاطاة اللزوم، وقد عرفت دلالتها على ذلك.

ومنها: التمسّك بسيرة العقلاء على ترتيب آثار الملك اللازم على المعاطاة، وقد استند إليها بعد بطلان الاستناد إلى سيرة المتشرّعة، ويعتمد تقريب دلالتها على المدّعى على توفّر مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأُولى: أن يكون أصل السيرة ثابتاً على ترتيب آثار البيع على المعاطاة.

المقدّمة الثانية: إحراز اتّصالها بزمن الشارع المقدّس.

المقدّمة الثالثة: عدم إحراز ردع من الشارع عنها.

والظاهر توفّرها بأكملها، فإنّه لا يمكن إنكار قيام السيرة العقلائيّة على عدم التفريق عندهم بين القول والفعل، وترتيب آثار الملك على كليهما على حدّ سواء، كما أنّه لا يمكن إنكار اتّصال السيرة بعصر الشارع المقدّس، فإنّها سيرة ثابتة منذ قديم الأزمان، وليست سيرة حادثة في الأزمان المتأخّرة. كما أنّه لو وجد ردع من الشارع لها لوصل وظهر وبان، فعدم وصوله كاشف عن عدم صدوره.

إن قلت: إنّ المقدّمة الثالثة غير متوفّرة، وذلك لوجود الردع من الشارع المقدّس، فإنّ رواية خالد بن الحجاج المذكورة في المتن[1]، تصلح للرادعيّة لدلالتها على حصر المحلّل في خصوص الكلام، والمعاطاة فعل، فلا تكون موجبة للتحليل، وانعقاد البيع.

قلت: إنّ تمامية الردع تعتمد على أنّ حصر سبل التحليل في خصوص الكلام، فلا يقع بمجرّد القصد أو الفعل، وهو باطل جزماً، لأنّ الثابت على أقل التقادير إباحة التصرّف في المعاطاة جزماً، ولا تحتمل حرمة التصرّف عند وجود رضا المالك. وهذا يمنع من حصر التحليل في خصوص الكلام.

وبناءً عليه، سوف يكون المقصود من الرواية هو أنّ من طلب من غيره شراء

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٥٠، الباب ٨ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.

شيء له من شخص آخر، فللمعاملة الواقعة بينهما صورتان:

الصورة الأُولى: أن يكون الكلام الواقع بينهما على نحو المقاولة والمواعدة، فإنّه يحكم هنا بكون الكلام محلّلاً.

الصورة الثانية: أن يكون الكلام الواقع بينهما على مستوى إيجاب البيع وإيقاعه، بحيث كان الطالب مشترياً، والذي سوف يوفّر الطلب بائعاً، قبل قيامه بتوفير الطلب وشرائه من الغير، فإنّ الكلام هنا يكون محرّماً. ومنه يتّضح أنّ الرواية أساساً أجنبيّة عن محلّ كلامنا، ولا ربط لها بالمعاطاة، وإنّما موضوعها هو من باع ثمّ ملك. ومنه يتّضح أنّ مورد الرواية لا يناسب أن تكون مانعاً ورادعاً عن السيرة العقلائيّة المنعقدة على إفادة المعاطاة الملك.

ولو سلمّ بتمامية دلالة الرواية المذكورة على المدّعى، إلّا أنّها لا تصلح للرادعية أيضاً، لأنّه لابدّ وأن يكون الرادع في قوّة المردوع، وقد عرفت أنّ السيرة العقلائية متأصّلة، ومتجذّرة منذ عصر الشارع المقدّس، وهذا يستوجب أن يكون الردع عنها بمستوى يلائم ذلك، ما يعني أنّه لا يكتفى في تحقّقه بوجود رواية واحدة فقط.

وقد يقال: إنّ خبر خالد بن الحجّاج لا يصلح للرادعية، لأنّه يعتبر في ما يكون رادعاً عن السيرة دخوله دائرة الحجّية، وخبر خالد ضعيف السند، بخالد بن الحجّاج، فإنه لم تثبت وثاقته، فلا يصلح للرادعية.

فإنّه يقال: إنّ مجرّد ضعف السند لا يمنع من احتمال الصدور، ومع وجود احتمال الصدور يبقى احتمال الردع، الموجب لسقوط السيرة عن الاعتبار. وبكلمة، إنّ مجرّد وجود احتمال الرادعيّة عن السيرة، مانع من الاستناد إليها، ويكفي لوجود احتمال الردع عنها وجود رواية يحتمل صدورها عن الشارع المقدّس، لترفع اليد عن السيرة.

وقد يستدلّ على إفادة المعاطاة الملك أيضاً بسيرة المتشرّعة، ببيان: إنّ سيرة

المتشرّعة منعقدة على التعامل مع ما يقع عليه المعاطاة معاملة الملك، والتصرّف فيه وفقاً لذلك، ولما كانت هذه السيرة معاصرة لزمن المعصوم عليه السلام، فيُحرز إمضاؤها.

ويمنع من الاستدلال بها على المدّعى، التشكيك في إحراز اتّصالها بعصر المعصوم عليه السلام، ما يعني دعوى أنّها من السير الحادثة، وليست من السير القديمة. ويشهد لذلك أنّ الفقهاء قبل زمن المحقّق الثاني قدس سره، كانوا يفتون بعدم إفادة المعاطاة للملك، ما يمنع من الجزم بانعقادها بوصف أنّهم متشرّعة على إفادتها الملك.

قوله ١٠: **وأمّا أنّ الملك الحاصل بها لازم، فللسيرة، إذ كما هي منعقدة على حصول الملك...إلخ...**

بعد الفراغ عن كون المعاطاة تفيد الملك، يقع البحث في كونه ملكاً جائزاً، فيكون متزلزلاً يجوز الرجوع لكلّ منهما، أم لازماً، فيكون مثل البيع اللفظيّ؟ في المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: إنّ المعاطاة تفيد الملك اللازم، فهي كالبيع القوليّ، فكما أنّه يفيد اللزوم، فهي كذلك أيضاً، وهو منسوب إلى الشيخ المفيد[١].

ثانيها: إنّها تفيد الملك اللازم، بشرط كون الدالّ على التراضي لفظاً، وقد حكاه الشهيد الثاني رحمه الله عن بعض مشايخه[٢].

ثالثها: إنّ المعاطاة تفيد الملك الجائز دون اللازم، من دون فرق في الدالّ على التراضي، سواء أكان لفظاً، أم غير لفظ، ويتوقّف اللزوم على طروء أحد الملزمات، وهو منسوب إلى أكثر القائلين بالملك من عصر المحقّق الثاني قدس سره[٣].

---

(١) نسبه إلىٰ ظاهر عبارة المفيد في جامع المقاصد: ٤: ٥٨. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ١٤٢. جواهر الكلام: ٢٢: ٢١٠.

(٢) مسالك الأفهام: ٣: ١٤٧.

(٣) جامع المقاصد: ٤: ٥٨.

وقد اختار المصنّف (وفّقه الله) القول الأوّل، واستدلّ على ذلك بالسيرة العقلائيّة، لكون التقريب المتقدّم في دلالة السيرة على إفادة المعاطاة الملك، بنفسه يصلح دليلاً، لكونه يفيد اللزوم .فقد كان العقلاء يكتفون في معاملاتهم بمجرّد الأخذ والإعطاء من دون إجراء صيغة بينهم، ولا يعتبرون الصيغة في المعاملات، وكانوا يرتّبون آثار اللزوم على هذه المعاملات، وقد كانت هذه المعاملات معاصرة لعصر المعصوم عليه السلام، ولم يصدر ردع منه عنها.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بدلالة السيرة على إفادة المعاطاة للملك اللازم، فعندها سوف يشكّ في كون المستفاد منها هو الملك اللازم، أو الملك الجائز، فعندها سوف يتمسّك بأصالة اللزوم، ويمكن الاستدلال لها بوجوه:

الوجه الأوّل: التمسّك باستصحاب بقاء الملك، وعدم زواله بفسخ أحد الطرفين بدون رضا صاحبه. فإنّه يشكّ في ارتفاعه بسبب رجوع مالكه الأوّل ـ وهو الدافع للمال ـ إلى المتعاطي الآخر، فيستصحب بقاء ملك الآخذ، لكونه من موارد الشكّ في رافعيّة الموجود الذي لا ينبغي الارتياب في حجيّة الاستصحاب فيه.

وقد يشكل على الاستناد إلى هذا الاستصحاب في المقام، باختلال بعض أركانه، ذلك أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب تعلّق اليقين والشكّ بشيء واحد ذاتاً، مع تعدّده زماناً، بحيث تكون القضيّة المتيقّنة عين القضيّة المشكوكة، وليس المقام كذلك، لأنّ متعلّق اليقين هو القدر المشترك بين الفردين أعني الملك اللازم والجائز، ومتعلّق الشكّ هو الفرد المعيّن، وهو اللازم، لأنّ الحادث على تقدير كونه الفرد الآخر، وهو الملك الجائز، قد علم ارتفاعه بالرجوع، فالشكّ في بقاء المستصحب يستند إلى الشكّ في حدوث الفرد اللازم، فيصحّ أن يقال: اليقين والشكّ لم يتواردا على مورد واحد حتى يجري فيه الاستصحاب، لتعلّق اليقين بالقدر المشترك، وتعلّق الشكّ بحدوث الفرد المعيّن، ومع اختلاف المتعلّق لا

يجري الاستصحاب، لعدم وجود موضوع له حقيقة مع الاختلاف المزبور.

فيجاب: بأنّه مع التسليم بكون المستصحب هو الجامع بين الملك المتزلزل والمستقرّ، فإنّه يمكن إجراء الاستصحاب فيه بناء على ما تقرّر في الأُصول من حجيّة القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي. فاليقين متعلّق بالجامع بين الفردين، وهذا الجامع بعينه مشكوك البقاء، فاتّحدت القضيّتان فنستصحب حينئذٍ.

وتوضيح ذلك: إنّ الإشكال المذكور إنّما يرد لو كان المستصحب هو الفرد، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون المستصحب هو الملك الجائز، أو يكون المستصحب هو الملك اللازم، فلو كان المستصحب هو الملك الجائز، فإنّه يكون مفتقداً لبعض أركان الاستصحاب، وعدم توفّرها، وهو عدم العلم بالبقاء، كما أنّه لو كان المستصحب هو الملك اللازم، افتقر أيضاً لبعض أركان الاستصحاب، وهو العلم بالحدوث، وبالتالي لا مجرى لاستصحاب الفرد في أيّ منهما، لعدم توفّر أركان الاستصحاب، إلّا أنّنا لن نجري استصحاب الفرد، وإنّما سوف نقوم بإجراء استصحاب الكلّي، وهو العنوان الجامع بين الملك الجائز، والملك اللازم، وهذا مستجمع لأركان الاستصحاب المعتبرة في جريانه، وقد قرّر في الأُصول، حجّية هذا الاستصحاب، لأنّه من استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

نعم، إنّ جريان هذا الاستصحاب مبنيّ على الالتزام بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، كما هو المشهور، أمّا لو بني على منع جريانه، كما هو مختار المقدّس السيّد الخونساري، وبعض الأعاظم رحمهم الله[1]، إمّا لقصور في المقتضي من حيث إنّ مورد نصوص الاستصحاب هو خصوص الشبهات الموضوعيّة، فلا تشمل الشبهات الحكميّة، أو لوجود المانع، لأنّ جريان الاستصحاب في الشبهات

(١) جامع المدارك: ١: ١٥٧، ١٦٢، ٣٠٠. مصباح الأُصول للسيّد الخوئي: ٣: ٤٠.

الحكميّة يتضمّن معارضة دائماً بين استصحاب المجعول، واستصحاب عدم الجعل في المقدار الزائد[١]، ومع حصول الشكّ في الأزيد، وهو اللزوم يكون شكّاً في المقدار الزائد، فيستصحب عدم الجعل للّزوم، فيكون استصحاب عدم جعل اللزوم معارضاً باستصحاب بقاء المجعول، وعندها لن يجري الاستصحاب. فلن يصحّ الاستناد إلى الاستصحاب كدليل لإثبات اللزوم، وإنّما سوف يكون المعتمد عندها هو خصوص الأصل اللفظيّ المستفاد من عمومات الكتاب والسنّة.

الوجه الثاني: التمسّك بعموم الحديث النبويّ: «**النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم**»[٢]. وتقريب الاستدلال به على المدّعى: لا ريب في ثبوت سلطنة مطلقة للمالك الثاني على المال الذي انتقل إليه من المالك الأوّل، فإذا حكم بنفوذ فسخ المالك الأوّل وزوال ملكية المالك الثاني، كان ذلك منافياً لثبوت السلطنة المطلقة للمالك الثاني على المال، بل سوف يكون الثابت له ملكيّة محدودة بعدم فسخه، وهو خلاف الظاهر من النبويّ، فيثبت اللزوم.

وبعبارة ثانية: إنّ مقتضى ثبوت السلطنة هو الالتزام بعدم زوال الملكية عن المالك بغير اختياره، ولا ريب أنّ فسخ البيع من أحد الطرفين بدون رضا الطرف الآخر ينافي سلطنته على ما قد ثبتت ملكيّته له، لأنّ جواز الفسخ والتملّك وقع بدون رضاه، فيثبت اللزوم.

نعم، المانع من الاستناد للحديث المذكور في مقام الاستدلال هو ضعفه السنديّ، فإنّ مصدره كتاب العوالي، وهو مرسل لم يذكر سنده.

ولا مجال للحكم بكونه مجبوراً بعمل المشهور، على أساس أنّه قد تظافرت

---

(١) مصباح الأُصول للسيّد الخوئي: ٣: ٤٠ - ٤٤.

(٢) عوالي اللآلي: ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩، و: ٤٥٧، الحديث ١٩٨، و ٢: ١٣٨، الحديث ٣٨٣، و ٣: ٢٠٨، الحديث ٤٩.

كلمات الأصحاب قديماً وحديثاً على الاستدلال به وفي أبواب مختلفة، ما يعني تحقّق الجبر بالنسبة إليه.

فإنّه لو سلّم بتمامية الكبرى، إلّا أنّ النقاش في الصغرى، فإنّ من الممكن أن يكون المشهور قد استندوا إلى شيء مما سيأتي من الوجوه، أو استندوا إلى الاستصحاب.

لا يقال: إنّ الحديث المشهور يعدّ دليلاً لقاعدة السلطنة الثابتة، والتي لم يناقش أحد فيها، ما يؤكّد كون الخبر مجبوراً بعمل المشهور.

فإنّه يقال: لا يخفى أنّ مدرك قاعدة السلطنة لا ينحصر في خصوص النبويّ المذكور، بل يستدلّ لها أيضاً بسيرة العقلاء وارتكازهم على ثبوت سلطنة المـلّاك على أملاكهم.

الوجه الثالث: التمسّك بالحديث النبويّ الآخر عنه ﷺ أنّه قال: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ**»[1]. وتقريب دلالته من خلال أنّ تملّك المال من قبل المالك الأوّل بعد فسخه للبيع مع المالك الثاني، تملّك للمال بغير إذن المالك الثاني، وبدون رضا وطيبة خاطر منه، فيكون حراماً.

وبعبارة أُخرى، إنّ الحديث المذكور يثبت أمراً كبرويّاً، وهو أنّ مال كلّ أحد محرّم، وأنّه لا ترتفع الحرمة إلّا بعد حصول الرضا من المالك، وطيب نفسه بتصرّفه فيه، ولما كانت حقيقة الفسخ عبارة عن نزع الإضافة الملكيّة عن المالك، والاستيلاء على ماله وتملّكه دون رضاه، كان مقتضى ذلك الحكم ببطلان ذلك، بمقتضى عموم: (لا يحلّ مال امرئ دون رضاه).

ولبعض الأعاظم﵀ في المقام إشكال تبعاً للمحقّق الأصفهاني﵀، حاصله: لا يخفى أنّ البحث في المقام منصبّ على الحرمة الوضعيّة، وليس الحرمة التكليفيّة،

(١) وسائل الشيعة: ٢٩: ١٠، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

وإنّ المستفاد من الحديث هو الحرمة التكليفيّة، وليست الحرمة الوضعيّة، ما يجعل الحديث المذكور أجنبياً عن المقام[١].

الوجه الرابع: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[٢]. ولا يخفى أنّ المقصود من الأكل في الآية الشريفة عبارة عن التملّك، وعليه، فيكون معنى الآية الشريفة: لا تتملّكوا أموال الناس إلّا بالتجارة عن تراض، والظاهر أنّ التملّك بالرجوع ليس من مصاديق التجارة عن تراض، فيثبت المطلوب.

وبكلمة أُخرى، إنّ المستفاد من الآية الشريفة، أنّ الموجب لحصول حليّة التصرّف في المال، أن يكون حاصلاً بسبب التجارة عن تراض، وكلّ ما لم ينطبق عليه عنوان التجارة عن تراض، لا يكون التصرّف فيه مشروعاً، ومن الواضح أنّ رجوع المالك الأوّل، بفسخ المعاملة المعاطاتيّة، لا ينطبق عليه عنوان التجارة عن تراض، لعدم رضا المالك الثاني، فلا يكون التصرّف في المال المأخوذ بالفسخ حينئذٍ من التصرّف بتجارة عن تراض.

الوجه الخامس: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٣]، وقد أحال المصنّف تقريب الاستدلال على البيان السابق، عند ذكره أدلّة المتأخّرين على إفادة المعاطاة الملك، وهو الدليل الثالث مما ذكره هناك[٤]، وقد ذكرنا هناك، أنّ المصنّف (زيد في توفيقه)، قرّب دلالتها على إفادة المعاطاة الملك، من خلال مرحلتين، فراجع[٥].

---

(١) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ٤: ٧. حاشية الأصفهاني على المكاسب: ٣: ٥٢.
(٢) النساء (٤): ٢٩.
(٣) المائدة (٥): ١.
(٤) تقدّم ذكر ذلك في الصفحة ٣٦، عند الحديث عن القول الثالث.
(٥) الصفحة ٣٩.

ونزيد الأمر بياناً في المقام، فيقال: بأنّ المستفاد من الآية الشريفة هو لزوم الوفاء بالعقد، وهذا لا يتحقّق إلّا من خلال إيصالها إلى آخرها بمعنى إكمالها، وعدم فسخها، لأنّ المستفاد من كلمات أهل اللغة في حقيقة الوفاء، يعني التمام، والتام[1]، كما أنّ المستفاد من الآيات الشريفة أنّ الوفاء يقابل النقض، وعليه فيكون معنى الآية، أتّموا العقد، ولا تنقضوه، فيثبت المطلوب.

نعم، قد يمنع هذا الاستدلال بمنع صغراه، ذلك أنّ تماميّته تقوم على إحراز كون الممنوع فسخه، والمطلوب إتمامه هو العقد، وليست المعاطاة عقداً، فلا تكون صغرى للآية المباركة.

وهو ممنوع، لما ذكر في حقيقة العقد في اللغة، من أنّه مفهوم يقابل الحلّ[2]، فالعقد هو الشدّ، والحلّ هو فكّ الشيء وفتحه، وهذا يعني أنّ المقصود من العقد البيعيّ، عبارة عن ترابط الالتزامين، بشدّ أحدهما بالآخر، وهذا الشدّ والارتباط لا يعتبر فيه لفظ، بل كلّ ما يكون محقّقاً للشدّ والارتباط، وهو متحقّق في المعاطاة، ما يجعلها عقداً.

قوله ١١: **وأمّا أنّه يعتبر في المعاطاة كلّ ما يعتبر في العقد اللفظيّ من شروط، فلأنّه بعدما كانت...إلخ....**

لا تختلف المعاطاة عن البيع اللفظيّ، ولذا يعتبر في جريانها وصحّتها جميع الشروط المعتبرة في عقد البيع اللفظيّ. وقد عقد المصنّف (وفّقه الله) هذا الفرع لبرهنة هذا الأمر.

ولا يذهب عليك أنّ الحديث عن هذا الفرع، متفرّع عن البحث عمّا تفيده

---

(١) لسان العرب: ١٥: ٣٩٨ ـ وفىٰ ـ.

(٢) لسان العرب: ٣: ٢٩٦ ـ عقد ـ.

المعاطاة، فلو قيل أنّ المعاطاة تفيد الملك اللازم، فلا إشكال في صدق البيع الحقيقيّ عليها، وبالتالي يعتبر فيها جميع ما يكون معتبراً في صحّة البيع من الشرائط، لأنّ ما دلّ على اعتبار شيء في البيع اللفظيّ يكون شاملاً لها، ذلك أنّ المستفاد من الدليل أنّ موضوع تلك الأحكام هو البيع، وليس خصوص البيع اللفظيّ، ومع صدق البيع على المعاطاة، تكون مشمولة لتلك الأدلّة.

أمّا لو بني على أنّ المعاطاة تفيد الإباحة ولا تفيد ملكاً، يأتي البحث حينئذٍ في أنّه هل يعتبر فيها ما يعتبر في البيع من شروط، أولا؟ وكذا لو بني على أنّ المعاطاة تفيد ملكاً جائزاً كذلك.

وكيفما كان، فلا إشكال في أنّه لو بني على إفادتها الإباحة دون الملك، فلن يكون معتبراً فيها شيء مما يعتبر في البيع، وذلك لخروجها عن حقيقته، فلا يشملها ما دلّ على اعتبار تلك الأُمور فيه، فلا مانع من وقوع الغرر في المعاطاة حينئذٍ، لأنّ الوارد في المنع عن الغرر منحصر بخصوص البيع، وقد عرفت عدم صدق البيع عليها، كما لا مانع من وقوع الزيادة الربويّة فيها، لأنّ ما دلّ على المنع من الربا منحصر في خصوص البيع والقرض، وهذا لا ينطبق عليها، لأنّ المفروض أنّها لا تفيد ملكاً، ولا يحصل الملك بواسطتها وهكذا.

أمّا لو بني على أنّها تفيد الملك الجائز المتزلزل، فلا ريب في اعتبار جميع ما يكون معتبراً في البيع من الشرائط الدخيلة في الصحّة، وذلك لانطباق عنوان البيع عليها عرفاً وشرعاً، وفقاً لما عرفت في بيان حقيقته في مطلع البحث، وأنّه مبادلة مال بمال. ولم يؤخذ في صدقه خارجاً قيديّة الجواز أو اللزوم.

وبناء على ما ذكرنا من أنّ جريان أحكام البيع، تختلف حسب ما هو المستفاد من المعاطاة، فيعتبر توفّرها لو كانت المعاطاة مفيدة للملك بقسميه الجائز واللازم، لا ما إذا كانت مفيدة للإباحة؛ يكون الكلام أيضاً في جريان الخيارات فيها، فلو

كانت المعاطاة مفيدة لخصوص الإباحة، فلن يجري فيها شيء من الخيارات، وذلك لعدم وجود المقتضي لجريان الخيار، لأنّ الخيار كما هو معلوم ملك فسخ العقد، ومقتضى أنّ المعاطاة تفيد الإباحة، انتفاء عنوان العقد عنها. مضافاً إلى أنّ أدلّة الخيار مختصّة بالبيع، والمعاطاة بحسب الفرض ليست بيعاً.

ولا إشكال في جريان الخيارات فيها لو كانت مفيدة للملك اللازم، لما عرفت من أنّها بيع حقيقة فيجري فيها جميع أحكام البيع، والتي منها الخيار.

نعم، يقع الكلام فيما لو كانت المعاطاة مفيدة للملك الجائز، فهل يلتزم بجريان الخيارات فيها مطلقاً، أو أن يلتزم بعدم جريانها مطلقاً، أم يحكم بثبوت التفصيل بين الخيارات المختصّة بالبيع كخيار المجلس وخيار الحيوان، وبين الخيارات العامّة، كخيار العيب وخيار الغبن، وغيرهما، فلا تثبت الخيارات المختصّة بالبيع، لأنّ موضوعها البيع اللازم، والفرض أنّها جائزة، وتجري بقية الخيارات. إنّ الحديث عن ذلك، وما يرتبط به يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ١٢: **وأمّا جريانها في جميع المعاملات، فلأنّه بعدما كانت مصداقاً حقيقياً لكلّ فرد من...إلخ...**

وقع الخلاف بين أعلام الطائفة في جريان المعاطاة في سائر العقود والإيقاعات، أو اختصاصها بخصوص البيع، فلا تجري في غيره على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: البناء على أنّ المعاطاة مختصّة بخصوص البيع، فلا تجري في غيره.

القول الثاني: البناء على جريانها في كافّة العقود والإيقاعات، وعدم اختصاصها بخصوص البيع، إلّا ما استثني من العقود، كعقد النكاح، ومن الإيقاعات كالطلاق، وما يلحق به.

القول الثالث: البناء على عدم اختصاص جريانها بخصوص عقد البيع، بل

يجري في سائر العقود، إلّا أنّه يستثنى من ذلك أُمور غير عقد النكاح، كعقد الوقف، والهبة، والإجارة، والضمان، والرهن.

وقد يوجّه القول باختصاصها بالبيع فقط، فلا تكون جارية في غيره من العقود والإيقاعات، وذلك لأنّ عمدة الدليل على صحّتها هي السيرة العقلائيّة، والإجماع، وهما لم ينعقدا إلّا على خصوص جريانها في البيع دون غيره من العقود والإيقاعات.

وبكلمة أُخرى، لمّا كان هذان الدليلان لبيّين، فإنّه يقتصر فيها على القدر المتيقّن منهما، ولا يخفى أنّ القدر المتيقّن هو خصوص البيع دون غيره من العقود والإيقاعات.

إلا أنّ المستفاد من كلمات الشيخ الأعظم﵀ قيام الإجماع على جريانها في الإجارة، وهذا يشير إلى عدم انحصار الإجماع على جريانها في خصوص البيع[1].

والصحيح أن يقال، إنّ جريانها في بقية العقود والإيقاعات يعتمد على تحديد ما له دخالة في مفهوم العقد، وما يتقوّم به، فإنّه لو بني على أنّ العقد متقوّم باللفظ، فلا ريب في عدم جريانها في بقيّة العقود والإيقاعات، لأنّ المفروض أنّ جريانها في البيع سوف يكون على خلاف القاعدة، لوجود الدليل الدالّ على جريانها فيه، وإلّا فمقتضى القاعدة البناء على عدم جريانها فيها.

وهذا بخلاف ما لو حكم بعدم تقوّم العقد باللفظ، وبني على أنّه يمكن إنشاء جميع العقود والإيقاعات بغيره، لكون الإنشاء عبارة عن الإبراز للاعتبار النفسانيّ بمبرز، سواء كان ذلك المبرز فعلاً أم كان قولاً، فإنّه سوف يلتزم بجريانها في جميع العقود والإيقاعات، وسوف يبنى على صحّتها لشمول الأدلّة العامة لها، كما أنّ

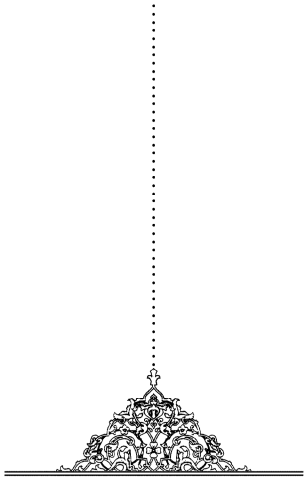
---

(١) كتاب المكاسب: ٣: ٥٥.

جريانها فيها يكون على وفق القواعد، وسوف يكون مقتضى القواعد والأدلّة هو البناء فيها على الصحّة واللزوم، ولا يرفع اليد عنها إلّا بدليل شرعيّ، لبيّاً كان كالإجماع او السيرة، أو لفظياً.

قوله ١٣: **وأمّا وجه استثناء ما ذكر، فللدّليل الخاصّ الدالّ على اعتبار اللفظ في كلّ واحد...إلخ...**

قد عرفت جريان المعاطاة في جميع العقود والإيقاعات، وأنّ جريانها لا يختصّ بالبيع، وكون ذلك على وفق مقتضى القواعد، والأدلّة العامة. إلّا أنّه قد استثنى بعض الأصحاب من هذا الحكم بعض المصاديق، فمنع من جريانها في عقد النكاح، كما منع من جريانها في الطلاق، وكذا النذر واليمين. وذلك لأنّ عقد النكاح متقوّم مفهومه باللفظ، فلا يكفي في تحقّقه مجرّد إنشاء الإبراز النفسانيّ بالفعل، بل لابدّ من القول، ومثل ذلك يجري أيضاً في الطلاق. ومثل ذلك يجري في النذر واليمين، لأنّهما متقوّمان باللفظ أيضاً.



٢ - شروط المتعاقدين





٢ـ شروط المتعاقدين

قوله ١: **أمّا اعتبار البلوغ، فهو المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع، وقد يستدلّ له بما يلي...إلخ...**

من الشروط التي اعتبرها الأعلام (رحمهم الله) في المتبايعين البلوغ، فلا يصحّ عقد الصبيّ ولو كان مميّزاً، ويدلّ على شرطيته أُمور:

منها: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[1]. ولا يذهب عليك أنّ عنوان اليتم لا يطلق شرعاً إلّا على خصوص من لم يصل إلى مرحلة البلوغ، ما يعني أنّه صبيّ.

وقد قرّب المصنّف (وفّقه الله) دلالتها بأنّ المستفاد منها أنّه لا يجوز تصرّف الصبيّ في المال إلّا إذا بلغ مرحلة النكاح، وهي كناية عن إنهائه مرحلة الصبا، ووصوله إلى مرحلة البلوغ، فتكون دالّة على شرطيّة البلوغ في صحّة تصرّفاته، فيثبت المطلوب.

---

(١) سورة النساء (٤): ٦.

وكون الآية خاصّة باليتيم، وأنّ التصرّف الذي تضمّنته تصرّفه في أمواله، وليس تصرّفه في أموال غيره، لا يوجب اختصاصها بذلك، لأنه يمكن التعميم، من خلال أحد طريقين:

الطريق الأوّل: التمسّك بعدم القول بالفصل بين اليتيم وغيره من الصبيان، من جهة، وبين أمواله وأموال غيره من جهة أُخرىٰ.

الطريق الثاني: بالأولويّة في خصوص المال، ذلك أنّه إذا كان ممنوعاً عن التصرّف في أمواله بسبب يتمه، أي الصبا، فإنّه من باب أولى يكون ممنوعاً من التصرّف في أموال غيره.

وأجاب عن هذا التقريب، بأنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ المطلوب هو بطلان معاملات الصبيّ مطلقاً سواء كان التصرّف الصادر منه تصرّفاً في أمواله، أم كان التصرّف الصادر منه تصرّفاً في أموال غيره بإذن من الوليّ، وأقصى ما يستفاد من الآية الشريفة، عدم جواز دفع مال الصبيّ إليه ما دام صبيّاً، الكاشف عن عدم جواز تصرّفه في أمواله قبل بلوغه. لكنّها ساكتة عن بيان بطلان المعاملة لو كانت بإذن من الوليّ مثلاً، أو كان التصرّف في مال الغير بإذن منه.

ويلاحظ عليه: بأنّ ما أفاده (حفظه الله) ينافي ما ذكره في تقريب دلالة الآية الشريفة، لأنّ مقتضى كلامه أنّ الآية مختصّة بما إذا كان التصرّف في أموال نفسه، ولا تشمل ما إذا كان التصرّف في أموال غيره، والأولويّة المدّعاة في تقريب دلالة الآية توجب عدم الاختصاص.

وقد منع شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاءه) الاستدلال بالآية الشريفة على المدّعى بسبب وجود إجمال فيها، لأنّ للمفسّرين فيها أقوالاً:

القول الأوّل: ما اختاره الشيخ الطبرسي رحمه الله في **المجمع**، من دلالة الآية المباركة

على لزوم شرطين لدفع أموال اليتامى إليهم، وهما البلوغ وإيناس الرشد، فما لم يتوفّرا لم يجز دفعها إليهم[١].

وبعبارة أُخرى، إنّ دفع أموال اليتامى إليهم يتوقّف على وجود وصفين لديهم، وهما وصف البلوغ المكنّى عنه ببلوغ مرحلة النكاح، ووصف الرشد، وأنّه ما لم يتوفّرا لم يجز دفع أموالهم إليهم.

القول الثاني: إنّ الشرط في جواز دفع الأموال لليتامى وفقاً للآية الشريفة هو الرشد عندهم، لا بلوغ مرحلة النكاح.

القول الثالث: إنّه لابدّ من التفريق بين كون الوارد في الآية الشريفة شرطاً، وبين كونه ابتلاءً، فلو كان الوارد فيها شرطاً، كانت مورداً للاستدلال، بخلاف ما لو كان الوارد فيه ابتلاءً، والصحيح أنّ ذكر البلوغ فيها ليس شرطاً، وإنما هو ابتلاء لهم، وهذا الابتلاء محدود بالبلوغ، وليس البلوغ قيداً لدفع الأموال، ما يجعل الآية أجنبيّة عن المدّعى. وتساعد على هذا القول مجموعة من القرائن.

ومع عدم ظهور الآية بصورة جليّة واضحة في واحد من الأقوال المذكورة، بل يبقى الجميع فيها محتملاً، وقد قرّر أنّ وجود الإحتمال مانع من الاستدلال؛ يحكم بإجمال الآية من هذه الناحية، المانع من الاستناد إليها.

ولا يذهب عليك أنّ بعض هذه المحتملات، أو الأقوال غير وجيهة أصلاً، وظهورها من الآية الشريفة غير واضح، بل لا يخلو عن تكلّف، وهذا يوجب حصر المتصوّر في ما يكون رافعاً للإجمال، والتفصيل يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ومنها: التمسّك برواية حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «**إِنَّ الْجَارِيَةَ إِذَا تَزَوَّجَتْ وَدُخِلَ بِهَا وَلَهَا تِسْعُ سِنِينَ ... وَجَازَ أَمْرُهَا فِي الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ ... وَالْغُلَامُ لَا**

(١) مجمع البيان: ٣: ٢١.

يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْيُتْمِ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسَ عَشْرَةَ»[١] . ودلالتها على المدّعى واضحة، لأنّه قد نصّ عليه السلام أنّه لا يجوز أمره في البيع والشراء ما لم يكن بالغاً، وهي مطلقة من هذه الناحية غير مقيّدة بكون التصرّف الصادر منه في أمواله، أم في أموال غيره، وبإذن من الوليّ أم لا.

وقد منع المصنّف (وفّقه الله) من الاستناد إليها بسبب ضعفها السنديّ، وأشار إلى أنّه قد ناقش ذلك في بداية الكتاب في بحث التكليف، فراجع[٢] .

وقد تمنع دلالتها على المدّعى أيضاً لأنّ أقصى ما يستفاد منها منع صحّة تصرّفه قبل بلوغه مستقلّا، لا ما إذا كان تصرّفه بإذن الوليّ وتحت إشرافه، لأنّ الخبر لا يشمله، وبالتالي سوف تكون الرواية أخصّ من المدّعى، لأنّ المطلوب قيام الدليل على المنع من تصرّفات الصبيّ مطلقاً، سواء كان على نحو الاستقلال، أم كان تحت إشراف الوليّ.

ومنها: التمسّك بحديث رفع القلم، الذي رواه يونس بن ظبيان، وقد جاء فيه: «**أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنِ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ**»[٣] . وقد ذكر في معنى رفع القلم احتمالان:

الإحتمال الأوّل: أن يكون المرفوع هو قلم المؤاخذة والعقوبة.

الإحتمال الثاني: أن يكون المرفوع هو قلم الجعل والتكليف.

ولا يخفى أنّ الاستدلال به على المدّعى مبنيّ على أنّ المقصود من المرفوع هو قلم الجعل والتكليف.

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٤٣، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٢) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الإستدلالي: ١: ٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله) بضعفه سنداً ودلالةً. أمّا السند، فلكونه قد اشتمل على مجموعة من المجاهيل[١].

وأمّا دلالة، فلأنّ مقتضى كون الحديث وارداً مورد الامتنان، يصلح أن يكون قرينة موجبة لتخصيصه بما يكون الرفع متضمّناً لذلك، وهذا يعني أنّه لو لم يكن الرفع متضمّناً للامتنان، فلن يكون الحديث شاملاً له. ولما كان مقامنا لا يتضمّن منّة، فإنّ ذلك يمنع من أن يكون الحديث شاملاً له.

وبعبارة أُخرى، إنّ الحديث وإن كان عامّاً يشمل جميع موارد الرفع من دون فرق بين مورد وآخر، إلّا أنّ هناك قرينة خاصّة توجب تخصيص الحديث بما إذا كان هناك منّة مترتّبة على الرفع.

ومنها: التمسّك بصحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢]، وتقريب دلالتها على أساس الإطلاق الواردة فيها من أنّ تنزيل عمد الصبيّ منزلة الخطأ الصادر من البالغ، يقضي عدم ترتيب أثر على أفعاله الصادرة منه، ومنها تصرّفاته البيعيّة، ولما كانت العقود من المعاملات القصديّة التي لا يترتّب عليها أثر من ملكية ونقل وانتقال إلّا بالقصد، وقد عرفت أنّ عمد الصبيّ ومنه قصده منزّل منزلة الخطأ، فيكون فعله مسلوب الأثر، والموجب لكون فعله منزّل منزلة الخطأ حديث رفع القلم، الدالّ على أنّه لم يجعل عليه التكليف، فيكون فعله بمنزلة الخطأ الصادر من غيره الذي لا يكون التكليف متوجّهاً إليه.

وقد منع بعض الأعاظم‌ﷺ من حجيّة الإطلاق الظاهر من الصحيح[٣]، لعدم

---

(١) تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الجزء الأوّل من هذا الشرح، الصفحة ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٩: ٤٠٠، الباب ١١ من أبواب العاقلة الحديث ٢.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي: ١١ (المستند في شرح العروة الوثقىٰ): ١: ١٧٨، و ٤: ٢٠٩.

المقتضي لثبوته، ولوجود المانع، وتبعه على ذلك المصنّف (حفظه الله) توضيح ذلك، أمّا بالنسبة للمقتضي:

فإنّه حتى يلتزم بتنزيل العمد منزلة الخطأ، لابدّ وأن يكون هناك أثران، أثر للعمد يكون موضوعه العمد، وأثر للخطأ يكون موضوعه الخطأ، ليقال عندها بأنّه إذا صدر الفعل منه عمداً فإنّه ينزّل منزلة الصادر من غيره خطأً.

وينحصر الفعل الذي يكون من هذا القبيل بحيث يكون له أثر العمد، ويكون له أثر الخطأ في خصوص باب الجنايات، فإنّ للجناية العمديّة أثراً خاصّاً، كما أنّ للجناية الخطأيّة أثراً خاصّاً. فلو أقدم الصبيّ على القتل متعمّداً، فإنّ عمده في القتل ينزّل منزلة القتل خطأً.

وأمّا بالنسبة لوجود المانع، فإنّ مقتضى القبول بإطلاق الصحيح، الحكم بصحّة الصلاة الصادرة من الصبيّ لو صلّى متعمّداً إلى غير القبلة، وصحّة الصوم الصادر منه لو تعمّد الإفطار في نهار شهر رمضان، وعدم ثبوت الكفّارة عليه، لو أقدم على فعلها متعمّداً حال الإحرام، وهكذا، وهذا ما لم يلتزم به أحد من الفقهاء.

وقد يشكل على عدم المقتضي للالتزام بثبوت الإطلاق للمقام، بأنّ هناك بعض الموارد في الفقه يكون للخطأ أثر كما يكون للعمد أثر، كما لو زاد في صلاته متعمّداً، فإنّه يحكم ببطلان الصلاة، أمّا لو زاد فيها سهواً، فإنّ الواجب عليه سجدتا السهو فقط، وهكذا.

ويندفع، بأنّ الموارد المذكورة لا يشملها الحديث، وذلك لكون التكليف فيها متوجّهاً إلى فاعل الفعل الخطئي، بينما مورد كلامنا أنّ موجب التنزيل هو ضمّ حديث رفع القلم إلى صحيح محمّد بن مسلم، ليكون الفعل الصادر من الصبيّ خطأ، وهذا ينحصر في خصوص ما إذا كان الفعل موضوعاً لتكليف متوجّه إلى غير الفاعل من البالغين، وهذا يوجب الاختصاص بباب الجنايات.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاءه)، عن فقدان المقتضي لحجيّة الإطلاق بما حاصله: إنّ حديث الرفع وارد في ما للشارع فيه حكم مجعول، وهذا مقتضى ما ذكروه من أنّ رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع، رفع واقعيّ، لأنّ هناك مجعولاً، ومدلول حديث الرفع هو جعل عدم الحكم، فيكون المجعول عدم الحكم حينئذٍ، وصحيحة محمّد بن مسلم التي تضمّنت تنزيل عمد الصبيّ منزلة الخطأ، تفيد رفع جميع الآثار، لأنّ التنزيل ناظر إلى وحدة آثار العمد مع الخطأ، وأنّه كما للعمد أثر، للخطأ أثر أيضاً، وهو عدم الحكم بمقتضى حديث الرفع، فيكون الشارع قد وحّد بين العمد والخطأ في عدم الأثر.

نعم، يبقى المانع من الاستناد للصحيح، هو وجود المانع من حجيّة الإطلاق بالبيان المتقدّم، وقد التزم بذلك شيخنا الأُستاذ (أطال الله في بقائه).

ومنها: الاستناد إلى الإجماع المدّعى في المسألة، وقد جعله الشيخ الأعظم قدس سره العمدة في الاستدلال على المدّعى[1]، بعد عدم تمامية شيء من الأدلّة المذكورة.

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأنّه لو سُلّم بتحقّقه خارجاً، وأُحرز أنّ هناك اتّفاقاً بين الأصحاب، إلّا أنّه لا يصلح للدليلية، وذلك لاحتمال المدركية فيه، المانع من إحراز كشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

ولا مجال لتوهّم اندفاع الإشكال، بكفاية كون الإجماع كاشفاً عن ارتكاز متشرّعيّ للبناء على حجيّته، لأنّه يبقى إشكال المدركيّة على حاله، مانعاً من الحجيّة.

ومنها: صحيحة أبي الحسن الخادم بيّاع اللؤلؤ، عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد ذكرها المصنف في المتن[2]، وقد جعلها أحسن ما يستدلّ به على المدّعى، وتقريب

(١) كتاب المكاسب: ٣: ٢٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٤١٢، الباب ٢ من كتاب الحجر الحديث ٥.

دلالتها من خلال أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**وَكتب عَلَيْهِ الشَّيْء**» كناية عن وصوله مرحلة البلوغ التي جعلت المدار على ترتيب جميع الآثار، فيكون معنى الحديث: أنّه إذا بلغ الغلام هذه المرحلة، جاز أمره، ونهيه، ورتّبت جميع الآثار حينئذٍ، إلّا أن يكون ضعيفاً أو سفيهاً. وبمقتضى المفهوم، يستفاد أنّه قبل وصوله إلى هذه المرحلة، لن يكون لما يصدر منه أدنى قيمة، وهو المطلوب.

وأمّا سندها، فإنّ الراوي هو أبو الحسين الخادم، وقد بنى المصنّف على وثاقته اعتماداً على اتّحاده مع آدم بيّاع اللؤلؤ، وقد نصّ النجاشيّ على وثاقته[1].

ولا يخفى أنّ كلامه (حفظه الله) ينحلّ إلى دعويين:

الأُولى: اتّحاد آدم بيّاع اللؤلؤ، مع آدم بن المتوكّل. ويشهد لهذا الإتّحاد أنّ النجاشيّ لم يعنون اثنين، وإنّما عنون شخصاً واحداً.

الثانية: لقد نصّ النجاشي على وثاقة آدم بن المتوكّل، الذي عرفت أنّه بياع اللؤلؤ، وقد يسمّى باللؤلؤي أيضاً، فيثبت المطلوب حينئذٍ.

ولكنّ في كلتا الدعويين مجالاً للتأمّل.

أمّا الأُولى: فقد نصّ الشيخ في **الفهرست** على أنّهما إثنان، وعنون كلّ واحد منهما في **الفهرست** مستقلّاً عن الآخر[2].

لكن هذا يمكن علاجه من خلال أنّ الشيخ نفسه في كتابه **الرجال**، لم يعنون إلّا واحداً[3]، وعليه يكون هذا نوع تراجع منه عمّا جاء في **الفهرست**. وأيضاً عرّض به النجاشيّ في فهرسته وهو متأخّر تصنيفاً عن الشيخ في عدّهما اثنين، ولذا اقتصر هو على أنّهما واحد فقط.

---

(١) رجال النجاشي: ١٠٤، الرقم ٢٦٠.

(٢) الفهرست للطوسي: ٥٥، الرقم ٥٦ و ٥٧، و ٢٩١، الرقم ٥٦ و ٥٧.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ١٥٥، الرقم ١٧١١.

وأمّا الثانية: فإنّ البناء على توثيقه بعد ثبوت اتّحادهما يعتمد على ما جاء في ترجمة آدم بن المتوكّل، حيث عنونه النجاشيّ وقال عنه: أبو الحسين بيّاع اللؤلؤ، كوفيّ ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام...إلخ....

وواضح من هذا الكلام نصّ النجاشي وهو صاحب القول المعتمد من الرجاليين، الخبير بهذا الفنّ وأهله، على وثاقته.

إلا أنّ الإشكال يكمن في كلام ابن داود، والعلّامة رحمهما الله فقد نصّ ابن داود رحمه الله على كونه مهملاً[1]، وهو أحد الوسائط التي وصل كتاب النجاشيّ من خلالها إلينا. وكذا العلّامة رحمه الله فإنّه لم يعنونه في كتابه **الخلاصة**[2].

خصوصاً وأنّ المعروف بين الرجاليّين أنّ نسخة النجاشيّ وصلت صحيحة إلى ابن طاووس والعلّامة وابن داود، ولذا ذكروا أنّه ما لم يصدّقوه، فلا عبرة به.

وهذا يعني عدم إمكانية القبول بوثاقته، وقد عرفت حال من هم العمدة في وصول النسخة الصحيحة لنا من كتاب النجاشيّ.

وقد يؤيّد ما ذكرنا بل يشهد له، ما أشار له بعض الأجلّاء دام عزّه في كتابه من أنّه ظفر بنسخة مصحّحة من كتاب الفهرست للنجاشي، وقد ضرب على كلمة ثقة الخط.

فالنتيجة المحصّلة من بعد هذا كلّه، أنّه لا يمكننا البناء على وثاقته، خصوصاً على ما سلكناه في وجه حجيّة قول الرجاليّ، من أنّه خبر الثقة في الموضوعات إذا أفاد وثوقاً واطمئناناً، وكيف يحصل للفقيه وثوق واطمئنان، بمثل هذا بعد كلّ هذا.

والحاصل، إنّ الرواية على هذا ضعيفة سنداً، لوجود آدم بن المتوكّل اللؤلؤي، فإنّه مهمل.

وأمّا من حيث الدلالة، فإنّ المستفاد من الخبر بطلان تصرّفات الصبيّ المستقلّة،

---

(١) رجال ابن داود: ٢٩، الرقم ٣.

(٢) خلاصة الأقوال: ٦٠ و ٦١، و ٤٩٩.

لأنّه يصدق عليه أنّه أمر الصبيّ، وهو غير جائز بمقتضى الخبر. أمّا لو كان التصرّف الصادر منه بإذن من الوليّ أو كان وكيلاً عنه، فإنّه لن يعدّ التصرّف تصرّفاً للصبيّ بقول مطلق ليشمله الخبر.

وبعبارة أُخرى، إنّ الممنوع من الصحّة في الخبر ما إذا كان الصبيّ مستقلّاً في تصرّفه، وأمّا إذا كان بإذن من الوليّ، أو كان وكيلاً عن الوليّ، فإنّه لن يكون مستقلاً في التصرّف، ما يجعله خارجاً عن النصّ، وهذا يعني أنّ الخبر المذكور أخصّ من المدّعى.

قوله ٢: **وأمّا استثناء حالة الآليّة، فلأنّ البالغين إذا تمّ الاتّفاق بينهما وكان الصبيّ مجرّد وكيل في...إلخ...**

قد عرفت المنع من صحّة تصرّفات الصبيّ في مال نفسه سواء كان بنحو الاستقلال، أم كان بنحو الإذن من الوليّ، أو على نحو الوكالة عنه.

إلّا أنّ الكلام في ما لو كان تصرّف الصبيّ في المال بمنزلة الآلة في إنشاء الصيغة فقط، أو في إيقاع المعاطاة الخارجية، فهل يكون حكمه حكم ما إذا كان مستقلّاً في التصرّف، أم لا؟

الظاهر أنّه لا يوجد في البين دليل يدلّ على المنع من صحّة هذه التصرّفات، ذلك أنّ النصوص المستدلّ بها، كخبر أبي الحسن اللؤلؤي ظاهر في أنّ المراد بالأمر ما يكون إمضاء البيع متوقّفاً على أمر الموقع للبيع وهو الصبيّ، بينما في الفرض حال كونه آلة أو وكيلاً، فإنّ أمر البيع ليس بيده، فليس الصادر أمراً للصبيّ، بل هو أمر للوليّ أو المالك.

وكذلك لو كان الدليل المستند إليه في مانعيّة تصرفات الصبيّ هو الآية الشريفة، فإنّه يلزم تحديد ما هو المستفاد منها، فلو كان مفادها توقّف دفع أمواله إليه بعد وصوله إلى مرحلة البلوغ والرشد، وعدم جوازها قبل ذلك، كما هو الظاهر، فإنّها لا

تمنع من صحّة المعاملات الصادرة منه بنحو الآلية مثلاً، لأنّ الآية وفقاً لما تقدّم، لا يستفاد منها لغويّة عبارته مطلقاً.

وكذلك لو كان المستند هو حديث رفع القلم، فإنّه لا يتصوّر شموله للمقام، لأنّ الرفع كما عرفت إنّما هو رفع عن غير البالغين، والفرض أنّ الصبيّ في البين مجرّد آلة، فلا يكون الرفع جارياً لأنّ الفعل الصادر صادر عن البالغين.

وبالجملة، إنّه لمّا كان الأمر أمراً للبالغين، والصبيّ مجرّد آلة ووكيل في إجراء العقد، فلا يصدق عليه أنّ الأمر أمره، ليحكم بعدم نفوذه.

ولا أقلّ من أنّ النصوص المذكورة منصرفة عمّا لو كان الصبيّ مجرّد آلة في إجراء المعاملة، وليس له أدنى استقلالية فيها. ومع البناء على وجود الانصراف، سوف يبنى على شمول أدلّة الإمضاء إليه.

قوله ٣: **وأمّا اعتبار القصد، فلتقوّم عنوان العقد والبيع والتجارة عن تراض بذلك.**

من الأمور المعتبرة في المتعاقدين أن يكونا قاصدين لمدلول اللفظ الصادر عنهما، ذلك أنّ حال العاقد لا يخرج عن احتمالات أربعة:

الإحتمال الأوّل: أن يصدر اللفظ منه من دون قصد منه إليه، كما لو صدر منه غلطاً، أو صدر منه حال النوم.

الإحتمال الثاني: أن يكون اللفظ الصادر منه مقصوداً ومراداً إليه، لكنّه لا يقصد منه معناه.

الإحتمال الثالث: أن يكون العاقد قاصداً ومريداً للّفظ ومعناه، لكن بالإرادة الاستعماليّة، وليس بالإرادة الجدّية، كما لو استعمل صيغة البيع في معناها، من دون وجود الاعتبار النفسانيّ، فيكون نظير ما لو تكلّم هزلاً غير قاصد لما يصدر منه.

الإحتمال الرابع: أن يكون اللفظ الصادر منه مقصوداً له بالإرادة الجديّة، إلّا أنّه لم يكن عن طيب نفس وخاطر، بأن كان مكرهاً عليه.

ولا يخفى أنّ الشرط محلّ البحث بلحاظ المحتملات الثلاثة الأُول، لأنّ الرابع منها يرتبط ببحث الاختيار، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى.

والظاهر أنّ عدّ هذا شرطاً لا يخلو عن مسامحة، ذلك أنّ الشرط يطلق على الأمر الخارج عن حقيقة المشروط، وليس القصد أمراً خارجاً عن حقيقة البيع، بل إنّ قصد اللفظ والمعنى من الأُمور المقوّمة لحقيقة البيع.

قوله ٤: **وأمّا اعتبار العقل، فواضح إذا فرض فقدان القصد، وأمّا على تقدير وجوده، فالحكم...إلخ...**

من الشروط المعتبرة في المتعاقدين العقل، فلا يصحّ عقد المجنون، وقد جعل المصنّف (وفّقه الله) أنّ الحكم بعدم صحّة العقد حال افتقاده للقصد، مشكل. ومنشأ الإشكال هو عدم وجود الدليل الدالّ على الشرطيّة، لأنّ المستدلّ بها أُمور:

منها: دعوى صاحب **الجواهر**ﷺ من أنّ اللفظ الصادر من المجنون كاللفظ الصادر من النائم، بل كأصوات البهائم[1]، فلا يكون قصده معتبراً.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّه قياس مع الفارق، لأنّه لا يتصوّر فيهما القصد، بينما يمكن تصوّر القصد بالنسبة إليه.

ومنها: التمسّك بحديث رفع القلم المتقدّم، وقد تضمّن أنّ القلم مرفوع عن المجنون، وهذا يوجب عدم ترتيب شيء من الآثار على ما يصدر منه من فعل.

وقد عرفت في ما تقدّم، عدم تماميّته من حيث السند، فلا نعيد.

ومنها: الاستناد إلى الإجماع المدّعى في المقام.

---

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٢٦٥.

ويصعب إحراز كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام لوجود ما يصلح للمدركيّة، فيكون محتمل المدرك.

نعم، دعوى الإجماع في المسألة تمنع الفقيه من الإفتاء بخلاف ما عليه المشهور، فيتنزّل عندها للاحتياط.

قوله ٥: **وأمّا اعتبار الاختيار وعدم صحّة بيع المكره، فلوجوه: ...إلخ...**

يعتبر في المتعاقدين أن يكونا قاصدين لوقوع مضمون العقد عن طيب نفس ورضا منهما، من دون إكراه. ويتقوّم الإكراه وفقاً لما ذكروه في بيان حقيقته، بأمرين:

أحدهما: اشتماله على حمل شخص شخصاً آخر على فعل ما يكرهه.

ثانيهما: اقتران هذا الحمل بتهديد ووعيد مظنون التحقّق على المحمول، يضرّ به لو وقع، سواء في نفسه، أم في عرضه أو على ماله.

وقد استدلّ على بطلان عقد المكره بأُمور:

الأمر الأوّل: إنّ المكره فاقد لطيب النفس، وقد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في صحيحة زيد الشحّام: «**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ**»[1].

الأمر الثاني: انتفاء عنوان التجارة عن تراض عن عقد المكره، لأنّ الفعل الصادر منه صدر بدون اختياره، فلا يجوز أكل المال المأخوذ من هذه المعاملة.

الأمر الثالث: التمسّك بحديث رفع التسعة المرويّ عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطِّيَرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَةٍ**»[2]. فإنّ مقتضى الإطلاق

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٩: ١٠، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث١.

المستفاد من الحديث شموله لمثل المقام، وعدم اختصاصه برفع المؤاخذة أو الأحكام التكليفيّة.

قوله ٦: **وأمّا عقد الفضوليّ، فالمشهور صحّته بالإجازة، وذهب جمع، منهم صاحب الحدائق...إلخ...**

من الشروط المعتبرة في المتعاقدين أن يكونا إمّا مالكين لما يقع البيع عليه، أو يكونا مأذونين من قبل المالكين، أو يكون أحدهما مالكاً والآخر مأذوناً. وعليه، لو أوقع العقد من لم يكن متّصفاً بأحد الوصفين المذكورين، بني على فساد العقد، وهذا هو المعبّر عنه بالفضوليّ، وهو الذي يوقع العقد من دون أن يكون مالكاً ولا مأذوناً من قبل المالك، بل كلّ من ليس له حقّ التصرّف في عين المال وإن كان مالكاً لها، كالرهن المالك للعين المرهونة، فإنّه مع كونه مالكاً لها إلّا أنّه ليس له حقّ التصرّف فيها إلّا بإذن المرتهن، وكذا القّصر كالصغار والمجانين والمفلسين، فإنّهم مع كونهم مالكين إلّا أنّهم ممنوعون من التصرّف. وهو بهذا المعنى يشمل عقد البكر الرشيدة على نفسها من دون إذن الأب أو الجدّ بناءً على اعتبار إذنهما في عقد نكاحها.

وعلى أيّ حال، العقد الصادر من الفضوليّ يحكم ببطلانه لكونه مفتقداً لشرط من الشروط المعتبرة في العقد، وهو ثبوت حقّ التصرّف.

هذا وقد وقع الخلاف بين الأعلام في صحّة عقد الفضوليّ بعد تعقّبه بالإجازة على قولين، فالمشهور بينهم الحكم بصحّته، وخالف في ذلك فخر المحقّقين، والمقدّس الأردبيلي، وصاحب **الحدائق** والسيّد الداماد (رحمهم الله)[1]،

(١) إيضاح الفوائد: ٢: ٣٤٨. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ١٥٧. الحدائق الناضرة: ١٨: ٣٧٧، ونقله عن السيّد الداماد في **رسالته الرضاعية**.

فحكموا بالفساد وإن تعقّبته الإجازة من المالك[١].

وقد استدّل المشهور على مدّعاهم بأُمور:

الأمر الأوّل: إنّ البناء على صحّة عقد الفضولي هو مقتضى القاعدة، بهذا البيان: إنّ المستفاد من العمومات والإطلاقات أنّه متى انتسب العقد إلى المالك واستجمع الشروط الأُخرى المعتبرة، كان ذلك موجباً للبناء على صحّته، ولا ريب في أنّ العقد متى لحقته إجازة المالك، نسب إليه، فيكون مشمولاً للعمومات والإطلاقات مثل قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٤]، فإنّ المستفاد من هذه الأدلّة اعتبار نسبة العقد الصادر إلى المالك من دون مدخليّة لكون النسبة إليه نسبة حدوثيّة بمعنى أنّه في أول حصوله قد صدر منه، وبين نسبته إليه ولو متأخّراً بأن تلحقه الإجازة.

لا يقال: إنّه لا تصحّ نسبة الشيء إلى فرد متأخّراً عن صدوره، فلا يمكن أن ينسب العقد الصادر من الفضولي للمالك متأخّراً عن صدور العقد؟

---

(١) لا يذهب عليك أنّ الأقوال في بيع الفضوليّ خمسة:
١) بطلان عقده مطلقاً وسواء كان في البيع أم كان في النكاح أو في غيرهما، سواء أجاز المالك العقد أم لا، وهو مختار الشيخ﵀ في **المبسوط** والبيع من **الخلاف**.
٢) توقّفه على الإجازة مطلقاً، وقد اختاره المفيد والمرتضى والشيخ في **النهاية** وسلّار والقاضي وابن حمزة، وغيرهم.
٣) أنه يتوقف في البيع على الإجازة لكنّه باطل في الشراء.
٤) بطلان البيع بعقد الفضوليّ، وصحّة عقد النكاح به.
٥) بطلان عقد النكاح بالفضوليّ في غير البكر الرشيدة مع حضور الوليّ.

(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٣) النساء (٤): ٢٩.
(٤) المائدة (٥): ١.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر يجري بالنسبة للأُمور التكوينيّة، فإنّه لا يمكن أن يحكم بنسبة صدور شيء عن شيء إلّا إذا كان صدوره منه في ابتداء حصوله، أمّا في الأُمور الاعتباريّة التي منها مقامنا، فإنّه لا يعتبر ما ذكر، لأنّ الاعتبار كما عرفت سهل المؤونة.

وللخدشة في التقريب المذكور مجال، فإنّ الاستناد إلى العمومات والإطلاقات ليس كما ينبغي، فلو كان الدليل مثلاً قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، فإنّ مقتضى الإطلاق فيها هو وجوب الوفاء بكلّ عقد رضي به، ما يعني أنّ الإطلاق يشمل ما إذا تعقّب العقد الصادر رضاً من المالك.

ولا يذهب عليك أنّ تقريب دلالة الآية الشريفة على المدّعى متوقّفة على إحراز استناد الفعل الصادر من المالك، لأنّ الظاهر من الأمر بالوفاء الوارد فيها أن يكون المأمور بذلك من يكون المتعهّد بالعقد، وهذا يعني لزوم استناد العقد إلى المالك، وعدم كفاية صدوره من غيره.

ومجرّد تعقّب الرضا من المالك بالفعل الصادر من الفضوليّ لا يحقّق عنوان الاستناد إليه، لأنّ مجرّد الرضا لا يجعل الشيء مستنداً إلى الراضي، فلا يضاف الفعل إليه، ولا يصبح فعله.

ومثل ذلك يجري بالنسبة لآية ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، فإنّ المستفاد منها اختصاصها منذ البداية بما إذا كان البيع صادراً من المالك، لا ما إذا كان صادراً من غيره، ثمّ تعقّبه رضاً منه بعد ذلك.

ولو لم يقبل باختصاصها بما ذكر، فلا أقلّ من البناء على كونها مجملة من هذه الناحية.

وكذلك يجري الأمر بالنسبة لآية التجارة عن تراض، فإنّ ملاحظة صدر الآية الشريفة، وهو قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[1]، يقضي بعدم

(١) النساء (٤): ٢٩.

انعقاد إطلاق للتجارة، بل هي مختصّة بالتجارة المقيّدة بقيدين، قيد الاستناد للمالك، وقيد الرضا بالمعاملة.

وبالجملة، يتّضح من خلال ما قدّم، أنّ عقد الفضوليّ ليس على طبق القاعدة، وأنّه لا مجال للاستدلال عليه بالعمومات والإطلاقات.

الأمر الثاني: التمسّك برواية عروة البارقي المذكورة في المتن[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: لقد تضمّنت الرواية حصول معاملتين من قبل عروة:

المعاملة الأُولى: إقدامه على شراء شاتين.

المعاملة الثانية: بيعه إحداهما.

والمعاملة الأُولى، وإن أمكن تخريجها بما لا يكون مصداقاً لبيع الفضوليّ بأن يقال: أنّه كان على دراية وعلم برضا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بقيامه بمثل هذا العمل، إلّا أنّ المعاملة الثانية صغرى للمقام، لعدم وجود ما يدلّ على علمه برضا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ببيعه إحدى الشاتين كما لا يخفى، وقد أمضى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ما صدر منه، بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**بَارَكَ الله**»، فيكون دالّاً على المدّعى، وهو المطلوب.

وبعبارة أُخرى، إنّ الاستدلال برواية عروة يكون من خلال التمسّك بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم إيّاه على فعله، فإنّه لو كان الفعل الصادر منه ممنوعاً، ولا يحقّق الملكية، لما أقرّه صلى الله عليه وآله وسلم على ما قام به من فعل.

ولا يذهب عليك أنّ هذه الرواية لم ترد في شيء من مصادرنا الحديثية، وإنّما استند إليها أعلامنا ناقلين لها من مصادر العامّة[2]. نعم، قد روى شيخنا المجلسيّ رحمه الله

---

(١) مسند أحمد: ٤: ٣٧٥. سنن ابن ماجه: ٢: ٨٠٣، الحديث ٢٤٠٢. سنن الترمذي: ٢: ٣٦٥، الحديث ١٢٧٦.

(٢) الخلاف: ٣: ٣٥٥، مسألة ٢٢. تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٤، مسألة ٥. المهذب البارع: ٢: ٣٥٧.

في **بحاره**، قصّة مشابهة لها عن حكيم بن حزام[١]، ولا يمكن الجزم بوحدة الواقعة، بل يمكن القول بتعدّدها.

وقد أُشكل عليها:

أوّلاً: بأنّها ضعيفة الإسناد، لضعف راويها. ولا مجال للقول بجبر ضعفها بعمل المشهور، لأنّ هناك وجوهاً أُخرى يحتمل استناد المشهور إليها.

ومجرّد اشتهارها بين الفريقين، لا يغني عن النظر إلى سندها، خلافاً لصاحب **الجواهر**ﷺ حيث ادّعى الكفاية[٢].

ثانياً: بما ذكره بعض الأعاظمﷺ، من منع دلالة الرواية على المدّعى[٣]، فإنّ أقصى ما يستفاد منها هو رضا النبيّ ﷺ بإقباض عروة وقبضه للثمن، ولا دلالة لها على رضاهﷺ بأصل البيع أيضاً، خصوصاً وأنّه لا ملازمة بين جواز القبض والإقباض وبين صحّة البيع، فقد يكون البيع صحيحاً ولا يجوز القبض والإقباض، كبيع الوكيل الذي هو وكيل في أصل المعاملة فقط، وقد يجوز القبض والإقباض مع فساد المعاملة كما إذا كان مأذوناً فيهما من قبل المالك لا في أصل المعاملة، وعليه فرضا النبيّ ﷺ بالقبض والإقباض لا يدلّ على صحّة ما أنشأه عروة من البيع.

وقد أجاب عنه الأُستاذ (أطال الله بقاءه) بأنّ صدور الرضا على القبض والإقباض قد وقع بعد تحقّق البيع وقيام عروة بالمعاملة الثانية، ولا يعقل أن يكون القبض والإقباض المتفرّع على المعاملة مرضيّاً دون أصل المعاملة، فمتعلّق الرضا أصل المعاملة، وبه تصحّ المعاملة، وما تفرّع عليها من القبض والإقباض، وهذا يجعل دلالة الرواية على المدّعى تامّة.

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٠: ١٣٦، الحديث ٤.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢: ٢٧٧.

(٣) موسوعه الإمام الخوئي: ٣٦ (التنقيح في شرح المكاسب): ١: ٣٧٢.

نعم، قد منع شيخنا الأُستاذ (حفظه الله) دلالتها على المدّعى لوجود إجمال فيها، إذ من المحتمل أن يكون عروة وكيلاً مفوّضاً بأن كان قد وكّله رسول الله صلى الله عليه وآله وأعطاه الاختيار التامّ في إنشاء البيع والمعاملة، وحينئذٍ يصحّ ما قام به من البيع والقبض والإقباض، وذلك من جهة وكالته عنه صلى الله عليه وآله لا من جهة الرضا المتأخّر.

وقد حكى المصنّف (حفظه الله) إشكال الشيخ الأعظم رحمه الله على دلالتها بعدم كون الرواية صغرى للمقام، لأنّ من المحتمل أن يكون البيع الصادر من عروة والقبض والإقباض الحاصل منه، كان مقروناً بعلم النبيّ صلى الله عليه وآله ورضاه بذلك.

ثمّ إنّه لو رفعت اليد عن جميع ما تقدّم من المناقشة، سواء السنديّة، أم الدلاليّة، إلّا أنّه لا يصحّ الاستناد للخبر المذكور، لكونه قضيّة شخصيّة في واقعة.

الأمر الثالث: التمسّك بصحيحة محمّد بن قيس المذكورة في المتن[1]، وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال قوله عليه السلام: «**حَتَّى يُنْفِذَ لَكَ مَا بَاعَكَ**»، فإنّه يدلّ على صحّة البيع السابق من الفضوليّ، ونفوذه بالإجازة اللاحقة، لعدم وجود بيع آخر بين السيّد الأوّل والمشتري، وهذا يعني أنّ العقد الناقل هو بيع الابن الذي أجازه أبوه فيما بعد، فيثبت المطلوب. ويشهد لما ذكرناه من كون عقد الفضوليّ قابلاً للتأثير بالإجازة اللاحقة، إرشاد أمير المؤمنين عليه السلام المشتري بإمساك الابن حتى ينفّذ أبوه عقد الفضوليّ. لأنّه لو لم يكن مؤثّراً، لأمره عليه السلام بإنشاء بيع آخر بين السيّد الأوّل والمشتري، وإجراء حكم المغصوب على الجارية التي استولدها المشتري.

وقد أكّد الإمام الباقر عليه السلام صحّة عقد الفضولي إذا لحقته الإجازة بقوله عليه السلام: «**فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ سَيِّدُ الْوَلِيدَةِ أَجَازَ بَيْعَ ابْنِهِ**»، فإنّه يدلّ على صحّة عقد الفضولي بالإجازة بعدما علّم أمير المؤمنين عليه السلام المشتري الطريق للتخلّص من المنازعة بما لا يذهب ثمن الجارية هدراً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٠٣، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد، الحديث ١.

وقد منع بعض الأعاظم﵀ من الاستدلال بها على أساس أنّ الأصحاب لم يعملوا بها في موردها وهو الإجازة بعد الردّ، لأنّ المفروض أنّ السيّد الأوّل قد أخذ الوليدة وابنها بأمر الإمام﵇[١]، وقد كان أخذه لهما قبل ذلك، ما جعل المشتري يرفع الأمر للإمام﵇، وتقع الخصومة بينهما، وقد وقعت الإجازة بعد الرّد، وهي غير مفيدة إجماعاً، لأنّ الردّ مانع عن نفوذ الإجازة، فكيف يمكن أن يعمل بها في مورد الإجازة قبل الردّ، وعليه، فلابدّ من ردّ علمها إلى أهلها.

ويجاب عنه، بأنّ الردّ الذي هو حلّ العقد وإسقاطه عن صلاحيّته للإجازة، لم يتحقّق في المقام، لأنّ مجرّد ترك الإجازة لا يعتبر ردّاً، والأُمور التي استند إليها لتحقّق الردّ من أخذ الوليدة، وابنها ومناشدة المشتري للإمام﵇، في فكاك ولده وغير ذلك، ليست من اللوازم المساوية للردّ، بل أعمّ منه، حيث أنّها ممّا تقتضيه الملكيّة السابقة، فلا تدلّ على الردّ بمعنى حلّ العقد، فإنّ وجه الفعل مجمل، فلا يدلّ أخذ الوليدة وابنها على ردّ البيع، لأنّه يمكن أن يكون ذلك من أجل استنقاذ ماله من قيمة الوليدة وابنها، حيث أنّ البائع الفضوليّ قبض الثمن من المشتري وأتلفه، كما لعلّه هو الغالب في تصرّف الأولاد في أموال الآباء، ومجرّد الكراهة لا يكون ردّاً، ولذا لو أجاز بعد الكراهة النفسانيّة، كان نافذاً.

وقد رويت الصحيحة بطرق أربعة، أثنين منها للشيخ﵀، وقد اشتمل أحدها على ابن فضّال، وفي طريق الشيخ﵀ له الزبيري، وهو لم تثبت وثاقته[٢]، وأمّا الثاني فإنّه

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٦ (التنقيح في شرح المكاسب): ١: ٣٨١.

(٢) ذكرت عدّة محاولات لعلاج هذه المشكلة في طريق الشيخ﵀ لابن فضّال، من خلال محاولة توثيق الزبيري، وقد أشرنا لها في مطاوي ما تقدّم من الشرح، ومنها محاولة بعض أعاظم العصر من المحقّقين (دامت بركاته)، بالبناء على وجود طريق آخر للشيخ﵀ إلى كتب ابن فضّال لايمر بواسطة الزبيري، وهو طريقه بواسطة ابن عقدة، وهو طريق معتبر.

صحيح، كما أنّ طريق الكليني والصدوق﵀ صحيح أيضاً.

الأمر الرابع: التمسّك بصحيحة زرارة عن أبي جعفر﵇ المذكورة في المتن[١].

وتقريب دلالتها من خلال ما جاء في ذيلها بقوله﵇: «**إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ**» حيث رتّب صحّة العقد على صدور الإجازة من السيّد، وأنّه متى حصلت الإجازة منه، كان ذلك موجباً لتصحيح العقد الصادر من دون رضا منه، وهذا يفيد أنّ الإجازة اللاحقة توجب تصحيح العقد الصادر من دون توفّر الرضا فيه، وهو المطلوب.

وبعبارة أُخرى، إنّ المستفاد من التعبير المذكور أنّ الموجب لعدم نفوذ العقد وترتيب الآثار عليه لا يعود إلى وجود معصية من العبد لله سبحانه وتعالى، وإنّما المانع من ترتيب آثار النفوذ عليه يعود إلى عدم رضا السيّد، أو من كان بمنزلته، ويحصل النفوذ وترتيب الآثار متى لحقت الإجازة العقد الصادر، فيثبت المطلوب.

وقد أجاب عنها المصنّف (حفظه الله)، بأنّها أجنبيّة عن المدّعى، ذلك لأنّ موردها أنّ العقد قد صدر ممّن ينبغي أن يكون العقد صادراً منه، وهو الزوج المحدّد في الرواية بكونه عبداً، إلّا أنّ عقده يفتقر إلى وجود الرضا ممّن يعتبر رضاه في صحّة عقده، وهو المولى، ومتى تحقّق منه الرضا كان العقد الواقع صحيحاً.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّ العقد الصادر لم يصدر ممّن ينبغي أن يكون العقد صادراً عنه، وإنّما صدر العقد ممّن ليس له القابلية في صدور العقد منه، وهو الفضوليّ.

وقد يستدلّ أيضاً بالنصوص التي تضمّنت إباحة الخمس للشيعة في زمان الغيبة المظلمة، وهي نصوص كثيرة،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

منها: ما ورد في غنائم الحرب وشراء الجواري منها، فإنّها لا تخلو إمّا أن تكون ملكاً له عليه السلام بتمامها، إذا لم تكن الحرب بإذنه عليه السلام، وإمّا أن يكون له الخمس فيها إذا كانت الحرب بإذنه، وعلى كلا التقديرين، فقد أباح عليه السلام لشيعته التصرّف فيها مطلقاً لتطيب ولادتهم.

ومنها: النصوص التي تضمّنت تحليل ما يشتريه الشيعيّ ممّن لا يعتقد وجوب الخمس، وتعليل ذلك بأنّ تكليفهم إخراج الخمس منه خلاف الإنصاف للشيعة[1]، وغيرها من النصوص.

وبالجملة، فقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ شيئاً من هذه الوجوه المذكورة لا يخلو عن مناقشة، والعمدة في ذلك كما عرفت هو أول الوجوه، وهو كون عقد الفضوليّ على مقتضى القاعدة، وقد عرفت ما فيه، وبيان ما يصحّ أن يستند إليه في مقام إثبات مقالة المشهور، يترك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٧: **وأمّا القول بالبطلان، فاستدلّ له بعدّة وجوه، نذكر منها:...إلخ...**

قد عرفت وجود خلاف في صحّة عقد الفضوليّ الذي تتعقبّه الإجازة، وأنّ هناك من حكم بعدم صحّة عقده مطلقاً، وقد استند القائلون بذلك إلى أُمور:

الأمر الأوّل: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[2]، وتقريب دلالتها على المدّعى بعدم صحّة عقد الفضوليّ مطلقاً بأحد وجهين:

أحدهما: التمسّك بمفهوم الحصر، فإنّ أداة الاستثناء التي تضمّنتها الآية الشريفة تفيد حصر الصحّة في خصوص ما إذا كان العقد متضمّناً الرضا، ولا ريب في أنّ

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٤٥، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٢) النساء (٤): ٢٩.

العقد الصادر من الفضوليّ لا يصدق عليه أنّه تجارة عن تراض، فلا يكون مشمولاً للآية الشريفة، وبكلمة أُخرى، إنّ المستفاد من الآية الشريفة حصر الصحّة في خصوص التجارة عن تراض، وليس ذلك منطبقاً على العقد الصادر من الفضوليّ، فإنّه ليس تجارة عن تراض، وبالتالي يحكم بفساده وبطلانه.

ثانيهما: التمسّك بمفهوم الوصف، فإنّ الآية الشريفة قد علّقت صحّة العقد ومشروعيّته على ما إذا كان العقد موصوفاً بالرضا، وهذا يعني أنّه لو صدر من دون وجود رضا من المالك، يحكم بفساده، وإنشاء العقد من قبل الفضوليّ موجب لعدم تحقّق الرضا من المالك حال إنشائه، فيكون الوصف المأخوذ في الصحّة منتفياً، فيحكم بفساد العقد.

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله) عن التقريبين، بأنّ المطلوب تحقّقه في صحّة العقد من حصول الرضا، لينطبق عليه عنوان التجارة عن تراض - سواء بنحو حصر الصحّة في خصوص التجارة عن تراض دون غيرها، أم بنحو تعليق الصحّة على خصوص التجارة الموصوفة بكونها تجارة عن تراض - حاصل متى حصلت الإجازة من المالك، ورضي بالعقد الصادر من الفضوليّ، لأنّه سوف يكون العقد حينئذٍ منتسباً إليه، ومع انتسابه إليه، وحصول الرضا المتأخّر منه، ينطبق عليه عنوان التجارة عن تراض.

وقد عرفت الإشكال في هذا الجواب عند الخدشة في أول أدلّة المشهور القائلين بصحّة عقد الفضوليّ المتعقّب بالإجازة، وذكرنا هناك بأنّ المستفاد من الآية الشريفة بمقتضى صدرها اعتبار كون العقد صادراً من المالك، مقيّداً بالرضا.

الأمر الثاني: التمسّك بما ورد في صحيحة سليمان بن صالح المذكورة في المتن[1]. ونظيره ما ورد في كتب العامة، من نهيه ﷺ حكيم بن حزام، عن بيع

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود الحديث ٢.

ما ليس عنده، وتقريب دلالتها على المدّعى، من خلال أمرين:

الأوّل: لا يخفى أنّ التعبير المذكور تعبير كنائيّ، يفيد المنع عن بيع ما لا يملكه البائع، أو ما لا يقدر على تسليمه بسبب عدم كونه مالكاً له، وليس له حقّ التصرّف فيه.

الثاني: إنّ هذا النهي الوارد في النصّ، ظاهر في الإرشاد، فيكون دالّاً على فساد المعاملة المنهيّ عنها، فيثبت فساد بيع الفضوليّ، لأنّه بيع لما لا يملك، أو ما لا يحقّ له التصرّف فيه.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأنّ التقريب المذكور إنّما يصحّ لو بني على أنّ البيع الصادر لا ينسب للمالك، لينطبق عليه أنه بيع لما لا يملك، ولا يحقّ له التصرّف فيه، إلّا أنّه بعد تحقّق الإجازة من المالك، فإنّه ينسب البيع إليه، ومع نسبته إليه، فلا معنى لأن يقال بأنّه بيع في ما لا يملك.

وبعبارة أُخرى، إنّ المقام لا يصلح أن يكون صغرى لهذه النصوص، ذلك أنّ النظر في تلك النصوص منصبّ على انتفاء نسبة المبيع للمالك، لأنّ المفروض فيها أنّ البائع ليس مالكاً، وهو ليس كذلك في بيع الفضوليّ الذي تعقبه الإجازة، لأنّه ينسب البيع حينئذٍ للمالك.

وقد عرفت الخدشة في هذا الجواب، فقد ذكرنا في ما تقدّم، أنّ مجرّد تحقّق الرضا لا يجعل الفعل الصادر منسوباً للراضي، فلا نعيد.

قوله ٨: **وأمّا تعميم الحكم بالصحّة لحالة منع المالك مسبقاً، فلأنّ ما يتصوّر كونه مانعاً هو أنّ...إلخ...**

بعد الفراغ عن صحّة عقد الفضوليّ إذا لحقته الإجازة، يقع الكلام في أنّ ذلك هل يختصّ بما إذا أوقع الفضوليّ العقد من دون وجود منع مسبق من قبل المالك، أم أنّه يشمل ما إذا كان هناك منعٌ من قبله، لكنّه أجاز ذلك بعدما أوقع الفضوليّ العقد؟

قد يذكر أنّ الموجب لاختصاص صحّة عقد الفضوليّ إذا لحقته الإجازة بما إذا لم يكن هناك منع مسبق من قبل المالك، ومع وجوده، فلا يحكم بصحّته، ويدلّ على ذلك: أنّ العقد قد وقع منهيّاً عنه، ولا ريب في استمرار هذا النهي إلى ما بعد العقد آناً ما، وهذا الاستمرار يكشف عن رد من المالك للبيع الذي أوقعه الفضولي، وأنّه ليس مقبولاً عنده، فإذا أجاز البيع بعد ذلك، تكون الإجازة الصادرة صادرة بعد حصول الرّد من المالك، ومن المعلوم أنّ الإجازة بعد الرّد لا تنفع في تصحيح العقد، كما هو المعروف بين الأعلام، بل عليه إجماعهم.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، أنّه بعد التسليم بتمامية الكبرى، وهي أنّ الإجازة بعد الردّ لا قيمة لها، ولا يترتّب عليها أثر، وأنّ الإجماع منعقد على ذلك، إلّا أنّ مقامنا لا يصلح صغرى لهذه الكبرى، لأنّه يمنع من وجود الردّ الذي يمنع من ترتّب الأثر في العقد، وإنّما الموجود في المقام هو الكراهة الباطنيّة من قبل المالك، ولا يخفى أنّ الذي يكون مانعاً من تأثير الإجازة هو الردّ بالمعنى الأوّل، وليس مجرّد الكراهة الباطنيّة، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره المصنّف (وفّقه الله)، وإن كان في نفسه صحيحاً، إلّا أنّه يناقض ما ذكره في حديثه عن صحيحة محمّد بن قيس في أدلّة المشهور لصحّة عقد الفضوليّ[1]، وما حكاه عن بعض الأعاظم.

قوله ٩: **وأمّا التعميم لحالة بيع الفضوليّ لنفسه-كما هو الحال في الغاصب عادة- فلاقتضاء...إلخ...**

اختلف الفقهاء في صحّة بيع الفضوليّ مال الغير لنفسه، كما لو أقدم الغاصب مثلاً، أو غيره، على بيع مال غيره الذي غصبه لنفسه، على قولين:

---

(١) تقدّم ذلك في الصفحة ٧٣ من هذا الجزء.

القول الأوّل: ما اختاره مشهور الأعلام من البناء على صحّة العقد بعد لحوقه بالإجازة من دون فرق بين كونه لنفسه، أو لغيره.

القول الثاني: البناء على بطلان العقد، وعدم صحّته، وإن لحقته الإجازة بعد ذلك.

وقد استدلّ لمختار المشهور بما تقدّم في صحّة بيع الفضولي للغير، من أنّ عقد الفضوليّ على مقتضى القاعدة، ليكون مشمولاً للعمومات والإطلاقات الدالّة على صحّة العقد المضاف إلى المالك، مثل آية الحلّ، وآية الوفاء، وآية التجارة عن تراض، إذ أنّ المقام يصلح أن يكون صغرى لها، فيثبت المطلوب.

وقد عرفت في ما تقدّم، عدم تمامية الاستدلال المذكور، ذلك أنّ المستفاد من هذه العمومات والإطلاقات أنّ الصحّة معلّقة على ما إذا تحقّق مفهوم البيع والعقد والتجارة من خلال التعامل، إلّا أنّ البحث في صدق هذه المفاهيم الثلاثة التي تضمّنتها العمومات والإطلاقات على المعاملة التي أوقعها الفضولي، وأجازها المالك بعد ذلك. فإنّ العقد الذي يجب الوفاء به في آية الوفاء على سبيل المثال هو العقد الصادر من المالك كما بيّنا ذلك في ما تقدّم، ولا ريب في عدم اندراج عقد الفضوليّ في عنوان عقد الملّاك حتّى بعد تحقّق الإجازة منه.

وقد استند القائلون بالمنع من الصحّة على أساس حصول القصد من الفضوليّ على أنّه المالك الأصليّ للمال، ببيانات ذكرها المصنّف (وفّقه الله)، وعبّر عنها بأنّها ضعيفة، ولا يذهب عليك أنّ تمامية أيّ واحد منها، سوف يكون مانعاً من كون عقد الفضوليّ على مقتضى القاعدة، وبالتالي يمنع من تمامية العمومات والإطلاقات.

والأمور التي ذكرها المصنّف:

الأمر الأوّل: إنّ من الأمور المعتبرة في تحقّق البيع، هو قصد المعاوضة الحقيقيّة، والتي تقوم بأن يخرج كلّ من العوض والمعوّض من كيس مالكه ليدخل

في كيس المالك الآخر، فيخرج العوض من كيس المشتري ليدخل في كيس البائع مقابل خروج المعوّض من كيس البائع ليدخل في كيس المشتري، وهذا يعني أنّه لو لم يخرج كلّ واحد منهما من كيس المالك، لم تقع المعاوضة الحقيقيّة، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ المبيع لم يخرج من كيس مالكه، ذلك أنّ الفضوليّ ليس مالكاً كما لا يخفى، ومجرّد قصده أن يبيع ليخرج المعوّض من كيسه، لا يكفي لتحقّق البيع، لأنّه لا يحصل بمجرّد القصد.

وقد عالج الشيخ الأعظم الأنصاريّ﵀ هذا الإشكال، وأجاب عنه من خلال التنزيل الإدّعائي للفضوليّ منزلة المالك، ليكون البيع صادراً من المالك[1]، توضيح ذلك:

إنّ الغاصب يعمد إلى تنزيل نفسه منزلة المالك الحقيقيّ للمبيع حال إيقاعه البيع، وهذا يجعل المعاوضة واقعة بين المالكين الحقيقيّ وهو المشتري، والإدعائي وهو البائع[2].

وقد تقرّر في محلّه أنّه يعتبر في تحقّق البيع تملّك العين بالعوض من مالكيهما، من دون مدخلية لخصوصيّات الطرفين في صدق عنوان البيع وتحقّقه، كخروج الثمن من كيس المشتري، ودخوله في كيس البائع، مقابل خروج المثمن من كيس البائع ودخوله في كيس المشتري، بل يكفي في الصدق تحقّق المعاوضة بين المالكين وإن كان أحدهما إدّعائياً. ويساعد على ذلك ما عرفت في مطلع البحث من تعريف البيع، وأنّه تبديل مال بمال في جهة الإضافة، ولا يعتبر في تحقّقه خارجاً إمضاء الشارع المقدّس.

---

(١) كتاب المكاسب: ٣: ٣٧٨ و ٤٨٦.

(٢) لا يخفى أنّ تنزيل الغاصب نفسه منزلة المالك بناءً على طريقة السكاكي في المجازات من عدّ المنية سبعاً ادعاءً، وهكذا.

ووفقاً لهذا سوف يكون قصد المعاوضة الحقيقيّة متحقّقاً بعد حصول هذا التنزيل من الغاصب.

ويمكن الخدشة في هذا التوجيه، بإشكالات عدّة:

منها: إنّ المسألة محلّ البحث أعمّ من الغاصب غيره، لأنّ مفادها كما عرفت أنّ يبيع الفضوليّ لنفسه مال الغير، كمن كان يعتقد أنّه مالك لهذه العين، كما لو أوصى شخص لشخص بأزيد من ثلثه، فباع الموصى إليه معتقداً ملكيّته العين وجهلاً منه ببطلان الوصيّة في ما زاد على الثلث، أو أوقع البيع على أنّه مالك العين خطأ، مع أنّ العلاج المذكور من الشيخ الأعظم﵀ لا يشملهما، لأنّهما لن يعمدا للتنزيل، لكونهما يعتقدان الملكيّة.

ومنها: إنّه بعد التسليم بتمامية ما ذكره الشيخ﵀ ولو في جانب الغاصب، إلّا أنّ مجرّد التنزيل الإدّعائي من الغاصب، لا يوجب ترتيب آثار الملكيّة الحقيقيّة على الملكية المجازيّة كما لا يخفى، نعم، ما لا ينكر أنّه سوف يترتّب على ذلك آثار الملكيّة الإدّعائيّة، وهي لا قيمة لها، فإنّ صيرورة الفضوليّ مالك، إدّعاء، يوجب أن يكون بيعه بيعاً إدّعائياً أيضاً صورياً، وليس بيعاً حقيقياً تترتّب عليه الآثار.

الأمر الثاني: إنّ ما أنشأ وهو بيع الفضوليّ لنفسه لم يجز، وما أُجيز وهو البيع للمالك لم ينشأ، توضيح ذلك:

إنّ الإجازة اللاحقة الموجبة لصحّة المعاملة، إن كانت متعلّقة بتصحيح البيع الذي صدر من الفضوليّ عن المالك، فإنّ هذا البيع، لم يقع أصلاً، لأنّ الفرض أنّ الفضولي لم يبع للمالك، وإنّما باع لنفسه، وبيع الفضوليّ لنفسه، لم تلحقه الإجازة، لأنّ المفروض أنّها سوف تكون من أجل تصحيح البيع الذي كان للمالك.

وبعبارة أُخرى، إنّ الموجب للبناء على صحّة المعاملة الصادرة من الفضوليّ في بيعه لنفسه، لحوق الإجازة من المالك، بحيث تكون متعلّقة بالبيع الذي وقع، وحتى

تكون هذه الإجازة مؤثّرة، لابدّ وأن تكون المعاملة التي وقعت من الفضوليّ، قد وقعت عن المالك، حتى تكون الإجازة متعلّقة بذلك، لتؤثّر أثرها، مع أنّ الفرض أنّ الفضوليّ قد أوقع المعاملة عن نفسه، وليس عن المالك.

وأُجيب عن ذلك، كما في كلمات بعض الأعاظم﵀[1]، وغيره، بأنّ جملة (بعت) الصادرة من الفضوليّ تدلّ على تمليك المبيع للمشتري مقابل الثمن الذي قد دفعه المشتري، من دون ملاحظة الجهة التي سوف يكون لها الثمن، فإنّه مسكوت عنه، نعم، مقتضى المعاوضة الحقيقيّة أن يدخل في كيس مالك العين، ولما كان الفضوليّ منزّلاً نفسه منزلة المالك إدّعاء كما عرفت، فيكون قاصداً إدخال الثمن في ملكه.

وبناء على هذا سوف تكون الإجازة الصادرة من المالك متعلّقة بما تدلّ عليه كلمة (بعت)، وما تقتضيه المعاوضة الحقيقيّة، ولا تتعلّق بما قصده الفضوليّ، بعد تنزيل نفسه منزلة المالك للمثمن.

قوله ١٠: **وأمّا أنّ الإجازة كاشفة أو ناقلة، فمحلّ خلاف.**

قد عرفت أنّ صحّة عقد بيع الفضوليّ متوقّفة على حصول الإجازة وفقاً لرأي المشهور، وقد اختلف أعلامنا في هذه الإجازة على قولين:

أحدهما: القول بأنّها كاشفة، والمقصود من كونها كاشفة: بمعنى أنّ الرضا والإجازة المتأخّرة يفرض وجوده مقارناً للعقد السابق، فتكشف إجازة المالك أو الوليّ أمر المعاملة عن تحقّق الملكيّة من حين وقوع العقد. وسوف تكون الإجازة وفقاً لهذا القول شبيهة بالإذن المقارن.

ثانيهما: أنّها ناقلة، ومعنى كونها ناقلة: بمعنى أنّ العقد السابق يفرض وجوده

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٦ (التنقيح في شرح المكاسب): ١: ٣٧٠.

متأخّراً ومقارناً مع الإجازة المتأخّرة، وهذا يعني أنّ إجازة المالك أو ولي أمر المعاملة، توجب تحقّق الملكيّة من حين صدور الإجازة. وعلى هذا القول، فإنّ العقد وإن تحقّق متقدّماً، إلّا أنّه بحكم العقد المتأخّر، ويترتّب عليه الآثار من حين صدور الإجازة، لا من حين وقوع العقد.

وقد صرّح الشيخ الأنصاريّ ﷺ، أنّ أكثر أصحابنا (رحمهم الله) على القول الأوّل، أعني البناء على كون الإجازة كاشفة، وليست ناقلة[1].

وكيفما كان، فيمكن تقريب القول الثاني، وهو القول بالنقل بهذا البيان:

قد عرفت أنّ الموجب لتحقّق النقل والانتقال وترتيب الآثار ليس مجرّد صدور العقد خارجاً، وإنّما العقد الذي يكون مشتملاً على الرضا، وعليه، فإذا صدرت الإجازة كشفت عن تحقّق الرضا من المالك، فيتحقّق النقل والانتقال، وتترتّب جميع الآثار.

وأمّا كونها كاشفة، فقد ذكرت وجوه لتقريبها، وقد أوجب ذلك تعدّد أنواع الكشف في البين:

منها: ما ذكره الشهيد الثاني، والمحقّق الثاني ﷺ، أنّ الإجازة تكشف عن أنّ العقد سبب تامّ للملكية، لعموم قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.

توضيح ذلك: لا يخفى أنّ الموضوع المأخوذ في آية الوفاء بالعقود، والذي لزم الوفاء به، هو العقد الذي هو الإيجاب والقبول.

ولا ريب في أنّه قد تحقّق من قبل الفضوليّ عند إيقاعه المعاملة، فيكون الموضوع الذي تضمّنته الآية متحقّقاً، فيلزم ترتّب أثر المتعلّق عليه، وهو الوفاء بالعقد، والموجب لذلك الحذر من وجود مخالفة لإطلاق الآية الشريفة، والظاهر في

---

(١) كتاب المكاسب: ٣: ٣٩٩.

أنّ وجوب الوفاء معلّق على خصوص العقد، لا عليه وعلى وجود شيء آخر معه.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله) بأنّه جيّد من حيث الثبوت، ولا مانع من الالتزام به شرط أن يتوفّر عليه الدليل في مقام الإثبات، وإلّا فلا قيمة له، وليس في مقام الإثبات ما يدلّ على أنّه يعتبر في العقد مدخليّة وصف التعقّب من حين صدوره، بل إنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾، هو الاكتفاء بوصف التراضي نفسه، وأنّه لا مدخليّة لوصف التعقّب به.

وبعبارة ثانية، إنّ مقتضى ما ذكر أنّ العقد تمام السبب لنقل المال، وهذا يعني عدم وجود حاجة بعد ذلك للحوق الإجازة، لأنّ المفروض أنّ موجب الملكيّة قد تحقّق، فيكون اعتبار لحوقها لغواً.

وإن شئت قل: إنّ السبب الموجب لترتّب الأثر وحصول النقل والانتقال، ليس مجرّد العقد، وإنّما العقد الذي يكون مقروناً بالرضا، كما لا يخفى.

نعم، لو كان مقصودهما، أنّ السبب ليس مجرّد العقد، وإنّما السبب هو العقد الذي يكون متعقّباً بالإجازة، ومع حصولها يعلم بتحقّق العقد المتعقّب بالإجازة من حين صدوره. كان جيّداً بحسب مقام الثبوت، إلّا أنّه لا يوجد دليل بحسب الإثبات على اعتبار مدخليّة وصف التعقّب، بل ظاهر قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾، أنّ المعتبر هو وجود وصف التراضي نفسه، وليس التعقّب به.

ومنها: ما ذكره فخر المحقّقين، وحاصله: أنّه لو لم تكن الإجازة كاشفة عن تأثير العقد من زمان وقوعه، وكان تأثيره من زمان وقوع الإجازة، لزم تأثير المعدوم وهو العقد الزماني المتصرّم في الموجود وهو النقل والانتقال، وذلك لأنّ العقد حال تأثيره وهو زمان الإجازة، يكون معدوماً، فلا نتصوّر أن يؤثّر المعدوم في الموجود[1].

---

(١) إيضاح الفوائد: ١: ٤١٩.

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور قد خلط بين الأُمور الاعتباريّة، وبين الأُمور التكوينيّة، مع أنّ بينهما فرقاً، ولا يحسن أن يقاس أحدهما على الآخر، ذلك أنّ الاعتبار سهل المؤنة، وعليه لا يضرّ أن يلتزم بتأثير العقد من حين تحقّق الإجازة، وإن كان العقد معدوماً عندها.

واختار المصنّف (حفظه الله) تقريب القول بالإجازة بما يسمّى بالكشف الانقلابيّ، وحاصله أن يقال: إنّ الإجازة الصادرة من المالك رضا منه بمضمون العقد وتأثيره من حين صدوره بناء على دخل الزمان في مضمون العقد، وتقيّد النقل به.

وإن شئت فقل: إنّ الإجازة الصادرة من المالك، لا تفيد تحقّق الملكية للمشتري من حين حصول الإجازة، بل إنّ إجازته تكشف عن تحقّق الملكية من حين وقوع العقد، ما يجعل ثبوت الملكية بعد الإجازة من حين العقد، وليس من حينها، فانقلب الواقع عما كان عليه، لأنّه قبل صدور الإجازة من المالك لم تثبت الملكيّة للمشتري من حين العقد، إلّا أنّه لمّا صدرت الإجازة من المالك، انقلب الواقع عمّا كان عليه من عدم الملكيّة، إلى حدوثها، إلّا أنّ هذا الحدوث من حين العقد، وليس من وقت حصول الإجازة.

وطبقاً لمختاره (حفظه الله)، ذكر أنّه لا تصل النوبة لما اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله من القول بالكشف الحكميّ وهو الالتزام بعدم ثبوت الملكية من حين وقوع العقد وصدوره من الفضوليّ، وإنّما تترتّب أحكام الملكيّة من حين وقوعه، ليس إلّا. توضيحه: لو حصل للعين المباعة نماء بعد وقوع المعاملة البيعيّة، فإنّ النماء يكون للمشتري بعد صدور الإجازة من حين العقد، لكنّ العين المباعة لا تنتقل إليه إلّا بعد أن تحصل الإجازة، وهذا معنى ترتيب أحكام الملكيّة، كانتقال ملكيّة النماء للمشتري، دون أصل الملكيّة.

والسرّ في منع مختار الشيخ الأعظم﵀، يعود إلى أنّ المجيز يجيز العقد من حين صدوره، مع أنّ اللازم ممّا اختاره﵀ عدم ثبوت الملكيّة إلّا بعد الإجازة، لا من حين حصول العقد، فكيف يمكن التوفيق والجمع بين الأمرين. مضافاً إلى أنّ الالتزام بثبوت آثار الملكيّة، وعدم ثبوت الملكية نفسها لا يخلو عن تهافت، لأنّ المفروض أنّ آثار الملكية فرع ثبوت الملكيّة، فكيف تثبت الآثار دون أن يثبت الشيء نفسه.

ومن خلال ما تقدّم، يتّضح أنّ المحتملات - في كون الإجازة كاشفة - ثلاثة:

المحتمل الأوّل: البناء على القول بأن الكشف كشف حقيقيّ، ويقصد منه أنّ الملكيّة ثابتة في علم الله سبحانه وتعالى للمشتري من حين وقوع العقد من قبل الفضوليّ، وقبل أن تتحقّق الإجازة من البائع ما دامت سوف تقع منه.

المحتمل الثاني: الالتزام بأنّ الكشف انقلابيّ، ويقصد منه أن ثبوت الملكيّة من حين العقد يثبت بعد تحقّق الإجازة، وليس قبلها، فيكون صدور الإجازة كاشفاً عن تحقّقها.

ويشترك الكشفان الحقيقيّ والانقلابيّ في أنّ الأثر فيهما مترتّب على العقد من حين وقوعه، إلّا أنّ الفرق بينهما يكمن في أنّ الكشف الحقيقيّ يجعل الإجازة شرطاً متأخّراً، أمّا في الكشف الانقلابيّ فإنّ الشرط ليس هو الإجازة، وإنّما الشرط هو تعقّب العقد بالإجازة، والتعقّب يعدّ شرطاً مقارناً وليس شرطاً متأخّراً، فلا يرد عليه ما يرد على الكشف الحقيقيّ من أنّ الشرط لا يتأخّر.

المحتمل الثالث: إنّ الكشف كشف حكميّ، وهو أنّ آثار الملكيّة تترتّب من حين العقد بعد صدور الإجازة، دون الملكيّة، فإنّها لا تترتّب إلّا بعد أن تصدر الإجازة.

والإنصاف، أنّ القول بالكشف الإنقلابيّ وجيه بحسب مقام الثبوت، بل هو أتقن الوجوه في المقام، خصوصاً وأنّه لا تعارضه لا الأدلّة العقليّة ولا الإرتكازات العُرفيّة،

ما يوجب البناء على ثبوت الملكيّة للأصيل من قبل صدور الإجازة، لينقلب الاعتبار وتثبت الملكيّة للمشتري من حين العقد، إلّا أنّ الإشكال يكمن في عدم وفاء الأدلّة العامّة بإثباته، فإنّها لا تستطيع إثبات الانتساب إلى المالك حين صدور العقد.

وبالجملة، إنّ مقتضى الأدلّة العامّة، والقواعد الأوليّة، هو البناء على ناقليّة الإجازة، وإن كان أقرب الوجوه إلى مقتضى القواعد الثانويّة هو القول بالكشف الإنقلابيّ لو أمكن علاج مشكلة الإثبات، كما سمعت.

قوله ١١: **وأمّا الثمرة، فتظهر في موارد متعدّدة.**

قد يعتقد أنّه لا يترتّب على الخلاف القائم بين الأعلام (رحمهم الله) في أنّ الإجازة كاشفة أو ناقلة، ومع كونها كاشفة على الأقسام المذكورة للكشف، ثمرة عمليّة، بل إنّ أقصى ما يتصوّر هو وجود ثمرة علميّة.

وهو في غير محلّه، بل يترتّب على ذلك العديد من الثمرات العمليّة. فمن الثمرات العمليّة بين القول بالنقل والكشف، دخول النماء الحاصل بين العقد والإجازة في ملك المتبايعين، فما يحصل من نماء للمبيع يكون ملكاً للبائع، وما يحصل من نماء للثمن يكون ملكاً للمشتري بناء على القول بالنقل، وهذا بخلافه على القول بالكشف، فإنّ النماء المتخلّل لو كان للمبيع، يكون ملكاً للمشتري، ولو كان نماءاً للثمن، يكون ملكاً للبائع.

وأمّا الثمرات المترتّبة على القول بالكشف، فتختلف حسب تقريب القول بالكشف، كما سيتّضح إجمالاً.

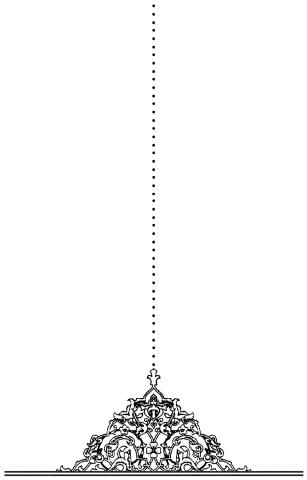
فلو قيل بالكشف بنحو الشرط المتعقّب، فلا شكّ في جواز التصرّفات الصادرة من المشتري واقعاً إذا علم بلحوق الإجازة لتحقّق الملكيّة من حين لحوقها، أمّا إذا شكّ في اللحوق وعدمه، فإنّ تصرّفاته حلال واقعاً، لكنّها حرام ظاهراً بمقتضى استصحاب عدم تحقّق الملكيّة.

أمّا لو قيل بالكشف بنحو الشرط المتأخّر، فإنّ تصرّفات المشتري تكون جائزة ومحلّلة ظاهراً وواقعاً، إذا علم بلحوق الإجازة لتحقّق الملكيّة من حين العقد بتأثير الإجازة المتأخّرة، فهي ملكيّة مشروطة متقدّمة على تحقّق شرطها، وإن لم يعلم بلحوقها، فإنّ تصرّفاته محرّمة ظاهراً ومحلّلة واقعاً.

ولو قيل بالكشف بنحو الاعتبار، فالصحيح هو القول بحرمة تصرّفات المشتري في ما انتقل إليه من قبل الفضولي، لأنّه ما لم يلحقه الإجازة يكون المال باقياً على ملك الأصيل، ولم يتحقّق الانتقال إلى المشتري.

وقد ذكر المصنّف مثالاً، وهو لو اشترى جارية بالعقد الفضوليّ، وأولدها وأجاز المالك بعد ذلك، فإنّه على القول بالكشف الحقيقيّ يكون الوطء حلالاً، وتصير بذلك أُمّ ولد، بينما على القول بالكشف الانقلابيّ والحكميّ، يكون الصادر زنا ولا تصبح أم ولد له، لأنّ الوطء ليس وطأً في الملك حدوثاً. نعم، هو وطء في الملك بقاء على القول بالكشف الانقلابيّ، فإذا كان المستظهر من أدلّة أُمّ الولد اعتبار كون الوطء في الملك حدوثاً، لم تصبح بذلك أُمّ ولد.

وتظهر الثمرة بين الكشف الانقلابيّ والحكميّ في المثال السابق أنّه إذا بني على كفاية تحقّق الوطء في الملك بقاءً، فإنّه على القول بالكشف الانقلابيّ تصبح أُمّ ولد له، بخلافه لو قيل بالكشف الحكميّ، فإنّ الوطء قد وقع في غير ملك، حتى بقاءً.



٣ - شروط العوضين





٣ـ شروط العوضين

اعتبر الأعلام شروطاً يلزم توفّرها في العوضين، الثمن والمثمن، وعدم توفّرها مانع من البناء على صحّة المعاملة الواقعة بين البائع والمشتري.

قوله ١: **أمّا اعتبار الملكيّة وعدم جواز بيع مثل السمك والطير قبل أخذهما من الماء والهواء...إلخ...**

من الشروط المعتبرة في صحّة المعاوضة أن يكون العوضان مملوكين للمتبايعين، بحيث لا يكون البيع الصادر منهما بيعاً في ما ليس ملكاً لهما.

ولا يذهب عليك أنّ اعتبار الملكيّة للعوضين قيد احترازيّ يفيد عدم جواز بيع المباحات، وعدم جواز بيع الأراضي المفتوحة عنوة.

ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في صدق مفهوم البيع وتحقيقه خارجاً، ثبوت الملكية للمبيع والثمن، وكذا لا يعتبر في صحّته ونفوذه ذلك، وهذا يعني أنّ اشتراط الملكية يكون على خلاف مقتضى القاعدة، فيلزم وجود دليل يدلّ على ذلك، ولهذا فقد استدلّ على اعتباره ببعض النصوص، كالمكاتبة الصادرة

عن مولانا الإمام العسكريّ عليه السلام، والمذكورة في المتن[١]. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ أداة النفي التي تضمّنتها المكاتبة، وهي قوله (لا) تنفي حقيقة البيع وصحته عن المبادلة الفاقدة للملكيّة، فتكون دالّة على اعتبار الملكية، وهو المطلوب.

ولا يخفى ما فيه، ضرورة أنّ المكاتبة المذكورة ليست ناظرة إلى الحديث عن ثبوت الملكيّة وعدمها،

بل إنّ الموضوع فيها ناظر إلى اعتبار القدرة على التسليم، وأنّه لا يجوز للإنسان أن يقدم على بيع ما ليس قادراً على تسليمه.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بما ذكرنا، فلا أقلّ من كون المكاتبة محتملة للأمرين معاً، فكما تدلّ على اعتبار الملكيّة، فإنّها تدلّ أيضاً على اعتبار القدرة على التسليم، ولما لم يكن في البين ما يوجب الترجيح، فلا مناص من البناء على الإجمال.

ثمّ إنّه قد تمنع حجيّتها لكونها مكاتبة، والقاعدة الأوّلية في المكاتبات حملها على التقيّة، إلّا أن يكون في المقام ما يوجب رفع اليد عن الحمل عليها بإحراز توفّر أصالة الجهة، وإلّا كان الأصل في المكاتبات عدم توفّر أصالة الجهة فيها.

والإنصاف، صعوبة البناء على عدم توفّر أصالة الجهة في المكاتبة المذكورة، لعدم وجود ما يوجب الحمل على التقيّة.

ولما كانت دلالة المكاتبة على المدّعى غير واضحة، لاحتمال الإجمال فيها، فقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) على اعتبار الملكية في العوضين، بملاحظة تعريف البيع، إذ قد عرفت في حقيقته أنّه تمليك بعوض، فإذا لم يكن الشخص مالكاً للمبيع مثلاً، أو الثمن، فلن يتسنّى له القيام بعملية التمليك لغيره، لأنّه في الأساس لا يملك فكيف يُملِّك.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٣٩، الباب٢ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث١.

قوله ٢ : **وأمّا القدرة على التسليم، فلم يعرف خلاف في اعتبارها.**

إتّفق الفقهاء على أنّ أحد شروط صحّة العقد، القدرة على تسليم المبيع، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع من غير واحد، كالشيخ، والعلّامة، وغيرهما[١].

ولا يقصد من القدرة على التسليم هو خصوص قدرة البائع على تسليم المبيع للمشتري، بل المقصود من ذلك إمكان وصول المبيع للمشتري، ولو من خلال تحصيله هو إيّاه بنفسه، كما لو كان المبيع في يد غاصب لا يمكن للبائع أن يسلّمه إيّاه، لكنّه يمكن للمشتري الوصول إليه، وأخذه منه، فإنّه يكون مقدوراً على تسليمه.

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكروه في اعتبار شرطيّة هذا الشرط، كونه شرطاً وضعيّاً، بمعنى أنّ فقدانه يوجب فساد البيع، كما لا يخفى.

هذا وقد استدلّ الأعلام على المدّعى تارةً بالأدلّة العامّة، وأُخرى بالأدلّة الخاصّة، وقد تعرّض المصنّف (حفظه الله) إلى جملة منها:

الدليل الأوّل: الرواية النبويّة المشهورة عند الفريقين، وقد نقلت بصيغتين:

الصيغة الأُولى: ما تضمّنت ذكر متعلّق النهي، فقد ورد في كتاب **دعائم الإسلام**، أنّه صلى الله عليه وآله وسلم: «**نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ**»[٢].

الصيغة الثانية: ما لم تتضمّن ذكر المتعلّق، فقد روى العلّامة رحمه الله في بعض كتبه: «**نَهَى النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم عَنْ الْغَرَرِ**»[٣].

ولا يذهب عليك، أنّ أحد أهمّ الأبحاث التي ينبغي أن يعقد الحديث عنها، هل أنّ الصادر واحد، أم أنّ الصادر متعدّد!

فإنّه لو بني على كون الصادر واحداً، فإنّ المقام سوف يكون من صغريات

---

(١) المبسوط: ٢: ١٥٧. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٤٨. جامع المقاصد: ٤: ١٠١.

(٢) دعائم الإسلام: ٢: ٢١، الحديث ٣٤.

(٣) تذكرة الفقهاء: ١١: ٧٧، مسألة ٢٦٣. مختلف الشيعة: ٥: ١٣٧ و ٢٤٥.

الدوران بين الزيادة والنقيصة، فيحتمل زيادة كلمة (بيع)، كما يحتمل نقصانها، مقتضى أصالة عدم الزيادة، البناء على وجودها في الحديث، فتكون الرواية النبويّة مختصّة بخصوص البيع دون غيره، أمّا لو بني على عدم النقيصة، فالأمر يقتضي عدم وجودها، وبالتالي لا تكون الرواية مختصّة بالبيع.

وأمّا مع الالتزام بالتعدّد، فلن يكون المقام من صغريات الدوران بين الأصالتين المشار إليهما، بل سوف يتعامل معهما على أنّهما روايتان مستقلّتان، تختصّ إحداهما بباب البيع، وتجري الأُخرى في جميع المعاملات.

وكيفما كان، فإنّ تفصيل البحث في هذه الناحية، يطلب من مستوى أعلى، إن شاء الله.

وأمّا تقريب الاستدلال بها على المدّعى، يتوقّف على توفّر أمرين:

الأمر الأوّل: تحديد المقصود من الغرر الذي تضمّنه الخبر، وهل يصلح أن يكون مقامنا صغرى له.

الأمر الثاني: أن يكون النهي الذي تضمّنه إرشاداً إلى الفساد.

أمّا **الأوّل**، فقد ذكر أنّ المشهور بين الفقهاء، استعمال لفظ الغرر في الخطر، وهو كلّ عمل لا يؤمن معه من الضرر.

وأمّا **الثاني**، فالمعروف وجود ظهورين للنهي المتعلّق بالمعاملة، ظهور أوّليّ في الزجر عن المعاملة، فيكون مفاد النهي حينئذٍ حكماً تكليفيّاً وهو الحرمة، وظهور ثانويّ في الدلالة على الفساد.

وقد ادّعى فخر المحقّقين ﷺ الإجماع على أنّ النهي الوارد في النبويّ يقتضي الفساد، وليس مجرّد الحرمة التكليفية[1]، فيثبت المطلوب.

---

(١) إيضاح الفوائد: ١: ٤٣٠.

وإن شئت فقل: إنّ المستفاد من النبويّ المذكور، هو منع النبيّ ﷺ عن الإقدام على البيع الذي لا يؤمن معه الخطر، وهذا المنع، يشير إلى فساد البيع لو وقع والحال هذه.

وقد ناقش المصنّف (حفظه الله)، الاستدلال بها سنداً ودلالةً:

أمّا سنداً، فبكونها ضعيفة السند للإرسال، فإنّه لم ينقل الخبر النبويّ مسنداً في شيء من مصادر الفريقين. نعم، قد ادّعى السيّد الحكيم ﷺ في **حاشيته على المكاسب**، أنّه قد ظفر بهذه الرواية مسندة في مسند أحمد بن حنبل والبيهقي في سننه، والطبراني في الكبير[١].

ولا يخفى أنّ ما ذكر وإن أخرجها عن الإرسال، إلّا أنّه لا يدخلها دائرة الحجيّة، إلّا إذا أحرز وثاقة رواتها، ودون ذلك خرط القتاد.

نعم، للشيخ الأعظم ﷺ دعوى أنّ اشتهاره بين العامّة والخاصّة موجب لجبر إرساله[٢]، وبالتالي يحكم بحجيّته، بناء على أنّ عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند يجبر ضعفها السندي.

ولا يذهب عليك أنّه بعد التسليم بتمامية الكبرى، فإنّ الحديث في الصغرى، وهو يتوقّف ثبوت شهرتها شهرة روائيّة، بمعنى نقلها في المصادر الحديثيّة بطريق ضعيف، إمّا لضعف بعض رواتها، أو لإرسالها.

والإنصاف، أنّ الشهرة الروائيّة متحقّقة في مصادر العامّة، فقد نقلت في عدد من أهمّ مصادرهم، كمسند أحمد، وسنن البيهقي، ومسند الطبراني[٣]، إلّا أنّها لم تشتهر

---

(١) مسند أحمد: ١: ٣٨٨. السنن الكبرىٰ للبيهقي: ٥: ٣٤٠. المعجم الكبير للطبراني: ١٠: ٢٠٩. نهج الفقاهة: ٢: ٣٩٢.

(٢) كتاب المكاسب: ٤: ١٧٦.

(٣) تقدّم آنفاً في الهامش ١ من هذه الصفحة.

في مصادر الخاصّة، فإنّها منقولة في مصدر واحد فقط، وهذا لا يستلزم شهرة روائيّة لها.

وأمّا دلالةً، فبجوابين:

أوّلهما: أنه يمكن أن يعالج وجود الغرر في البيع من خلال إقدام المشتري على اشتراط الخيار له على البائع، بأنّه ما لم يتمّ تسليم المبيع خلال مدّة معيّنة محدّدة ومضبوطة، فإنّ له حقّ فسخ البيع، وبهذا لا تكون المعاملة متضمّنة شيئاً من الغرر.

ثانيهما: إنّه حتى مع عدم وجود القدرة على التسليم، إلّا أنّ ذلك لا ينفي إمكانية الاستفادة من المبيع، كما لو كان المبيع عبداً آبقاً مثلاً، فإنّه يمكن للمشتري أن يعتقه في موارد وجوب عتق الرقبة عليه. أو لو كانت الدار المباعة مغصوبة، فإنّه يمكن للمشتري أن يوقفها على من هي بيدهم، وذريّتهم ما تناسلوا.

ويمكن أن يضاف للمناقشة التي أفادها المصنّف (حفظه الله)، بمنع الأمر الأوّل الذي يتوقّف عليه تمامية الاستدلال المذكور، إذ قد عرفت أنّه يعتمد على أن يكون المقصود من الغرر، الخطر، وهو غير محرز، فإن ملاحظة كلمات أهل اللغة تفيد أنّ له معانٍ متعدّدة، كالخدعة، والغفلة، والخطر، وأنّ المنخدع لا يكون على عهدة وثقة. ويحتاج تعيّن واحد من هذه المعاني إلى ما يوجب تعيينه، وهو منتفٍ في المقام. على أنّه لو أمكن تحديد واحد من المعاني المذكورة في كلمات أهل اللغة، إلّا أنّ ذلك ليس حجّة، لأنّ المدار كما ذكر في محلّه على الظهور العُرفيّ، والظاهر أنّ العُرف لا يفهم من الغرر إلّا معنى الخديعة، وأين هذا ممّا يودّ المشهور إثباته؟.

الدليل الثاني: ما تمسّك به المحقّق النائينيﷺ، من زوال المالية عن كلّ ما لا يمكن تسليمه، بهذا البيان: إنّ العقلاء لا يرون الماليّة في المال الذي لا يمكن التسلّم والتسليم فيه، ولا يكون مالكه قادراً ومتمكّناً على قلبه وانقلابه

بأيّ نحو من أنحاء التصرّف، كالطير في الهواء، والسمكة في الماء[١].

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، **أولاً**: إنّ هذا الدليل يعتمد على الالتزام باعتبار المالية شرطاً في العوضين حتى يحكم بصحّة البيع، وأنّه ما لم يكونا متموّلين لن يحكم بصحّته حينئذٍ، وهو محلّ تأمّل كما سيأتي.

ثانياً: البناء على عدم التسليم بتماميّة الدعوى التي تضمّنها التقريب المذكور، من انتفاء المالية عند العقلاء لكلّ ما لا يمكن تسليمه وتسلّمه، كونه مخالفاً للوجدان.

الدليل الثالث: إنّ الإقدام على المعاملة التي لا قدرة فيها على التسليم سفهيّ.

ويتركّب الدليل المذكور من مقدّمتين، صغرى وكبرى، أمّا الصغرى، فهي أنّ بذل الثمن من المشتري بإزاء المبيع غير المقدور على تسليمه، سفهيّ وتضييع للمال.

وأمّا الكبرى، فقد ثبت أنّ البيع السفهيّ ممنوع شرعاً، لكونه من موارد أكل مال الغير بسبب باطل، وليس بالتجارة عن تراض.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله)، **أوّلاً**: بأنّه أخصّ من المدّعى، لأنّه لن تكون السفاهة ثابتة في بعض الموارد، فإنّ المدّعى كون الإقدام على الشراء لما لا يمكن تسليمه سفهيّ، وهذا ليس على إطلاقه، فإنّه ينحصر في خصوص ما لا يمكن الانتفاع منه، أمّا لو أمكن الانتفاع به، كعتق العبد الآبق في موارد كون الكفّارة عتق رقبة، أو وقف البيت على غاصبيه وذريّاتهم، فإنّه لا يحكم بسفاهة الإقدام عليه، كما لا يخفى.

ثانياً: إنّ تمامية التقريب المذكور تعتمد على الالتزام بفساد المعاملة السفهيّة، ومقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٢]، إمضاؤها، وعدم اشتراط كون

---

(١) منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ٢: ٣٣٩. المكاسب: ٢: ٣٢٢. موسوعة الإمام الخوئي: ٣٧ (التنقيح في شرح المكاسب): ٢: ٣٢٢.

(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.

البيع سفهيّاً. نعم، لا ريب في بطلان تصرّف السفيه في أمواله، لكن لا دليل على بطلان المعاملة السفهيّة.

الدليل الرابع: إنّ أكل المال بإزاء ما لا يقدر على تسليمه، أكل له بسبب باطل، وقد ورد النهي عن أكل المال بأيّ سبب من الأسباب الباطلة، بمقتضى قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[١].

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله) إنّ تماميّة التقريب المذكور تتوقّف على كونه هو المستفاد فقط من ظهور الآية الشريفة، بل هي نصّ في ذلك، أمّا مع وجود احتمال آخر، مفاده أنّ معنى عدم أكل الأموال بالباطل، يعني عدم أكله من دون وجود مقابل له، لا أنّ المنهيّ عنه مطلق الأكل، ومع وجود هذا الإحتمال، لا يصار للتقريب المذكور، لأنّها مع وجوده سوف يكون المرجع عندها للإطلاقات، إذ إنّه لن يكون في البين ما يمنع من التمسّك بها.

الدليل الخامس: التمسّك بالحديث النبويّ الذي تقدّم ذكره في عقد الفضوليّ[٢]، وهو: «**لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَك**»[٣]. بتقريب: إنّ المستفاد من ظاهر الخبر عدم صحّة بيع كلّ مال غائب عن البائع، خرج من ذلك بمقتضى الضرورة الفقهيّة بيع الغائب والسلف ونفوذه، فقد قامت على صحّتهما الضرورة الفقهيّة، فيدور الأمر بعد عدم إمكان رفع اليد عن الخبر، بين حمله إمّا على بيع غير المملوك، و بيع ما ليس مقدوراً على تسليمه، ولا ريب في أنّ حمله على بيع غير المملوك مخالف لظاهر الخبر، لأنّه لو كان مقصود الشارع النهي عن ذلك، لاستخدم تعبيراً آخر،

---

(١) النساء (٤): ٢٩.

(٢) تقدّم في الصفحة ٧٢.

(٣) فقه القرآن: ٢: ٥٨. مسند أحمد: ٣: ٤٠٢. سنن أبن ماجة: ٢: ٧٣٧، الحديث٢١٨٧. سنن الترمذي: ٢: ٣٥١، الحديث١٢٥٠.

فقال: لا تبع ما ليس لك، وعليه، سوف يكون الخبر مختصّاً بخصوص البيع الذي يكون البائع فاقداً القدرة على تسليمه، وهو المطلوب.

وأجاب المصنّف (حفظه الله)، بأنّه لو سلّم تماميّة سنده، فإنّه ممنوع من ناحية الدلالة على المدّعى، ذلك أنّ من المحتمل أن يكون المقصود منه النهي عن بيع ما ليس مملوكاً، وليس بيع ما لا يقدر على تسليمه، وقد عرفت أنّه مع وجود الإحتمال، يكفي ذلك لبطلان الاستدلال.

وقد ذكر المصنف (وفّقه الله) في بحث الفضوليّ[1]، رواية تضمّنت الحديث محلّ البحث من طرقنا بسند معتبر، ولم يظهر لي وجه التأمّل، فضلاً عن التشكيك في صحّتها، وهي معتبرة سليمان ابن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**نَهَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم عَنْ سَلَفٍ وَبَيْعٍ، وَعَنْ بَيْعَيْنِ، فِي بَيْعٍ وَعَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ وَعَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ**»[2].

وأمّا دلالة، فإنه لا موجب لما أفاده (حفظه الله) من تردد المقصود من النص بين المحتملين، وبالتالي مع وجود احتمال إرادة أحدهما، كان ذلك موجباً لرفع اليد عن النص، لأنه سوف يؤول إلى الإجمال، لأن الظاهر أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ما ليس عنده، معنى عام، له فردان هما غير المملوك، وغير المقدور، فيصدق هذا العنوان على كل واحد منهما حقيقة، فيكون المستفاد من النص عندها مفهوماً عاماً، وليس أمراً جزئياً، وبالتالي يوجب تمامية الدلالة.

الدليل السادس: ما جعله المصنف (وفقه الله) أحسن ما يتمسك به في المقام، وهو النصوص الناهية عن بيع الآبق بلا ضميمة، كما في موثقة

---

(١) جاء ذلك في الفرع السابع، الصفحة ٧٧ في الدليل الثاني من أدلّة القائلين ببطلان بيع الفضوليّ، وهي موثّقة سليمان بن صالح.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقد، الحديث ٢.

سماعة المذكورة في المتن[١]. فقد تضمّنت منعه عليه السلام من البيع لما لا يمكن تسليمه، فإنّ داعيه لمنع بيع العبد الآبق يعود لعدم القدرة على التسليم، فيثبت المطلوب.

وبكلمة، إنّ المستفاد من الموثّقة، أنّ منشأ منع الإمام عليه السلام بيع العبد الآبق يعود لأحد احتمالين: إمّا أن يكون لخصوصيّة في العبد الآبق، أو يكون لسبب آخر. ولا ريب في أنّ أوّلهما بعيد غايته، أن يكون هو السبب الموجب لرفع اليد عن بيع العبد الآبق. فيتعيّن المحتمل الثاني، وهو أنّ ذلك يعود لعدم قدرة البائع على تسليمه للمشتري، فتكون الموثّقة تامّة الدلالة على المدّعى.

وتمامية التقريب المذكور تعتمد على إحراز التزام الأعلام بعدم اختصاص الموثّقة وأضرابها من النصوص بموردها، وجريانها مطلقاً من خلال إلغاء الخصوصيّة، وإلّا لم يمكن الاستناد إليها في غير موردها، وقد ذكر بعض الأعاظم رحمه الله، أنّه لم يعمل الأصحاب بالموثّقة وأضرابها في غير موردها[٢].

ثمّ إنّ المصنّف (حفظه الله)، لمّا لم ينهض عنده دليل، تنزّل في القول بشرطيّة الشرط محلّ البحث إلى الاحتياط، مع أنّك قد عرفت تماميّة دلالة نصوص (لا تبع ما ليس عندك)، على المقام.

قوله ٣: **وأمّا وجه الاستثناء، فواضح من خلال الموثّقة المتقدّمة بعد فهم العُرف عدم....إلخ...**

استثنى الأعلام من شرطيّة القول بلزوم القدرة على التسليم ما إذا ضُمّ مع المبيع شيء آخر، بأن يضمّ إلى العبد الآبق شيء يباع معه ليكون الثمن متحصّصاً على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٥٣، الباب ١١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٢.
(٢) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ٥: ٢٦٩.

كليهما معاً، ويدلّ على ذلك موثّقة سماعة المتقدّمة في الفرع السابق[١].

قوله ٤: **وأمّا اعتبار ضبط العوضين، فلا خلاف فيه بين الأصحاب، وتدلّ عليه روايات...إلخ...**

من جملة الشروط التي اعتبرت في صحّة البيع، العلم بمقدار الثمن، والعلم بمقدار المثمن، ولا يخفى أنّ ضبطهما يكون في كلّ مورد بحسبه، فلوكانا من الموزون، كان ضبطهما بالوزن، ولو كانا من المكيل، فإنّ ضبطهما يكون بالكيل، ولو كانا من المعدود كان ضبطهما بالعدّ، ولو كانا من المساحة يكون ضبطهما بذلك أيضاً.

وقد ادّعي على ذلك الإجماع بينهم، وقد ذكر المصنّف أنّ في البين نصوصاً كثيرة دالّة على ذلك.

ذكر منها: صحيحة الحلبي المذكورة في المتن[٢]، وتقريب دلالتها على المدّعى أنّ يقال: إنّ السائل كان يعتقد عدم جواز البيع من غير العلم بمقدار المثمن، ولم يردعه الإمام عليه السلام عن هذا الاعتقاد، كما لم ينبّهه على عدم لزوم العلم بمقدار البيع، وإنّما قد أقرّه على ذلك، وأجاب عن المسألة بنفي البأس، فيستفاد أنّ العلم بمقدار المثمن لازم في صحّة المعاملة، لأنّه لو لم يكن لازماً لردعه الإمام عليه السلام عن ذلك ونبّهه على عدم الاشتراط.

لا يقال: بأنّ ما ذكر صحيح، إلّا أنّه مختصّ بخصوص المعدود، وأمّا غيره من الموارد فإنّ اشتراط ذلك فيه يحتاج دليلاً غير متوفّر في المقام.

فإنّه يقال: بأنّ العُرف لا يرى خصوصيّة للمعدود دون غيره، بل إنّ ذكر المعدود

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع السابق، الصفحة ١٠٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٤٨، الباب ٧ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ١.

في النصّ إنّما هو من باب المثال، لما يلزم ضبطه حال وقوع المعاملة، وعليه، فلا يختصّ الأمر به، بل يتعدّى العُرف منه إلى غيره.

ومنها: موثّقة[١] محمّد بن حمران المذكورة في المتن[٢]، ودلالتها من خلال قول السائل: فزعم صاحبه... إلخ... وجواب الإمام عليه السلام إيّاه بنفي البأس، ظاهر في المنع من شراء الطعام من دون إحراز كيله بأحد وجهين، إمّا أن يكال حين البيع، وإمّا أن يخبر بمقداره البائع الذي يصدقه المشتري بأنّه قد كاله، فيثبت لزوم تحديد المقدار.

كما أنّه يمكن أن يتمسّك لاعتبار ذلك بما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمه الله من التمسّك بذيل النصّ، وهو قوله عليه السلام: «**أَمَّا أَنْتَ فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَكِيلَهُ**»، فإنّ طريق معرفة مقدار الطعام منحصرة في الكيل، لأنّ المشتري لم يشهد كيل البائع، ليتمكّن من الإخبار به[٣]، فيتعيّن عليه أن يكيله بنفسه إذا أراد بيعه، وهذا يوجب تحديد المبيع، وأن يكون معلوماً، فيثبت المطلوب أيضاً.

ولا وجه للقول بكون النصّ مختصّاً بخصوص الكيل، فإنّ العُرف لا يرى خصوصيّة له على بقيّة الموارد، وإنّما ذكر من باب المثال لإحراز التحديد للمبيع.

ثمّ إنّ المصنّف (حفظه الله) عبّر عن الرواية بالصحيحة[٤]، مع أنّه قد وقع في سندها محمّد بن حمران، وهو مختلف فيه، فقد ترجم النجاشيّ رجلاً اسمه محمّد

---

(١) عبّر عنها في الطبعات السابقة بالصحيحة، وأمّا في الطبعة الأخيرة فجاء التعبيرعنها بالموثّقة.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

(٣) حاشية الأصفهاني على المكاسب: ٣: ٣١٥.

(٤) قد عرفت أنّ هذا جاء في بعض طبعات الكتاب، وأنّ الموجود في الطبعة الأخيرة هو التعبير بالموثّقة، وقد كانت المناقشة مبنيّة على الطبعات الأُخرى، وليست الأخيرة، وقد استحسنت إبقاءها زيادةً للفائدة.

بن حمران النهدي، ونصّ على كونه ثقة[١]، وترجم الشيخ﵀ محمّد بن حمران بن أعين الشيبانيّ[٢]، ولم يتعرّض النجاشيّ للشيبانيّ، كما لم يتعرّض الشيخ للنهديّ، وقد اتّفق العلمان على أنّ لمحمّد بن حمران كتاباً، دون تحديد منهما لصاحبه، وأنّه الشيبانيّ، أو النهديّ.

ومع أنّ الموجود في أسناد النصوص ذكر محمّد بن حمران دون تمييز له بالنهديّ أو الشيبانيّ، وأنّه ممّن روى عنه ابن أبي عمير، وابن أبي نجران، وعليّ بن أسباط، كما أنّ الصدوق﵀ ذكر طريقه إليه في المشيخة[٣]، دون تقييد له بالنهديّ، أو الشيبانيّ. ولمّا كان العلمان قد اختلفا في من ترجما له، فيكون كلّ منهما ينسب الكتاب لمن ترجم له، وهذا يعني تردّد الكتاب بين أحدهما، دون الآخر.

إلّا أنّ بعض الأعاظم﵀، حكم بترجيح مقالة النجاشيّ﵀ على مقالة الشيخ﵀، وبالتالي يكون الوارد في الأسناد هو محمّد بن حمران النهديّ، دون الشيبانيّ، وقد استند في ذلك إلى ما جاء عن الصدوق﵀ في **الفقيه**: وسأل محمّد بن حمران النهديّ، وجميل بن درّاج أبا عبد الله﵇...إلخ[٤]....على أساس أنّ هذا التحديد يوجب أن يكون المذكور في **المشيخة** هو الذي وقع في أسناد النصوص، وبما أنّ الواقع في أسنادها هو النهديّ، فيكون المذكور في **المشيخة** هو أيضاً، فيثبت المطلوب[٥].

والذي ذكره﵀، يوجب اختصاص المذكور في كلام الصدوق﵀ بالنهديّ، وعدم كونه الشيباني، إلّا أنّه لا يحدّد الواقع في كلمات الشيخ﵀.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٥٩، الرقم ٩٦٥.
(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٣١٣، الرقم ٤٦٥١. الفهرست: ٢٢٦، الرقم ٦٣٧.
(٣) من لايحضره الفقيه (المشيخة): ٤: ٤٣٠، و ٤٨٩.
(٤) من لايحضره الفقيه: ١: ١٠٩، الحديث ٢٢٤.
(٥) معجم رجال الحديث: ١٧: ٤٦ و ٤٧.

وبكلمة أُخرى: إنّ ذلك لا يوجب اتّحاد المذكور في كلام الشيخ والنجاشيّ رحمهما الله، بل تكون أصالة التعدّد جارية في المقام بسبب تعدّد العنوان، مضافاً إلى جريان أصالة عدم الخطا والاشتباه في حقّيهما.

والحاصل، لمّا كان الخبر محلّ البحث مرويّاً عن طريق الشيخ قدس سره، فلا يجزي فيه كلامه رحمه الله، ويبقى مردّداً بين النهديّ والشيبانيّ. نعم، رواية ابن أبي عمير عنه توجب البناء على وثاقته.

وأمّا حديث أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم «**نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ**»[1] فقد ذكر المصنّف (دام موفّقاً) أنّه ضعيف سنداً، وطريقه كالتالي:

الصدوق رحمه الله في **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، عن محمّد بن عليّ الشاه الفقيه المروزي، عن محمّد بن عبد الله النيسابوري، عن عبيدالله بن أحمد بن عامر الطائيّ، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام.

وعن أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوريّ، عن إبراهيم بن هارون بن محمّد الخوريّ، عن جعفر بن محمّد بن زياد الفقيه، عن أحمد بن عبد الله الهرويّ، عن الرضا عليه السلام.

وعن الحسين بن محمّد العدل، عن عليّ بن محمّد بن مهرويه القزوينيّ، عن داود بن سليمان الفرّاء، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام[2].

ثم إنّ جميع ما تقدّم كان دليلاً على اعتبار الضبط في المعوّض، وهو المبيع. وأمّا الضبط في العوض، وهو الثمن، فلا يوجد دليل خاصّ يدلّ على اعتبار ذلك واشتراطه في صحّة المعاوضة، ولذا عمد المصنّف (دام موفّقاً)، للاستدلال على ذلك من خلال تنقيح المناط وإلغاء العُرف خصوصيّة المورد في النصوص السابقة

(١) دعائم الاسلام: ٢: ٢١، الحديث٣٤. عوالي اللآلي: ٢: ٢٤٨، الحديث١٧.
(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٢٨، الحديث٤.

المستند إليها في اعتبار ضبط المعوّض، على أساس أنّ العُرف لايجد فرقاً بين المعوّض والعوض، فكما أنّه يعتبر في المعوّض أن يكون مضبوطاً، يعتبر ذلك في العوض أيضاً.

والإنصاف أنّ الجزم بعدم فهم العُرف خصوصية بين الموردين من الصعوبة بمكان، بل هو أشبه بالقياس المحرّم، سيّما وأنّ لكلّ واحد منهما جملة من الأحكام الخاصّة به، وهذا مانع من تعدّى العُرف ممّا كان ثابتاً لأحدهما دون الآخر، ويساعد على ما ذكرناه استدلال الأعلام على اعتبار ضبط الثمن كاعتبار ضبط المثمن بأُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: الإجماع، فذكروا أنّه إذا باع شيئاً بحكم المشتري بأن علّق تعيين الثمن على إرادة المشترى، كانت المعاملة باطلة.

الأمر الثاني: حديث النهى عن بيع الغرور.

الأمر الثالث: الاستناد للنصّ الخاصّ، وهو ما رواه حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**يُكْرَهُ أَنْ يُشْتَرَى الثَّوْبُ بِدِينَارٍ غَيْرَ دِرْهَمٍ، لِأَنَّهُ لَا يُدْرَى كَمِ الدِّينَارُ مِنَ الدِّرْهَمِ**»[1].

وقد أجاب عن الثلاثة بعض الأعاظم قدس سره، بأنّ إجماع المسلمين لم ينعقد على بطلان البيع إذا لم يعيّن ثمنه.

وأمّا حديث النهي عن بيع الغرر، فإنّه ضعيف سنداً ودلالةً.

وأمّا الرواية الخاصّة، فلا دلالة فيها على بطلان البيع عند الجهل بالثمن، لأنّ الصادر من الإمام عليه السلام، هو كراهة الأمر، وهو لا يقتضي البطلان[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٨٠، الباب٢٣ من أبواب أحكام العقود، الحديث١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٧ (التنقيح في شرح المكاسب): ٢: ٣٦١.

قوله ٥[1]: **وأمّا كفاية المشاهدة في ما ينضبط بها فلأن المستفاد من النصوص السابقة اعتبار معلومية ...إلخ...**

قد عرفت أنّه يعتبر في العوضين ضبطهما من خلال الكيل أو الوزن، أو العدّ أو المساحة، ويستثنى من ذلك ما يمكن أن يضبط من خلال النظر والمشاهدة، فلا يعتبر في ضبطه عندها شيء من ذلك، فلا يلزم عدّه، ولا كيله، ولا وزنه. وقد صرّح غير واحد بصحّة بيع الثوب والدار والغنم ممّا يكون مختلف الأجزاء، اعتماداً على المشاهدة، بل قد ادّعي قيام الإجماع على ذلك.

والسرّ في ذلك يعود إلى أنّ المستفاد من النصوص الدالّة على اعتبار الضبط، هو حصول المعلومية للعوضين، بحيث لا يكونا مجهولين للبائع والمشتري، والظاهر أنّ العُرف لا يرى خصوصية لما ذكر من وسائل يحرز بها الضبط لهما، بل يعوّل على كلّ ما يوجب تحقّق العلم بذلك، كالمشاهدة للمبيع، أو للثمن، بحيث تنتفي وترتفع الجهالة للبائع والمشتري، ولا دليل في البين على أكثر من ذلك.

وبالجملة، إنّ مدلول النصوص هو حصول العلم بالعوض والمعوّض، مقداراً وصفاتاً، ولا خصوصية لما تضمّنته النصوص بنفسه، ويشهد لذلك تعدّد وسائل الإحراز، ما يعنى أنّ المطلوب هو خصوص العلم ليس إلّا، وهو يتحقّق بالمشاهدة عادة.

على أنّه يمكن الاستدلال لكفاية المشاهدة بالنصوص التي تضمّنت بيع الصوف على ظهر الغنم، وكذا بيع اللبن في ضروعها، وبيع الثمر على الشجر، فإنّها جميعها من الموزون والمكيل، إلّا أنّه اكتفي فيها بالمشاهدة.

---

(١) تكرّر الخطأ الطباعيّ في الطبعة الأخيرة من الكتاب كما كان موجوداً في طبعات سابقة، حيث جعل رقم الفرع (٤)، والصحيح أنّه رقم (٥).

ويظهر من الشيخ الأعظم﵀[1] أنّ الغاية من اعتبار ما ذكر من كيل أو وزن في مقام الضبط والتحديد، غايته هي رفع الغرر. ومن الواضح أنّه يرتفع بالمشاهدة.

قوله ٦: **وأمّا اعتبار ضبط الجنس والصفات، فلأن مورد النصوص السابقة وإن كان هو المقدار ...إلخ...**

قد عرفت أنّه يعتبر ضبط العوضين، فيلزم ضبط المعوّض، ولا تنحصر طريقة الضبط لكلّ منهما في طريقة واحدة، بل تختلف حسب اختلاف المعوّض والعوض، فقد يكونا مما يضبط بالعدّ، وقد يكونا ممّا يضبط بالكيل أو الوزن.

ومن الطرق التي يمكن التعويل عليها في الضبط لكلّ منهما الرؤية، وذلك بأن يرى المشتري مثلاً المعوّض الذي يريد شراءه، فيقف على ما فيه من صفات ويحيط بما يتوفّر فيه من ملكات موجبة للإقدام على شرائه، بل موجبة لزيادة سعره وارتفاع قيمته، ويساعد على ذلك عدم دلالة النصوص الدالّة على اعتبار الضبط على طريقة معيّنة، بل إنّ المستفاد منها هو اعتبار حصول العلم للمتبايعين بما يوقعا المعاوضة عليه ورفع الجهالة عنهما في ذلك، ومن الواضح حصول ذلك من خلال الرؤية في بعض الأمور، فإنّ رؤية بعض المبيعات مثلاً موجبة لحصول العلم بما تتضمّنه من صفات، ورافعة لعنصر الجهالة عن المشتري لها.

قوله ٧: **وأمّا اعتبار أن يكون المبيع عيناً وعدم صحّة كونه منفعة أو عملاً، فلأنّ ذلك إن لم يكن هو ... إلخ ...**

من الشروط المعتبرة في المبيع أن يكون عيناً، فلا يجوز أن يكون المبيع منفعة كمنفعة الدار، أو عملاً كخياطة الثوب، أو حقّاً كحقّ التحجير والاختصاص.

---

(١) كتاب المكاسب: ٤: ٢٨٧.

ويدلّ على ذلك السيرة العقلائية الممضاة من الشارع المقدّس والتي لم يرد ردع عنها. ويشهد لذلك الإجماع المدّعى في المقام، مضافاً إلى كونه المتبادر من إطلاق لفظ البيع بخلاف الإجارة التي يتبادر منها التعلّق بالعمل أو المنفعة.

ولا أقلّ أنّه يشكّ في صدق عنوان البيع على المعاملة التي لا يكون المبيع فيها عيناً، وعندها لا يصحّ التمسّك بالعمومات لتصحيح المعاملة، لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية، وقد تقرّر في الأُصول عدمُ جوازه، لأنّ الحكم لا يتكفّل بإثبات موضوعه.

نعم، لا يعتبر في الثمن أن يكون عيناً، فيصحّ أن يكون منفعة أو عملاً متموّلاً، بل حقّاً قابلاً للنقل والانتقال، كما يصحّ أن يكون حقّاً قابلاً للإسقاط وإن لم يكن قابلاً للنقل والانتقال، كحقّ الخيار مثلاً، لصدق البيع فيكون مشمولاً بالعمومات والإطلاقات.

إن قلت: يمكن التمسّك لردع السيرة المذكورة بمجموعة من النصوص، مثل ما رواه أبو مريم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن رجل يعتق جاريته عن دبر، أيطؤها إن شاء، أو ينكحها، أو يبيع خدمتها حياته؟ فقال: «**أَيَّ ذَلِكَ شَاءَ فَعَل**»[1].

وما رواه السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: «**بَاعَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله خِدْمَةَ الْمُدَبَّرِ، وَلَمْ يَبِعْ رَقَبَتَه**»[2].

وما ورد في بيع سكنى الدار التى لا يعلم صاحبها، كخبر إسحاق بن عمّار عن عبد صالح عليه السلام، قال: سألته عن رجل في يده دار ليست له ولم تزل في يده ويد آبائه من قبله، قد أعلمه من مضى من آبائه أنّها ليست لهم، ولا يدرون لمن هي، فيبيعها ويأخذ ثمنها؟ قال: «**مَا أُحِبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ**»، قلت: فإنّه ليس يعرف صاحبها

(١) وسائل الشيعة: ٢٣: ١١٩، الباب٣ من أبواب التدبير، الحديث١.
(٢) وسائل الشيعة: ٢٣: ١٢٠، الباب٣ من أبواب التدبير، الحديث٤.

ولا يدري لمن هي، ولا أظنّه يجيء لها ربّ أبداً، قال: «**مَا أُحِبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ**»، قلت: فيبيع سكناها أو مكانها في يده فيقول: أبيعك سكناي وتكون في يدك كما هي في يدي، قال: «**نَعَمْ يَبِيعُهَا عَلَى هَذَا**»[1].

وغير ذلك ممّا هو ظاهر في تعلّق البيع بالمنفعة.

قلت: إنّ هذا محمول على المسامحة في التعبير وليس المقصود منه البيع الحقيقيّ.

قوله ٨: **وأمّا القول باشتراط الماليّة فقد يستدلّ له بتفسير المصباح من كون البيع مبادلة مال بمال.**

اعتبر جملة من الفقهاء كالعلّامة﵀ في **القواعد**، و**الإرشاد**، و**التذكرة**، والشهيد﵀ في **الدروس**، والمحقّق الكركيّ﵀، المالية في العوضين[2]، والمقصود من ذلك أن يكونا متموّلين، بمعنى اشتراط المالية فيهما.

والمقصود من المال هو ما يتنافس عليه العقلاء لحاجتهم له في أُمور الدنيا أو الآخرة.

ويعتبر في تحقّق مفهومه أمران:

١ ـ حاجة الناس إليه.

٢ ـ توقف الوصول إليه على عمل، ولذا لم يعدّ ماء الشطّ مالاً.

وقد أشار لذلك المحقّق الإيرواني﵀ في الحاشية على المكاسب[3].

وأورد عليه شيخنا الأُستاذ (دامت أيام بركاته)، بأنّه ليس مانعاً من دخول

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٣٥، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٥.

(٢) قواعد الأحكام: ٢: ٢٢. إرشاد الأذهان: ١: ٣٦١. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٣٥. الدروس الشرعية: ٣: ٢٠١. جامع المقاصد: ٤: ٩٢.

(٣) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٢: ٤١٤.

الأغيار، لأنّ الأوّل منهما يشمل الملكات النفسانية المكتسبة والمفيدة للدنيا والآخرة، مع أنها لا تعدّ مالاً.

ويعتبر التعريف الذي ذكر لبيان حقيقة المال تعريفاً له بنظر العُرف، وليس تعريفاً بنظر الشارع المقدّس.

وأمّا تعريفه الذي تترتّب عليه الآثار الشرعية من النقل والانتقال، وجواز الاستعمال فيشترط فيه أن لا يقع مورداً لنهي الشارع، وإلّا فوجود ما فيه من الخصوصية يكون عندها كالعدم، كالخمر والخنزير.

وكيفما كان، فقد استدلّ الشيخ الأعظم ﷺ، للشرط المذكور بحقيقة البيع لغةً، وأنّه مبادلة مال بمال[1]، ومقتضى ذلك عدم صحّة المعاملة مع انتفاء ماليّة العوضين، أو ماليّة أحدهما.

وقد عرفت أخذ قيديّة المنفعة في عنوان المالية ليكون مورداً لتنافس العقلاء، ولهذا السبب لا يتحقّق البيع إذا كان المبيع فاقداً للمنفعة المقصودة عندهم، سواء كان ذلك لخسّته، كالخنافس والديدان، أم لقلّته كحبّة من الحنطة.

ولا يذهب عليك أنّ تمامية الدليل المذكور مبنيّة على التسليم بكبرى أوّلية وهي حجّية قول اللغويّ، وقد قّرر هناك منعها، فلا مناص من عدم تمامية الدليل.

وأجاب عنه المصنّف (دام موفّقاً)، بأنّ تنافس العقلاء على شيء ما، لا يدور مدار ماليّته، بل إنّه أعمّ من ذلك، فقد تجدهم يتنافسون على ما لا يعدّ مالاً بالمعنى المذكور، وذلك ما إذا كان الشيء موضع عناية واهتمام عندهم، كما لو كانت هناك ورقة مثلاً تشتمل على دعاء أو حرز معيّن يعتقد الإنسان بتأثيره في الشفاء أو الرزق مثلاً، فلا ريب في إقدامه على دفع مبلغ ماليّ بإزائه مع عدم عدّه عرفاً مالاً، وهذا يعني أنّ مدار المعاوضة ليس خصوص المالية، بل رغبة الإنسان في الشيء وسعيه

(١) كتاب المكاسب: ٣: ٧٨.

لاقتنائه. وعندها يصدق عنوان البيع والشراء دون تشكيك من أحد في ذلك.

ثمّ إنّه بعد توسعة مفهوم المعاوضة والبيع حتى يكون مشمولاً لما لا يعدّ مالاً في العصر الحاضر، فيمكن التمسّك باستصحاب القهقهرى، أو بأصالة عدم النقل ليكون هذا المعنى هو الثابت أيضاً في عصر صدور النصّ، فلا يكون الشرط المذكور معتبراً.

إن قلت: إنّ البناء على انتفاء المالية من العوضين أو من أحدهما يوجب بطلان المعاملة لكونها معاملة سفهيّة، فإنّه لا يمكن أن يقدم العقلاء على معاملة لا منفعة فيها، ومن الواضح أنّ المعاملة الفاقدة للمالية في عوضيها أو أحدهما، لا منفعة فيها، فتكون معاملة سفهيّة، وهي غير مشمولة بالعمومات الدالّة على الوفاء بالعقد وحليّة البيع، ولا أقلّ من الشكّ في شمولها فتجري أصالة الفساد.

قلت: إنّ ما ذكر ممنوع، **أولاً:** لعدم صدق عنوان المعاملة السفهيّة على المعاملة، وذلك لأنّ المفروض أنّ هناك غرضاً عقلائياً للمشتري مثلاً في إقدامه على شراء الورقة، كما عرفت.

ثانياً: بعد التسليم بسفهيّة المعاملة، فإنّه يمكن القول بعدم قيام دليل على اشتراط صحّة المعاملة بعدم كونها سفهيّة بمعنى ثبوت المالية للعوضين.

ووفقاً لما تقدّم من عدم اعتبار شرطية الماليّة في العوضين، يمكن تصحيح بيع ما لا ماليّة له، كالدم والعذرة والحشرات، وما شابه ذلك.

ويمكن مناقشة الجواب الثاني، بأنّ الإطلاقات الشرعيّة الواردة في باب المعاملات مقيّدة بما عدا المعاملات السفهيّة، لأنّها مقيّدة بالمعاملات الصادرة من العقلاء، وهي منصرفة إلى ارتكازاتهم، ولا ريب أنّ المرتكز عندهم هو تصحيح البيع الحاصل على وجه معقول وليس مطلق ما يتعامل به، ولو لم يكن معقولاً.

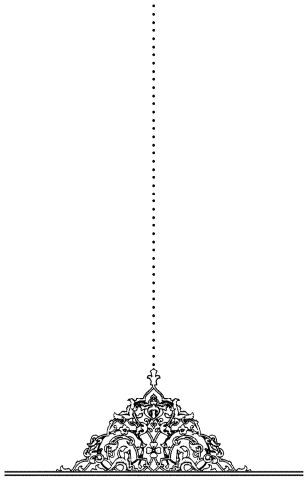
وعليه يتّضح أنّ مفهوم البيع عُرفاً وإن لم يكن متقوّماً بالماليّة، إلّا أنّه مقيّد بذلك

شرعاً، فلا تصحّ أيّ معاملة بيعيّة لم يكن العوضان أو أحدهما مالاً.

قوله ٩: **وأمّا وجه ما ذكر أخيراً، فباعتبار أنّ جواز التصرّف منوط بالإضافة وطيب النفس، كما دلّ ...إلخ...**

إذا تخلّف واحد من هذه الشروط المتقدّمة، بمعنى فقد وانتفى، فسوف تقع المعاملة عندها فاسدة. نعم، لا يحرم التصرّف في المعوّض والعوض إذا كان المالكان راضيين بالتصرّف، ويدلّ على ذلك حديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ففي معتبر أبي أسامة زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقف بمنى حين قضى مناسكها في حجّة الوداع ـ إلى أن قال ـ: فقال: «**أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَة؟**» فقالوا: هذا اليوم، قال: «**فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَة؟**» فقالوا: هذا الشهر، قال: «**فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَة؟**» قالوا: هذا البلد، قال: «**فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا هَلْ بَلَّغْت؟**»، قالوا: نعم، قال: «**اللَّهُمَّ اشْهَدْ، أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ، وَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً**»[1].

(١) وسائل الشيعة: ٢٩: ١٠، الباب ١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.



٤ - الخيارات





٤ـ الخيارات

لا بأس قبل التعرّض لما أفاده المصنف (دام موفقاً) من تقديم أمرين :

الأمـر الأوّل: لقد ذكرت عدّة تعريفات في كلمات المتأخّرين للخيـار، لا يخلـو أكثرها عن خدشة، إمّا بعدم الجامعيّة أو لعدم المانعيّة، فمن تلك التعريفات :

تعريفه، بأنّه : ملك فسخ العقد[1]، وأورد عليه بأنّه ليس مانعاً من دخول الأغيـار، لأنّه يشمل ملك فسخ العقد في العقود الجائزة، فإنّه يصدق عليها أنّها ملك لفـسخ، لكنّها ليست من الخيار المصطلح، لأنّ الجواز في تلك الموارد حكميّ، والجواز فـي الخيار حقّي. وكذلك فسخ عقد الفضوليّ، وملك الوارث ردّ الوصيّة في ما زاد علـى الثلث، فإنّه يملك الفسخ فيكون مشمولاً للتعريف. وكـذلك فـسخ الخالـة والعمـة العقد على بنت الأُخت وبنت الأخ، فإنّهمـا تملكـان، لأنّهمـا مالكتـان لأمـر العقـد ومسلّطتان عليه شرعاً، فلهما الإمضاء والردّ، ولا ريب في عـدم عـدّ هـذا الاسـتيلاء خياراً. وغير ذلك.

وقد دافع الشيخ الأعظم عن التعريف المذكور بأنّ وجـود قيديّـة الملـك لأجـل الإشارة إلى أنّ الحديث عن السلطنة على الفسخ الذي يكون حقّاً، وليس مطلقـاً أو

(١) إيضاح الفوائد : ١ : ٤٨٢.

ما يكون حكماً، ويدلّ على تخصيصه بالخيار الحقّي، كون الحقّ مرتبة ضعيفة من الملك، ولا كلام في أنّ الجواز الحقّي ملكاً، وليس كذلك الحكميّ فتكون الموارد المذكورة من الحكم لا الحقّ، وعدم قابليّتها للتوريث والورث.

وكيفما كان، فقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره أنّ المتبادر عند الإطلاق من الخيار في كلمات المتأخّرين هو كونه حقّاً، فلا يشمل الجواز في العقود الجائزة. لكن إطلاقه في النصوص وكلمات القدماء على سلطنة الإجازة والردّ لعقد الفضوليّ[1].

الأمر الثاني: لقد ذكر أنّ أقسام الخيار كثيرة قد تبلغ ثلاثين قسماً أو زيادة، وقد جمع منها الشهيد رحمه الله في **اللمعة** أربعة عشر قسماً[2]، وعدّ غيره غيرها:

منها: خيار الشفعة إذا كان الشفيع وحيداً.

ومنها: خيار الخيار، كما إذا باع متاعاً قد جُعل فيه الخيار للبائع أو الأجنبيّ ثمّ باع هذا المتاع من آخر، فإنّ المشتري الحال بالحال يثبت الخيار له.

ومنها: خيار المشتري للمتاع مرابحة إذا تبيّن كذب البائع في الإخبار برأس المال بناء على استقلال هذا الخيار، وعدم تبعيّته لخيار آخر كتخلّف الشرط الضمّني أو غيره.

ومنها: خيار الوطء إذا وطأ الجارية مولاها وباعها ناسياً أو عاصياً لاحتمال صيرورتها أُمّ ولد.

ومنها: خيار المشتري لعبد مستحقّ للقصاص في النفس أو الطرف.

ومنها: خيار المشتري لعبد استحق رجماً أو قتلاً أو حدّاً آخر غير الرجم والقتل، كالجلد.

ومنها: خيار المشتري لحيوان مأكول اللحم صار جلّالاً بيد البائع.

---

(١) كتاب المكاسب: ٥: ١١ و ١٢.

(٢) اللمعة الدمشقية: ١٠٨.

ومنها: خيار المشتري لحيوان مركوب وطأه شخص .

ومنها: خيار المشتري لمملوك كافر وهو لا يعلم كفره من جهة قذارة سؤره .

ومنها: خيار المملوك المكاتب لو باعه مولاه قبل تحرير بعضه ، كما إذا كانت مكاتبته مشروطة أو مطلقة لكنّه لم يدفع شيئاً من النجوم لمولاه بناء على جواز بيع مثل هذه المكاتب .

ومنها: خيار ما خاف حدوث عيب فيه .

ومنها: خيار المشتري لعبد يخاف تلفه لكونه في حرب أو في محلّ طاعون .

ومنها: خيار المشتري لعبد مسلم يخاف فسادَ عقيدته .

ومنها: خيار التنجيس ، والمراد بيع الطاهر الذي عرضت عليه النجاسة ، ولم يخبر المشتري بحاله فله الخيار عند تبيّن الواقع . وغير ذلك من الخيارات .

وقد تطابقت واتّفقت الكتب على سبعة منها ، وإن زاد بعضهم واحداً أو إثنين ، وهي المجلس والحيوان والشرط والغبن والتأخير والرؤية والعيب .

١ـ خيار المجلس

وقد سميّ بخيار المجلس إشارة إلى مكان المتبايعين حين البيع تعبيراً بالفرد الغالب، مع أنّ المستفاد من النصوص أنّه خيار إجتماع المتبايعين، فلاحظ قوله عليه السلام: «**مَا لَمْ يَفْتَرِقَا**»[١] أو «**يَتَفَرَّقَا**»[٢].

والحاصل أنّ الغالب حصول الإنشاء والقبول حال الجلوس وندرة تحقّقه ذلك حال القيام أو المشي والركض.

وقد أُضيف الخيار للمجلس دون المتعاقدين لأنّه يدور مداره وجوداً وعدماً، فمتى كان المجلس موجوداً كان ثابتاً، ومتى انتفى انتفى الخيار.

قوله ١: **أمّا أصل ثبوت خيار المجلس في الجملة، فممّا لا إشكال فيه، وقد دلّت عليه الروايات...إلخ...**

لا خلاف بين الإماميّة في ثبوت خيار المجلس، ويدلّ عليه أمران:

١ ـ الإجماع المحصّل على جعله للمتبايعين، فقد قيل: إنّ الإجماع ثابت محصّلاً ومنقولاً نقلاً مستفيضاً[٣] على هذا الإجماع.

٢ ـ النصوص المعتبرة، كصحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[٤].

وقد يدّعى معارضتها بموثّقة غياث بن إبراهيم المذكور في المتن[٥]، والمتضمّنة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٦، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث٣.
(٢) مسند أحمد: ١: ٥٦. صحيح البخاري: ٣: ١٠ و ١١ و ١٧ و ١٨.
(٣) شرح خيارات اللمعة: ١١.
(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ٥، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث١.
(٥) وسائل الشيعة: ١٨: ٧، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث٧.

أنّ المتابعين لو تصافقا في المجلس صار البيع لازماً، فيكون مدلولها منافياً للأخبار المستفيضة التي أناطت لزوم البيع بالتفرّق بالأبدان، سواء صفق أحدهما على البيع أم لم يصفق عليه.

وقد ذكر جواباً عنها بأنّه إن أمكن توجيهها بحمل التصفيق الوارد فيها على اشتراط إسقاط الخيار في متن العقد، فلا يكون المؤثّر في اللزوم هو التصفيق، بل الملزم هو التزامها بعدم استحقاقهما الفسخ في المجلس للشرط.

ولو لم يقبل الجواب السابق، فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن موثّقة غياث، وذلك لمخالفتها لإجماع الأعلام من جهة، ولمخالفتها للضرورة الثابتة بينهم، استناداً لمقبولة ابن حنظلة فقد جاء فيها الأمر بالأخذ بما اشتهر بين أصحابه وترك الشاذّ النادر[1]، ولا ريب في اشتهار جعل خيار المجلس، بل قد عرفت أنّ عليه الإجماع وعدّه ضرورة فقهيّة.

بل لا يبعد القول بأنّ الروايات المتكثّرة والدالّة على ثبوت خيار المجلس، تشكّل سنّة قطعيّة، وقد ثبت في محلّه أنّ ما خالف السنّة القطعيّة يلزم طرحه، فإنّ فيها نفس النكتة الموجودة في الكتاب، فكما أنّ ما يخالف الكتاب يطرح لا من أجل كونه القرآن، بل لكونه قطعيّ الصدور، كذلك السنّة القطعيّة أيضاً.

والحاصل، إنّ المستفاد هو طرح كلّ ما يخالف الدليل القطعيّ.

وقد رجّح بعضهم صحيحة محمّد بن مسلم على موثّقة غياث، لموافقة موثّقة غياث مذهب الحنفيّة والمالكيّة[2].

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ لو أُحرز أنّ هناك نكتة عقلائية أوجبت أن يعمد

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
(٢) الحدائق الناضرة: ١٩: ٦، جواهر الكلام: ٢٣: ٤.

الإمام عليه السلام للتقيّة، مثل كون أتباع المذهب الحنفيّ مثلاً يشكّلون عنصراً مهمّاً في الدولة، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وقد أسقط بعضهم موثّقة غياث على أساس أنّ الراوي بتريّ عامّي المذهب.

وهذا مبنيّ على ما جاء في كلام الشيخ رحمه الله، إلّا أنّ بعض الأعاظم رحمه الله، ذكر تعدّد غياث، وأنّ الموصوف بكونه بتريّاً شخص آخر غير غياث الواقع في سند الرواية محلّ البحث، فليلاحظ ما ذكره قدس سره[1].

وقد استند قدس سره في ذلك إلى أنّ راوي كتاب غياث بن ابراهيم، وهو إسماعيل بن أبان كما ذكر ذلك النجاشيّ، لايمكنه الرواية عن أصحاب الباقر عليه السلام.

قوله ٢: **وأمّا اختصاصه بالمتبايعين، وعدم شموله لمطلق المتعاقدين، فللقصور في المقتضي.**

لا خلاف ولا إشكال بين الأعلام في ثبوت خيار المجلس للمتبايعين الأصليّين المالكين لأنّهما مصداق ما تضمّنه النصّ الدال على الخيار المذكور: (بيّعان)، أو (متبايعان)، فالموضوع المجعول في تلك النصوص منطبق عليهما كما هو واضح.

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في ثبوت الخيار للوكيلين كما لو كان المباشر للبيع وكيلاً عن مالك الثمن، على أقوال خمسة:

١- ما يظهر من صاحب **الحدائق** رحمه الله، وكذا السبزواري، وصاحب **الرياض والمفتاح**، اختياره[2]، من الالتزام بثبوته للوكيلين مطلقاً، سواء أكان وكيلاً في مجرّد الإنشاء، أم كان وكيلاً بنحو التفويض، وإعطاء الصلاحيّة.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٤: ٢٥٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٩: ٧. كفاية الأحكام: ١: ٤٦٢. رياض المسائل: ٨: ١٧٧. مفتاح الكرامة: ١٤: ١٣٢.

٢- البناء على عدم ثبوته للوكيلين مطلقاً، بسبب انصراف لفظة البيّعين والتي وردت في النصّ، إلى خصوص المالكين.

٣- التفصيل في أنواع الوكلاء، فيثبت الخيار لبعضهم، كما لو كان وكيلاً مستقلّاً ولا يثبت لغيره كما لو كان وكيلاً في مجرّد الإنشاء فقط. وقد استفيد هذا التفصيل من عبارة العلّامة في **التذكرة**[١].

٤- الالتزام بثبوت الخيار للوكيل إذا نصّ على ذلك في العقد فذكر فيه ثبوت حقّ الفسخ إليه، وعدم ثبوته إذا لم يتضمّن العقد تصريحاً بذلك.

٥- ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره من التفصيل حيث ذكر أنّ الوكيل على ثلاثة أقسام[٢]:

منها: الوكيل في مجرّد الإنشاء، بمعنى أنّه لا نيابة له عن المالك في مقدّمات المعاملة من تعيين البيع وأنّ ثمنه نقداً أو نسيئة وغير ذلك، كما لا وكالة له في آثار البيع من حقّ الفسخ بشيء من الخيارات أو قبول التفاسخ بالإقالة. وهذا القسم لا يستحقّ الوكيل فيه الخيار.

ومنها: الوكيل في التصرّف في أموال الموكّل، وليس في مجرّد إجراء صيغة المعاملة، فهو مفوّض من قبل المالك في بيع ماله أو شراء شيء به، وهذا القسم إمّا أن يكون مستقلّاً في تصرّفاته بحيث لا يتوقّف تصرّفه على استئذان الموكّل في كلّ ما يقوم به، فلو اشترى شيئاً ثمّ بدا له فسخ المعاملة في المجلس، أو اشتراها وجعل لنفسه الخيار مدّة شهر، كان مختاراً في ما يراه مصلحة. فيكون الخيار ثابتاً له كالأصيل تماماً.

ومنها: أن يكون مفوّضاً في بيع مال الموكّل أو الشراء به، لكنّه ليس مفوّضاً من قبله في توابع البيع كالخيار، وإنّما تنحصر وظيفته في إيجاد مقدّمات المعاملة

(١) تذكرة الفقهاء: ١١: ٣١.
(٢) كتاب المكاسب: ٥: ٢٨ ـ ٣١.

وإنشاء العقد، فليس مأذوناً بعده في الفسخ، فهو قريب من الدلّال غالباً، الذي تنقضي وكالته بتحقيق ما وكلّ فيه، ولا ريب في عدم ثبوت الخيار لهذا القسم.

وقد حصر المصنّف القول بعدم ثبوت الخيار لغير المالكين الأصليّين بقصور المقتضي، وقد عرفت بيانه فيما تقدّم إذ أنّ المقصود من المتابعين هما المالكان الأصليّان، دون الوكيلين، وليس في المقام ما يصلح الاستناد إليه في ثبوت الخيار. نعم، للشيخ الأعظم﵀ كلام في المقام في إثبات التفصيل الذي أفاده، يطلب من مستوى أعلى.

قوله ٣: **وأمّا التعبير بـ (مجلس البيع) فهو من باب ذكر الفرد الغالب، وإلا...إلخ...**

لايعتبر في جريان خيار المجلس وقوعه في مجلس، فيمنع ثبوته لو وقع بين المتايعين في الطريق أو كانا واقفين غير جالسين، تمسّكاً بالتعبير بمجلس البيع، لتوهّم أخذه قيداً احترازياً دخيلاً في ثبوته مع أنّه ليس كذلك، وإنّما هو عنوان مشير لحال البيع الواقع بين الطرفين، وهو كناية عن مكان وقوع البيع بينهما، وهو قد يكون حال وجودهما في مجلس واحد، وهما جالسان، أو واقفان، وقد يكون حال سيرهما فى الطريق، وغير ذلك.

والحاصل، إنّ التعبير المذكور يقصد منه الإشارة إلى الحالة التى عليها المتبايعان عند إيقاعهما البيع، بأن كانا موجودين في مكان واحد دون دخالة للكيفية التى كانا عليها، ولا المكان.

قوله ٤: **وأمّا أنّ الغاية افتراقهما دون الافتراق عن المجلس، فلتعبير الصحيحة...إلخ...**

من جملة مسقطات خيار المجلس افتراق المتبايعين عن بعضهما وليس

خروجهما من المجلس، فلو لم يفترقا لكنّهما خرجا معاً من مجلس العقد كان الخيار باقياً لأنّ المأخوذ في دليل الخيار هو افتراقهما عن بعضهما البعض، وليس افتراقهما عن المجلس، ففي صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة قال عليه السلام: «**حَتَّى يَفْتَرِقَا**»[١].

ويقصد من الافتراق الموجب لسقوط الخيار هو معناه الإضافي، يعني بالقياس إلى الفاصلة الحاصلة بينهما حال العقد، وليس المقصود منه الافتراق الحقيقيّ، توضيح ذلك:

إنّ الافتراق يراد منه أحد معنيين:

المعنىٰ الأوّل: أن يراد منه إيجاد فصل بين جسمين متّصلين متماسّين، وإبانة أحدهما عن الآخر، كما في قطع أبعاض الجسم المركّب.

المعنىٰ الثاني: أن يراد منه معنى إضافيّ نسبيّ، هو ابتعاد أحد الشيئين عن الآخر بمقدار يزيد عمّا كانا عليه سابقاً، فلو كانت الفاصلة بينهما متراً، يكون الابتعاد بكون الفاصلة عشرة أمتار مثلاً وهكذا.

ولا يخفى أنّه ليس المقصود من الافتراق بين المتابعين المعنى الأوّل، فإنّه واضح البطلان، وإنّما هو المعنى الثاني وعليه يكون معنى افتراق المتابعين الموجب لسقوط الخيار، هو ابتعاد أحدهما عن الآخر مسافة أكثر عمّا كان البعد بينهما حال العقد، فلا يسقط الخيار لو كانت نسبة البعد بينهما حال العقد باقية على حالها كما لو كانا مترافقين في سيارة مثلاً حتى وإن طالت مدّة صحبتهما معاً[٢].

قوله ٥: **وأمّا عدم ثبوته للوكيل في إجراء الصيغة فقط، فلانصراف عنوان(البيّع) عنه...إلخ...**

---

(١) تقدّمت في الصفحة ١٢٠، الفرع ١.

(٢) المعروف بين الأعلام، هو البناء على سقوط الخيار في مثل هذا المورد.

قد عرفت في ما تقدّم، الخلاف في ثبوت الخيار للوكيل، وقد أشار المصنف (دام موفّقاً) للقسم الأوّل منها وهو الوكيل في مجرّد الإنشاء، فلا نيابة له عند المالك في مقدّمات المعاملة من تعيين المبيع وأنّ ثمنه نقداً أو نسيئة وغير ذلك، كما لا وكالة له في آثار البيع من حقّ الفسخ بخيار من الخيارات.

والمعروف أنّ هذا القسم من الوكيل لا يثبت له الخيار، ويدلّ على ذلك الانصراف، فما أخذ موضوعاً لخيار المجلس في النصوص مثل: البيّعين، المتبايعين، فانّه لا ينصرف منهما غير الوكيل في مجرّد الإنشاء، لأنّ المراد من البيّع العاقد المالك، أو من فوّض إليه أمر المال وكان مستقلّاً في التصرّف.

وقد يستدلّ لعدم شموله له بأنّ التوكيل الثابت له في خصوص إجراء الصيغة وليس هو وكيلاً في فسخ المعاملة عن المالك.

وجوابه إنّ عدم ثبوت الفسخ له من المالك لا ينافي ثبوته له بما هو عاقد من قبل الشارع تعبداً.

ومن خلال ما ذكر يتّضح حكم الوكيل في تمام شؤون المعاملة وأنّ المناسب ثبوت الخيار له.

٢ـ خيار الحيوان

قوله ١: **أمّا أنّ خيار الحيوان ثلاثة أيام، فلا خلاف فيه في الجملة... إلخ ...**

ذكر المصنّف (حفظه الله) في هذا الفرع مطلبين:

المطلب الأوّل: ثبوت خيار الحيوان في الجملة.

المطلب الثاني: تحديد مدّته الزمنيّة بثلاثة أيام.

أمّا بالنسبة **للمطلب الأوّل**، لا خلاف بين الإماميّة في ثبوت الخيار في الحيوان، بل قد حكي على ذلك الإجماع المحصّل، كما نقل عليه الإجماع المنقول، وعدّه الشيخ صاحب **الجواهر**ﷺ، من ضروريات المذهب[١]. نعم، ما لا ينكر أنّ بين الأعلام خلافاً في بعض خصوصياته.

وأمّا **المطلب الثاني**، فإنّ المستفاد من النصوص، تحديد مدّة الخيار، التي يمكن فيها لمن كان الخيار ثابتاً له الفسخ، بثلاثة أيام، فإذا انقضت ولم يمارس حقّه الثابت له في الفسخ، فقد لزم البيع. ومن النصوص التي تضمّنت تحديد المدّة الزمنيّة للخيار بثلاثة أيام، صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢].

قوله ٢: **وأمّا أنّ الخيار للمشتري بالرغم من عدم دلالة الصحيحة السابقة عليه...إلخ...**

وقع الخلاف بين الفقهاء في صاحب خيار الحيوان، ومن يكون ثابتاً له، على أقوال ثلاثة:

---

(١) جواهر الكلام: ٢٣: ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب٣ من أبواب الخيار، الحديث٣.

القول الأوّل: اختصاص ثبوته بخصوص المشتري، دون البائع، وهذا هو المنسوب إلى المشهور من أصحابنا، بل عن السيّد ابن زهرة في كتابه **الغنية** دعوى الإجماع عليه، ويظهر ادّعاؤه أيضاً من الشهيد الأوّل في **الدروس**[١].

القول الثاني: البناء على ثبوته للمتبايعين معاً على حدّ سواء، فكما هو ثابت للمشتري، ثابت للبائع أيضاً، وهذا القول منقول عن السيّد المرتضى رحمه الله، وعن السيّد ابن طاووس قدس سره[٢].

القول الثالث: ثبوت الخيار لخصوص من ينتقل إليه الحيوان، سواء كان المنتقل إليه هو البائع، أم كان المنتقل إليه هو المشتري، وهذا يعني أنّ الخيار المذكور يكون ثابتاً لمن كان صاحب الحيوان، فلو كان الحيوان عوضاً، كان ثابتاً للبائع، ولو كان الحيوان معوّضاً كان ثابتاً للمشتري. وببيان أوضح، أنّه لو كان المبيع حيواناً يبنى على ثبوت الخيار للمشتري، ولو كان الحيوان ثمناً، فيأخذه البائع، بني على ثبوت الخيار للبائع حينئذٍ لأنّ الحيوان منتقل إليه، فيكون هو صاحب الحيوان، وقد نسب هذا القول إلى الشهيد الثاني قدس سره، وجماعة ممّن تأخّر عنه[٣].

ولا يذهب عليك، أنّه لو كنّا وصحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، لكان مقتضاها هو البناء على القول الثالث، فقد تضمّنت: «**وَصَاحِبُ الْحَيَوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّام**»[٤]، فإنّ المستفاد منها أنّ الخيار يكون ثابتاً لصاحب الحيوان، سواء أكان بائعاً، أم كان مشترياً، لأنّ تمام الموضوع الثابت له الحكم، هو صدق عنوان أنّه صاحب

---

(١) غنية النزوع: ٢١٩. الدروس الشرعية: ٣: ٢٧٢.

(٢) الانتصار: ٤٣٣، مسألة ٢٤٥. وحكاه عنهما في كشف الرموز: ١: ٤٥٩.

(٣) الروضة البهية: ٣: ٤٥٠. مسالك الأفهام: ٣: ٢٠٠. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٣٩٢، الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٦. مستند الشيعة: ١٤: ٣٧٧. كتاب المكاسب: ٥: ٨٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ٥، الباب١ من أبواب الخيار، الحديث١.

الحيوان. نعم، لمّا كانت في المقام نصوص توجب رفع اليد عن العمل بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم، كان ذلك محكماً، ولزم العمل بمقتضى تلك النصوص:

منها: صحيحة عليّ بن رئاب المذكورة في المتن[١]، فإنّ استفسار السائل من خلال ذكر شقوق المسألة، ومن يحتمل كونه ذا خيار، يجعل جواب الإمام عليه السلام كالنصّ في اختصاص الخيار بالمشتري، وعدم ثبوت حقّ الخيار للبائع، ولا فرق بين كون المشتري صاحب الحيوان، وبين كونه قد باعه، كما لا فرق في البائع بين كونه صاحب الحيوان، أو غيره.

ومنها: موثّقة ابن فضال المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث خصّت الخيار لخصوص المشتري، دون البائع.

قوله ٣: **وأمّا القول بثبوته للبائع أيضاً، فيمكن الاستدلال له بصحيحة...إلخ...**

قد عرفت اختيار بعض أعلامنا ثبوت خيار الحيوان للبائع كثبوته للمشتري، كالسيّد المرتضى والسيّد ابن طاووس رحمهما الله، بل قد عدّ السيّد المرتضى قدس سره القول بذلك من متفرّدات الإماميّة.

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله)، أنّه يمكن الاستدلال لهذا القول بصحيحة محمّد ابن مسلم المذكورة في المتن[٣]، وقبل الحديث عن ذلك يلزم الالتفات إلى أنّ السيّد المرتضى رحمه الله، لم يستدلّ بالصحيح المذكور، لمخالفته لمبناه في حجيّة خبر

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ٥، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث ١.

الواحد، فإنّه قد التـزم في الأُصول بعدم حجيّة خبر الواحد، ولمّا كان صحيح محمّد بن مسلم كذلك، لذا لم يستدلّ به.

وكيفما كان، فإنّ المستفاد من صحيح محمّد بن مسلم هو ثبوت خيـار الحيـوان للمتبايعين، البائع والمشتري، ولا يختصّ الخيار المذكور بالمشتري فقط.

وعليه، سوف تقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على اختصاصه بالمشتري.

وقد ذكر المصنّف (دام علاه)، أنّ المعارضة غير مـستقرّة، لأنّـه يمكـن الجمـع العُرفيّ بينها وبين ما دلّ على اختصاص الخيار بالمشتري، بحمل صـحيحة محمّـد بن مسلم على ما إذا كان العوضـان حيـوانين، بـأن كـان الـثمن والمـثمن حيوانـاً، لصراحة صحيحة عليّ بن رئاب في نفي الخيار عن البائع، واختصاصه بالمشتري.

وإن أبيت عن القبول بالجمع المذكور، فإنه يمكن رفع اليد عن صـحيح محمّـد بن مسلم، لاضطراب متنه، فإنّ هناك نصاً آخر له، وهـو صـحيحه الآخـر عـن أبـي عبد الله عليه السلام «**قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله وسلم: **الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَـارِ حَتَّـى يَفْتَرِقَـا، وَ صَـاحِبُ الْحَيَـوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**»[1].

وقد تضمّن ثبوت الخيار لصاحب الحيوان، وليس للمتبـايعين، ولا يبعـد أنّهمـا نصّ واحد، وإن قدّم خيار المجلس في الثانية، وأخّر خيار الحيوان، بخلاف الأُولى، إلّا أنّه عبّر عن موضوع واحد بلفظين مختلفين: المتبايعان، وصاحب الحيوان، وهذا يؤكّد ما ذكرناه من وجود اضطراب في المتن، فيكون مانعاً من الأخذ بها.

ولو لم يقبل الجمع المذكور، وبني على أنّ المعارضة بين النصوص مستقرّة، فإنّ النتيجة تقتضي اختصاص الخيار بالمشتري دون البائع، لأحد بيانين:

البيان الأوّل: البناءعلى تقديم صحيحة عليّ بن مهزيار على صحيحة محمّد بن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٥، الباب١ من أبواب الخيار، الحديث١.

مسلم لموافقتها الكتاب، وهو أوّل المرجّحات، فإنّ المستفاد من الآية الشريفة يفيد لزوم كلّ عقد من طرف البائع، خرج من ذلك خيار المجلس بالتخصيص لدلالة النصّ على ذلك بناءً على إمكانية تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد، وأمّا غير ذلك فهو باق تحت العموم.

وفيه: إنّ العموم المستفاد من الآية الشريفة شامل لطرفي العقد البائع والمشتري، فمدلولها هو لزومه في حقّهما معاً، ولذا كما خرج من تحت العموم، البائع خلال مدّة خيار المجلس، فإنّه يخرج المشتري أيضاً، وكما صلح ما دلّ على خيار المجلس لتخصيص العموم، فإنّ ما دلّ على خيار الحيوان يصلح لذلك أيضاً، وعليه لا موجب للترجيح.

البيان الثاني: بعد البناء على فقدان المرجّح لأحد النصّين على الآخر، فسوف تستقرّ المعارضة بينهما، ولا مناص حينئذ عن تساقطهما، ويكون المرجع عندها هو مقتضى القاعدة، وهي تقضي بلزوم البيع من طرفا معاً أعني البائع والمشتري، لأنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم الوارد في خيار المجلس: «**الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا**»، هو لزوم البيع بعد افتراقهما، سواء كانت المعاملة واقعة على حيوان أم غيره. إلّا أنّه ترفع اليد عن مقتضاها اقتصاراً على القدر المتيقّن، وهو ثبوت الخيار لمشتري الحيوان.

ولم يتّضح لى وجه الاقتصار على القدر المتيقّن، ذلك أنّ موضوعه هو الشكّ في شمول الخيار للبائع، والمفروض أنّ صحيح محمّد بن مسلم قاضٍ بثبوته له، فلا موجب للشكّ حينئذ.

نعم، يمكن البناء على عدم المعارض لصحيح عليّ بن رئاب، لما عرفت من وجود نصّين لمحمّد بن مسلم، وهما متعارضان في نفسيهما، فيتساقطان، ولا يبقى ما يعارض صحيح عليّ بن رئاب، وتكون النتيجة اختصاص الخيار بالمشتري دون البائع.

قوله ٤: **وأمّا ثبوته للبائع إذا كان الثمن حيواناً، فللتمسّك بإطلاق عنوان: «صاحب الحيوان»...إلخ...**

قد عرفت أنّ أحد الأقوال التي عدّت في مسألة ثبوت خيار الحيوان، أن يلتزم بثبوته للمتبايعين البائع والمشتري، إذا كان العوضان حيواناً، وقد نسب هذا القول للشهيد الثاني رحمه الله، في **المسالك والروضة**، وكذا نسب للمحقّق الأردبيلي قدس سره، أيضاً، واحتمل بعضهم قول العلّامة الحلّي قدس سره به في **التذكرة** أيضاً[1]، وقوّاه المحدّث البحراني، والفاضل النراقي رحمهما الله[2].

وكيفما كان، فإنّه يستدلّ لذلك بإطلاق صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[3]، ودلالتها على المدّعى واضحة، ضرورة أنّ المستفاد منها أنّه إذا كان العوضان حيواناً، كان الخيار ثابتاً لكليهما، لأنّ المقصود من صاحب الحيوان في الصحيح، هو مالكه الفعليّ، فيثبت أنّ من كان مالكاً له، كان له الخيار، فلو كان المتبايعان مالكين له كان لهما الخيار.

وقد يمنع التمسّك بالإطلاق المذكور، لأُمور:

منها: إنّ مفهوم صاحب الحيوان وإن كان بحسب إطلاقه شاملاً لكليهما، البائع والمشتري، إلّا أنّه منصرف عند الإطلاق لخصوص المشتري، لأنّ الغالب أن يكون صاحب الحيوان هو المشتري.

ويجاب عنه، بالتسليم بكون الانصراف مانعاً من حجيّة الإطلاق، وموجب لتقييده بما يفيده الانصراف، إلّا أنّهم قد ذكروا في الأُصول أنّ الانصراف نحوان،

---

(١) مسالك الأفهام: ٣: ٢٠٠. الروضة البهية: ٣: ٤٥٠. مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٣٩٤. تذكرة الفقهاء: ١١: ٣٦، ونسبه لهم في مفتاح الكرامة: ١٤: ١٨١.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٢. مستند الشيعة: ١٤: ٣٧٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب٣ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

فقد يكون انصرافاً ناتجاً من غلبة الوجود، وقد يكون انصرافاً ناجماً من كثرة الاستعمال، وما يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق، أو حجيّته، إنّما هو خصوص الانصراف الذي ينشأ من كثرة الاستعمال، وليس الانصراف الذي ينتج عن غلبة الوجود، ومقامنا كما عرفت إنّما هو انصراف ناجم عن كثرة وجود، وليس كثرة استعمال، فلا يصلح لرفع اليد عن الإطلاق.

ومنها: إنّ الصحيحة وإن اشتملت على التعبير بصاحب الحيوان، إلّا أنّه قد شرح المقصود منه في صحيحة عليّ بن رئاب المتقدمة[1]، وأنّ المقصود من صاحب الحيوان هو خصوص المشتري، فيكون ذلك مانعاً من شموله للبائع. فإنّها بمنطوقها تكون نافية للخيار عنه.

وجوابه، بأنّها لا تصلح للشرح والتفسير، وبالتالي رفع اليد عن صحيحة محمّد بن مسلم، ذلك أنّ صحيحة عليّ بن رئاب ناظرة إلى المورد الغالب وهو كون المبيع حيواناً، كما هو مورد السؤال فيها، وهذا يعني أنّها ساكتة عن التعرّض لثبوت الخيار وعدمه في ما لو كان العوض حيواناً، أو كان العوضان حيوانين، وعليه يبقى إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم على حاله.

وإن شئت، فقل: إنّ صحيحة عليّ بن رئاب أخصّ من المدّعى، ذلك أنّها متعرّضة لفرض واحد، وهو ما إذا كان المعوّض حيواناً، وليس لها تعرّض لما إذا كان العوض حيواناً، أو كان العوضان حيوانين، وهذا المعنى يستفاد من صحيحة محمّد بن مسلم بمقتضى إطلاقها.

ومنها: البناء على تقييد الإطلاق الثابت في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَيَوَانِ وَ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ**

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديث ٩.

بَيْعٍ حَتَّى يَفْتَرِقَا»[١]، بموثّقة ابن فضّال المتقدّمة[٢]. سمعت أبا الحسن عليّ بن موسىٰ الرضا عليه السلام يقول: «**صَاحِبُ الْحَيَوَانِ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ**»[٣]. لأنّ تحديد صاحب الحيوان في الموثّق بالمشتري، يوجب تقييده في صحيح محمّد بن مسلم به دون البائع، فلا يكون في البين إطلاق حتى يتمسّك به.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله)، بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: من المحتمل أن يكون المقصود من صاحب الحيوان هو صاحبه الأوّل، وهو البائع، وعليه فلا يكون الموثّق منافياً لإطلاق صحيحة محمّد بن مسلم.

ولعلّ مقصوده البائع الذي كان من قبل مشترياً للحيوان، قبل أن يكون بائعاً له فيما بعد، وهو كما ترى، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً.

الجواب الثاني: إنّ التقييد المذكور في الموثّقة لا يصلح لتقييد إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم، لأنّهم قد أخذوا في صلوح القيد للتقييد شرطاً، وهو عدم كون القيد وارداً مورد الغالب، فلو كان القيد وارداً مورد الغالب، لن يصلح للتقييد، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ القيد المذكور في الموثّق وارد مورد الغالب، لأنّ صاحب الحيوان غالباً هو المشتري.

الجواب الثالث: إنّ التقييد الوارد في موثّقة ابن فضّال، ليس قيداً للمشتري، وإنّما هو نعت للحيوان، ذلك أنّ الصحيح أن تقرأ العبارة: المشتَرى بالفتح، وليس المشتري. وهو بعيد غايته.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب٣ من أبواب الخيار، الحديث٣.
(٢) تقدّمت في الفرع الثاني من هذه الفروع في الصفحة ١٢٩.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب٣ من أبواب الخيار، الحديث٢.

قوله ٥ : **وأمّا أنّ مبدأ الثلاثة هو العقد لا التفرّق**[١] **- خلافاً لجماعة - فلظاهر صحيحة ابن مسلم...إلخ...**

وقع البحث بين الأعلام في تحديد مبدأ خيار الحيوان، وهل أنّ مبدأه من حين العقد، أو أنّ مبدأه من حين التفرّق عن مجلس العقد، فلا يحسب وقت إجتماعهما في المجلس من زمان العقد.

وتظهر الثمرة أنّه لو كان مبدؤه من حين العقد، فيلزم أن يثبت عندها خياران للمشتري، خيار المجلس، وخيار الحيوان، فلو لم يفترقا عن بعضهما ثلاثة أيام، انقضى خيار الحيوان للمشتري، وبقي له خيار المجلس فقط.

اختار المشهور من أصحابنا، أنّ مبدأ زمانه من حين العقد[٢]، وخالف في ذلك السيّد ابن زهرة﵀، فبنى على أنّ مبدأ خيار الحيوان من حين التفرّق[٣].

ويستدلّ للمشهور بالنصوص الدالّة على ثبوت خيار الحيوان، فإنّ المستفاد من قوله﵇: «**إِنَّ الشَّرْطَ فِي الْحَيَوَانِ ثَلَاثَةُ أَيَّام**»[٤]، وفي غيره «**حَتَّى يَتَفَرَّقَا**»[٥]، أنّ خيار الحيوان مثل خيار المجلس، فكما أنّ خيار المجلس متّصل بالعقد، فكذلك خيار الحيوان يكون متّصلاً به، وهذا يعني أنّ وقت ابتدائه هو نفس وقت ابتداء خيار المجلس، ولا إشكال في أنّ وقت ابتداء خيار المجلس من حين العقد، فيكون وقت ابتداء خيار الحيوان من حين العقد أيضاً. نعم، يختلف الخياران من جهة

---

(١) هكذا ورد التعبير في الطبعة الأخيرة من الكتاب، وقد كان التعبير في طبعات سابقة بقوله: دون التفرّق.

(٢) رياض المسائل: ٨: ١٨١.

(٣) غنية النزوع: ٢١٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣، الباب ٤ من أبواب الخيار، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٨: ١١، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ٦.

المنتهى، ففي خيار المجلس يكون الانتهاء بالتفرّق، بينما يكون في الحيوان بمضيّ ثلاثة أيام.

وقد يستدلّ لمختار ابن زهرة﵀ بدليلين:

الدليل الأوّل: التمسّك باستصحاب عدم ثبوت الخيار بعد العقد وقبل التفرّق، ولذلك تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّ المتيقّن جعل السلطنة على الفسخ في بيع الحيوان لمدّة ثلاثة أيام، ولمّا كان مبدؤه مجملاً، فإنّه يشكّ في اتّصال هذه الثلاثة بالعقد، فيتردّد في تداخل بعض ساعاتها مع خيار المجلس، أو أنّها منفصلة عن العقد، فيكون ابتداؤه من التفرّق، فإذا أنشأ البيع مقارناً لزوال الشمس من يوم السبت مثلاً، واستمرّ المجلس إلى الغروب، فيشكّ في منتهى خيار الحيوان في يوم الثلاثاء، وأنّه وقت الزوال، أو وقت الغروب، ولمّا كان أصل الخيار متيقّناً إلى الظهر، أمكن استصحابه إلى الغروب، لكونه من صغريات: (**لا تنقض اليقين بالشكّ**)[1]، وأثره أن يكون مبدأ الخيار من حين التفرّق، لأنّه لو كان شروعه من حين العقد، فسوف ينقطع في زوال يوم الثلاثاء.

التقريب الثاني: لا خلاف في أنّ خيار الحيوان ثابت لمدّة ثلاثة أيام، إلّا أنّ الشكّ حاصل في تحديد مبتدأ هذا الخيار، وأنّه من حين وقوع العقد وقبل التفرّق من المجلس، أم أنّه بعد تفرّق المتبايعين منه، كما لا إشكال في أنّ عدم ثبوت هذا الخيار قبل وقوع العقد من المتبايعين، إلّا أنّه يشكّ في ثبوته للمشتري بعد وقوعه وقبل أن يتفرّقا من المجلس، فلمّا كان لنا يقين بعدم ثبوته قبل العقد، وشكّ في

---

(١) أصل الحديث هكذا: «**لَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّك**» انظر: وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، الحديث١، و: ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، الحديث١.

ثبوته بعد العقد وقبل التفرّق من المجلس، أمكن استصحاب عدم ثبوته للمشتري قبل التفرّق من المجلس، فلو أنشأ العقد يوم السبت عند زوال الشمس، وتفرّق المتبايعان من المجلس عند غروبها، فإنّ العقد يبدأ من حين الغروب، لأنّه يشكّ في ثبوته قبل ذلك، فنستصحب عدم ثبوته لليقين بعدمه قبل وقوع العقد منهما.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله)، عن هذا الدليل، بجوابين، أحدهما جواب عامّ، يجري على كلا التقريبين، والآخر جواب خاصّ يختصّ بالتقريب الأوّل من الاستصحابين:

أمّا الجواب العام، فقد ذكر أنّه قد قرّر في محلّه أنّ هناك طوليّة بين الأدلّة الشرعيّة، وبين الأُصول العمليّة، فلا تصل النوبة للدليل الفقاهتيّ، ما دام هناك الدليل الاجتهاديّ، وعليه لمّا كان في المقام صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على أنّ مبتدأ الخيار هو من حين العقد، لن تصل النوبة للاستصحاب، كما لا يخفى.

وبكلمة أُخرى، لقد قرّر في محله أنّ الأدلة الاجتهاديّة، حاكمة على رأي الشيخ الأعظم، أو واردة على الشيخ الآخوند على الأُصول العمليّة، وهذا يعني أنّه مع وجود الدليل الاجتهاديّ، لن تصل النوبة حينئذٍ للدليل الفقاهتي.

وأمّا بالنسبة للدليل الخاصّ، فقد أجاب عن التقريب الأوّل للاستصحاب، بأنّه أصل مثبت، وذلك لأنّ لازم عدم حدوثه قبل التفرّق هو حدوثه بعد التفرّق، وقد تقرّر في الأُصول، أنّ الأصل العمليّ قاصر عن إثبات اللازم العقليّ أو العادي لمجراه، ولمّا كان وجود الخيار بعد العقد لازماً عقلياً للتعبّد بعدم الخيار قبل العقد، لم يجر الأصل المذكور. ومقامنا من هذا القبيل، لأنّ المطلوب إثباته بالاستصحاب هو عدم انتهاء الخيار بانقضاء ثلاثة أيام من حين العقد، وهذا ليس لازماً شرعيّاً للاستصحاب، بل هو لازم عقليّ لعدم حدوثه قبل التفرّق، لأنّ المفروض أنّ مدّة الثلاثة الأيام محدّدة، تبدأ من وقت وتنتهي عند وقت، فلو جُعل مبدؤها حين

العقد، كان انتهاؤها أسبق ممّا لو كان مبدؤها من حين التفرّق، كما لا يخفى، وعليه فهذا ليس لازماً شرعيّاً، وقد عرفت قصور دليل الأصل العمليّ عن إثبات مثل ذلك.

الدليل الثاني: وهو وجه عقليّ، وقد اختلف في تقريره على وجوه أربعة، إذ جعل بعضهم محذور ثبوت خيار الحيوان من حين العقد، أمرين، أحدهما لزوم إجتماع المثلين، والآخر إجتماع سببين على مسببّ واحد.

بينما جعل آخر المحذور واحداً في ثبوت خيار الحيوان من حين العقد، وهو خصوص إجتماع المثلين، وثالث اقتصر أيضاً على محذور واحد، وهو خصوص إجتماع سببين على مسبّب واحد.

وقد أُشير في كلمات المحقّق الشوشتري﵀[1] إلى وجود محذور إجتماع المثلين في ثبوت خيار الحيوان من حين العقد، وبيان كلامه﵀ على ما ذكر: يوجد احتمالان في مجلس بيع الحيوان:

الإحتمال الأوّل: أن يكون مجلس بيع الحيوان ظرفاً لخيارين مستقلّين، وهما خيار المجلس وخيار الحيوان، لأنّ المفروض أنّ مبدأهما من حين العقد، ومن المعلوم أنّ أحد آثار تعدّد المجعول جواز إسقاط أحدهما وإبقاء الآخر.

الإحتمال الثاني: أن يكون مجلس بيع الحيوان ظرفاً لخيار واحد فقط، وهو خصوص خيار المجلس، بحيث لو أسقط ذلك الخيار كان العقد لازماً.

وكلا الإحتمالين محال، أمّا **الأوّل**، فلأنّ لازمه إجتماع المثلين المستحيل، وذلك لأن للخيار حقيقة واحدة، وهي ملك فسخ العقد، سواء أكان منشؤه المجلس أم العيب، أم الغبن، أم مبيعيّة الحيوان، ومن المعلوم أنّ للعقد الواحد حلّاً واحداً، ولا يتحمّل سلطنتين مستقلّتين على الفسخ، فلو صحَّ إجتماع الخيارين المستقلّين

(١) مقابس الأنوار: ٢٤٥.

في المجلس لزم إجتماع سلطنتين متماثلتين على حلّ العقد وإبرامه، ولا ريب في امتناع إجتماع المثلين في موضوع واحد، وهو بيع الحيوان ما داما في المجلس.

وأمّا على **الثاني**، أعني جعل حقّ واحد اجتمع عليه المجلس والحيوان، فلأنّ لازمه توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد، فأحد السببين الحضور في المجلس، والآخر مبيعيّة الحيوان، ولا إشكال في أنّ المسبب الواحد أثر لسبب واحد، وليس أثراً لسببين.

ومع وجود هذين المحذورين، فلا مناص من الالتزام بأنّ المجلس ظرف لخصوص خيار المجلس، والتفرّق يكون ظرفاً لخيار الحيوان، فيثبت أنّ مبدأ وقت خيار الحيوان من حين التفرّق، وليس من حين العقد.

وقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله)، بأنّ هناك فرقاً بين الأُمور الاعتبارية والأُمور التكوينيّة، وهذا يستوجب أن لا يقاس أحدهما على الآخر، لأنّ المفروض أنّ لكلّ واحد منهما ما يوجب اختلافه عن الآخر، وهذا يجعل قياس أحدهما على الآخر، قياس مع الفارق.

قوله ٦: **وأمّا دخول الليلتين، فلأنّ اليوم وإن كان ظاهراً في خصوص بياض النهار...إلخ...**

قد عرفت أنّ مدّة خيار الحيوان ثلاثة أيام، لكنّه لم يعمد إلى تحديد المقصود من الثلاثة، فهل ينحصر ذلك في خصوص النهارات الثلاثة، وبالتالي لا يكون الليل داخلاً فيها، أم أنّ المقصود بها نهارات ثلاثة، بينها ليلتان؟

الظاهر أنّه لا يوجد خلاف بين أعلامنا في أنّ المقصود من الثلاثة، عبارة عن النهارات الثلاثة بينها ليلتان، وإنّما وقع الخلاف بينهم في دخول الليلة الثالثة، وعدم دخولها.

ولا يذهب عليك أنّ هذا يعتمد على تحديد المقصود من اليوم، وهل أنّه يقصد

منه مجموع بياض النهار وسواد الليل، وهو ما يساوي أربعاً وعشرين ساعة، أو أنّ المقصود منه خصوص ما بين طلوع الفجر أو طلوع الشمس إلى غروبها؟

ولايخفىٰ أنه وفقاً للمحتمل الثاني سوف يكون مقتضىٰ القاعدة، البناء على عدم دخولهما في الحكم، وحتىٰ ترفع اليدعن مقتضاها، لابدّ من وجود دليل يدلّ على دخولهما في الخيار

وكيفما كان فإن الرجوع للقرآن الكريم، يفيد وجود استعماله في آياته الشريفة في كلا المعنيين، فقد استعمل في ما يساوي الأربع والعشرين ساعة[١]، كما قد استعمل في خصوص ما بين الطلوع إلى الغروب، مثل قوله تعالى: ﴿**سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً**﴾[٢].

وقد اختار الشيخ الأعظم﵀، وتبعه جماعة[٣] على أنّ المقصود من اليوم هو خصوص بياض النهار، ولا يشمل الليل، وهو الموافق لما ذكره أهل اللغة[٤]. وطبقاً لهذا، لو وقع بيع الحيوان يوم السبت مقارناً لطلوع الشمس، فإنّه يبدأ الخيار حينئذٍ من طلوع الشمس إلى غروبها يوم الإثنين، وتخرج الليلتان ليلة الأحد وليلة الإثنين عن الخيار، لأنّ المفروض اختصاص الخيار باليوم، وهو يعني خصوص النهار، فلا يكون شاملاً لليل كما ذكر أهل اللغة.

إلّا أنّ الصحيح هو دخول الليلتين، وذلك لأنّ المستفاد من الدليل اعتبار

---

(١) وذلك مثل قوله تعالى ﴿**آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً**﴾ آل‌عمران (٣): ٤١. فإنّ المقصود هو امتناعه عن الكلام خلال الأربع والعشرين ساعة، ومثل ذلك قوله تعالى ﴿**فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ ذٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ**﴾ هود (١١): ٦٥.

(٢) الحاقه (٦٩): ٧.

(٣) كتاب المكاسب: ٥: ٩٦. حاشية الأيرواني على المكاسب: ٢: ١٩. حاشية الأصفهاني على المكاسب: ٤: ١٦٥.

(٤) مفردات غريب القرآن: ٥٧٨. لسان العرب: ١٢: ٦٥٠. مجمع البحرين ٤: ٥٨٦.

الاستمرار، ولا ريب أنّ هذا لا يتحقّق إلّا من خلال دخولهما، إذ أنّهما لو لم تدخلا فلن يتحقّق عنوان الاستمرار كما لا يخفى. بل إنّ الضرورة قائمة علىٰ استمرار الخيار ثلاثة أيام، وهذا يقضي بدخولها حكماً حذراً من حصول الانقطاع.

قوله ٧: **وأمّا كفاية التلفيق، فلأنّ ذلك هو المفهوم عرفاً من التحديد بثلاثة أيام ونحوه...إلخ...**

وقع الخلاف بين الفقهاء في كفاية التلفيق في ثبوت الخيار من عدمه، بحيث لو أوقع البيع يوم السبت عند الزوال، فتكون نهاية الخيار عند زوال اليوم الرابع وهو يوم الثلاثاء، أم يبنى على عدم كفايته، وبالتالي سوف يستمرّ الخيار إلى غروب شمس يوم الرابع وهو يوم الثلاثاء، فوجد قولان في المسألة:

القول الأوّل: ما اختاره المشهور من البناء على كفاية التلفيق في عدد الأيام، فيحتسب اليوم من حين وقوع العقد إلى مضيّ ثلاثة أيام، فيكون مبتدأ وقت الخيار هو وقت العقد، وهو الزوال في المثال السابق.

القول الثاني: ما اختاره صاحب **الجواهر**ﷺ، وقوّاه السيّد اليزديﷺ في **الحاشية**، من البناء على عدم كفاية التلفيق[1]، فلا ينقضي الخيار في المثال السابق إلّا حين غروب شمس يوم الثلاثاء.

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة هو البناءعلى عدم كفاية التلفيق، لكن ترفع اليد عنها بالقرينة القطعية الدالّة على عدم كون المقصود من اليوم في نصوص خيار الحيوان هو اليوم في أول آناته، بل المقصود منه هو الأعمّ منه، ومن الملفقّ. وتلك القرينة عبارة عن ندرة حدوث البيع في الآن الأوّل لمطلع اليوم الواقعيّ.

---

(١) جواهرالكلام: ٢٣: ٣٠. حاشية اليزدي على المكاسب: ٢: ٤٤٢.

وقد استند العلمان صاحبي **الجواهر** و**العروة**، في مختارهما للجمع بين أُمور ثلاثة ذكرها صاحب **الجواهر**.

وجميعها قابلة للمناقشة، وسوف نقتصر على النقض عليهما بما ذكراه في رسالتيهما العمليّتين، **نجاة العباد** و**العروة الوثقى**، حيث نصّا على كفاية التلفيق للمرأة الحائض في الأيام الثلاثة التي هي أقلّ الحيض[1]، مع أنه لا فرق بين اليوم هنا في بحث الخيارات، وهناك في باب الحيض، بل في كافّة الموارد التي قد أخذ اليوم موضوعاً للحكم الشرعيّ، ونحيل بقيّة المناقشة إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ويستدلّ للمهشور بكفاية التلفيق مضافاً لما عرفت من ظهور اليوم في نصوص الخيار في الأعمّ بمقتضى القرينة القطعيّة، بالفهم العُرفيّ، فإنّ العُرف يفهم من التحديد الوارد في النصوص أنّ المطلوب هو تحقّق الثلاثة أيام في الخارج، وبأيّ نحو اتّفق وليس المطلوب تحقّقها بكيفية معيّنة، سواء كان ابتداء الخيار من بداية النهار حتى غروب شمس يوم الثالث، أم كان ذلك من ساعة وقوع البيع خلال النهار إلى مضّي ثلاثة أيام تامّة.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر بياناً لكفاية التلفيق في الأيام الثلاثة لخيار الحيوان، يصلح بذاته للبناء على كفاية التلفيق في أقلّ الحيض وهو الثلاثة أيّام، وأكثره وهو العشرة، كما يصلح أيضاً لجريانه في مدّة الإقامة وهي العشرة أيام.

قوله ٨: **وأمّا دخول الليلة الثالثة حالة التلفيق، فلما تقدّم في دخول الليلتين.**

لا ريب في خروج الليله الثالثة من الخيار حال ابتدائه من طلوع النهار، لأنّ الأيام الثلاثة سوف تتمّ بغروب شمس اليوم الثالث، ولا ريب في دخولها لو كان ابتداء

---

(١) نجاة العباد: ٢٥، (مخطوط). العروة الوثقى: ١: ٥٦٩، مسألة ٦. جواهر الكلام: ٣: ١٥٨.

الخيار من بعض النهار، لأنّ المستفاد من دليل الخيار هو اعتبار توالي الأيـام الثلاثـة كما عرفت، ولن يتحقّق هذا إلّا بدخول الليلة الثالثة كيما يتحقّق التوالي والاتّـصال، فلو وقع البيع ضحى يوم السبت مثلاً، كانت ليلة الثلاثـاء داخلـة فـي الخيـار، لأنّـه ينتهي في ضحى يوم الثلاثاء ولن يتحقّق التوالي المعتبر في استمرار الخيار ثلاثة أيام إلّا بدخولها.

٣ـ خيار الشرط

لا يخفى أنّ المقصود من الشرط هو الالتزام بأمر مشروع في حدّ نفسه في عقد لازم كالبيع.

وهذا الملتزم به إمّا هو الخيار، وإمّا غيره، فلو كان الخيار، فإنّه يقول: بعتك هذا الكتاب بدينار على أن يكون في الخيار خمسة أيام، ويقبل المشتري، وهذا يعني أنّ المأخوذ في الإنشاء هو نفس السلطنة في المدّة المضروبة.

وبالجملة، البحث فعلاً في الخيار الناشئ من اشتراطه في البيع، وليس الناشئ من تخلّف الوفاء بشرط قد أُخذ ضمن العقد.

ولا خلاف في صحّة هذا الشرط، بل ادّعي عليه الإجماع بقسميه، المحصّل والمنقول.

قوله ١: **أمّا أنّ الخيار يثبت باشتراطه، فلعدّة وجوه، نذكر منها...إلخ...**

بعد الفراغ عن بيان حقيقة خيار الشرط، يقع الكلام في بيان حكمه وهو جواز اشتراط الخيار، وقد استدلّ المصنّف على ذلك بأُمور:

الأمر الأوّل: قاعدة (المؤمنون عند شروطهم)، ودلالتها على المدّعى من خلال استفادة نفوذ شرط الخيار.

وقد أشكل على ذلك الفاضل النراقي رحمه الله[1] بأنّ اشتراط الخيار في العقود من الشروط المخالفة للكتاب والسنّة، وذلك لأنّ مقتضى قوله تعالى ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[2] وما جاء في روايات خيار المجلس: «**فَإِذَا افْتَرَقَا وَجَبَ**

(١) مستند الشيعة: ١٤: ٣٧٢.

(٢) المائدة (٥): ١.

الْبَيْعُ»[١]، أو غيرهما من أدلة اللزوم من أنّ كلّ عقد من العقود لازم، ومنه عقد البيع، فاشتراط جوازه بالخيار يخالف الكتاب والسنّة لدلالتهما على وجوب البيع بمجرّد الافتراق، فلا يصحّ مثل هذا الاشتراط.

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله)، عن ذلك بأنّه حتّى يلتزم بكون شرط الخيار مخالفاً للكتاب والسنّة، لابدّ أن يكون المقصود من اللزوم ووجوب الوفاء الواردين في الأدلّة، بمعنى وجوب إبقاء العقد بعد الافتراق تعبّداً، مع أنّه المقصود منهما هو حرمة التخلّف عمّا تمّت عليه المعاقدة، وهو بهذا المعنى لن يكون مخالفاً للكتاب والسنّة، بل سوف يكون موافقاً لهما، لأنّ المفروض أنّ مدلول ما تضمّناه هو البناء على إكمال العقد والالتزام به.

والحاصل، إنّ اعتبار اشتراط الخيار لا يتضمّن شيئاً من المخالفة للكتاب الكريم، ولا السنّة الشريفة، فلا موجب لرفع اليد عن مدلول قاعدة (**المؤمنون عند شروطهم**).

الأمر الثاني: التمسّك بإطلاق قوله تعالى ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٢] فإنّه شامل لما إذا كان البيع مشتملاً على خيار الشرط، فهو محلّل، كما إذا لم يكن مشتملاً عليه.

وربّما ادّعى انصراف البيع المذكور في الآية لخصوص البيع الذي لا يكون متضمّناً لاشتراط الخيار، إلّا أنّه انصراف ناشئ من كثرة الاستعمال الموجب لعدم حجّية الإطلاق المذكور.

الأمر الثالث: التمسّك بصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٣]. وتقريب دلالتها: أنّه عليه السلام قد جعل الخيار في الحيوان ثابتاً بالشرط وعدمه، وهو يدلّ على شرعية الشرط في غير الحيوان وهو المطلوب.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٦، الباب١ من أبواب الخيار، الحديث ٤، و ٩ الحديث ٤.
(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠، الباب٣ من أبواب الخيار، الحديث ١، و: ١١، الحديث ٤.

والانصاف عدم وضوح هذا المعنى من الصحيح، فإنّ أقصى ما يستفاد منه ثبوت خيار الحيوان مطلقاً سواء اشترط ثبوته أم لم يشترط، ولا دلالة له على ثبوته في حال وجود الشرط.

وإن شئت فقل، إنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة أصلاً.

قوله ٢: **وأمّا جواز اشتراطه للأجنبيّ، فلإطلاق الوجوه المتقدّمة كلّاً أو جلّاً.**

يمتاز خيار الشرط عن بقيّة الخيارات بعدم اختصاصه بالمتبايعين، بل قد يثبت لغيرهما بخلاف بقيّة الخيارات فإنّها مجعولة إمّا لهما معاً وإمّا لخصوص أحدهما كخيار التأخير الذي يكون للبائع فقط، أو خيار الحيوان الذي يكون للمشتري في قول. وهذا بخلافه في خيار الشرط، فإنّه يمكن أن يجعل لأجنبيّ كما يكون لكليهما.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل العمليّ والدليل اللفظيّ، البناء على عدم صحّة جعل خيار الشرط للأجنبيّ، لأنّ الأصل العمليّ يقضي بعدم ثبوته، لأنّ الخيار حقّ من الحقوق، وكلّ حقّ يحتاج إلى مثبت شرعيّ، ومع قطع النظرعن الدليل، يكون الأصل عدمه، وعليه تكون النتيجة هي عدم صحّة جعل الخيار للأجنبيّ.

نعم، ترفع اليد عن مقتضى الأصل العمليّ، والدليل اللفظيّ بملاحظة الأدلّة السابقة التي تقدّم عرضها في إثبات شرعيّة هذا النوع من الخيار، مثل قاعدة (**المؤمنون عند شروطهم**)[1] فإنّها مقدّمة على الأصل العمليّ، لتقدّم الدليل الاجتهاديّ على الدليل الفقاهتي، ولتصرّفها في دلالة الدليل اللفظيّ بالتخصيص أو التقييد.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٧٧، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

قوله ٣: **وأمّا اعتبار ضبط المدّة، فلا وجه له سوى صيرورة البيع نفسه غررياً لدى...إلخ...**

من الأمور المعتبرة في خيار الشرط لزوم تعيين زمان الخيار بما ينضبط ولا يحتمل الزيادة والنقيصة، فيلزم تحديد المدّة بالأيام والشهور والسنين، ولا يكون التعيين بمثل قدوم الحاجّ، ونزول الغيث ونحوهما. وقد ادّعي أنّه لا خلاف بين الفقهاء في ذلك. بل حكي عليه الإجماع[1].

ويستدلّ لذلك بالحذر من صيرورة المعاملة غررية، وقد نهى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر، وتقريب الاستدلال: لا ريب في أنّ زمان الخيار قلّةً وكثرةً يؤثّر في ارتفاع الثمن وانخفاضه، وكما أنّ أصل اشتراط الخيار ينقص الثمن عرفاً، كذلك طول المدّة وقصرها يؤثّر في مقداره قطعاً. ولمّا كان التفاوت بين ثمني البيع عند اشتراط الخيار في فترة طويلة وقصيرة ممّا يتسامح فيه العقلاء، لزم تعيين المدّة حذراً من الوقوع في خطر نزاع المتبايعين الذي نهى عنه الشارع.

وقد أورد عليه المصنّف أنّ الحديث ضعيف السند، وعليه يكون الحكم بشرطيّة التعيين والتحديد محكوم بالاحتياط حذراً من مخالفة الإجماع المدّعى في المقام، ومراعاة لمختار المشهور.

قوله ٤: **وأمّا بيع الخيار، فالوجه في صحّته:...إلخ...**

يقصد من بيع الخيار اشتراط الخيار منوطاً بردّ الثمن، بأن يبيع شيئاً ويشترط الخيار لنفسه مدّة بأن يردّ الثمن فيها، ويستردّ المبيع.

وبقيد ردّ الثمن يمتاز عن شرط الخيار، إذ لم يؤخذ في الإنشاء سوى اشتراط الخيار، إمّا للبائع وإمّا للمشتري أو لهما وإمّا للأجنبيّ. ولم يعلّق خيار البائع على ردّ

(١) مفتاح الكرامة: ١٤: ١٩٣.

الثمن، بل كان جواز الفسخ مطلقاً ووجب عليه تسليم الثمن للمشتري لكونه أمانة بيده بعد حلّ العقد. ولكن هذا لا ينفذ فسخه قبل ردّ الثمن.

وقد نقل على جوازه الإجماع، واستدلّ عليه المصنّف بأُمور:

منها: الاستناد للعمومات التي استند لها في شرعيّة خيار الشرط، مثل: (**المؤمنون عند شروطهم**)، لأنّ الالتزام بخيار مقيّد بردّ الثمن في مدّة مضبوطة لم يثبت أنّه مخالف للكتاب والسنّة، فيكون مندرجاً في العموم.

ومنها: التمسّك بالنصوص الخاصّة، مثل موثّقة إسحاق المذكورة في المتن[1].

وقد تضمّنت سؤالين:

السؤال الأوّل: عن أصل جواز البيع المشروط فيه الخيار معلّقاً على ردّ الثمن، حيث أنّ مالك الدار كان بحاجة إلى ثمنها، فأراد بيعها لكن لا بنحو ينقطع عنها بالمرّة، بل باشتراط الخيار لنفسه إلى سنة إن جاء فيها بمثل ثمنها إلى المشتري. وقد أجاب عليه السلام بصحّة البيع المشتمل على هذا الخيار.

السؤال الثاني: أنّ المبيع وهو الدار، إن كان لها منافع طوال هذه السنة وقد استوفاها المشتري، كما إذا آجرها وانتفع بأُجرتها فهل تكون تابعة للعين، بمعنى أنّ البائع كما يستردّ أصل الدار بعد الفسخ، يجوز له مطالبة بدل المنافع المستوفاة، أم لا؟ حيث أنّها كانت ملكاً فعليّاً للمشتري ولا موجب لضمانه لها. وقد أجاب عليه السلام بأنّ تلك المنافع ملك للمشتري، ولا يستحقّ البائع مطالبته ببدل تلك المنافع، ولأجل إزاحة الشبهة عن ذهن السائل استشهد الإمام عليه السلام بما سلّمه السائل من أنّ المشتري لو تضرّر في فترة مدّة الخيار كما إذا احترقت الدار فهل تكون الخسارة عليه أو على بائعها؟ إذ لا ريب فيه كون الخسارة على المشتري حينئذٍ، وعليه فمن يتحمّل الضرر، له أن ينتفع بغلّة الدار وفوائدها.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٩، الباب٨ من أبواب الخيار، الحديث١.

وقد ناقش المصنّف (دام علاه) في سندها، وذلك لأنّها قد رويت بثلاث طرق، فقي **التهذيب** جاءت هكذا: عن إسحاق بن عمّار، قال: حدّثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام[١]، وهي بهذه الصيغة تكون مرسلة، لأنّ الواسطة بين الإمام عليه السلام والساباطي مجهولة. نعم، جاء نقله فيه أيضاً بصيغة أُخرى، قال: وسأله رجل وأنا عنده[٢]، وهو بهذه الصورة مسند لا يوجد ما يمنع من الاستناد إليه، لأنّ الساباطيّ كان حاضراً في مجلس الإمام عليه السلام.

وهذا بخلاف ما نقله الصدوق رحمه الله، حيث جاء النقل هكذا: وروىٰ إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل وأنا عنده[٣] ...إلخ...، فإنّ إسحاق قد سمع السؤال من الرجل وهو ينقل الجواب عن الإمام عليه السلام مباشرة، لأنّه كان حاضراً في المجلس.

وقد نقلها الكليني قدس سره هكذا: عن إسحاق أنه قال: أخبرني من سمع أبا عبد الله عليه السلام[٤]، وهو قريب جدّاً من نقل الشيخ رحمه الله في **التهذيب**، ويأخذ نفس حكمه من البناء على كونه خبراً مرسلاً.

وعليه، لو اعتمد على نقل الشيخ الطوسيّ قدس سره الأوّل، وكذا نقل الكلينيّ رحمه الله فسوف تسقط الرواية عن الاعتبار بسبب الإرسال، بخلاف ما لو بني على نقل الشيخ الطوسي رحمه الله الثاني، ونقل الصدوق قدس سره، فلا يوجد ما يمنع من قبوله، وعندها تقع المعارضة بسبب اختلاف النقل، ولا مجال لاحتمال تعدّد المنقول الحاصل من إسحاق بحيث يتصوّر تعدّد الواقعة، فمرّة كان إسحاق حاضراً في مجلس الإمام عليه السلام

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧: ٢٣، الحديث١٣.
(٢) تهذيب الأحكام: ٧: ٢٣، الحديث١٣.
(٣) من لايحضره الفقيه: ٣: ٢٠٥، الحديث ٣٧٧١.
(٤) الكافي: ٥: ١٧١، الحديث١٠.

وسمع ما دار بينه وبين السائل، وأُخرى لم يكن موجوداً لكن قد نقل إليه ما دار في مجلس الإمام عليه السلام ولم يصرّح باسم الناقل.

وعليه، يدور الأمر بين صحّة أحدهما وخطأ الآخر، فإمّا أن يكون الصحيح ما جاء في **الكافي**، أو ما جاء عن الصدوق رحمه الله، وحيث لا مرجّح لاحدهما على الآخر، فلا مناص من رفع اليد عن الرواية وسقوطها عن دائرة الحجيّة.

نعم، قد بنى المقدّس الأردبيلي رحمه الله على أنّه لا يضرّ ارسال إسحاق بن عمّار، لأنّه مؤيد ومقبول[1].

وكذا رواية معاوية بن ميسرة المذكورة في المتن[2]، وهي كموثّقة إسحاق تضمّنت سؤالين.

وفي سندها معاوية بن ميسرة، وهو وإن لم يرد فيه توثيق خاص، إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على أحد التوثيقات العامّة، وهو رواية أحد المشايخ الثقات عنه، وهو البزنطي.

قوله ٥: **وأمّا أنّه يلزم ردّ الثمن نفسه على تقدير وجوده، وبدله على تقدير عدمه...إلخ...**

إذا كان الثمن مقبوضاً وكان الخيار معلّقاً على ردّ الثمن، فهل يعتبر ردّ شخص الثمن المقبوض أم يكفي أن يردّ ما هو أعمّ من العين المقبوضة وبدلها؟

التزم المصنّف بأنّه يلزمه أن يردّ الثمن نفسه إذا كان موجوداً، وكأنّ ذلك يؤول إلى كون الخيار عندما وقع مشروطاً بردّ عين الثمن، فلو تلف فإنّه لا محالة سوف يسقط الخيار ولن يتمكّن من الفسخ.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٤٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٠، الباب٨ من أبواب الخيار، الحديث٢.

وكذا ردّ بدله حال عدم وجوده، لأنّه بمثابة من اشترط أن يردّ عليه البدل لو لم يكن عين الثمن موجوداً.

قوله ٦: **وأمّا جواز اشتراط الخيار المذكور للمشتري أيضاً، فلأنّ الروايات الخاصّة...إلخ...**

يجوز للمشتري أن يشترط فسخ البيع عند ردّه للثمن، ويدلّ على ذلك مقتضى القاعدة، وهي قاعدة (**المؤمنون عند شروطهم**)، والتي تقدّمت في الفرع الأوّل في الدلالة على ثبوت الخيار للأجنبيّ، فإنّها تصلح أيضاً للدلالة على ثبوت الخيار بالاشتراط للمتبايعين أو لأحدهما، كالمشتري مثلاً.

نعم، لا يمكن الاستدلال لذلك بالنصوص الخاصّة لأنّها واردة في اشتراط البائع ردّ الثمن، وهذا يجعلها خاصة بموردها، فلا يمكن التعدّى منه إلى غيره، لأنّ العُرف يرى خصوصيّة لذلك.

٤ـ خيار تخلّف الشرط

قوله ١ : **أمّا أنّ الشرط الذي يجب الوفاء به، هو ما كان مذكوراً في العقد بأحد...إلخ...**

لم يتعرّض المصنّف لبيان حقيقة الشرط، مع أنّ لذلك ثمرة عملية تظهر في الشروط الابتدائيّة، فإنّه لو كان مقتضاه تكون لازمة الوفاء.

إنّ المقصود من الشرط عبارة عن الالتزام ضمن الالتزام، وهذا يجعل التعريف يتضمّن قيداً مفاده لزوم كون الشرط مذكوراً ضمن العقد، لأنّ الشرط التزام والعقد التزام، وبهذا تخرج الشروط الابتدائيّة، لأنّها لم تكن ضمن العقد. بل قد يشكّك في صدق عنوان الشرط عليها. لأنّك قد عرفت أنّ الشرط هو ما يتقوّم بأمرين، أحدهما كونه ضمن التزام، وهذا ما لا يتوفّر فيها، وعليه لن يكون ما دلّ على مشروعيّة الشرط وهو: (المسلمون عند شروطهم)، شاملاً لها.

ثمّ إنّ الشرط الذي يكون التزاماً ضمن الالتزام على نحوين:

النحو الأوّل: الشرط الصريح، ويقصد به، الشرط الذى ينصّ عليه في ضمن العقد من خلال التصريح به أثناء العقد، سواء كان قيداً مقوّماً لماهية العقد، أم كان شرطاً فيه، كما لو اشترط المستأجر على الأجير المباشرة في عملية الإجارة، بحيث أنّ العقد يلغىٰ لو لم يقم هو بذلك.

النحو الثاني: الشرط الضمنّي، وهو الذي لا يصرّح به في ضمن العقد، إلّا أنّه ممّا تسالم على دخالته في الموضوع الذي وقع العقد عليه، بحيث لا يحتاج النصّ عليه إلى إبراز لأنّه ممّا تعارف عليه خارجاً، ويمكن التمثيل له بما ذكره شيخنا التبريزيﷺ من قيام الزوجة بالخدمة المنزلية من غسل وطبخ

وما أشبه[١]؛ فإنّه وإن لم يصرح به في ضمن العقد، إلّا أنه يعدّ شرطاً ضمنياً، ذلك أنّ الشابّ عندما يقدم على الزواج يريد من الزوجة قيامها بهذه الأمور، وإن لم يصرّح بذلك ضمن العقد.

ولا إشكال أنّ عموم (**المؤمنون عند شروطهم**)، شامل لكليهما، فكما أنّه يشمل الشرط المصرّح به في العقد، فإنّه يشمل الشرط الضمنيّ أيضاً، وذلك لصدق عنوان الشرط عليه، نعم، لو بني على عدم صدق عنوان الشرط عليه، كان ذلك موجباً لعدم شمول العموم له.

قولة٢: وأمّا اعتبار أن لا يكون مخالفاً للشرع، فلوجهين...إلخ...

يعتبر في صحّة الشرط أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنّة، كما لو اشترط أن يكون الطلاق بيد الزوجة، أو اشترط توريث أجنبيّ، فإنّه لا يكون نافذاً ويحكم بفساده، لكونه اشتراطاً لما يخالف الكتاب والسنّة، ولا ريب في أنّ مخالفتهما غير سائغة. وقد اتّفق على هذا الشرط والنصوص الدالّة عليه لو لم تكن متواترة، لا أقلّ من كونها مستفيضة. مثل صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[٢]، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَجُوزُ**»[٣].

هذا ويلحظ المتابع للنصوص أنّها على طوائف:

منها: ما تضمّن أن لا يكون الشرط مخالفاً للكتاب مثل صحيح عبد الله بن سنان المتقدّم.

---

(١) صراط النجاة: ٦: ٢٨٥، سؤال ٨١٧.

(٢) تقدّم ذكرها في الفرع الثالث من خيار الشرط عند الحديث عن الدليل الأوّل، فلاحظ الصفحة ١٤٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

ومنها: ما اعتبر عدم مخالفة السنّة، مثل ما رواه محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قضىٰ في رجل تزوّج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أنّ بيدها الجماع والطلاق! قال: «**خَالَفَتِ السُّنَّةَ وَوُلِّيَتْ حَقّاً لَيْسَتْ بِأَهْلِهِ**». فقضىٰ «**أَنَّ عَلَيْهِ الصَّدَاقَ، وَبِيَدِهِ الْجِمَاعَ وَالطَّلَاقَ، وَذَلِكَ السُّنَّةُ**»[١].

ومنها: ما تضمّن أن لا يكون مخالفاً لشرط الله، مثل ما رواه محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل تزوّج امرأة وشرط لها إن هو تزوّج عليها امرأةً أو هجرها أو اتخذ عليها سريّة، فهي طالق، فقضىٰ في ذلك «**أَنَّ شَرْطَ اللهِ قَبْلَ شَرْطِكُمْ، فَإِنْ شَاءَ وَفَى لَهَا (بِمَا اشْتَرَطَ) وَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَاتَّخَذَ عَلَيْهَا، وَنَكَحَ عَلَيْهَا**»[٢].

ومنها: أن لا يكون محرّماً لحلال أو محلّلاً لحرام، كالمرويّ عن إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «**إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَقُولُ: مَنْ شَرَطَ لِامْرَأَتِهِ شَرْطاً فَلْيَفِ لَهَا بِهِ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً**»[٣].

ويلزم تحديد المقصود من الكتاب في هذه النصوص، فهل المراد به القرآن الكريم، أو مطلق ما كتبه الله على عباده من أحكام الدين وبيّنه على لسان نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم؟ اختار الشيخ الأعظم رحمه الله وجماعة، الثاني[٤].

وقد يجاب عنه بكونه خلاف الظاهر من النصوص، فإنّها ظاهرة في كون المقصود منه القرآن الكريم. نعم، لا يبعد البناء على عدم فهم العُرف خصوصيّة له

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٨٩، الباب ٢٩ من أبواب النكاح، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ٢١: ٢٩٧، الباب ٣٨ من أبواب النكاح، الحديث ١.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٥.
(٤) كتاب المكاسب: ٦: ٢٤. جامع المدارك: ٢: ٢٠٤. منهاج الفقاهة للسيّد محمّد صادق الروحاني: ٦: ٢٤٥.

بعينه في مثل المقام، بل الغاية الإشارة إلى مصدر التشريع وإبراز أنّ هناك تشريعات وقوانين لا يجوز التعدّي عليها ومخالفتها، وبالتالي يكون شاملاً للسنّة، ليتصوّر المعنى الثاني.

ثمّ إنّه هل المعتبر هو الموافقة للكتاب كما هو ظاهر جملة من النصوص، أو عدم المخالفة له كما يظهر من طائفة أُخرى؟ احتمالان، إلّا أنّ تحقيق ذلك يوكل إلى مستوى أعلى من البحث إن شاء الله تعالى.

هذا وقد استدلّ المصنّف على اعتبار أن لا يكون الشرط مخالفاً بأمرين:

الأمر الأوّل: لقد دلّ الدليل الشرعيّ على لزوم الوفاء بكلّ شرط، ولا ريب في وجود انصراف وتبادر على أنّ المقصود منه هو الشرط الذي يكون موافقاً للشرع، فإنّه من البديهيّات أن لا يلزم الشارع المقدّس بالوفاء بأيّ شرط كان مخالفاً لما سنّه من قوانين وجعله من تشريعات، بل لا يحتمل ذلك أصلاً.

الأمر الثاني: إنّ المستفاد من النصوص كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة[1] اعتبار أن لا يكون الشرط مخالفاً للكتاب، وهذا يعني أنّ مخالفته له تعدّ مانعاً من مشروعيّته.

قوله ٣: **وأمّا اعتبار أن لا يكون مخالفاً لمقتضى العقد- كالبيع بلا ثمن- فلوجهين...إلخ...**

المشهور بين الأعلام أنّه يعتبر في الشرط أن لا يكون مخالفاً لمقتضى العقد، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه[2].

وكون الشرط مخالفاً لمقتضى العقد فيه احتمالات:

---

(١) تقدّمت في الفرع الأوّل من فروع خيار الشرط، الصفحة ١٤٤.

(٢) غنية النزوع: ٢١٦. جامع الخلاف والوفاق: ٢٥٤. جواهر الكلام: ٢٣: ٢١١.

١ ـ أن يكون مخالفاً لماهية العقد .

٢ ـ أن يكون مخالفاً لمقتضاه ومنشئه .

٣ ـ أن يكون مخالفاً للّازم العُرفيّ أو الشرعي ، كما لو باع وشرط تسليمه اليه مطلقاً ، فإنّ الشرط وان لم يكن منافياً لماهيّة العقد ، كما لو باع بلا ثمن أو أجّر بلا أُجرة ، كان مخالفاً لماهية العقد ، لأنّ البيع مبادلة مال ، فلمثل هذا العمل يخالف ماهية العقد ومقتضاه ، لأنّ هناك تبادلاً بين المالين وإنشاء لمالكيّة كلّ من المتبايعين المثمن والثمن . لكن لمّا كانت الغاية من البيع هي السيطرة على المبيع ، فاشتراط عدمهما في نظر العُرف يساوق عدم مالكيّته ، لأنّها من اللوازم العُرفيّة التي يساوي نفيها نفي المقتضي وإن لم يكن في الواقع كذلك .

فلو عقد ، عقد نكاح مع نفي بعض اللوازم الشرعية ككون الطلاق بيد الزوجة ، فإنّه لا يعدّ مخالفاً لمقتضى العقد ، لأنّ كون الطلاق بيد الزوج ليس من مقوّمات النكاح أو من اللوازم التي يكون سلبها ملازماً لسلب المقتضي في نظر العُرف ، وإنّما هو مخالف للشرع .

وكيفما كان ، فقد جعل المصنّف (حفظه الله) ، أن لا يكون الشرط مخالفاً لمقتضى العقد ، وقد عرفت أنّ هناك صوراً أُخرى لمخالفة الشرط للعقد .

وعلى أيّ حال ، فقد استدلّ المصنّف على لزوم كون الشرط ليس مخالفاً لمقتضى العقد بأمرين :

الأمر الأوّل: إنّ الوفاء بالعقد بهذا القيد يتنافى مع مضمون العقد ، الذي لا يتخلّف عنه ، وبين الشرط الملازم لعدم تحقّقه ، فيلزم أحد أمرين :

١- عدم وجوب الوفاء بالعقد ، وبالتالي بطلانه .

٢- عدم وجوب الوفاء بالشرط ، وبالتالي بطلانه .

وعلى كلا التقديرين ، يلزم بطلان الشرط وعدم وجوب الوفاء به .

الأمر الثاني: إنّ الشرط الذي يكون مخالفاً لمقتضى العقد، يكون مخالفاً للكتاب، الدالّ على ترتّب مقتضى العقد عليه، فيكون باطلاً كما عرفت قبل قليل.

قوله ٤: **وأمّا وجوب الوفاء بالشرط تكليفاً، فلوجوه ...إلخ...**

إذا اشترط أحد المتعاقدين فعلاً على المشروط عليه حتى يقوم به بعد العقد، فهل يجب عليه القيام به تكليفاً، ويكون التخلّف عنه عصياناً، أو لا يجب ويكون أثر الشرط جعل العقد معرضاً للزوال ويكون للمشروط له فسخ العقد عندما يتخلّف المشروط عليه عن الوفاء بما شرط عليه؟ قولان في المقام.

القول الأوّل: ما اختاره المصنّف (حفظه الله)، تبعاً لغير واحد من أعلامنا كالشيخ الأعظم الأنصاري، والشهيد الأوّل من وجوب الوفاء تكليفاً وعدم جواز التخلّف عنه[1]، واستدلّ لذلك بوجوه:

منها: التمسّك بقوله: «**الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِم**»[2]، لأنّ المستفاد منه أنّ من اتّصف بصفة الإسلام لابد وأن يكون ملتزماً بالوفاء بالشرط، وأنّ الذي لا يفي بالشرط هو غير المسلم. فيستفاد من الحديث وجوب الوفاء على المشروط عليه بما التزم به من فعل أو عمل في المستقبل.

ولقائل أن يقول: بأنّه يمكن أن يكون الحديث محمولاً على الندب، وليس على الوجوب، بتقريب إنّ تعليق الوفاء على الإسلام، كما في هذا الحديث، أو على الإيمان كما في حديث آخر، دليل الفضل والكمال، وليس الإلزام.

كما يمكن منع استفادة الوجوب من الحديث أساساً، لأنّ الحديث في مقام

---

(١) الدروس الشرعية: ٣: ٢٦٨. كتاب المكاسب: ٥: ٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦، الباب٦ من أبواب الخيار، الحديث٢.

الإخبار فقط، وهناك احتمال ثالث، وهو أن يكون التعبير المذكور تعبيراً كنائياً عن اللزوم الوضعيّ، فيكون مفاده حكماً وضعيّاً، ولا نظر فيه للحكم التكليفيّ.

ولا يذهب عليك أنّ شيئاً من المحتملات المذكورة لا ينهض للمدّعى، فإنّ القول بالحمل على الندب، يمنعه ما تقرّر في الأُصول من أنّ دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب أقوى من دلالة الأمر عليه، وهكذا البقيّة.

ومنها: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[١]، وقد ذكر لها تقريبين:

التقريب الأوّل: لا يخفى أنّ المستفاد من الآية الشريفة هو لزوم الوفاء بالعقد، وقد ورد تفسير العقد بالعهد، كما روى ذلك عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام كما في المتن[٢]، ولا إشكال في أنّ الشرط عهد، فيلزم الوفاء به بمقتضى الآية الشريفة.

التقريب الثاني: إنّ المستفاد من الآية الشريفة لزوم الوفاء بالعقد، ولا يخفى أنّه متى وجب الوفاء بالعقد، فإنّه يلزم الوفاء به بكلّ حيثياته وأجزائه، ولمّا كان الشرط ضمن العقد جزءاً من أجزائه، يلزم الوفاء به.

ومنها: الاستناد لمجموعة من الروايات الخاصّة، كموثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[٣]. ودلالتها على المدّعى واضحة.

ولا مجال للمنع من الاستناد إليها في المقام، لكونها واردة في باب النكاح، لأنّ الظاهر أنّ العُرف لا يرى خصوصيّة لما جاء فيها، بل يتعدّى منها إلى غيرها، لأحد سببين، إمّا لعدم القول بالفصل بين باب النكاح وباب البيع، أو لأنّ التعليل الذي ورد في ذيلها ينفي احتمال الخصوصيّة.

---

(١) المائدة (٥): ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٣: ٣٢٧، الباب ٢٥ من أبواب النذر والعهد، الحديث٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧، الباب٦ من أبواب الخيار، الحديث٥.

القول الثاني: ما اختاره الشهيدﷺ في كتابه **اللمعة**[١]، من عدم وجوب الوفاء بالشرط تكليفاً، وأنّ فائدته تنحصر في جواز الفسخ عند تخلّفه.

وقد ذكر المصنّف أنّ ما اختاره الشهيد قابل للتأمّل، وذلك لأنّ عمدة ما استند إليه من أنّ حقيقة الشرط قائمة بالتعليق، وأنّه بدون ذلك لا يصدق عليه العنوان، ولا يكون شرطاً، لأنّ مجرّد الالتزام الشرطيّ في ضمن الالتزام البيعيّ من دون ربط أحدهما بالآخر لا يوجب صدق عنوان الشرط، بل لابدّ وأن يكون العقد مرتبطاً به فيكون التعليق مأخوذاً في حقيقته.

وبالجملة، إنّ الشرط لمّا كان أمراً منفصلاً عن العقد، لم يجب الوفاء به.

وما أفادهﷺ وإن كان حسناً، إلّا أنّه قد غفل عن أنّ المتعارف بين الناس في موارد اشتراط الفعل، الالتزام بالفعل أيضاً، بل ربما يكون هو المقصد الأصلي[٢].

قوله ٥: **وأمّا ثبوت الخيار عند تخلّف الشرط، فلأنّ مرجع الاشتراط عرفاً إلى تعليق...إلخ...**

إذا لم يلتزم المشروط عليه بأداء ما اشترطه عليه المشروط له، فإنّه يثبت للمشروط له الفسخ والخيار، والسرّ في ذلك يعود لما عرفت من أنّ الشرط التزام في الالتزام، وهذا يعني أنّ العقد مقيّد به، فليس الشرط التزاماً مستقلّاً عن العقد، ومقتضى كون العقد مقيّداً به هو توقّف تحقّقه على وجوده، وتعليق وجوده بوجوده، فبامتناع المشروط عليه تحقيق الشرط يثبت للمشروط له حقّ الفسخ والخيار.

وقد وجّه الشيخ الأعظمﷺ ثبوت الخيار في مثل المقام، بأنّ امتناع المشروط عليه

---

(١) اللمعة الدمشقية: ١١٠.

(٢) فقه الصادق: ١٨: ٦٧.

إيجاد الشرط، يكشف عن نقضه للعقد، وإذا نقض العقد، جاز للمشروط لـه أيـضاً نقض العقد بالفسخ والأخذ بالخيار[١].

(١) كتاب المكاسب: ٦: ٧٢.

٥ـ خيار الغبن

قوله ١ : **أمّا ثبوت الخيار عند الغبن، فلا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في تخريجه الفنيّ.**

إنّ المستفاد من ملاحظة كلمات أهل اللغة، أنّ المقوّم لصدق عنوان الغبن خارجاً أن يكون المغبون غافلاً أو ناسياً أو جاهلاً[١] بالموضوع مع علم الغابن بذلك وإغفاله تنبيهه أو إعلامه.

وبكلمة أُخرى، إنّ الغبن ينطوي على شيء من الخديعة، بحيث يكون الخادع وهو الغابن عالماً، ويكون المخدوع وهو المغبون جاهلاً، ولهذا لو كان المخدوع عالماً، لم ينطبق عنوان الغبن كما لا يخفى.

وعليه، يمكن تعريف الغبن وفقاً لما تقدّم، بأنّه التمليك بما يكون زائداً على القيمة، مع كون الطرف الآخر جاهلاً. أو يقال في تعريفه: مبادلة مال بأزيد من ثمنه المثليّ.

ولم يؤخذ في التعريف قيد الخديعة، كما لم يؤخذ فيه أن يكون تفاوت السعر فاحشاً أم لا. نعم، يعتبر عدم مسامحة العُرف في ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ الغبن يكون في كلا الطرفين، بمعنى أنّ المغبون قد يكون البائع، والغابن هو المشتري، وقد يكون الأمر بالعكس.

وثبوت خيار الغبن هو المشهور بين فقهائنا، بل قد تكرّرت دعاوى الإجماع في كلماتهم، نعم، قد نقل الخلاف عن الإسكافي، وعن المحقّق[٢]، مع أنّ الشيخ

---

(١) لسان العرب: ١٣: ٣٠٩ ـ غبن ـ.

(٢) حكاه عن الإسكافي في مختلف الشيعة: ٥: ٦١، وحكاه عنهما في الدروس الشرعية: ٣: ٢٧٥.

الأعظم﵀ قد نسب الخلاف للمحقّق في درسه[١]، وهذا أعمّ، لأنّ فتواه قد تكون موافقة للمشهور.

وقد ذكر المحقّق﵀ هذا الخيار في كتابه **الشرائع** في الباب الرابع[٢]، ما يعني قوله به، فلا تُسمع دعوى الشهيد﵀ في **الدروس** من نسبة الإنكار له.

ولا يعتبر سكوت جماعة من القدماء عن التعرّض إليه مخالفة منهم فيه، بل هو أعمّ من ذلك. اللهم إلّا أن يقال: إنّ عدم تعرّض الفقيه لشيء مما من شأنه التعرّض له، يكشف عن عدم التزامه الفقهيّ به، فعدم تعرّض جملة من القدماء له، يكشف عن عدم عدّهم إياه ضمن الخيارات، وأنّ الحجّة عندهم من الخيارات هي خصوص ما ذكروه فقط.

نعم، لو كان في المذكورات عموم يشمل ما لم يذكر، كان ذلك كافياً للبناء على ثبوته عندهم.

وبالجملة، يكفي للبناء على عدم حجيّة الإجماع المدّعى في المقام كونه مدركيّاً، لاستناد المجمعين إلى مجموعة من الأدلّة المذكورة، كآية التجارة عن تراضٍ، وقاعدة نفي الضرر، وغير ذلك.

وقد استدلّ عليه بمجموعة من الأدلّة ذكرها الأعلام (رحمهم الله) في كتبهم المطوّلة، وقد اقتصر المصنّف (وفّقه الله) على واحد منها، وعدّه هو الأوجه ممّا ذكروه من الأدلّة، وهو الالتزام الضمنيّ، بهذا البيان: إنّ المشتري إذا حاول الشراء خصوصاً إذا كان المبيع ذا قيمة عالية، فإنّه لا يتّفق مع البائع إلّا وفي ضميره أنّ ما يدفعه من السعر يكون مساوياً للمبيع على وجه التقريب بحيث لو وقف على فقد هذا الوصف وإنّ المساواة منتفية، فلن يقدم على البيع، وهذا القيد وإن لم يكن

(١) كتاب المكاسب: ٥: ١٥٨.
(٢) شرائع الإسلام: ٢: ٢٧٧.

ملفوظاً في متن العقد ولا مذكوراً، إلّا أنّه من القيود الضمنيّة المفهومة والتي تدلّ عليها القرائن الحاليّة أو اللفظيّة. فإنّ المماكسة أو السؤال من مراكز مختلفة أصدق شاهد على أنّه لا يشتري إلّا بزعم المساواة والمقابلة.

وبعبارة أُخرى، إنّ المشتري مثلاً وإن كان حال وقوع العقد راضياً بالمعاملة البيعيّة، إلّا أنّ رضاه ليس مطلقاً، وبدون شرط، بل إنّ رضاه مبنيّ على شرط ارتكازيّ عقلائيّ ضمنيّ، وهو مساواة العوضين في المالية، فلو انكشف نقصان المبيع - حسب الفرض - عن الآخر في تلك المرتبة الخاصّة من القيمة لم يكن المغبون راضياً.

وعليه، إنّ مقتضى الشرط الضمنيّ هو وقوع المبادلة بين مالين متساويين في الماليّة كبناء البيع على سلامة المبيع من العيوب، فإنّه شرط غير مصرّح به في العقد غالباً، ولكن يكفي ارتكازيّته في التزام البائع بسلامته منها.

ومتى انتفى هذا الشرط الضمنيّ، أعني تساوي العوضين ماليّةً، التزم بثبوت الخيار للمغبون منهما.

ومن الأدلّة التي استند إليها، ما تمسّك به العلّامة[1]، من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[2]، على أساس أنّه لن تصدق التجارة عن تراضٍ إلّا مع التساوي في المالية المتبادلة بينهما، لأنّ القاعدة الجارية في المعاملات هي التساوي في المالية، فيقبض البائع ثمناً مساوياً لما يقبضه المشتري.

وقد دفع الشيخ الأعظم مناقشة صاحب **الجواهر** في دلالة الآية على المطلوب[3]، لكنّه أشكل عليها بإشكالين، نحيل الحديث عنهما إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١١: ٦٨، مسألة ٢٥٢.

(٢) النساء (٤): ٢٩.

(٣) كتاب المكاسب: ١٨: ١٧٣. جواهر الكلام: ٢٣: ٤٢-٤٤.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[١]، حيث قرّب الشيخ الأنصاريّ ﷺ[٢] دلالتها بأنّ تملّك أموال الآخرين والاستيلاء عليها مع عدم المساواة في المالية بين الثمن والمثمن بما لا يتسامح فيه عرفاً، يعدّ أكلاً إلى المال بالباطل، ويكون العقد الصادر في هذه الحالة مستلزماً لذلك. نعم، دلالة الآية الشريفة على البطلان للمعاملة الغبنية معلّق على عدم الرضا بها، فلو رضي كانت الآية دالّة على الصحّة لانتفاء عنوان الأكل للمال بالباطل نظير البناء على صحّة معاملة المكره والفضوليّ بالرضا اللاحق.

لكن يمنع من القبول بالتقريب المذكور معارضة صدر الآية الشريفة لذيلها، فإنّ مقتضى صدرها قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ البناء على صحّة المعاملة متى حصل الرضا من الطرفين، وثبوت الخيار حال عدم الرضا، إلّا أنّ مقتضى ذيلها وهو قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾، عدم ثبوت الخيار، لأنّ المستفاد منه بطلان كلّ معاملة لم يُرض بها لعدّ الرضا الفعليّ بالعقد الغبنيّ أكلاً للمال بالباطل، ما يوجب بطلان العقد، فيتعارض مقتضى المستثنى منه مع مقتضى المستثنى، وقد قرّر في محلّه البناء على التساقط في مثل هكذا موارد، فيكون المرجع هو أصالة اللزوم لعدم ثبوت الخيار.

وقد أشكل عليه الأعلام كالمحقّق الإيرواني، والسيّد اليزدي، والشيخ النائيني ﷺ، ويمكن ملاحظة كلماتهم إتماماً للفائدة[٣].

---

(١) البقرة (٢): ١٨٨. النساء (٤): ٢٩.

(٢) كتاب المكاسب: ٥: ١٥٩.

(٣) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٢: ٣١. حاشية اليزدي على المكاسب: ٢: ٥١٥. منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ٢: ١٠١.

ومنها: النصوص الواردة في تلقّي الركبان[١]، وقد تضمّنت إثبات النبيّ ﷺ فيها الخيار للغبن بسبب جهل البائع القادم من الريف والبادية بسعر البلد، بحيث تكون معاملته عادة أقلّ من السوق، فيكون مغبوناً.

وقد منع الشيخ الأعظم رحمه الله[٢]، الاستدلال بها لضعفها وعدم قبولها للجبر، لأنّها لم تذكر في الكتب المعروفة بين الإمامية. بل لو سلّم إحراز صدورها، فإنه يمكن مناقشة دلالتها بأنّها أخصّ من المدّعى، لأنّ موضوعها قضية تلقّي الركبان، فيختصّ الخيار الثابت بذلك، ولا يشمل بقية موارد الغبن لأنّها لا تختصّ بذلك.

ومنها: قاعدة لا ضرر، وقد عدّها الشيخ الأنصاري رحمه الله من أقوى الأدلّة[٣].

قوله ٢: **وأمّا أنّه من حين العقد- خلافاً للقول بكونه عند ظهور الغبن- فلأنّ المشترط ضمناً...إلخ...**

يقع الكلام في تحديد مبدأ وقت الخيار، وقد ذكر في ذلك احتمالان:

الإحتمال الأوّل: أن يكون مبدأه من حين العقد.

الإحتمال الثاني: أنّ يكون مبدأه من حين ظهور الغبن.

ولا يخفى أنه وفقاً للاحتمال الثاني، سوف يكون ظهور الغبن شرطاً شرعياً لحدوث الخيار من حين ظهوره، بخلافه على الإحتمال الأوّل، فإنّ ظهور الغبن سوف يكون كاشفاً عقلياً عن ثبوته من حين العقد.

وكيفما كان، فقد ذهب لكلّ واحد من الإحتمالين جماعة من الفقهاء، فوجد قولان في مبدأ خيار الغبن:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٤٤٢، الباب ٣٦ من أبواب آداب التجارة.

(٢) كتاب المكاسب: ٤: ٣٥٠.

(٣) كتاب المكاسب: ٥: ١٦١.

القول الأوّل: الالتـزام بثبوت خيار الغبن من حين وقـوع العقـد، وظهـور الغـبن مجرّد كاشف عن ذلك.

القول الثاني: البنـاء علـى أنّ مبـدأه حـين ظهـور الغـبن، لأنّـه شـرط وسـبب لتحقّق الخيار.

ومقتضى الأصل العمليّ هو البناء على القول بالثاني، لأنّه لو شكّ بعد العقد وقبل ظهور الغبن بعد ثبوته وعدمه، فإنّ الشكّ يرجـع إلـى نفـوذ العقـد، وعـدم نفـوذه، ومقتضى الاستصحاب البناء على نفوذ العقد وحصول الملك، وترتيب جميع الآثار.

كما أنّ مقتضى القاعدة المستفادة من عموم آية الوفـاء بـالعقود تقتـضي بـذلك أيضاً، فإنّه قبل ظهور الغبن يشكّ في نفوذ الفسخ وعدمه، فيكون المرجع هو العموم المستفاد من الآية المباركة.

والظاهر أن ذلك يختلف حسب ملاحظة الدليل الذي يتمـسّك بـه فـي إثبـات خيار الغبن، فلو كان دليله عبارة عن قاعدة (لا ضرر)، فإنّه يقتضي الالتزام بثبوته من حين العقد، لأنّ لزوم العقد المشتمل على النقص الماليّ ضرر وإن لـم يكـن البـائع ملتفتاً إليه.

وكذلك لو كان الدليل على الخيار عبارة عن السيرة العقلائيّـة مـن وجـود شـرط ضمنيّ على عـدم الغـبن، فـإنّ الـشرط هـو التـساوي بـين المـالين واقعـاً لا فـي اعتقاد الشارط.

نعم، لو كان الدليل عليه عبارة عن نصوص الغبن، فيمكن القـول بأنّهـا تقتـضي حدوث الخيار بعد ظهور الغبن، فإنّه قد علّق الخيار فيها على دخـول الـسوق وهـو كناية عن ظهور الغبن.

هذا وقد اختار المصنّف (حفظه الله) الأوّل، واستدلّ لـذلك بالـشرط الـضمنيّ، والذي قد عرفت تقريبه عند استعراض أدلّة هذا الخيار.

قوله ٣: **وأمّا التعميم للبائع والمشتري، فلاشتراك النكتة.**

لا فرق في ثبوت خيار الغبن بين المشتري والبائع، بمعنى أنه يكون ثابتاً لكلّ منهما، فكما يكون ثابتاً للمشتري، فإنّه يكون ثابتاً للبائع أيضاً، لأنّ الدليل المستند إليه في إثباته وهو الشرط الضمنيّ، كما يتصوّر في شأن المشتري، فإنّه يتصوّر في شأن البائع أيضاً.

قوله ٤: **وأمّا اعتبار الجهل، فلاختصاص نكتة الخيار المتقدّمة بحالة الجهل.**

يشترط في ثبوت خيار الغبن أن لا يعرف المغبون بالقيمة، وعليه لو علم بها لم يثبت له الخيار، وما ذكرناه لا خلاف فيه ولا إشكال بين الأعلام، والوجه فيه ما عرفت من أنّ نكتة هذا الخيار هي الالتزام الضمنيّ، فلو كان عالماً بالقيمة يكون إقدامه إسقاطاً لحقّه، بخلاف ما لو كان جاهلاً بالقيمة أو غافلاً عنها فإنّه يلتزم بثبوته عندها للاشتراط الضمنيّ كما عرفت.

قوله ٥: **وأمّا فورية خيار الغبن، فمحلّ...إلخ....**

وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّ هذا الخيار فوريّ أو على التراخي؟ على قولين، فنسب إلى المشهور القول بكونه فورياً، فلو أهمل في إعماله بعد وقوفه على الغبن يسقط الخيار.

وقد استدلّ المشهور على مختارهم بأنّ الخيار خلاف الأصل[1]، لأنّ الأصل في البيع هو اللزوم، فلابدّ من الاقتصار فيه على المتيقّن وهو الزمان الأوّل.

وقد أجاب عن هذا الوجه بعض الأعاظم﵀: بأنّ التمسّك في فورية الخيار بأنّه

(١) الحدائق الناضرة: ١٩: ٤٣. مفتاح الكرامة: ١٤: ٢٧٦. كتاب المكاسب: ٥: ٢٠٦.

على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، إنّما يصحّ إذا لم يكن هناك دليل على الخيار في الآن الثاني والثالث وهكذا. أمّا مع وجود الدليل عليه، فلا معنى لأن يتمسّك به، لأنّه يتوقّف على أمرين:

أحدهما: ثبوت المقتضي للملكيّة واللزوم في الآن الثاني.

ثانيهما: عدم المانع عن تأثيره.

وحينئذ، يتمسّك في الخيار بالقدر المتيقّن وهو الزمان الأوّل. وأمّا مع وجود المانع عن مقتضي اللزوم في الآن الثاني أو انتفاء المقتضي له، فلا معنى للتشبّث بالمتيقّن[1].

وقد أوضح المحقّق الثاني‌ﷺ[2] دليل فوريّة الخيار بالاستفادة مما ذكروه في الأُصول، وحاصله:

إذا كان للعامّ عموم زمانيّ وكان كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً لحكم مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام عديدة بتعدّد الزمان، فإنّه يتمسّك بعموم العام لأنّ عدم التمسّك به يوجب التخصيص الزائد.

أمّا إذا لم يكن له عموم أزماني بهذا المعنى، بل كان الزمان ظرفاً للحكم، وكان المجعول حكماً واحداً مستمرّاً لموضوع واحد، فلا يتمسك به، لأنه ليس في خروجه عن تحت العام زيادة تخصيصٍ في العام حتى يقتصر فيه على القدر المتيقن.

وعليه قالﷺ: إنّ عموم ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ يقتضي اللزوم في جميع الأزمنة، لأنّه لا معنى للزوم العقد آناً، فإنّ الأمر بالوفاء في الآن الواحد لغو وتحصيل للحاصل، لبعد فسخ المتعاملين المعاملة بعد تحقّقها بلا فصل، لأنّ العادة تقتضي الالتزام بها في

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٦ (التنقيح في شرح المكاسب): ١: ٤١٠.

(٢) جامع المقاصد: ٤: ٣٨.

مدّة وزمان أكثر من الآن قطعاً، ثمّ لو فسخها يفسخ بعد تلك المدّة، وبهذا أثبت المقتضي للملكية في الزمان الثاني وهو عموم ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ وعدم المانع عنه بعدم ثبوت الخيار في الآن الثاني لعدم إطلاقه.

وأمّا أصحاب القول الثاني، وهو التراخي، وعدم الفورية، فقد استدلّوا لمختارهم بالاستصحاب، وقد ذكر المصنف (حفظه الله) توقف تمامية الاستدلال به على أُمور[١]:

الأمر الأوّل: الالتزام بأنّ الاستصحاب كما يجري في الشكّ في المقتضي، يجري في موارد الشكّ في الرافع، ولا يختصّ بالمورد الثاني منهما كما عليه العلمان الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني[٢].

الأمر الثاني: الالتزام بأنّ الاستصحاب يجري في الشبهات الحكميّة، ولا وجه للقول بوجود معارضة بين أصالة بقاء المجعول بأصالة عدم الجعل الزائد.

الأمر الثالث: الالتزام بترجيح استصحاب المخصّص على العموم الأزماني الذي خرج فرد من تحته، وشكّ في حاله بعد انتهاء زمان الخروج[٣].

توضيح ذلك: إذا ورد عامّ مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، وخرج من تحت هذا العموم فرد في زمان ما وهو البيع الغبنيّ عند العلم بحصول الغبن، بدليل مخصّص مقيّد بزمان ظهور الغبن فقط، وبعد انتهاء ذلك الزمان، حصل الشكّ في حكم ذلك الفرد وهو عقد البيع الذي قد خرج بالنسبة إلى ما بعد الزمان الذي قد

---

(١) هكذا جاء في طبعة الكتاب الأخيرة، أما في طبعات الكتاب السابقة، فقد علق ذلك على أمرين، وهما خصوص الأوّل والثاني من الأمور الثلاثة المذكورة في المتن.

(٢) كتاب المكاسب: ٥: ٢١٠. منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ٣: ١٣٥.

(٣) يذكر هذا المبحث في تنبيهات الأستصحاب تحت عنوان دوران الأمر بين استصحاب حكم المخصص أو عموم العام الأزماني.

خرج فيه، فهل يكون مشمولاً بالعموم، فيرجع إلى العام ليكون شاملاً له، أو يلتزم باستصحاب بقاء خروجه من تحته.

وبناءً على الالتزام بأنّ المرجع في هذه المورد هو استصحاب حكم المخصّص، وليس الرجوع للعام، فسوف يكون خيار الغبن غير فوريّ، بل على التراخي.

وقد وجّه المصنّف (حفظه الله) القول بالتراخي وعدم الفوريّة، بأنّه إذا كان التأخير لأجل غرض عقلائيّ كانتظار حضور الغابن، فإنّه لا يسقط الخيار بذلك. نعم، يسقط لو كان التأخير كاشفاً عن إغماض المغبون عن حقّه في الخيار.

٦ـ خيار العيب

وهو ممّا اتّفق عليه العقلاء ولم ينقل فيه خلاف عن أحد من الفقهاء، ما يكشف عن أنّ جواز الفسخ موضع وفاق بينهم.

وقد عرّف العيب بأنّه: كلّ ما زاد أو نقص عن المجرى الطبيعيّ، بمعنى عن الخلقة الأصليّة[١].

وهذا يعني أنّ كلّ ما ثبت في أصل الخلقة من الأجزاء والأوصاف فزاد ذلك الشيء أو نقص فهو عيب، وعليه يكون العيب منحصراً في خصوص الزيادة والنقيصة الخلقيّة.

وقد وسّع آخرون دائرته، فجعلوه يشمل ما عدّه العُرف عيباً وإن لم يكن من الخلقة، كما لو لم تحض الجارية، فإنّ عدم حيضها قد لا يكون منشؤه نقصاً في الخلقة، بل لبعض الظروف الموضوعيّة المحيطة بها، وهكذا.

والظاهر أنّ المقصود بالعيب في كلمات الفقهاء، هو المعنى الواسع وليس ما كان مختصّاً بالزيادة والنقيصة في الخلقة.

قوله ١: **أمّا جواز ردّ المعيب، فقد دلّت عليه عدّة روايات...إلخ...**

إذا ظهر العيب في المبيع مثلاً جاز للمشتري عندها ردّه وفسخ العقد، إلّا أنّ الكلام في دليل هذا المدّعى، ومع أنّ هناك نصوصاً إلّا أنّها خاصّة بموردها، فلاحظ صحيحة ميسر[٢] المذكورة في المتن[٣]، فإنّ اختصاصها بموردها يمنع من الاستناد إليها.

---

(١) تبصرة المتعلمين: ١٢٣. تحرير الأحكام: ٢: ٣٦٥. الدر المنضود: ١١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠٩، الباب٧ من أبواب أحكام العيوب، الحديث١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٠٩، الباب٧ من أبواب أحكام العيوب، الحديث١.

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه يكفي الاستدلال بفكرة الشرط الضمنيّ، على أساس أنّ كلّ من يقدم على معاملة فإنّه يشترط ضمناً أن تكون البضاعة المشتراة سليمة، وأنّ من حقّه إرجاعها متى تبيّن له عدم سلامتها، فلاحظ.

وبكلمة أُخرى، إنّ المشتري عندما يقدم على المعاملة ويدفع الثمن، إنّما يدفعه في مقابل السالم من المبيع، فإذا ظهر معيباً، كان ذلك إخلالاً بالشرط الارتكازي الضمنيّ، وقد دلّ عليه اتّفاق العقلاء من دون اختصاص بملّة أو دين على اعتبار سلامة العوضين في المعاملات من دون حاجة إلى التصريح بذلك.

قوله ٢: **وأمّا التعميم للبائع والمشتري، فلعدم اختصاص فكرة الشرط الضمنيّ بالمشتري.**

لا يختصّ خيار العيب بالمبيع المعيوب الذي يقبضه المشتري، بل يشمل حتى الثمن المعيوب الذي ينتقل إلى البائع. وعليه، سوف يكون حكم الثمن والمثمن واحداً، وما ذكر لم يعرف فيه خلاف بين الفقهاء. إلّا أنّه لا يمكن التعويل عليه في الاستدلال، لعدم عنونة المسألة في كتب جملة من الأعلام، مضافاً إلى عدم وجود كتب استدلالية لجملة منهم، ما يمنع من معرفة رأيهم في المسألة، وبالتالي أقصى ما يستفاد من الدعوى المذكورة، هو ثبوت الموجبة الجزئية.

وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لهذا التعميم بوجود التعهّد الضمنيّ من المشتري في سلامة الثمن كالتعهّد الضمنيّ الموجود من البائع في سلامة المثمن، ولا يوجد تخصيص لفكرة الشرط الضمنيّ بخصوص المثمن ليكون الخيار مختصّاً بالمشتري دون البائع.

قوله ٣: **وأمّا التخيير بين الردّ والأرش الذي صار له المشهور، فلا رواية تدلّ عليه...إلخ...**

إذا وقعت المعاملة بين المتبايعين، وانتقل إلى أحدهما ما فيه عيب، سواء كان المثمن أم كان الثمن، فقد اختار المشهور أنّه يتخيّر المكلّف بين الردّ والعمل بالخيار وبين القبول بالعيب وأخذ الأرش.

وقد ذكر المصنّف (دام توفيقه) أنّه لا يوجد في المقام رواية تدلّ على التخيير المذكور. نعم، تضمّنت النصوص ثبوت الأرش عند حصول بعض التصرّفات التي تمنع من الردّ، وهذا يساعد على تعيّن الردّ حال عدم التصرّف، وتعيّن الأرش حال التصرّف، لا أنّ ذلك من باب تعيّن أحد طرفي التخيير حال تعذّر الآخر.

لا يقال: إنّ هناك رواية تضمّنت التخيير بين الردّ نتيجة وجود العيب، وبين الأخذ بالأرش، ذكرها في المتن، وهي الرواية المرويّة من كتاب **الفقه المنسوب للإمام الرضا**عليه السلام[1].

ولا يذهب عليك، أنّ تمامية الاستدلال بها تعتمد على أمرين:

أولها: إحراز نسبة الكتاب للإمام الرضاعليه السلام، وأنّه ليس مجرّد اجتهاد شخصيّ قام به واجد الكتاب، كما ذكر ذلك في محلّه.

ثانيها: إحراز أصالة الصدور في الخبر المذكور، ولو من خلال القرائن الحافّة بالوثوق بالصدور.

وكلاهما، غير تامّ، أمّا الأوّل، فبما فصّل في محلّه، من عدم ثبوت نسبة الكتاب للإمام الرضاعليه السلام، وتفصيله في المطالب الرجاليّة، ومنه يتّضح عدم توفّر الأمر الثاني، فتدبّر.

هذا وقد ذكر المصنّف (حفظه الله)، أنه يمكن الالتزام بمختار المشهور، وإن لم تكن الرواية المذكورة معتبرة، لما عرفت من عدم تمامية سندها على

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام: ٢٥٠. مستدرك وسائل الشيعة: ١٣: ٣٠٦، الباب ١٢ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

فرض التسليم بثبوت نسبة الكتاب للإمام عليه السلام، اعتماداً على أحد طريقين :

الطريق الأوّل: القول بحجيّة الشهرة الفتوائيّة، وقد عرفت أنّ المشهور قائل بالتخيير، ومع تمامية كبرى الشهرة الفتوائيّة فإنّه يمكن للفقيه الإفتاء على طبق ذلك.

الطريق الثاني: القول بحجيّة الإجماعات المنقولة، وقد ادّعي الإجماع على مختار المشهور، وهو إجماع منقول.

والصحيح عدم تماميّة الأمرين، كما أنّك قد عرفت حال الرواية المرويّة عن **الفقه الرضوي**، فيبقى ما ذكره المصنف في مطلع البحث من عدم وجود وجه للتخيير تاماً.

ووفقاً لما تقدّم، سوف يكون المناسب اختصاص الأرش بحالة عدم إمكان الردّ بسبب حصول التصرّف من الآخذ في ما أخذ، وقد تبيّن له بعد ذلك وجود عيب فيه، استناداً لصحيحة زرارة المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى واضحة، نعم، قد يناقش في سندها لاشتمالها على موسى بن بكر الواسطي، وهو ممّن لم يوثّق بالتوثيق الخاصّ، إلّا أنه يمكن توثيقه استناداً لأحد التوثيقات العامّة :

أحدها: أنّه قد وقع في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي**، وقد شهد عليّ بن إبراهيم بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه[2].

وقد عرفت منّا غير مرّة أنّ القبول بالكبرى المذكورة رهين توفّر اُمور ثلاثة، وهي ثبوت نسبة الكتاب الموجود بأيدينا إليه، وأنّ الديباجة صادرة عنه، وأنّ العبارة التي وقعت في الديباجة تامّة الدلالة على ذلك، ولم يثبت شيء من ذلك، كما فصّلناه في محلّه.

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ : ٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

(٢) تفسير القمي : ١ : ٤.

ثانيها: أنّه كثير الرواية، ومن المعلوم أنّ كثرة رواية الشخص كاشفة عن وثاقته.

وضعف هذا الوجه بيّن، ذلك أنّه لو كان ما ذكر صحيحاً للزم أن يكون الكذّابون أكثر الناس وثاقة.

ثالثها: إنّ روايته مما قد عمل به الفقهاء، وهذا يكشف عن كونه معتمداً وثقةً وإلّا لم يعمل بمرويّاته.

ولا يخفى أنّ العمل أعمّ من الوثاقة، ذلك أنّ من الممكن أن يكون موجب العمل هو توفّر موجبات الوثوق بصدور الخبر، وإن كان راويه ضعيفاً.

رابعها: لقد حكم السيّد ابن طاووس﵀ بصحّة رواية هو واقع في سندها، ومن الواضح أنّ السيّد ابن طاووس يعتبر في حجيّة الخبر وثاقة جميع رواته، لأنّه صاحب التقسيم الرباعي للحديث، فحكمه بصحّة رواية ما يكشف عن شهادته بوثاقة جميع رواتها.

وأورد عليه بعض الأعاظم﵀:

أوّلاً: بعدم صلوح التصحيح المذكور للحكم بالوثاقة، لأنّ من المحتمل أن يكون منشؤه استناد السيّد﵀ إلى أصالة العدالة، لعدم ثبوت وقف موسى بن بكر عند السيّد ابن طاووس﵀[1]. وهذا يجعله توثيقاً مدركيّاً، ناجماً عن أصالة الحدس، وليس مبنيّاً على أصالة الحسّ.

ثانياً: إنّه يعتبر في التوثيق أن يكون صادراً عن واحد من القدماء، ليكون توثيقاً حسّياً مرويّاً كابراً عن كابر، أمّا لو كان صادراً عن واحد من المتأخّرين، لم يعتن بالصادر عنه، ولمّا كان السيّد ابن طاووس﵁ من المتأخّرين، فلا عبرة بما يصدر عنه من توثيق.

---

(١) معجم رجال الحديث: ٢٠: ٣٣.

ويلاحظ عليه، أمّا بالنسبة **للأول**، فإن إحراز استناد السيّد﵀ إلى أصالة العدالة، عهدتها على مدعيها، وقد ذكرنا في محلّه وبصورة مفصّلة بطلان هذه التهمة المنسوبة أيضاً لتلميذه العلامة﵀.

هذا ومع الشكّ في كون التوثيق الصادر عن حسّ أو حدس، فإنّه﵀، يحكم بجريان أصالة الحسّ، كما نصّ على ذلك في مقدّمة **المعجم**[1].

وأمّا بالنسبة **للثاني**، فإنّه أمر صغرويّ، وليس كبرويّاً، وهو يعتمد على وجه حجيّة قول الرجاليّ والمختار فيه، وتفصيله في المباحث الرجاليّة، فليطلب من هناك.

خامسها: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه عبد الله بن المغيرة، وفضالة وجعفر بن بشير، وابن أبي عمير وصفوان كثيراً.

وهذا الوجه ينحلّ في الحقيقة إلى وجهين:

أولهما: رواية الجليل عنه مطلقاً دون أخذ قيديّة الإكثار في الرواية، فيقال: إنّ مجرّد رواية الجليل عن شخص، وإن كانت مروياته عنه قليلة، مدعاة للحكم بوثاقته، لأنّه يستكشف من اعتماد الجليل على مروياته ونقلها كونه ثقة، وإلّا لم يرو عنه، لأنّ العقلاء سوف يوقعون الملامة على الجليل حينئذٍ.

ثانيهما: إنّه لا يكتفى بمجرّد رواية الجليل عن الشخص، وإنّما يؤخذ قيد الكثرة في الرواية، فيكون المعتبر في تقريب الوجه المذكور أخذ قيدين لابدّ أن يتوفّرا، وهما:

١- كون الراوي عنه جليلاً.

٢- إكثار هذا الجليل الرواية عنه، ولا يخفى أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، لأنّه قد يروي عنه الجليل دون إكثار، كما قد يكثر الراوي دون أن يكون جليلاً.

والإنصاف قوّة الوجه الثاني، خصوصاً عندما يلحظ تعويل العقلاء على مثل نقل

(١) معجم رجال الحديث: ١: ٣٤.

الجليل عن شخص ما، فضلاً عن اعتنائهم به حال كونه مكثراً الرواية عنه.

وقد ذكرنا في محلّه، أنّنا لم نجد وجهاً فنّياً معتبراً يمكن الركون إليه في القبول بهذه الكبرى، وعليه لن يكون للصغرى أثر أو نتيجة، على أنّ اعتناء العقلاء، وتعويلهم على ما صدر من الجليل، قد يكون منشؤه الوثوق بالصدور، بحيث يعدون إكثار الجليل الرواية عن شخص أمارة للوثوق بصدور الخبر، وليس كاشفاً عن وثاقة المرويّ عنه.

سادسها: رواية المشايخ الثقات عنه، فقد نص على رواية ابن أبي عمير وصفوان عنه، وقد شهد الشيخ﵀ بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

وقد ذكرنا في محلّه تمامية الكبرى المذكورة، إلّا أنّنا اعتبرنا فيها شرطاً وهو أنّه لا يكتفى بمجرّد النقل والرواية، وإنّما يعتبر لترتيب الأثر عليه، أن يكثر واحد من الثلاثة الرواية عنه، وإلّا فلا.

سابعها: رواية جعفر بن بشير عنه، وقد شهد النجاشيّ، أنّه لا يروي إلّا عن الثقة[1]، ولا يعتبر في تحقّقه هذه الكبرى قيد ولا شرط أكثر من تحقّق رواية جعفر عنه.

ثامنها: شهادة صفوان أن كتابه مما لا يختلف فيه أصحابنا، وقد اعتمد بعض الأعاظم﵀ هذا وجهاً للتوثيق[2].

وهذا هو الذي أعتمد عليه المصنّف (دام موفقاً) وجهاً للتوثيق، قال (دام علاه): والأولى الاستدلال على قبول رواياته بما رواه الشيخ الكليني بطريق معتبر عن الحسن بن محمّد بن سماعة: دفع إليّ صفوان كتاباً لموسى بن بكر فقال لي: هذا سماعي من موسى بن بكر وقرأته عليه، فإذا فيه: موسى بن بكر عن عليّ بن سعيد

(١) رجال النجاشي: ١١٩، الرقم ٣٠٤.
(٢) معجم رجال الحديث: ١: ٣٣.

عن زرارة، قال: هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا[١].

ولا يخفى ما فيه، ضرورة أنّه لا ملازمة بين الوثاقة وعدم الاختلاف في الكتاب، خصوصاً وأنّ الظاهر أنّ المقصود من عدم الاختلاف، يعني عدم التوقّف في ثبوت النسبة، وليس المقصود منها التعويل على ما جاء فيه، والاستناد إليه، فلا يختلفون في ذلك.

تاسعها: ما رواه في الكافي، من أن أبا الحسن عليه السلام أرسل خلفه وقال له: «**مَا لِي أَرَاكَ مُصْفَرّاً؟ أَ لَمْ آمُرْكَ بِأَكْلِ اللَّحْم**»؟ فأجاب ما أكلت غيره منذ أمرتني، فقال عليه السلام: «**كَيْفَ تَأْكُلُهُ**»؟ فقال: طبيخاً، قال: «**كُلْهُ كَبَاباً**»، وبعد جمعة أرسل خلفه الإمام عليه السلام، فإذا الدم قد عاد في وجهه وأرسله إلى الشام في بعض حوائجه[٢].

وقد منع المصنّف (وفّقه الله) صلاحيّته سنداً ودلالة:

أمّا من ناحية السند، فلأنّ الراوي للخبر الواسطي نفسه، ولا يمكن الاعتماد في توثيق شخص على خبر يدلّ على وثاقته، يكون هو راويه.

وهذا الجواب يتكرّر كثيراً في كلام بعض الأعاظم رحمه الله، والحقّ هو البناء على التفصيل، وذلك بملاحظة الراوي عن الشخص الذي يراد توثيقه من خلال الخبر، فلو كان من العارفين بلحن كلام المعصوم عليه السلام، بحيث يميّز الصادر من غيره، فإنّه لا مانع من البناء على قبول مثل هكذا نصوص للدلالة على التوثيق، دون ما إذا لم يكن الراوي عارفاً، فإنّه يصعب البناء على قبولها للدلالة على ذلك.

وأمّا من حيث الدلالة فلعدم ظهور الخبر من قريب أو بعيد في الوثاقة، فضلاً عن حسن الحال، لأنّ أقصى ما يظهر منه هو اهتمام الإمام عليه السلام بصحّته، والعناية بها، ومن ثمّ إرساله في بعض حوائجه.

---

(١) الكافي: ٧: ٩٧.

(٢) الكافي: ٦: ٣١٩، الحديث٣.

ويمكن أن يقال: بأنّ المتفاهم العُرَفي من هذا الاهتمام ومن الإرسال في بعض الحوائج أمران:

الأمر الأوّل: كونه موضع عناية خاصّة من الإمام عليه السلام واهتمام، ولذلك كان يتابع شأنه، حتى أنّه لمّا مرض وصف له عليه السلام ما يعينه في العلاج.

الأمر الثاني: إنّ إرساله عليه السلام إياه في بعض حوائجه نحو من أنحاء التوكيل، والظاهر أنّه توكيل خاصّ، بمعنى أنه يمثل المعصوم عليه السلام، وأنّ الصادر منه بمنزلة الصادر من المعصوم عليه السلام، فيكشف ذلك عن جلالة قدر، وليس مجرّد الوثاقة.

قوله ٤: **وأمّا سقوط الردّ والأرش حالة العلم أو البراءة، فلقصور فكرة الشرط الضمنيّ.**

تعرض المصنّف (حفظه الله) إلى ذكر موضعين يسقط فيهما الردّ والأرش:

الموضع الأوّل: إذا كان المشتري عالما بالعيب قبل العقد، وأقدم عليه، فلا خلاف في سقوط الخيار والأرش معاً، ذلك لأنّ إقدامه معه رضاً منه به، ولا يشمله الشرط الضمنيّ الارتكازيّ لوجود علمه بالعيب حسب الفرض ورضاه بذلك.

وبكلمة أُخرى، إنّما يعوّل العقلاء على الشرط الضمنيّ الارتكازيّ في غير مورد علم المشتري بذلك، لأنّ العلم به قبل العقد رضا منه به، فلا يكون مقتضي للخيار حتى يكون العلم به مسقطاً له، أو مسقطاً لأثره من الردّ والأرش.

الموضع الثاني: إذا تبرّأ البائع من العيوب الموجودة، بأن يقول: بعتك هذا بكلّ عيب، أو: أنا بريء من العيوب ظاهرة كانت أو باطنة، معلومة أو غير معلومة.

ولا يخفى أن تبرّأه تارة يكون عن العيوب الموجودة عند العقد، وأُخرى يتبرّأ من العيوب المتجدّدة بعد العقد والحادثة في فترة الخيار، أو الحادثة بعد العقد وقبل القبض.

ولا ريب في عدم شمول الشرط الضمنيّ الارتكازيّ لحالة التبرّي من العيوب، لأنّ الشرط يتصوّر لو لم يكن هناك تبريّ، ومع وجوده فلا يبقى موضوع للشرط ما يوجب سقوط الخيار.

وأمّا الأرش، فإنّه مع وجود التبرّي لن يكون مستحقّاً للفارق بين الصحيح والمعيب الذي يتّفق العقلاء على ثبوته، لأنّه لا اتّفاق بعد تبرّي البائع من كلّ عيب.

ولو قيل أنّ الأرش ثابت تعبّداً من الناحية الشرعيّة، عندها نشكّ في ثبوته حال التبرّي، فتجري البراءة.

قوله ٥: **وأمّا أنّه لا فوريّة في الخيار المذكور، فذلك واضح... إلخ ...**

إذا تبيّن للمشتري مثلاً وجود عيب في المبيع، فهل يلزمه المبادرة والفوريّة في الردّ إعمالاً للخيار أو الأخذ بالأرش، بحيث لو توانى في ذلك أوجب ذلك سقوط حقّه في الخيار، أم لا يلزمه ذلك؟

أمّا بالنسبة للخيار فإنّ القول بلزوم الفورية وعدمها، تعتمد على معرفة الدليل على ثبوت الخيار، وقد عرفت أنّ شرطيّة السلامة في المبيع والثمن المستفادة من الشرط الضمني الارتكازي.

والظاهر أنّه لا يعتبر فيه المبادرة والفورية.

وأمّا بالنسبة للأرش، فإن مقتضى إطلاق صحيحة زرارة المتقدمة[1]، عدم اعتبار الفورية. نعم قد يدعى عدم دلالة الصحيحة على ذلك، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي في مقام بيان أصل الخيار دون خصوصياته.

ومع القبول بهذه الدعوى، فإنّه يمكن الاستناد إلى الإطلاق المقاميّ، لأنّه لو

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الثالث، الصفحة ١٧٤.

كانت الفوريّة معتبرة لنبّه الشارع المقدّس عليها خصوصاً مع وجود الغفلة عن ذلك من عامة الناس.

قوله ٦: **وأمّا إنّ الردّ بالعيب، يعمّ جميع المعاملات فلعدم اختصاص فكرة الشرط الضمنيّ...إلخ...**

لا يختصّ ردّ المعاملة بوجود عيب فيها سواء من ناحية العين أم من ناحية عوضها بخصوص عقد البيع، بل يجري ذلك في بقية المعاملات الأخرى كالإجارة مثلاً، فلو استأجر شخص داراً، ووجدها بعد استلامها معيبة مشتملة على خلاف ما يريد، جاز له ردّها بخيار العيب، لأنّ الدليل الذي استند إليه في إثبات خيار العيب وهو الشرط الضمنيّ جارٍ في بقية المعاملات الأخرى، لأنه لا يقدم أحد على إجراء معاملة إلّا وهو يضمر في نفسه شرط كونها سليمة صالحة مستجمعة لشروط معينة، ومتى وجدها فاقدة لذلك كان ذلك مسوّغاً له لردّها بالخيار.

نعم، يختصّ الأرش بخصوص البيع من المعاملات، وذلك لأنّ الدليل الذي دلّ على ثبوته وهو صحيحة زرارة المتقدّمة كان موضوعها البيع، ولا مجال للتعدّي منه إلى غيره، لأنّ العُرف يرى خصوصية له تمنع من ذلك.

٧ـ خيار التأخير

قوله ١ : **أمّا ثبوت الخيار بالتأخير، فلا إشكال فيه في الجملة...إلخ...**

عرّف الشيخ﵀ خيار التأخير في كتابه **الخلاف** بقوله : من ابتاع شيئاً معيّناً بثمن معيّن ولم يقبضه، ولا قبض ثمنه وفارقه البائع، فالمبتاع أحقّ به ما بينه وبين ثلاثة أيام، فإن مضت ولم يُحضر الثمن، كان البائع بالخيار بين فسخ البيع وبين مطالبته بالثمن[١].

وقد صرّح غير واحد من الأعلام كالمرتضى في **الانتصار** والعلّامة في **التذكرة** أنّه من مختصات الإمامية[٢].

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في صحّة البيع المذكور على قولين :

القول الأوّل: ما اختاره جماعة كالشيخ في **المبسوط**، والقاضي ابن البراج، وصاحب **الحدائق**، وقد حكاه في **المختلف** عن ابن الجنيد أيضاً، من البناء على بطلان البيع المذكور، وقد مال إليه صاحب **الرياض**﵀ في التعليقة على المتاجر[٣].

القول الثاني: الالتزام بصحّة البيع وارتفاع اللزوم، وهو مختار الشيخ في كتابيه **النهاية** و**الخلاف**، وحكاه في **الحدائق** عن المفيد، وابن سعيد في **الجامع**، والمحقّق في **الشرائع**[٤].

---

(١) الخلاف : ٣: ٢٠، مسألة ٢٤.

(٢) الانتصار: ٤٣٧، مسألة ٢٤٩. تذكرة الفقهاء : ١١: ٧١، مسألة ٢٥٦.

(٣) المبسوط : ٢: ٨٦. المهذّب لإبن البرّاج : ١: ٣٥٠. الحدائق الناضرة : ١٩: ٤٣. مختلف الشيعة : ٥٠: ٧٠. رياض المسائل : ٨: ١٩٤.

(٤) النهاية للطوسي : ٣٨٦. الخلاف : ٣: ٢٠، مسألة ٢٤. الحدائق الناضرة : ١٩: ٤٧. المقنعة : ٥٩٣. الجامع للشرائع : ٢١٧. شرائع الإسلام : ٢: ٢٧٧.

وقد استدل عليه بوجوه:

أحدها: الإجماع المدّعى في كلام غير واحد من الأعلام، كالسيّد المرتضى، والشيخ الطوسيّ، وابن البرّاج (رحمهم الله)[١].

وقد عرفت أنّ المسألة خلافية ذات قولين، ما يمنع تحقّق إجماع فيها، على أنّه لو رفعت اليد عن ذلك فإنّ مدّعي الإجماع هم المرتضى في **الانتصار**، والشيخ في **الخلاف**، والقاضي ابن البراج، وهم ممّن لا يعوّل على إجماعاتهم، لأنّها من الإجماع على القاعدة. مع أنّه يكفي لمنع صلاحيته للدليليّة، الجزم بمدركيته، ولا أقلّ من احتمال ذلك.

نعم، يمكن التسليم بوجود شهرة في المقام على البناء على صحّة البيع المذكور، وثبوت الخيار فيه.

ثانيها: التمسّك بقاعدة **لا ضرر**، وقد قرّب الشيخ الأعظم﵀ دلالتها على المدّعى بلحاظ أنّ صبر البائع وانتظاره لحين قبض العوض ضرريّ، وقد نفت الشريعة كلّ حكم ضرريّ، فيثبت الخيار للبائع[٢].

ولا يرد على التقريب المذكور إشكال المحقّق الخراسانيّ﵀، لأنّه صغرويّ يتمّ على مختاره﵀ في مدلول القاعدة المذكورة، ولا يتماشى ومختار الشيخ الأنصاريّ﵀.

نعم، قد أورد على التقريب المذكور المحقق الإيرواني﵀، بما حاصله: إنّ مقتضى إطلاق حديث **لا ضرر** يستدعي البناء على نفي مطلق الإضرار، إلّا أنّها في المقام مخصّصة بالنصّ والإجماع بالأيام الثلاثة حيث يكون العقد لازماً فيها، ومع تخصيص القاعدة بذلك سوف يسقط عمومها الأزماني، ولا أقلّ من الشكّ في

(١) الانتصار: ٤٣٨. الخلاف: ٣: ٢٠، مسألة ٢٥. جواهر الفقه: ٥٤، مسألة ١٩٣.
(٢) كتاب المكاسب: ٥: ٢٣٢.

ثبوته، فلا يكون في البين عموم يستند إليه حال الشكّ في لزوم البيع بعد الثلاثة أيام[١].

ومع وجاهة الإشكال المذكور وقوّته، إلّا أنّه يمكن الجواب عنه، ونحيل ذلك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ويمكن الجواب عن الاستدلال بقاعدة **لا ضرر** بمنع صلاحيتها للدلالة على المدّعى، ذلك أنّ مدلولها وفقاً لمختار الشيخ الأعظم، هو نفي كلّ حكم ضرريّ في الإسلام، وهذا يقضي برفع كلّ ما يكون ضررياً من الأحكام الثابتة فيه، وهو لا ينسجم وما يراد إثباته من إثبات الخيار للبائع وعدم لزوم المعاملة الحاصلة بينه وبين المشتري، وهذا ما لا تثبته القاعدة المذكورة.

اللهم إلّا أن يدّعى بأنّ بقاء المعاملة والبناء على لزومها وعدم انفساخها بعدم حضور المشتري لإقباض الثمن واستلام المعوّض ضرريّ، وهذا المنفيّ في المقام، وهو الإلزام، ومع نفي الإلزام تكون المعاملة جائزة يجوز فسخها ويجوز إبقاؤها وهذا هو معنى الخيار، فلا تكون القاعدة أجنبية عن المدّعى، فتأمل.

ثالثها: ما ذكره المصنف (حفظه الله) من التمسّك بالنصوص، وقد ذكر في المتن نصاً واحداً منها، وهو ما روي عن زرارة[٢]. وقد وقع في طريقها عليّ بن حديد، وهو من الرواة الذين وقع الخلاف فيهم على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: التضعيف.

القول الثاني: التوثيق.

القول الثالث: التوقف.

ومن المعلوم أنّ منشأ القول الثالث هو تعارض أدلّة التضعيف مع أدلّة التوثيق،

---

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٢: ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢١، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ١.

وهو يكون متعيناً حال عدم إمكان ترجيح أحدهما على الآخر، وإلّا سوف يسقط عن الاعتبار.

وكيفما كان، فقد ذكره الشيخ والنجاشيّ ﷺ ولم يذكراه بمدح أو قدح، فقد قال الشيخ ﷺ في **الفهرست**: عليّ بن حديد المدائني، له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أبي المفضّل، عن ابن بطّة، عن أبي محمّد عيسى بن أيوب الأشعري، عنه[١].

وجاء في كتاب النجاشيّ ﷺ: عليّ بن حديد بن حكيم المدائني الأزدي الساباطي، روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام، له كتاب، أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدّثنا عليّ بن حاتم، قال: حدّثنا الحميريّ، قال: حدّثنا أبي، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن عليّ بن فضّال، عن عليّ بن حديد بكتابه[٢].

ومثلهما فعل البرقيّ، فقد عدّه في **رجاله** من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام[٣].

وكما خلت كلمات الأعلام الثلاثة عن الإشارة إلى شرح حاله من حيث الوثاقة وعدمها، قد خلت أيضاً من الإشارة إلى عقيدته. نعم، لو قيل: أنّ كلّ من ذكره النجاشيّ ﷺ في **رجاله**، ولم يشر إلى فساد معتقده، فهو إماميّ كان ذلك موجباً للبناء على إماميته.

نعم، حين ترجمه الكشيّ، حكى عن نصر بن الصباح، قال: عليّ بن حديد بن حكيم، فطحيّ من أهل الكوفة، وكان أدرك الرضا عليه السلام[٤].

ومع خلوّ **فهرستي** الشيخ والنجاشيّ و**رجال البرقيّ** من الإشارة إلى فساد

---

(١) الفهرست للطوسي: ١٥٣، الرقم ٣٨٢.
(٢) رجال النجاشي: ٢٧٤، الرقم ٧١٧.
(٣) رجال البرقي: ٣٣٨، الرقم ٥٠، و: ٣٤٦، الرقم ٢٨.
(٤) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٨٤٠، الرقم ١٠٧٨.

عقيدته، فإنّ ذلك يوجب التأمل في الموجود في **كتاب الكشّي**، خصوصاً وأنّ الحاكي لذلك وهو نصر، لم تثبت وثاقته.

وكيفما كان، فقد استند القائلون بضعفه إلى التضعيف الصادر من الشيخ ﷺ في **التهذيبين** في موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: ما جاء في **التهذيب**، قال: وأمّا خبر زرارة فالطريق إليه عليّ بن حديد وهو مضعّف جدّاً ولا يعوّل على ما ينفرد بنقله[١].

ومقصوده ﷺ بخبر زرارة ما رواه عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن حديد، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**لَا بَأْسَ أَنْ يَبِيعَ الرَّجُلُ الدِّينَارَ نَسِيئَةً بِمِائَةٍ وَأَقَلَّ وَأَكْثَرَ**»[٢].

المورد الثاني: ما جاء في **الاستبصار**، قال ﷺ: فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل، وراويه ضعيف وهو عليّ بن حديد، وهذا يضعّف الاحتجاج بخبره[٣].

المورد الثالث: ما جاء في **الاستبصار**، قال ﷺ: وأمّا خبر زرارة، فالطريق إليه عليّ بن حديد، وهو ضعيف جدّاً لا يعوّل على ما ينفرد بنقله[٤].

ولا يخفى أنّ المورد الثالث هو ذات المورد الأوّل لأنّه تعليق على خبر زرارة، وعليه سوف يكون الموجود موردين وليس ثلاثة.

ويمكن الجواب عنهما بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ الملاحظ لموردي التضعيف الصادر من الشيخ ﷺ يلحظ أنهما في مقام علاج التعارض وتقديم الخبر الصحيح الأعلائي على الخبر الموثّق،

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧: ١٠١، ذيل الحديث ٤١.
(٢) تهذيب الأحكام: ٧: ١٠٠، الحديث ٣٧.
(٣) الاستبصار: ١: ٤٠، ذيل الحديث ٧.
(٤) الاستبصار: ٣: ٩٥، ذيل الحديث ٩.

فيكون تضعيف الشيخ ﷺ ناشئاً من الجانب العقديّ ليس إلّا، ويؤكّد ذلك ما نقله الكشّي عن نصر بن الصباح من كونه من الفطحية[١]، وإنّما يلجأ الشيخ ﷺ لاستعمال الترجيح السنديّ حال الحاجة إلى ذلك نتيجة عدم إمكان الجمع الدلالي بين النصوص، وأمّا مع إمكان ذلك، فإنّه لا تصل النوبة إلى الترجيح السنديّ.

الجواب الثاني: إن المتتبّع لكتابي الشيخ ﷺ يقف على أنّه ﷺ قد اعتمد كثيراً على رواياته، ويبلغ عددها في كتابيه مائة وثمانية عشر مورداً، وهذا يساعد على أنّ التضعيف الصادر منه ﷺ كان بلحاظ الجانب العقديّ، وقد ذكره لأجل علاج التعارض.

ومن الموارد التي اعتمد الشيخ ﷺ فيها على رواياته، ما ذكره في **التهذيب**، بقوله: ما أخبرني به الشيخ أيّده الله تعالى، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن عليّ بن حديد، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر، وأبي عبد الله ﷺ أنّهما قالا: «**لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ فِي الثَّوْبِ وَفِيهِ الدَّمُ مُتَفَرِّقاً شِبْهَ النَّضْحِ وَإِنْ كَانَ قَدْ رَآهُ صَاحِبُهُ قَبْلَ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْتَمِعاً قَدْرَ الدِّرْهَمِ**»[٢].

إن قلت: لمّا كان الخبر المذكور مرسلاً، فإنّ من المحتمل جدّاً أن يكون الشيخ ﷺ قد جبر ضعفه بعمل المشهور، وعليه لا يصلح للدلالة على عمل الشيخ ﷺ بمرويات عليّ بن حديد، لأنّ وجوده لن يكون أسوء حالاً من إرسال الخبر، فيكون الموجب للعمل به هو عمل المشهور الجابر لضعفه السنديّ.

قلت: إنّما يتمّ ما ذكر لو كان الأمر منحصراً في خصوص هذا المورد، مع أنّ

---

(١) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ١: ١٠٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ١: ٢٥٦، الحديث ٢٩.

المراجع **للتهذيبين** يقف على موارد أخرى قد عمل فيها الشيخ رحمه الله بمرويات عليّ بن حديد مسندة، ففي **التهذيب** مثلاً:

منها: ما رواه عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن عليّ بن حديد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام[١].

ومنها: ما رواه أبو عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبار، عن عليّ بن حديد، عن سيف بن عميرة، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام[٢].

وفي **الاستبصار**: ما رواه محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن حديد، عن جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام[٣].

ومنها: ما رواه أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن حديد، عن جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام[٤].

ومنها: ما رواه أحمد بن محمّد، عن عليّ بن حديد، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام[٥].

ويؤيد ما ذكر من أنّ التضعيف الصادر منه رحمه الله كان بملاحظة المعالجة السندية للمعارضة الحاصلة بين النصوص، إهمال الكليني رحمه الله ذكر هاتين الروايتين مع ذكره لروايات أخرى قد وقع في أسنادها.

---

(١) تهذيب الأحكام: ١: ٤١٢، الحديث ١٧.
(٢) تهذيب الأحكام: ١: ٤٥٣، الحديث ١٢١.
(٣) الاستبصار: ٣: ١٨١، الحديث ١.
(٤) الاستبصار: ٣: ٥١، الحديث ١.
(٥) الاستبصار: ٤: ٢٥٠، الحديث ١.

وقد تمسّك القائلون بالتوثيق بأُمور:

أحدها: البناء على كونه من المعاريف الذين يستغنون عن الحاجة إلى النصّ على وثاقتهم لمعروفيّتهم، ويشهد لكونه كذلك أنّه صاحب كتاب، كما نصّ على ذلك كلّ من الشيخ والنجاشيّ رحمهما الله[١].

ثانيها: وقوعه في أسناد كامل الزيارات فيوثّق بشهادة ابن قولويه في مقدّمته بوثاقة جميع الواقعين في كتابه[٢].

ثالثها: وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي**، ويوثّق للشهادة الموجودة في الديباجة بوثاقة كلّ من وقع في أسناد الكتاب[٣].

رابعها: عدم استثنائه من كتاب **نوادر الحكمة**.

وقد تكرّر منّا في مطاوي هذا الشرح عدم تمامية شيء من الأُمور الأربعة المذكورة، فلا موجب للإعادة.

خامسها: رواية ابن أبي عمير عنه، وهو أحد المشايخ الثقات الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة.

ومع تمامية الكبرى المذكورة ولو بشرط يعتبر فيها، إلّا أنّ الكلام في الصغرى، ذلك أنّ الموجود رواية واحدة، والظاهر حصول الخطأ فيها، فعوضاً عن أن يكتب حرف (الواو)، ليكون عن ابن أبي عمير، وعليّ بن حديد، كتب حرف (عن)، ويساعد على ذلك أنّهما من طبقة واحدة، ومن المستبعد عادة رواية أصحاب الطبقة الواحدة عن بعضهما.

على أنّه لو بني على عدم وجود تصحيف في المقام، فإنّه يصعب البناء على

---

(١) الفهرست للطوسي: ١٥٣، الرقم ٣٨٢. رجال النجاشي: ٢٧٤، الرقم ٧١٧.

(٢) كامل الزيارات: ٣٧ (مقدّمة المؤلّف).

(٣) تفسير القمّي: ١: ٤ (المقدّمة).

وثاقته لما أخذ في دلالة عبارة الشيخ رحمه الله من اعتبار إكثار المشايخ الثقات الرواية عن شخص ليكون ثقة، وليس مجرّد روايتهم عنه.

سادسها: نصّ المعصوم عليه السلام على وثاقة الرجل وصلاحه، فقد روى الكشّي في ترجمة هشام بن الحكم: عليّ بن محمّد، عن أحمد بن محمّد، عن أبي عليّ بن راشد، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك قد اختلف أصحابنا، فأصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال عليه السلام: «**عَلَيْكَ بِعَلِيِّ بْن حديد**». قلت: فآخذ بقوله؟ قال: «**نَعَمْ**»، فلقيت عليّ بن حديد، فقلت: نصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: لا[1].

ولا كلام في دلالة النصّ المذكور على حسن حال الرجل وصلاحه والاعتماد على قوله ثقةً به، بل هي صريحة في المدح لعليّ بن حديد، لأنّه رجل ديّن يؤتمن على الدين، فيؤخذ بقوله لتوضيح الحقائق، ورفع المشتبه. إلّا أنّ الكلام في سنده، فقد اشتمل على عليّ بن محمّد، والظاهر أنّه عليّ بن محمّد بن قتيبة النيشابوري، وذلك بقرينة ما ذكره النجاشيّ في ترجمته من كثرة اعتماد الكشي عليه.

وقد ذكره النجاشيّ رحمه الله في **رجاله**، فقال: عليّ بن محمّد بن قتيبة النيشابوري، عليه اعتمد أبو عمرو الكشّي في كتاب **الرجال**، أبو الحسن صاحب الفضل بن شاذان، وراوية كتبه، له كتب منها كتاب يشتمل على ذكر مجالس الفضل مع أهل الخلاف ومسائل أهل البلدان[2].

وقد عدّه في **الرجال** فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام، فقال: عليّ بن محمّد القتيبيّ، تلميذ الفضل بن شاذان، نيسابوريّ فاضل[3].

---

(١) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٥٦٣، الحديث ٤٩٩.
(٢) رجال النجاشي: ٢٥٩، الرقم ٦٧٨.
(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٤٢٩، الرقم ٦١٥٩.

وقد ذكره العلّامة﵀ في القسم الأوّل من **الخلاصة**، الذي جعله للثقات المعتمدين عنده، ومثله فعل ابن داوود﵀[١].

وقد صحح العلّامة﵀ طريقاً وقع فيه وذلك حين ترجمته ليونس بن عبد الرحمن، قال: ورى الكشي حديثاً صحيحاً عن عليّ بن محمّد القتيبي، قال: حدّثني الفضل بن شاذان، قال: حدّثني عبد العزيز بن المهتدي...إلخ..[٢].

ولمّا كان مسلك العلّامة﵀ كما هو معروف البناء على الوثاقة القاضي بملاحظة حال الرواة الواقعين في السنّة، فيكون حكمه بصحّة طريق كاشفاً عن بنائه على وثاقة جميع الواقعين فيه.

ومن الواضح أنّ ترتيب الأثر على التصحيح الصادر من العلّامة﵀، أو على عدّه إياه في القسم الأوّل من **الخلاصة**، رهين المسلك المختار في حجّية قول الرجالي، فلو كان عبارة عن الرجوع لقول الخبير، فلا مناص من البناء على وثاقة القتيبي، وهذا بخلاف ما لو كان عبارة عن خبر الثقة في الموضوعات، سواء كان مطلقاً أم بقيد إفادة الوثوق والإطمئنان، فإنّه لن يصلح ذلك للبناء على وثاقته، لأنه يعتبر في حجيّة قوله أن يكون عن حسّ، ولا ريب في كون العلّامة﵀ من المتأخّرين ما يعني أنّ الإخبار الصادر عنه حدسيّ، وليس حسّياً.

على أنّه لو رفعت اليد عن المناقشة السندية من جهة القتيبيّ، فإنّه قد يتوقّف في اعتبار الرواية من جهة أبي عليّ الحسن بن راشد، لأنّ طريق توثيقه ما جاء في **الرسالة العددية** للشيخ المفيد﵀، والتعويل عليها للبناء على الوثاقة محلّ نظر، نحيل الحديث عنه إلى مورد آخر حذراً من الإطالة.

وقد تحصّل مما تقدّم، عدم صلاحية الخبر المذكور للدلالة على وثاقة عليّ بن

(١) خلاصة الأقوال: ١٧٧، الرقم ١٦. رجال ابن داود: ١٤١، الرقم ١٠٨٤.
(٢) خلاصة الأقوال: ٢٩٦، الرقم ١.

حديد بسبب ضعفه السنديّ، وإن كان من حيث الدلالة تاماً.

وقد يتمسّك للبناء على وثاقته بما نقله الكليني ﷺ، بسنده عن أبي عليّ بن راشد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا، فأُصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال: «**لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ**»، ثمّ قال: «**وَ لِي مَوَالٍ**». فقلت: أصحاب، فقال مبادراً قبل أن أستتمّ ذكرهم: «**لَا يَأْمُرُكَ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ بِهَذَا، أَوْ: هَذَا مِمَّا يَأْمُرُكَ بِهِ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ**»؟ فقلت: نعم[1]. ودلالتها على المدّعى على أساس استظهار عناية الإمام عليه السلام بشأن عليّ بن حديد، وذلك بسؤاله عن ما يقوم به، بقوله: «**لَا يَأْمُرُكَ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ**».

وضعفها السنديّ بوقوع سهل بن زياد، وإن أمكن التغلّب عليه من خلال نظرية التعويض لوجود طريق إلى الكليني ﷺ إلى جميع روايات عليّ بن مهزيار، عن الحميريّ، وسعد بن عبد الله الأشعريّ، عنه، إلّا أنّه تبقى المشكلة في وجود أبي عليّ بن راشد، وقد عرفت أنّ طريق توثيقه **الرسالة العددية** للمفيد[2].

ومع ضعف الخبرين المذكورين سنداً، لا حاجة لتأييدهما بما رواه الكشّي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن عن آدم بن محمّد القلانسي البلخيّ، قال: حدّثني عليّ بن محمّد القمّي، قال: حدّثني أحمد بن محمّد بن عيسى القمّي، عن يعقوب بن يزيد، عن أبيه يزيد بن حمّاد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت له: أُصلّي خلف من لا أعرف؟ فقال: «**لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ**». فقلت له: أُصلّي خلف يونس وأصحابه؟ فقال: «**يَأْبَى ذَلِكَ عَلَيْكُمْ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ**». قلت: آخذ بذلك في قوله؟ قال: «**نَعَمْ**». قال فسألت عليّ بن حديد عن ذلك، فقال: لا تصلّ خلفه ولا خلف أصحابه[3]. لأنّ الضعيف إنّما يكون مؤيداً للمعتبر

---

(١) الكافي: ٣: ٣٧٤، الحديث ٥.

(٢) مصنّفات الشيخ المفيد: ٩ (جوابات أهل الموصل): ٤٥.

(٣) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٧٨٧، الحديث ٩٥٠.

ليزيد في قوّة قبوله، أمّا لو كان الأمران ضعيفين، فلا موجب للتأييد.

نعم، ربما استفيد مما جعله شيخنا الأُستاذ (دامت أيام بركاته)، موجباً لاعتبار سهل بن زياد وقبول مروياته، وهو كثرة رواية الكليني﵀ عنه في كتابه **الكافي** والاعتماد عليه، بأن يطبق ذلك في شأن عليّ بن حديد أيضاً، فقد بلغت مروياته في **الكافي** ثلاثة وسبعين مورداً.

اللهمّ إلّا أن يقال، بأنّ هناك فرقاً كبيراً بين الموردين، فإنّ عدد مرويات سهل في **الكافي** تفوق ذلك بكثير.

وقد يبنى على وثاقته اتكالاً على ملاحظة قوة مضامين مروياته، فإنّها موافقة لأُصول المذهب ولذا عمل بها الأعلام، واستندوا إليها.

ولا يخفى أنّ جميع ما ذكر لا يخرج عن كونه أمراً حدسياً لايوجب الجزم بوثاقة الراوي، لأنّ الاعتماد عليه قد يكون ناشئاً من خلال ملاحظة المتن، وليس ملاحظته، فتأمل.

ويساعد على ما ذكرنا، أنّ كثيراً من مروياته الواردة في كتب الأعلام، منقولة عن كتاب جميل بن درّاج، وهو من الكتب المعروفة المشهورة، فقد قال النجاشيّ﵀ في وصفه بأنّه رواه عنه جماعات من الناس، وطرقه كثيرة[1]، منها طريق ابن أبي عمير، وصفوان، والبزنطي، وابن أبي نجران، وغيرهم.

والإنصاف، أنه لو لم يبن على ضعف عليّ بن حديد، سيّما بملاحظة تعبير الشيخ﵀ بأنّه لا يعمل بما ينفرد به[2]، الظاهر في عدم التعويل على مروياته، وإنما يستند إليها حال وجود شاهد يوافقها من نصوص الآخرين، فلا أقلّ من التوقّف فيه.

---

(١) رجال النجاشي: ١٢٧، الرقم ٣٢٨.

(٢) الاستبصار: ٣: ٩٥، الحديث ٩، وفيه: «**لَا يُعَوَّلُ عَلَى مَا يَنْفَرِدُ بِنَقْلِهِ**».

والذي يهوّن الخطب، أنّ لرواية زرارة التي استند إليها المصنّف (دام موفقاً) في المتن طرقاً أخرى معتبرة لا يقع في سندها عليّ بن حديد، قد أشار إليها صاحب **الوسائل**، وهي:

١- ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن جميل، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام[١].

وطريق الصدوق رحمه الله إلى جميل على ما في المشيخة كالتالي:

عن أبيه، عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عنه[٢]، وهو طريق صحيح، فتكون الرواية بهذا الطريق صحيحة.

٢- محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل وابن بكير، عن زرارة[٣]. وهو طريق صحيح أيضاً.

٣- ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده، عن أحمد بن محمّد. وقد سبق عرض طريق الشيخ رحمه الله إليه، وقد عرفت أنّه معتبر، فلا نعيد.

وقد تمنع دلالتها على ثبوت الخيار بأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**فَلَا بَيْعَ لَه**»، أنّ النفي لمّا كان متعلّقاً بالبيع فإنّه ينفي حقيقة البيع، لا أنّه ينفي أثره. نعم، لو كان هناك قرينة تشير إلى نفي أثر البيع، كان ذلك متبعاً. ولمّا لم يكن ذلك فالنتيجة هي الحكم بالبطلان.

وقد أجاب عنه المصنّف (حفظه الله) بجواب الشيخ النائيني رحمه الله من أنّ الغرض من هذا الحكم في الأخبار والروايات هو الإرفاق للبائع حتى لا يتضرّر من جهات متعدّدة، ومقتضى ثبوت الإرفاق في حقّه هو نفي اللزوم وليس نفي الصحّة، لأنّ نفي الصحّة قد تكون على خلاف مصلحة البائع كما

---

(١) وسائل الشيعة: ٢: ٢٤٠، الباب ٣١ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) من لايحضره الفقيه: ٤: ٤٣٠ (المشيخة).

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٥٢٤، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

لو نزلت القيمة السوقية للعين المباعة خلال الثلاثة أيام[١].

وقد أشكل عليه بعض الأعاظم﵀ بما حاصله: أنّه لا يوجد عندنا دليل على أنّ الحكم في النصوص يدور مدار الإرفاق للبائع، فإنّها مطلقة، ولا يظهر منها مثل هذا، فلا يعلم من أين استفاد المحقّق المذكور ذلك. نعم، لا بأس أن تكون حكمة للتشريع، أمّا أنّها عنوان للموضوع يدور مداره الحكم، فلا[٢].

وقد عالج الشيخ الأعظم﵀ منع دلالة النصوص على المدّعى بطريق آخر[٣]، **حاصله**: إنّ الظهور المذكور للّفظ يوجب الشكّ في الوصول إلى المراد، ما يجعل الأخبار مردّدة في ظهورها في نفي اللزوم أو في نفي الصحّة، ومع عدم تعيّن أحدهما، ستكون النصوص المذكورة وغيرها مجملة، فيكون المرجع إلى استصحاب آثار الملكيّة بعد ثلاثة أيام.

ويمكن أن يتمسّك باستصحاب الآثار المترتّبة على البيع، فيكون استصحاباً لصحّة المعاملة وتثبت الملكية.

وقد يتوهم أنّ الصحّة سابقاً في ضمن اللزوم، وما دام قد ارتفع اللزوم فإنّه يرتفع كلّ ما فيه بما في ذلك الصحّة.

ويندفع، بأنّ اللزوم ليس من قبيل الفصل المقوّم للصحّة حتى لا نثبت الصحبة بلا وصف اللزوم، وإنّما هو حكم مقارن لها في خصوص البيع الخالي من الخيار.

قوله ٢: **وأمّا اشتراط عدم قبض العوضين ولا أحدهما، فللتصريح...إلخ...**

---

(١) منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ٣: ١٧٦.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي: ٣٧ (التنقيح في شرح المكاسب): ٢: ٧.

(٣) كتاب المكاسب: ٥: ٢٣٧.

يعتبر في ثبوت خيار التأخير عدم قبض المبيع من قبل المشتري، وعدم قبض الثمن من قبل البائع، وعليها اتّفاق كلمات الفقهاء.

وتدل عليه صحيحة زرارة المتقدّمة[١]، عن أبي جعفر عليه السلام: الرجل يشتري من الرجل المتاع ثم يدعه عنده فيقول حتى آتيك بثمنه. قال: «**إِنْ جَاءَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَإِلَّا فَلَا بَيْعَ لَهُ**»[٢]. فقد تضمّنت التصريح بعدم قبض المتبايعين للثمن والمثمن، فإن المشتري ترك العين عند البائع، ولم ينقد البائع أمواله.

ويعتبر في ثبوت هذا الخيار، أن يكون الانتظار إلى ثلاثة أيام من دون اشتراط من أحدهما للتأخير إلى ذلك، بحيث لو كان هناك اشتراط، عدّ ذلك مانعاً من ثبوت خيار التأخير، فلو اشترط المشتري على البائع أن يؤخّره في تسليم الثمن إلى ثلاثة أيام، لم يكن ذلك من صغريات خيار التأخير، كما لا يخفى.

والسرّ في عدم عدّ هذا من صغرياته، انصراف ما دلّ على ثبوت خيار التأخير من النصوص عن هذه الحالة.

ثمّ إنّه يجري في المقصود من الأيام الثلاثة ما تقدّم ذكره في خيار الحيوان، بتحديد المقصود من اليوم، وكفاية اليوم الملفّق وعدمه، فراجع[٣].

قوله ٣: **وأمّا أنّه يلزم تسليم العوضين بعد تمامية المعاملة، فلأنّ كلّ طرف يملك...إلخ...**

إذا وقع البيع بين المتعاقدين وكان مستجمعاً لكافّة الشروط المعتبرة في صحّة المعاملة، فقد وجب وصار لزاماً على كلّ منهما تسليم ما وقعت المعاملة عليه،

---

(١) في الفرع الأوّل من هذا الخيار، الصفحة ١٨٤ و ١٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢١، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ١.

(٣) أشير لذلك في الفرع ٦ من خيار الحيوان، الصفحة ١٣٩ – ١٤١.

فيلزم المشتري نقد الثمن للبائع، كما يلزم البائع تسليم المعوّض إلى المشتري، والسرّ في ذلك يعود إلى انتفاء ملكية العوض والمعوّض عن صاحبه بمجرّد حصول المعاملة، فما عاد المشتري مالكاً للثمن، وما عاد البائع مالكاً للمثمن.

ومن المعلوم أنّه لا يجوز الامتناع عن تسليم الحقّ لصاحبه، لأنّه من التصرّف في مال الغير بدون إذنه، نعم، لو رضي صاحب الحقّ بتأخير التسليم، فلا إشكال في ذلك. أو كان الدليل منصرفاً إلى جواز التأخير.

والصحيح عدم وجود انصراف في الدليل لمثل ذلك، بل الثابت خلاف ذلك.

قوله ٤: **وأمّا إنّه يحقّ للآخر الفسخ على تقدير امتناع أحدهما، فذلك للاشتراط الضمنيّ على...إلخ...**

إذا وقعت المعاملة بين المتبايعين مستجمعة شروط الصحّة وامتنع أحدهما من تسليم ما في يده للآخر، كما لو امتنع البائع مثلاً عن تسليم المعوّض للمشتري، كان للمشتري حقّ الفسخ، وذلك للشرط الضمنيّ القاضي باحتفاظ كلّ من المتعاقدين بالخيار لنفسه إذا امتنع الآخر من إتمام المعاملة بتسليم ما تحت يده.

قوله ٥: **وأمّا اختصاص خيار التأخير بالبيع فلاختصاص صحيحة زرارة السابقة وغيرها به...إلخ...**

يختصّ جريان خيار التأخير بالبيع، فلا يجري في شيء من العقود الأُخرى كالإجارة والمضاربة والشركة وغيرها، ومنشأ الاختصاص المذكور يعود إلى اختصاص ما دلّ على مشروعيّته بذلك، وهو النصوص التي عرفت أنّها عمدة الدليل الذي عوّل عليه للبناء على مشروعيّته، فمضافاً إلى صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف (دام موفقاً) في الفرع الأوّل من هذه الفروع، هناك نصوص أُخرى دالّة على ذلك أيضاً:

منها: ما رواه عليّ بن يقطين، أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه، ولا يقبض الثمن، قال: «**فَإِنَّ الْأَجَلَ بَيْنَهُمَا ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، فَإِنْ قَبَضَ بَيْعَهُ وَإِلَّا فَلَا بَيْعَ بَيْنَهُمَا**»[1]. ودلالتها على المطلوب واضحة، فإنّ موضوعها هو خصوص البيع، ولا مجال لأن يتعدّى منه إلى غيره، لأنّ العُرف يرى فرقاً بينه وبين بقية العقود الأُخرى، فإنّه لا يتصوّر ما ذكر من تأخير الأُجرة أو عدم تسليم العين المؤجّرة في عقد الإجارة، لأنّ طبيعة عقد الإجارة تستدعي تأخير تسليم الأُجرة إلى حين، كشهر مثلاً أو ما شابه، وهكذا بقية العقود.

نعم، قد يمنع الاستناد إليها المناقشة في سندها، لأنّ راويها وهو عليّ بن يقطين، لا يؤخذ عنه شيء من النصوص المتضمّنة للأحكام الشرعية، كما ذكر ذلك المحقّق العراقي رحمه الله، معلّلاً ذلك بأنّه أحد أعوان الظلمة، فقد استوزره هارون العباسيّ، وكان موضع ثقته، يعتمد عليه في تدبير شؤون خلافته الظالمة.

وأجاب عن ذلك شيخنا الأستاذ (صان الله مهجته)، بأُمور:

أولاً: إنّ وزارة عليّ بن يقطين، كانت بإذن من الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا يمنع أن يكون ذلك موجباً لمثلبته فضلاً عن ضعفه وذمّه.

ثانياً: لقد وصفه الإمام عليه السلام بأنّه وليّ من أولياء الله تعالى، وهذا لا يستقيم مع من يكون ضعيفاً، أو مذموماً، فقد ورد عنه عليه السلام أنّه قال: «**إِنَّ لِلّهِ فِي بَلاطِ الظَّلَمَةِ أَوْلِيَاءً**»[2]. وهو يشير بذلك إلى كونه مصداق قوله تعالى: ﴿**أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٢، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ٣.
(٢) بمعناه في أعلام الدين للديلمي: ٢٧١.
(٣) يونس (١٠): ٦٢.

ثالثاً: اعتماد أعاظم الفقهاء كشيخ الطائفة﵀ وغيره على أخباره ومروياته في أبواب الفقه المختلفة.

وأمّا دلالتها، فقد أطال المحقّق الإيرواني﵀ الحديث حولها، وذكر محتملات ثلاثة فيها، خلص من خلالها إلى وجود إجمال فيها، فلا تصلح للدلالة على المدّعى[١]، وجميع ما أفاده﵀ قابل للدفع والمناقشة، إلّا أنّنا نعرض عن ذكر موجبات الإجمال وجوابه، ونحيل ذلك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

ومنها: خبر إسحاق بن عمار، عن عبد صالح﵇ قال: «**مَنِ اشْتَرَى بَيْعاً فَمَضَتْ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَمْ يَجِئْ فَلَا بَيْعَ لَهُ**»[٢]. وهو كسابقيه في الدلالة على المطلوب. نعم، قد اشتمل سنده على الهيثم بن محمّد، وهو مشترك بين جماعة بعضهم ثقة وبعضهم مهمل، أو مجهول الحال، فإن بني على أنّه الهيثم بن محمّد الثمالي، بقرينة روايته عن أبان بن عثمان، بني على وثاقته، لنصّ النجاشيّ﵀ على ذلك[٣]، وأمّا لو لم يقبل التمييز المذكور للاشتراك، فسوف تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار والحجيّة.

قوله ٦: **وأمّا بيع ما يسرع إليه الفساد، فقد دلّت بعض الروايات على ثبوت الخيار فيه[٤] بعد... إلخ...**

---

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٣: ١٨٣و١٨٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٢، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ٤.

(٣) رجال النجاشي: ٤٣٦، الرقم ١١٧٣.

(٤) فائدة: اختلف الأعلام في عدّ هذا الفرع من شؤون خيار التأخير وعدمه، فعدّه الشيخ الأعظم﵀ من صغرياته، وخالف في ذلك السيّد الطباطبائي﵀، فحكم بأنه لا دخل له به، وقد عدّه صاحب **اللمعة** قسماً آخر من أقسام الخيار، لأن المدار فيه على تأخير قبض المثمن، وحكمته دفع ضرر فساده عن البائع.

المشهور بين الفقهاء هو البناء على ثبوت الخيار للبائع لو كان المبيع مما يفسد ليومه، بحيث لا يمكن بقاؤه إلى الليل.

نعم، وقع الخلاف بينهم في أنّ هذا الخيار الثابت له، من صغريات خيار التأخير، كما عليه الشيخ الأعظم رحمه الله، أم أنّه خيار آخر مستقلّ، كما عليه الشهيد رحمه الله في **اللمعة**، وتبعه السيّد الطباطبائيّ اليزديّ رحمه الله في **حاشية المكاسب**[1]، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

وكيفما كان، فقد تمسّك القائلون بثبوت حقّ الخيار للبائع في ما لو كان المبيع مما يفسد ليومه بنصوص كخبر محمّد بن أبي حمزة المذكور في المتن[2]. ودلالته على المدّعى واضحة. والظاهر أنّ المقصود من اليوم الوارد ذكره فيه هو اليوم الزماني البالغ أربعة وعشرين ساعة، وليس المقصود منه خصوص النهار الذي يكون مقابلاً لليل لمانع يمنع من جريان الخيار عندها.

ويكون المقصود من فساده هو مبيته، فيكون للبائع مجال لبيعه من غيره، ولو تأخّر الخيار عن أوائل الليل لضاق المجال، بل قد يصبح البائع غير متمكّن من بيعه، وقد سبقت الإشارة إلى حقيقة اليوم في بحث خيار الحيوان، فراجع[3].

نعم، يمنع من الاستناد إليها ضعفها السنديّ، فمضافاً لكونها مرسلة، يتردّد المرسل فيها بين محمّد بن أبي حمزة أو غيره.

ولا مجال للقول بأنّها مجبورة بعمل المشهور، لأنّه يعتبر في تحقّق الجبر إحراز استنادهم إليها، ويكون ذلك حال انحصار الدليل فيها، وليس الأمر كذلك كما سوف يتضح.

---

(١) كتاب المكاسب: ٥: ٢٤٣. اللمعة الدمشقية: ١٠٨. حاشية اليزديّ على المكاسب: ٣: ٣٤.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٤، الباب ١١من أبواب الخيار، الحديث ١.
(٣) تقدّم ذكر ذلك في الصفحة ١٩٦.

وعن شيخنا الأُستاذ (أطال الله بقاءه)، منع تحقّق الجبر في المقام لنكتة أُخرى، ذلك أنّه يخصّ الجبر بما إذا كان الخبر مسنداً، وقد اشتمل على بعض الرواة المجهولين، فيكون عمل المشهور بروايتهم بمثابة التوثيق الصادر لهم، ولمّا كانت الرواية محلّ البحث مرسلة، فلا يكون عملهم بها موجباً دخولها دائرة الحجّية.

ومع أنّ الوارد في المرسلة هو اعتبار فساد العين المباعة ببقائها إلى الليل وذلك ببيتوتها، إلّا أنّ الظاهر عدم انحصار ثبوت الخيار بذلك، بل يجري أيضاً لو كان المبيع يفسد قبل ذلك، لجريان النكتة الموجبة لثبوت الخيار، وهي تمكّن البائع من القيام ببيعه على آخر قبل فساد، فلو كان المبيع يفسد أثناء النهار، ولا ينتظر لحين دخول الليل، لم يلزم إبقائه لحين دخوله، بل جاز له بيعه قبل ذلك.

وكيفما كان، فإنه يمكن الاستدلال لثبوت هذا الخيار بالشرط الارتكازي العقلائيّ الضمنيّ الموجود بين العقلاء والذي تقوم عليه معاملاتهم خارجاً، لأنّ جميع العقلاء متّفقون على أنّ تأخير أداء المشتري لثمن ما اشتراه محدّد بفترة زمنية محدودة شرط أن لا يوجب ذلك نقص العين المباعة عن قيمتها خلال ذلك، وإلّا كان للبائع فسخ العقد والتصرّف في العين المباعة ليدفع عن نفسه الضرر الحاصل بسبب تأخير دفع الثمن، لأنّ العاقل لا يقدم على إتلاف ماله من دون مقابل.

٨ـ خيار الرؤية

لا يخفى أنّ الخيارات الموجودة في الشرع قسمان :

القسم الأوّل : الخيارات الشرعيّة التعبّدية المسببة عن أُمور خاصّة ، كخيار المجلس وخيار الحيوان .

القسم الثاني : الخيارات الشرعيّة المسبّبة عن الشروط الارتكازيّة العقلائيّة ، وهذا القسم وإن وردت نصوص دالّة عليه إلّا أنّها نصوص إمضائيّة في مورد تحقّق فيه ارتكاز العقلاء وينقسم هذا القسم إلى نوعين :

أحدهما : الخيارات المسبّبة عن تخلّف الشرط العقلائيّ ، كما في خيار الغبن والعيب ، فإنّها خيارات مسبّبة عن تخلّف الشروط المرتكزة عند العقلاء من لزوم سلامة العوضين ، وتساوي ماليّة المالين ، وعدم الغبن فيهما .

ثانيهما : الخيارات المسبّبة عن الشروط الخاصّة بين المتعاملين ، كالشروط الخاصّة التي يتّفق عليها المتعاقدان في ضمن العقد أو الشروط التي يتّفقان عليها قبل وقوع العقد ، مع كون العقد مبنيّاً عليها .

وسيتّضح أنّ خيار الرؤية من أيّ منها بعد تعريفه ، فنقول :

قد ذكر الشيخ الأعظم﵀ في معناه أنّه الخيار المسبّب عن رؤية المبيع على خلاف ما اشترطه فيه المتبايعان[١] .

وهذا يعني أنّ خيار الرؤية مبنيّ على تخلّف الشرط فيما تعامل عليه بعد الرؤية ، ويعبّر عنه أيضاً بالخيار المسبب عن تخلّف الشرط بعد الرؤية .

وطبقاً لما تقدّم ، سوف يكون خيار الرؤية ضمن النوع الثاني من القسم الثاني ،

---

(١) كتاب المكاسب : ٥ : ٢٤٥ .

لأنّ منشأ ثبوت الخيار هو التخلّف عن الوصف والشرط الذي وقع عليه العقد بعد رؤية العين المباعة في بداية العقد وحين المساومة عليه.

قوله ١: **أمّا ثبوت الخيار عند تخلّف الرؤية أو الوصف، فهو المعروف بين...إلخ...**

يتّفق الأعلام على ثبوت خيار الرؤية للمشتري إذا وجد المبيع على خلاف ما وصف له، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع في كلماتهم، وقد أُشير إليه فيها بعبارات مختلفة، بعدم الخلاف، وعدم وجدان خلاف في المسألة، وعليه اتّفاق الأصحاب، وعليه إجماع الأصحاب، وجميعها تؤول لبّاً إلى معنى واحد يفيد أنّ المسألة مورد اتّفاق بينهم، وليس هناك مخالف فيها.

ويستدلّ له بصحيحة جميل المذكورة في المتن[1]. وتقرّب دلالتها بأن يقال: إنّ المشتري لمّا كان معتقداً أنّ الضيعة بأكملها مثل الجزء الذي قد رآه منها، وليس بين أقسامها اختلاف، لذا أقدم على شرائها، وهذا يعني أنّه لم يرها بأكملها، فلمّا رأى بقيّة الأقسام وجدها على خلاف القسم الذي رآه، وكان سبب الاختلاف موجباً لثبوت خيار الرؤية له.

ولا يخفى أنّ الصحيحة بعيدة عن المدّعى، ذلك أنّ الإمام عليه السلام قد أثبت للمشتري الخيار لمجرّد رؤيته قطعة واحدة من الضيعة، وهذا يعني أنّه عليه السلام قد أثبت صحّة هذه المعاملة الواقعه على المجهول، ثمّ جعل له الخيار، مع أنّ القواعد تقتضي بطلان هذا البيع.

وقد تنبّه الشيخ الأعظم رحمه الله لهذا الإشكال، فذكر أنّه لابدّ من حمل الصحيحة على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨، الباب ١٥ من أبواب الخيار، الحديث ١.

صورة يصحّ معها بيع الضيعة إمّا بوصف القطعة غير المرئية، أو بدلالة ما رآه منها على ما لم يره[١].

ومضافاً لما سبق ذكره، فإنّ الصحيحة لم تتضمّن وجود شرط في العقد، لعدم ورود إشارة إلى وجود الالتزام أو الاشتراط في العقد الكاشف عن إطلاق العقد من هذه الجهة، وكونه أعمّ من الوصف وعدمه. وهذا يجعل الدليل غير موافق مع المدّعى.

ويشهد على خلّو العقد عن الشرط ما ورد في الخبر من استقالة المشتري لصاحب الأرض الكاشف عن وقوع العقد لازماً غير مشروط بشرط خياريّ، لأنّه لو كان للمشتري الخيار جاز له فسخ العقد دون حاجة منه لطلب الإقالة، فطلبه الإقالة دالّ على إطلاق العقد وعدم وجود شرط في ضمنه.

وبعد عدم تمامية الصحيح على المدّعى، يمكن الاستدلال للخيار المذكور بالشرط الضمنيّ، بتقريب: إنّ المشتري عندما يقدم على شراء عين ما بعد رؤيتها، أو استناداً لوصفها من قبل البائع، فإنّه يشترط لنفسه ضمناً الخيار لو تبيّن أنّ العين المباعة ليست كما رأى جزءاً منها، أو كما وصفت له، بل لا يبعد أنّ المرتكز العقلائيّ قائم على وجود هذا الشرط، فيكون تخلّف الوصف موجباً لثبوت حقّ الفسخ له. ويساعد على ذلك أنّ سيرة العقلاء منعقدة على ثبوت حقّ الفسخ والرجوع في المعاملة البيعيّة للمشتري عندما يتبيّن مخالفة المبيع في وصفه لما كان يريده عند إيقاع البيع.

ولا يخفى أنّ تمامية التقريب المذكور يبتني على التسليم بالشروط الضمنيّة، وإلّا فمع المناقشة فيها، لن يتمّ الاستدلال، مضافاً إلى أنّه قد يشكّك في انعقاد السيرة العقلائية على مثل هكذا أمر، ويلتزم بأنّها منعقدة على خصوص ما إذا صرّح

(١) كتاب المكاسب: ٥: ٢٤٥.

المشتري بالشرط للبائع دون ما كان مضمراً في نفسه، ومع الشكّ في انعقادها لمثل هكذا مورد، سوف يلتزم بعدمها.

قوله ٢: **وأمّا أنّه لا تجوز المطالبة بالأرش ولا يسقط الخيار ببذله ولا بالإبدال بعين...إلخ...**

يقع الكلام في أنّه هل يسقط خيار الرؤية ببذل التفاوت المعبّر عنه بالأرش أم لا؟ ذكر المصنّف (حفظه الله)، أنّه لا يسقط الخيار ببذل الأرش، بل لا يجوز للمشتري المطالبة به، كما لا يسقط أيضاً بإبدال العين المباعة بعين أُخرى، واستدلّ لذلك بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ ثبوت الأرش يحتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام. ويساعد على ذلك ما جاء في ذيل صحيح جميل من استقالة المشتري صاحب الأرض الكاشف عن وقوع العقد لازماً غير مشروط بشرط خياريّ، لأنّه لو كان له الخيار لجاز له فسخ العقد دون حاجة إلى الاستقالة، فاستقالته دليل على إطلاق العقد.

كما أنّه لا يجوز الإبدال، لأنّ العقد إنّما وقع على الشخص، فتملّك غيره يحتاج إلى عقد واتّفاق جديد.

الأمر الثاني: قد عرفت أنّ عمدة الدليل على الخيار المذكور هو الشرط الضمنيّ، وهو أقصى ما يفيد ثبوت حقّ المشتري في الفسخ، ولا دلالة له على جواز مطالبته بالأرش، أو بالإبدال.

اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّ أكثر المعاملات الواقعة على عين شخصية في المثليات هو واقع على الكلّي حقيقة، والإشارة إلى العين الخارجية من باب أنّها إحدى مصاديق الكلّي، فلا يعدّ الإبدال وفاءً بغيره، فتأمّل.

قوله ٣: **وأمّا التعميم للبائع ولانكشاف الخلاف في الثمن، فلعموم نكتة الاشتراط الضمنيّ.**

لا يختصّ جريان خيار الرؤية بخصوص المشتري، بل هو ثابت للبائع أيضاً كثبوته للمشتري لذات النكتة الموجبة لثبوته له، وقد ادّعى الشيخ الأعظم قدس سره قيام الاتّفاق على التعميم المذكور[١]. نعم، لو كان دليل خيار الرؤية شيئاً آخر غير الشرط الضمنيّ كصحيح جميل المتقدم[٢]، سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها، فلمّا أن نقد المال صار إلى الضيعة فقلبها ثمّ رجع، فاستقال صاحبه فلم يقله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**إِنَّهُ لَوْ قَلَّبَ مِنْهَا وَنَظَرَ إِلَى تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ قِطْعَةً ثُمَّ بَقِيَ مِنْهَا قِطْعَةٌ وَلَمْ يَرَهَا، لَكَانَ لَهُ فِي ذَلِكَ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ**»[٣]. وسلّم دلالته على ثبوت خيار الرؤية؛ فسوف يكون مختصّاً بالمشتري دون البائع. نعم، قد يدّعى شموله له بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: اتّفاق الفقهاء الذي سمعت دعواه من الشيخ الأعظم قدس سره ما يجعل مدلول صحيح جميل شاملاً له.

والإنصاف أنّ تتبّع كلماتهم يتنافى ومدلول الصحيح المذكور، لأنّهم قد حصروا الموضوع بتخلّف الشرط أو الوصف، واتّفقوا على ثبوت الخيار في خصوص هذين الموردين تحديداً فلا يعمّ كلامهم تخلّف المبيع عن الوصف المتخيّل المبحوث عنه في المقام.

الطريق الثاني: إلغاء الخصوصية، فيتعدّى من المشتري الذي هو موضوع الصحيحة ليعمّم الحكم إلى البائع أيضاً.

---

(١) كتاب المكاسب: ٥: ٢٤٦.

(٢) تقدّمت الإشارة إليه في الفرع الأوّل من هذه الفروع، الصفحة ٢٠٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨، الباب ١٥من أبواب الخيار، الحديث ١.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو الاقتصار على خصوصية الحكم للموضوع وعدم التجاوز عنه إلّا إذا وجد ما يدلّ على ذلك، وهو مفقود في المقام، لأنّ ما يصلح دليلاً على إلغاء الخصوصية أحد أمرين:

أحدهما: تنقيح المناط، وقد قيل أنّه نحو من أنحاء القياس الظنّي الذي لا يغني من الحق شيئاً.

ثانيهما: مناسبة الحكم والموضوع عرفاً، وهي مفقودة في المقام، بل لعلّ المناسبة تفيد عكس ذلك، لأنّ المناسبة التي اقتضت ثبوت الخيار هي الإرفاق بحال المشتري الذي أقدم على شراء متاع اعتماداً على أوصاف المبيع المرئية أو المتخيّلة، وقبض ما كان مخالفاً لتلك الأوصاف التي بني العقد عليها، مع أنّ الوصف المذكور لا يوجب حدوث عيب في المبيع، ولا نقص في ماليته، بل مجرّد تخلّف الداعي، ومقتضى الارتكاز العقلائي عدم ثبوت الخيار له، إلّا أنّ الشارع إرفاقاً به، أثبت له الخيار، وهذا الإرفاق يختصّ بالمشتري ولا يمكن تعميمه إلى البائع، لعدم الدليل.

قوله ٤: **وأمّا عدم اعتبار الفورية في إعمال الخيار، فلعدم اقتضاء فكرة الاشتراط الضمنيّ لذلك.**

الظاهر من عبارة العلّامة رحمه الله في كتابه **التذكرة** عدم وجود خلاف بين المسلمين إلّا من أحمد بن حنبل في فورية خيار الرؤية، فإنّه قد جعله ممتدّاً بامتداد المجلس الذي وقعت فيه الرؤية[1].

وقد اختار المصنّف (دام موفقاً) البناء على عدم فورية هذا الخيار، بل يثبت حتى مع التراخي.

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١٠: ٥٨ و ٥٩، مسألة ٣٢. العزيز شرح الوجيز: ٤: ٥٧. المغني لابن قدامة: ٤: ٨١. الشرح الكبير: ٤: ٢٩.

وقد استدلّ القائلون بفوريّته بأُمور ثلاثة :

الأمر الأوّل: قاعدة لا ضرر، فإنّها ترفع كلّ حكم ضرريّ يستند للشارع المقدّس، ومن المعلوم أنّ لزوم العقد في المقام حكم صادر عن الشارع، وهو ضرريّ، فتشمله القاعدة، وتقضي برفعه، وعدم ثبوته. نعم، يختصّ ذلك بالآن الأوّل، أمّا في الآن الثاني فإنّ عدم استفادة المتضرّر من الحقّ الثابت له بفسخ العقد، يمنع من اسناد الضرر المترتّب بلزوم العقد إلى الشارع، لقدرة المشتري مثلاً على فسخ العقد في الزمان الأوّل، ورفع الضرر عن نفسه، فيكون الضرر مستنداً إليه، وليس للشارع.

الأمر الثاني: الشرط الارتكازي، فإنّ سيرة العقلاء قائمة على فورية أخذ صاحب الخيار بالخيار بمجرّد ظهور المبيع مخالفاً لما تمّ الاتّفاق عليه، ومن المعلوم أنّ هذا دليل لبّي يقتصر فيه على المتيقّن، وهو المنطبق على الزمان الأوّل، ويكون دليل اللزوم محكماً في ما زاد عن ذلك.

الأمر الثالث: صحيح جميل، وقد قرّب بعض الأعاظم﵀ دلالتها على الفورية من خلال قوله عليه السلام: «**لَكَانَ لَهُ فِي ذٰلِكَ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ**»[1]، فإنّ الخيار الذي أُضيف إلى شيء لا يخلو بحسب الاستقراء عن ثلاثة أقسام :

أحدها: أن تكون إضافته من باب اضافة الخيار إلى متعلّقه، كخيار الحيوان، فإنّ الحيوان ليس سبباً للخيار، وليس ظرفاً له، بل هو متعلّق للخيار، وهو المبيع الذي تعلّق به الخيار.

ثانيها: أن يكون من باب إضافة المسبّب إلى السبب، كخيار الغبن، ولا يبعد أن يكون من هذا القبيل إضافة الخيار إلى العيب، فإنّ العيب هو سبب الخيار.

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ : ٢٨، الباب ١٥ من أبواب الخيار، الحديث ١.

ثالثها: أن تكون من قبيل إضافة المظروف إلى ظرفه، كخيار المجلس.

ولا ريب في عدم كون خيار الرؤية متعلقاً للخيار، لأنّه لا يصحّ فرض الرؤية سبباً للخيار بحيث تكون لها الموضوعية في ثبوته. وهذا يجعل الأمر دائراً بين القسمين الثاني والثالث بعد انتفاء القسم الأوّل لما عرفت، فيكون الفور والتراخي دائراً مدار هذين القسمين، فإن ثبت أنّ الرؤية سبب أُضيف إليها مسبّبها وهو الخيار، كان الخيار على التراخي، أمّا لو ثبت أنّ الرؤية ظرف لثبوت الخيار، كان الخيار فورياً، لأنّ مقتضى القاعدة ثبوت الخيار في ظرف الرؤية، ومع انقضاء الرؤية في الزمان الثاني، فإنّه ينقضي الخيار بتبعه، ولا أقلّ أنّه يحصل الإجمال في ثبوت الخيار وسقوطه، ويكون المرجع عندها عموم ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1].

وقد حكم‌ﷺ بتعين القسم الثالث من هذه الأقسام، وهو الظرفية ليثبت فورية الخيار، اعتماداً على قرينة داخلية من الصحيح، وهو حكم الإمام‌عليه السلام بثبوت الخيار بعد تحقّق الرؤية، فلو كان الخيار مسبباً عنها، كان عدّ تأييد الخيار الرؤية مرّة أُخرى لغوياً. لأنّ القاعدة تقتضي أن يقال عند التعبير عن الخيار في هذه الحالة بأنّ المشتري إذا رأى ولم يجد المبيع على الوصف، كان له الخيار، لا أن يقال بأنّ له خيار الرؤية، فإنّ هذا التعبير لا يصحّ بناءً على سببية الرؤية، بل عليه أن يقول بمقتضاه: إذا رأى فله الخيار، وبما أنه‌عليه السلام أضاف الرؤية إلى الخيار في النصّ المذكور، فإنّه يعني فرضه الرؤية ظرفاً لثبوت الخيار، وتكون النتيجة البناء على فورية الخيار[2].

ولم يلتزم‌ﷺ في رسالته العملية **منهاج الصالحين** بفورية خيار الرؤية[3]، بل

---

(١) المائدة (٥): ١.

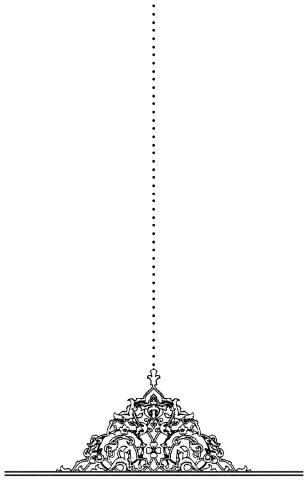
(٢) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ٧: ٧١ و ٧٢.

(٣) منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ٢: ٣٨، مسألة ١٤٨.

أفتى هناك بالتراخي، وكأنّ ذلك لبنائه على ترجيح القسم الثاني من الأقسام الثلاثة وهو السببية، وليس الثالث وهو الظرفية في ثبوت الخيار عند تخلف الرؤية.

ولم يتّضح الوجه في ذلك، فإنّه لو بني على المناقشة في دليلية صحيحة جميل بحمل الإضافة الموجودة على السببية، دون تعلّق المظروف بالظرف، لتمنع دلالتها على الفورية، فإنّه يبقى الوجهان الآخران، وهما قاعدة **لا ضرر**، والشرط الارتكازي العقلائي.

وأمّا مناقشة المصنّف (وفّقه الله) في الدليل الثاني، وهو الشرط الارتكازيّ الضمنيّ، بأنّه لا يقتضي البناء على الفورية، بل هو دالّ على التراخي، قد عرفت جوابها عند تقريب كيفية دلالة الشرط الارتكازي على ثبوت الخيار.



٥ - الربا





٥ـ الربا

قوله ١ : **أمّا حرمة الربا فهي من الضروريّات، وقد دلّ عليها الكتاب الكريم في أكثر...إلخ...**

لا خلاف في حرمة الربا، بل إنّ ذلك من مسلّمات الشريعة، وضروريات الدين، لاتّفاق المسلمين قاطبة على ذلك في الجملة، وهو من الكبائر العظيمة، ويستدل على حرمته بالأدلة الأربعة، نقتصر على دليلين منها:

أمّا الدليل الأوّل، وهو الكتاب العزيز:

فقد استدلّ منه ببعض الآيات الشريفة: منها: قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾[1]، وتقريب دلالتها على الحرمة من خلال الوعد بالعذاب الذي قد تضمّنته، المستفاد من قوله تعالى: ﴿**لاَ يَقُومُونَ**﴾، لأنّه وعده بالعذاب يوم القيامة، والآية بصدد شرح حاله، فتصفه بأنّه كالمصروع بالجنون، ولا يتمكن من الاستقامة، ولا يقدر على القيام بسبب وزر الربا وثقله الذي يثقل عليه حيث صار ما أكله من الربا في بطنه شيئاً ثقيلاً على ظهره،

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

ونفذ وتغلغل في لحمته، حتى صار يمشي في عرصة القيامة من دون اتّساق، ويقوم بلا استقامة ولا تعادل.

وقد شبّه الله تعالى عذابه له يوم القيامة بمن يتخبّطه الشيطان من المس، فيصرعه بإذهاب عقله، وإلقاء الوساوس الهائلة له، حتى يسلبه بسبب ذلك قدرة التفكر في أُمور الدنيا، ويمنعه من الاستقامة في طريقة العيش، فيصبح كالحيران والمجنون، قال تعالى: ﴿**يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾، وقد أُشير لهذا المعنى في حديث الإسراء فقد جاء في كتاب **التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم** في تفسير هذه الآية بسند صحيح عن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله وسلم: **لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ، رَأَيْتُ قَوْماً يُرِيدُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَقُومَ فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَقُومَ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ، فَقُلْتُ: مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جَبْرَئِيلُ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ﴾، وَإِذَا هُمْ بِسَبِيلِ آلِ فِرْعَوْنَ، يُعْرَضُونَ عَلَى النَّارِ غُدُوّاً وَعَشِيّاً، يَقُولُونَ: رَبَّنَا مَتَى تَقُومُ السَّاعَة**»[1].

والحاصل، إن استحقاق آكل الربا للعقوبة يوم القيامة يكشف عن كونه قد ارتكب أمراً محرماً، وإلا لم يكن مستحقاً للعقاب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ**﴾[2]، وتقريب دلالتهما على المطلوب من خلال جملتين:

الجملة الأُولى: قوله تعالى: ﴿**فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ**﴾، فقد تضمّنت التهديد بالحرب من الله ورسوله لآخذ الربا، ومن الواضح أنّه لو لم يكن ذلك محرماً لم يكن هناك ما يوجب أن يحارب الله ورسوله فاعله.

---

(١) تفسير القمي: ١: ١٣٩.

(٢) البقرة (٢): ٢٧٨و٢٧٩.

الجملة الثانية: قوله سبحانه: ﴿وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾[١]، فإنّ من الواضح أنّ التوبة تكون من المعصية، وهذا يعني أنّ أخذ الربا معصية، ولذا احتاج إلى التوبة منه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾[٢]، ودلالتها على المدعى واضحة جداً للتصريح منه سبحانه وتعالى بحرمة الربا.

ومنها: قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾[٣]، وتقريب دلالتها على المدعى من خلال ظهور صيغة النهي. وأمّا القيد الوارد في ذيلها، وهو قوله تعالى: ﴿أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾، فقد ذكر له الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في **مجمع البيان** وجهين:

أحدهما: أن يكون المقصود من مضاعفة المال بأخذ الربا، فيكون المعنى: لا تأخذوا الربا فتضاعفون به أموالكم أضعافاً مضاعفة.

ثانيهما: أن يضاعف الدائن في الأجل بتأخيره وتمديده أجلاً، فكلّما أخّر عن أجل المال إلى أجل آخر زاد بإزاء التأجيل على رأس ماله زيادة بعد زيادة، وهكذا، فيأخذ غريمه بهذا المنوال أضعافاً مضاعفة[٤].

والوجهان ملائمان لظاهر الآية الشريفة، إلّا أنّ الظاهر رجوعهما إلى بعضهما، وهذا يعني أنّ عدّهما اثنان لا يخلو عن مسامحة.

ثمّ إنّ المستفاد من الآيات الشريفة في تحريم الربا أنّه من المحرّمات الثابتة في الشرائع السماوية السابقة، وليس من مختصّات شريعة النبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم،

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٩.
(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٣) آل‌عمران (٣): ١٣٠.
(٤) مجمع البيان: ٢: ٣٨٨.

ويظهر ذلك من عتابه سبحانه وتعالى لهم في قوله عزّ من قائل : ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾[١] ، وقوله سبحانه : ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ**﴾[٢] .

ثمّ إنّ ما ذكر من ثبوت حرمة الربا في الأمم السابقة يدفع توهّم التدريجية في تحريمه اعتماداً على ظهور الآيات القرآنية في ذلك ، حيث أدّعي أنّ تشريع تحريمه قد مرّ بمراحل أربع :

المرحلة الأُولى: وهي التي تضمّنت نفي الأجر والثواب المعنويّ ، وحصر نفع الزيادة في خصوص النفع المادي ، ويشير لذلك قوله تعالى : ﴿**وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ**﴾[٣] .

المرحلة الثانية: التنبيه إلى عواقب أخذ الربا من خلال الإشارة إلى ما جاء من العذاب في اليهود بسبب أخذهم الربا بعدما نهو عنه ، فقد حرموا من طيّبات الرزق ووعدوا بالعذاب الأُخرويّ ، كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيراً * وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾[٤] .

المرحلة الثالثة: النهي الشديد عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة والتوعّد على ذلك بالنار على النحو الجزئي ، قال سبحانه : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾[٥] ،

---

(١) البقرة (٢) : ٢٧٥ .
(٢) النساء (٤) : ١٦١ .
(٣) الروم (٣٠) : ٣٩ .
(٤) النساء (٤) : ١٥٩و١٦٠ .
(٥) آل عمران (٣) : ١٣٠و١٣١ .

فقد تعلق النهي فيه بخصوص أكل الربا، أضعافاً مضاعفة، يعني المقدار الكثير من الربا وازدياد أخذه، وليس مطلق الربا.

المرحلة الرابعة: النهي الكلي الذي يشمل جميع أنواع الربا، ولو كان قليلاً، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[1].

مضافاً إلى أنّه لم يشتمل شيء من النصوص التي تعرّضت للحديث عن حرمته، وبيان حكمة ذلك أو علّة تشريعه، الإشارة إلى ذلك أصلاً.

على أنّه لو رفعت اليد عن ذلك، فإنّ ملاحظة ترتيب نزول الآيات الشريفة يمنع من القبول بهكذا دعوى، فإنّ سورة آل عمران والتي جاءت فيها آية المرحلة الثالثة من مراحل التحريم نازلة قبل سورة النساء، والتي تضمّنت آية المرحلة الثانية، وكذا سورة البقرة فإنّها نازلة قبل سورتي آل عمران وسورة النساء، مع أنّ الآية التي جاءت فيها لبيان حكم الربا مثّلت المرحلة الرابعة.

وأمّا الدليل الثاني، فهو السنّة المطهّرة:

حيث استند إلى مجموعة من النصوص للدلالة على حرمته، وقد أشار إلى بعضها المصنّف (دام موفقاً) في المتن، وهي على طوائف، نشير لاثنتين منها:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على كفر مستحلّه، واستحقاقه القتل والحدّ، مثل موثّقة ابن بكير المذكورة في المتن: بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنه كان يأكل الربا ويسمّيه اللبأ، فقال: «**لَئِنْ أَمْكَنَنِي اللهُ مِنْهُ لَأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ**»[2].

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥ ـ ٢٧٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٥، الباب ٢ من أبواب الربا، الحديث ١.

الطائفة الثانية: ما رواه إسحاق بن عمّار، وسماعة عن أبي بصير، قال: قلت: آكل الربا بعد البيّنة؟ قال: «**يُؤَدَّبُ، فَإِنْ عَادَ أُدِّبَ، فَإِنْ عَادَ قُتِلَ**»[١]. وهي معتبرة سنداً بطريق الصدوق﵀ إلى سماعة، وضعيفة بطريقه إلى إسحاق بن عمار، فإنّه يشتمل على عليّ بن إسماعيل بن عيسى، ولا طريق إلى توثيقه إلّا على مسلك شيخنا التبريزي﵀ المعاريف، أو لوقوعه في **كامل الزيارات**، أو البناء على اتّحاده مع عليّ بن إسماعيل السندي. كما أنّها ضعيفة بطريق الشيخ﵀ أيضاً، لوقوع أبي جميلة في سنده.

ثم إنّه قد وقع الخلاف بين الفقهاء في قتل آكل الربا على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: ما اختاره الصدوق، والقاضي ابن البرّاج﵉[٢]، من أنّ قتله مشروط بتوفّر بأمرين:

١- أن يعود إلى أكل الربا للمرّة الثالثة.

٢- أن يكون قد عزّر تأديباً في المرتين السابقتين.

ولا يفرّق في استحقاقه للقتل بين أن يكون مستحلّاً لأكله أم لا.

القول الثاني: ما يظهر من المفيد، وهو صريح الشيخ في **النهاية**، وابن إدريس في **السرائر**[٣]، من البناء على قتل آكل الربا مطلقاً سواء أكان مستحلّاً لأكله أم لم يكن.

القول الثالث: ما قاله ابن سعيد في **الجامع للشرائع**، والمحقّق الحلّي، وصاحب **الجواهر**(رحمهم الله)[٤] من التفصيل بين الاستحلال والأكل، فيستحقّ القتل بالاستحلال، ويكتفى بتعزيره لو أكله من دون استحلال له.

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٨: ٣٧١، الباب ٧ من أبواب بقيّة الحدود والتعزيرات، الحديث ٢.

(٢) الهداية: ٢٩٦. المهذّب لإبن البرّاج: ٢: ٥٣٦.

(٣) مصنّفات الشيخ المفيد: ٩ (مسائل العويص): ٤٤، مسألة ٤٣. النهاية للطوسي: ٧١٣. السرائر: ٣: ٤٧٨.

(٤) الجامع للشرائع: ٥٥٨. شرائع الاسلام: ٤: ٩٥١. جواهر الكلام: ٤١: ٤٧٠.

وتفصيل أدلّة كلّ واحد من الأقوال الثلاثة، ومناقشتها، وبيان ما هو الصحيح منها، يترك إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ الربا أشدّ حرمة من الزنا بالمحارم:

منها: صحيح هشام بن سالم المذكور في المتن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دِرْهَمٌ رِبًا أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنْيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ**»[١]. وقد اشتمل الصحيح على أن أكل الربا أشد من سبعين زنية كلّها بذات محرم.

ومنها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**دِرْهَمٌ رِبًا أَشَدُّ مِنْ ثَلَاثِينَ زَنْيَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ مِثْلِ عَمَّةٍ وَخَالَةٍ**»[٢]. فقد ذكر أنّ أكل الربا أشدّ من ثلاثين زنية كلّها بذات محرم، مثل العمّة، والخالة. وقد تضمّن سنده الحسين بن المختار، وهو مردّد بين بيّاع الأكفان الذي لم يذكر في كلمات الرجاليين بشيء أصلاً، وبين القلانسيّ، ويميّز الثاني بروايته عن أبي بصير، فإنه لم يذكر رواية بيّاع الأكفان عنه، هذا بناء على تعدّدهما.

ومع ذكر النجاشيّ والشيخ رحمهما الله للقلانسيّ في **فهرستيهما**[٣]، إلّا أنّهما لم ينصّا على شيء من حاله، كما لم يتعرّضا لبيان مذهبه، نعم، بناءً على ما ذكره بعض الأساتذة (دام عزّه) تبعاً لصاحب **الرواشح السماوية** رحمه الله من أنّ النجاشيّ لا يذكر في كتابه إلّا خصوص الإمامية، ولو ذكر أحداً استطراداً فإنّه يشير لفساد عقيدته، يستكشف كونه إمامياً[٤].

إلّا أنّ الشيخ رحمه الله في **الرجال** ذكر فساد عقيدته، ونصّ على أنّه واقفي[٥]، وقد

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١١٧، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١١٩، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٥.
(٣) رجال النجاشي: ٥٤، الرقم ١٢٣. الفهرست للطوسي: ١٠٧، الرقم٢٠٥.
(٤) الرواشح السماوية: ١١٥.
(٥) رجال الشيخ الطوسي: ٣٣٤، الرقم ٤٩٧٢.

ذكره العلّامة رحمه الله في القسم الثاني من **الخلاصة**، ونصّ على أنّه واقفيّ[١].

وقد ذكره المفيد رحمه الله في **الإرشاد**، في فصل النصّ على إمامة الإمام الرضا عليه السلام، وعدّه من خاصة الإمام الكاظم عليه السلام وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته[٢]. كما أنه وقع في أسناد **كامل الزيارات**، فقد روى أنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام تعدل حجة وعمرة[٣].

وقد أوجب نصّ المفيد رحمه الله على كونه من شيعة الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام بناء بعض الأعاظم رحمه الله على أنّه من الخاصّة الإمامية، وليس فاسد العقيدة، لأنّه لا يقال التعبير المذكور لمن كان منحرفاً[٤].

ويلاحظ عليه، أنّه لا منافاة بين ما ذكره المفيد رحمه الله، وما ذكره الشيخ رحمه الله، لأنّ الشيخ قد نسبه للوقف، وهذا مذهب نشأ بعد شهادة الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، وعليه لا يمنع أن يكون من شيعة الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام حال حياته، إلّا أنّه انحرف عن الجادّة القويمة بعد شهادته عليه السلام، كما أنّ مجرّد روايته للنصّ على الإمام الرضا عليه السلام، لا يمنع حصول الانحراف منه.

وبالجملة، لا تكفي عبارة الشيخ المفيد رحمه الله لنفي ثبوت الوقف عنه.

ومع التعارض، فإنّ التقديم لعبارة الشيخ رحمه الله لأنّها نصّ، وعبارة المفيد رحمه الله ظاهر. هذا كلّه بالنسبة لمعتقده، وأمّا وثاقته، فقد بنى بعض الأعاظم رحمه الله، على وثاقته اعتماداً على ما ذكره المفيد رحمه الله في **الإرشاد** من أنّه من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام، وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته[٥].

---

(١) خلاصة الأقوال: ٣٣٧، الرقم ١.

(٢) الإرشاد: ٢: ٢٤٨.

(٣) كامل الزيارات: ٣٠١، الحديث ١٣.

(٤) معجم رجال الحديث: ٧: ٩٤.

(٥) معجم رجال الحديث: ٧: ٩٤.

وحتى يعوّل على ذلك، لابدّ من التسليم بثبوت نسبة كتاب **الإرشاد** للشيخ المفيد﵀ وفي النسبة تأمل، وأن تكون العبارة المذكورة ظاهرة في التوثيق، والتفصيل يطلب من موضع آخر إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه قد يمنع من الاستناد لنصوص هذه الطائفة بلحاظ التنافي الحاصل بينها في عدد الزنيات التي يعدّ أكل الربا أشدّ منها.

لكنّه يندفع، بحمل التفاوت فيها على اختلاف الحالات والأشخاص والأوقات والكيفيات، فتأمّل.

وقد تضمّنت النصوص عرضاً لحكمة تحريم الربا، مثل: امتناع الناس من فعل القرض، وأن لا يتركوا التجارات والمعاملات والحيازات، والصنائع التي توجب نشاط الاقتصاد وغير ذلك، ففي معتبرة هشام بن الحكم، أنه سأل أبا عبد الله﵇ عن علّة تحريم الربا؟ فقال: «**إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التِّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، فَحَرَّمَ اللهُ الرِّبَا لِتَنْفِرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَإِلَى التِّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ**»[(١)].

وفي معتبرة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله﵇ قال: «**إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ الرِّبَا كَيْلَا يَمْتَنِعُوا مِنْ صَنَائِعِ الْمَعْرُوفِ**»[(٢)]. وغير ذلك من النصوص التي تضمّنت الإشارة إلى حكمة التحريم.

ومع ملاحظة ما تضمّنته النصوص المذكورة من حكمة لتحريم الربا، فقد يجعل الحكم بالتحريم يدور مدارها وجوداً وعدماً، وتظهر الثمرة فيما إذا اشترط صاحب المال على المقترض شرطاً في عقد القرض وهو أن يستثمر مال القرض في تجارة أو عمل أو صناعة، أو تبادل سلعة تجارية مما به قوام حياة الناس، ومعاشهم،

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٠، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٨.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٠، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث٩.

فعندها سوف ترتفع المحاذير التي تضمّنتها النصوص وجعلتها موجباً للبناء على التحريم، وتنتفي حرمة الربا، ومن أمثلة ذلك الودائع البنكية[١].

ونحيل الجواب عن ذلك إمّا إلى كتاب القرض، أو نتركه إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

وقد عدّ أكل الربا في كلمات الأعلام من الكبائر العظام الموبقة التي توعّد الله فاعلها النار، وقد استفيد ذلك من القرآن الكريم والسنة المباركة، أمّا القرآن فقوله تعالى: ﴿**ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[٢]، فقد توعّد الله سبحانه وتعالى المتعاطي بالربا النار،

---

(١) للأعلام رأيان في علل الأحكام التي تضمنتها الأدلة الشرعية، مثل قوله تعالى: ﴿ **وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**﴾ طه (٢٠): ١٤، وقوله سبحانه: ﴿ **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ** ﴾ الحج (٢٢): ٢٨، وكذا النصوص التي تضمنت تعليل المنع من الربا:

الرأى الأوّل: وهو ما اختاره جماعة من الالتزام بأن الأصل في كلّ ما تضمنته الأدلّة الشرعية من علل هو البناء على أنّها علّة للحكم تدور مداره وجوداً وعدماً، وقد استندوا في ذلك إلى أن بناء العقلاء منعقد على ذلك، فإنهم متى وجدوا دليلاً مشتملاً على علة، جعلوا التشريع يدور مدار وجودها. نعم، حال وجود دليل على عدم كون العلة المذكورة في الدليل علة للحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً وأنها مجرد حكمة للحكم، فلابد من رفع اليد عن البناء العقلائي المذكور.

الرأى الثاني: وهو لا يختلف عن سابقه في كون الأصل الأوّلي في ما يرد في لسان الأدلة هو البناء على العلّة، إلّا أنّ الأصل الثانويّ في كلّ التعليلات الواردة كونها حكماً إلا النادر منها، ويدل على الأصل الثانوي المذكور الاستقراء شبه التام. نعم، لو كان التعليل الوارد مرتبطاً بشيء من المستقلات العقلية كقبح الظلم، وحسن العدل مثلاً، أو موضوعه شيئاً من الضرورات المذهبية، أو الدينية، فالظاهر البناء على بقاء العلة على حالها، فلا يوجد فيها حكم ثانوي مقابل الحكم الأوّلي.

(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.

وقد ذكر في بعض تعريفات الكبيرة أنّها كلّ ما توعّد الله فاعله النار.

ومن السنّة، فنصوص:

منها: صحيح ابن محبوب، قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبـي الحـسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما هي؟ فكتب عليه السلام: «**الْكَبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَـدَ اللهُ عَلَيْـهِ النَّارَ كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ إِذَا كَانَ مُؤْمِناً، وَالسَّبْعُ الْمُوجِبَاتُ: قَتْلُ النَّفْسِ الْحَـرَامِ، وَعُقُـوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ، وَقَذْفُ الْمُحْـصَنَةِ، وَأَكْـلُ مَـالِ الْيَتِـيمِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ**»[1].

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الْكَبَائِرُ سَبْعٌ: قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّداً، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ، وَالتَّعَـرُّبُ بَعْـدَ الْهِجْـرَةِ، وَأَكْـلُ مَـالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً، وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ، وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اللهُ عَلَيْهِ النَّـارَ**»[2]. وغيرهما مـن النصوص.

وقـد تـضمّنت النـصوص عـدُّ مؤاكلـه وكاتبـه وشـاهداه كآكلـه مـن حيـث ارتكاب الكبائر، ففي صحيح محمّد بن قيس عن أبـي جعفـر عليه السلام قـال: «**قَـالَ أَمِيـرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: آكِلُ الرِّبَـا وَ مُؤْكِلُـهُ وَ كَاتِبُـهُ وَ شَـاهِدَاهُ فِيـهِ سَـوَاءٌ**»[3]. فـإن مقتـضى التسوية كبيرة مثله.

قوله ٢: **وأمّا شموله لكلا الموردين المذكورين دون أحدهما ودون مـا زاد عليهما، فلدلالة...إلخ...**

لا خلاف بين الأعلام في حصر الربا في قسمين:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب الربا، الحديث ١.

١ ـ الربا المعاوضيّ [١].

٢ ـ الربا القرضيّ.

ويقصد **بـ الأوّل** بيع أحد المثلين بالآخر مع الزيادة العينيّة، كما لو باع كيلواً من الحنطة بكيلوين منها، أو باع كيلواً منها بكيلو مع زيادة درهم.

وأمّا **الثاني**: وهو الربا القرضيّ، فسوف يأتي الحديث عنه في باب القرض إن شاء الله تعالى.

ويفترقان في أمرين:

أحدهما: اختلاف حقيقة البيع عن حقيقة القرض، فإنّ البيع عبارة عن تمليك مال بمال، والقرض عبارة عن تمليك مال بضمان.

ثانيهما: إن الشروط المعتبرة لجريان الربا المعاوضي تختلف عن الشروط الملحوظة في جريان الربا القرضي.

ثم إن الزيادة في الربا المعاوضي قد تكون زيادة عينية، وهي نحوان:

إمّا **زيادة عينية جزئية**، بأن يكون المقدار الزائد جزء أحد العوضين وليس خارجاً عنهما، فيضم بالاشتراط سواء كان من جنس العوضين، أم من غيرهما.

وإمّا أن تكون بنحو الاشتراط فلا يكون المقدار الزائد جزء أحد العوضين، بل هو خارج عنهما ويضم بالاشتراط.

وقد تكون **زيادة حكميّة**، وهي على أنحاء، لأنّها قد تكون ممّا له الماليّة عرفاً، كسكنى الدار، أو خياطة الثوب. وقد تكون ممّا فيه منفعة كاشتراط البيع المحاباتيّ، أو اشتراط الخيار أو التسليم في مكان معيّن. وثالثة تكون ممّا فيه غرض عقلائيّ

---

(١) التعبير بالربا المعاوضيّ، اصحّ ممّا ورد في كلمات بعض الأعلام من التعبير بالربا المعاملي، إذ لاريب في كون القرض من المعاملات، بل هو من العقود. اللهمّ إلّا أن يدّعى اختصاص ذلك بالعقود المعاوضيّة، ومن الواضح أنّ القرض عقد غير معاوضيّ.

كاشتراط الإتيان بالصلاة في المسجد، أو الاشتراط على الفقير بعد إعطائه أن يـؤديّ الصلاة في أول وقتها.

ولا خلاف بين الأعلام في انطباق عنوان الربا علـى الزيـادة العينيـة علـى وجـه الجزئية، وقد وقع الكلام بينهم فيما هو الموجب للربا في ما إذا كانت الزيـادة علـى وجه الاشتراط سواء كانت زيادة عينية أم كانت زيادة حكمية، فذكرت احتمالات:

أحدها: أنّ الموجب للبناء على الحكم بالربا هو مطلق الشرط، لأنّه التزام بشيء زائد.

ثانيها: أنّ الموجب للبناء على انطباق عنوان الربا هـو خـصوص الـشرط الـذي يكون له مالية، وليس مطلق الشرط، كخياطة ثوب، أو بناء دار، أو ما شابه ذلك.

ثالثها: البناء على أنّ الموجب لصدق عنوان الربا هـو خـصوص الـشرط الـذي يتضمّن منفعة كاشتراط بيع أو إجارة بما هو أقلّ من قيمة المثل.

رابعهـا: حصر الموجب لتحقّق عنوان الربا في خصوص المنفعة العينيـة، وعـدم شموله للمنفعة الحكمية.

وقد اختار صاحب العروة﵀ الرابع منها، فذكر أنّ الموجـب للربـا هـو خـصوص اشتراط الزيادة العينية، أو ما يكون بمنـزلتها مما يوجب خروج المعاملة عن وقوعهـا مثلاً بمثل[1].

واختار الفقيه الكبير المقدّس الـسيّد الخونـساري﵀ البنـاء علـى الـشمول، فـلا يختصّ الشرط بخصوص الزيادة العينيـة، ولا بمـا يكـون لـه ماليـة، وإنّمـا يؤخـذ بإطلاق: (**المؤمنون عند شروطهم**)، فيكون قوله﵇ في خبر خالد: «**جَـاءَ الرِّبَـا مِـنْ قِبَلِ الشُّرُوطِ**»[2]، شاملاً للجميع، وليس مختصّاً بالقرض[3].

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٦: ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٩٠، الباب١٢ من أبواب الصرف، الحديث ١.

(٣) جامع المدارك: ٣: ٢٣٦ و ٢٣٧.

ونحيل الحديث عن دليل كلّ واحد من هذه المحتملات، أو بعضها إلى حين تعرّض المصنّف (دام موفّقاً) في الفرع الرابع من هذه الفروع.

وكيفما كان، فيدلّ على هذا الحصر في هذين القسمين فقط، أعني الربا المعاوضيّ، والربا القرضيّ مضافاً إلى الاستقراء، دعوى الإجماع، وظواهر الأدلّة. وجريان أصالة البراءة عند الشكّ في حرمة شيء في تلك الأشياء.

قوله ٣: **وأمّا اعتبار الشروط الثلاثة في تحقّق الربا في البيع، فذلك واضح بالنسبة...إلخ...**

يشترط في جريان الربا المعاوضيّ كالبيع، شروط ثلاثة:

الشرط الأوّل: أن يكون العوضان متحدين جنساً ونقصد بذلك كونهما متحدين في الحقيقة النوعية بحيث يكونا داخلين تحت لفظ خاص كالحنطة والتمر والزبيب والريال والدولار والتومان وهكذا، فكلّما صدق عليه من الحنطة أو التمر أو الزبيب جنس واحد لم يجز بيع بعضها ببعض بالتفاضل حتى لو كانوا مختلفين في الصفات والخواص من حيث الجودة والرداءة، أو البياض والحمرة.

ولو شكّ في مورد ما في اتّحاد الجنس وعدمه، فلا مانع من صحة البيع مع الزيادة، تمسكاً بأصالة الحلّ كما عليه صاحب العروة، لأنّ المستفاد من النصوص تعليق حرمة المعاملة وفسادها على اتحاد جنس العوضين المتفاضلين، لأنّ موضوع الحرمة والفساد هو معاوضة الشيئين المتجانسين المتفاضلين، ومع الشكّ في اتّحاد جنس العوضين، لا يتحقّق موضوعهما، ولمّا كان التجانس وصفاً عارضاً على العوضين، فمقتضى الأصل عدم اتّصافهما به، لأنّ الأصل أن يكون لكلّ شيء حقيقة مستقلّة برأسه، وعليه ينتفي موضوع حرمة الربا باستصحاب عدم تجانس العوضين عند الشك فيه، ولا يتكفّل الخطاب لإثبات موضوعه، فلا يشمله عمومات المنع، لأنّها لا تتكفّل لإثبات موضوع الحرمة، بل إنّما تدلّ عليها على فرض تحقّق

الموضوع في نفسه كما هو شأن القضايا الحقيقية، وعليه سوف يبقى المشكوك تحت عمومات الحلّ، مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[٢].

نعم، لو ادّعي أنّ التمسّك باستصحاب عدم التجانس الذي هو استصحاب العدم الأزليّ، تمسّك بالأصل المثبت، لأنّ موضوع الجواز إنّما صار مختلفي الجنس بعد تخصيص عمومات الجواز، وهذا يمنع من جريانه، وبعد سقوط أدلّة الجواز، وأدلّة التحريم عن إمكانية التمسّك بهما، فسوف يكون المرجع هو أصالة عدم الانتقال، كما قال ذلك صاحب **الجواهر**[٣].

الشرط الثاني: أن يكون العوضان من المكيل أو الموزون، فلا يقع الربا في ما يباع بالعدّ أو المشاهدة أو الذرع، كما هو المشهور شهرة عظيمة، بل عن الشيخ في **الخلاف**، والعلّامة في **التذكرة**، والطبرسي في **مجمع البيان**[٤]، وهو ظاهر ابن زهرة في **الغنية**، وابن إدريس في **السرائر**، الإجماع عليه[٥].

وخالف في ذلك بعض القدماء، كالمفيد في **المقنعة**، وأبي عليّ، وسلّار، فقالوا بأنّ المعدود في حكم المكيل والموزون، فلا يجوز التفاضل في المتجانسين منه أيضاً[٦].

الشرط الثالث: وجود زيادة في عملية البيع من دون فرق بين كونها زيادة عينية أو زيادة حكمية كما عرفت.

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٢) النساء (٤): ٢٩.
(٣) جواهر الكلام: ٢٣: ٢١٦.
(٤) الخلاف: ٣: ٤٣، مسألة ٦٣. تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٣٦، مسألة ٧٥. مجمع البيان: ٢: ٢٠٧.
(٥) غنية النزوع: ٢٢٤. السرائر: ٣: ٢٥٣.
(٦) المقنعة: ٦٠٥. المراسم العلوية: ١٨٠.

ويكفي للدلالة على اعتبار الشرط الثالث أنه لا يتحقق مفهوم الربا من دون أخذ الزيادة فيه، فإن معنى الربا لغة هو الزيادة. وأمّا الشرطان الأوّلان فيدل عليهما نصوص كثيرة، فيدل على الأوّل ما رواه عمر بن يزيد[١] عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنه قال: «**يَا عُمَرُ قَدْ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، بِعْ وَارْبَحْ وَلَا تُرْبِهْ**»، قلت: وما الربا؟ قال: «**دَرَاهِمُ بِدَرَاهِمَ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ، وَ حِنْطَةٌ بِحِنْطَةٍ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ**»[٢].

وعلى الثاني صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ**»[٣].

وقد جمعت الشروط الثلاثة رواية منصور بن حازم المذكورة في المتن[٤]، ودلالتها على المدعى واضحة، إذ قد تضمّنت المنع عن البيع بزيادة في المكيل والموزون مما يكون جنساً واحداً. وقد عبّر عنها المصنّف (وفّقه الله)، بالموثّقة، وذلك لوجود الحسن بن محمّد بن سماعة، فإنّه وإن كان فاسد العقيدة لكونه واقفياً[٥]، لكنّه ثقة. إلّا أنّ المشكلة تكمن في اشتمال السند على ابن رباط، وهو يطلق على كلّ من: الحسن، وعبد الله، وإسحاق، ويونس، وهم إخوة، وقد عدّهم النجاشيّ في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام[٦]. وهم مردّدون بين الثقة وغيره، فقد نصّ

---

(١) عمر بن يزيد، مردّد بين السابريّ الثقة، والصيقل الذي لم تثبت وثاقته، ولابدّ من التمييز بينهما، للبناء على اعتبار الرواية من عدمها، وقد تعرّضنا لشرح حاله في الجزء الأوّل من هذا الكتاب في بحث غسل الجنابة، الصفحة ٣٣٠، فراجع.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٢، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٣، الباب ١٦ من أبواب الربا، الحديث ٣.

(٥) الفهرست للطوسي: ١٠٣. رجال الشيخ الطوسي: ٣٣٥، الرقم٢٥. خلاصة الأقوال: ٣٣٣، الرقم٢. رجال ابن داود: ٢١٠.

(٦) رجال النجاشي: ٤٦، الرقم ٩٤، و ٤٤٨، الرقم ١٢١١.

النجاشيّ على وثاقة عبد الله في ترجمة ولده محمّد[١]، نعم، ورد في **رجال ابن داود**ﷺ نسبة توثيقه للكشّي[٢]، والظاهر أنه غلط، والمقصود به النجاشيّ، إلّا أنّ نسخ النجاشيّ خالية من ذلك، فيصعب الجزم بوثاقته.

ومع تردّده بين الثقة غيره، يلزم تمييزه، وقد ذكر طريق التمييز لخصوص الحسن دون البقية، برواية الحسن بن محبوب ومحمّد بن سنان عنه. وعليه، لا مناص من البناء على ضعف الرواية.

وقد يرجّح أنّ الموجود في السند هو خصوص الحسن بن رباط، لأنّه صاحب أصل، وله روايات كثيرة، دون بقية إخوته، وقد روى عنه بعض أجلّاء الأصحاب. ولعلّ هذا هو منشأ تعبير المصنّف عنها بالموثّق، لأنّه ينصرف المذكور في السند للمشهور المعروف منهم، إلّا أنّ الجميع كما ترى.

بقي أن نشير للخلاف الذي عرفت في الشرط الثاني من حصر الربا المعاوضيّ في خصوص المكيل والموزون، فلا يجري في المعدود مثلاً، كما المشهور، وجريانه فيه ممّن قد سمعت، فقد تمسّك المشهور لمنع جريانه فيه على ما جاء في **ملحقات العروة**[٣] تارةً بإطلاقات الأدلّة، وأُخرى بالنصوص الخاصّة. فمن الإطلاقات طائفتان:

الطائفة الأُولى: ما تضمّنت حصر ما يكون فيه الربا في خصوص المكيل والموزون:

منها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد اللهﷺ قال: «**لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا**

---

(١) رجال النجاشي: ٣٥٦، الرقم ٩٥٥.

(٢) رجال ابن داود: ١٧٦، الرقم ١٤٢٣، وفيه (جخ) وهو رمز رجال الشيخ الطوسي، وليس (كش) يعني رجال الكشي.

(٣) العروة الوثقىٰ: ٥: ٣٣٠ و ٣٣١.

يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ»[١]. ودلالتها على المطلوب بالنصّ، حيث تضمّنت حصر الربا في خصوص ما يكون كيلاً أو وزناً، فلا يجري في غيرهما.

ومنها: موثّقة عبيد بن زرارة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ**»[٢]. ودلالتها على المدّعى كسابقتها.

الطائفة الثانية: ما تضمّنت جواز التفاضل في البيع لو كان المبيع معدوداً:

منها: رواية منصور بن حازم، والتي ذكرها المصنّف (وفّقه الله) في المتن، وتقدّمت الإشارة إليها قبل قليل.

وأمّا النصوص الخاصّة التي ذكرها قدس سره تبعاً لصاحب **الجواهر** قدس سره[٣]:

منها: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**الْبَعِيرُ بِالْبَعِيرَيْنِ، وَالدَّابَّةُ بِالدَّابَّتَيْنِ يَداً بِيَدٍ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ**» وقال: «**لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَيْنِ يَداً بِيَدٍ وَنَسِيئَةً إِذَا وَصَفْتَهُمَا**»[٤].

ومنها: ما وراه سعيد بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعيرين يداً بيد ونسيئة، فقال: «**نَعَمْ، لَا بَأْسَ إِذَا سَمَّيْتَ الْأَسْنَانَ جَذَعَيْنِ أَوْ ثَنِيَّيْنِ**» ثمّ أمرني فخططت على النسيئة[٥].

ومن الواضح عدم صلاحية النصوص المطلقة للدلالة على مدّعى المشهور، لأنّها قابلة للتقييد لتكون مختصّة بغير ربا النسيئة، وعليه، لا تصلح للدلالة على منع جريان الربا في المعدود لو كان نسيئة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٢، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٣.
(٣) جواهرالكلام: ٢٣: ٣٥٩.
(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٥، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٥) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٦، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ٧.

وأمّا النصوص الخاصّة، فإنّ الاستدلال برواية زرارة يقوم على أنّ الذيل، وهو: «**لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَيْنِ يَداً بِيَدٍ**»، الذي هو محلّ الاستدلال مروياً بذات السند المذكور في الصدر حتى يصلح الاستدلال به، وأمّا مع احتمال عدّ هذا المقطع رواية ثانية دمجها الصدوق رحمه الله مع الرواية الأُولى كما هي طريقة بعض القدماء، فإنّ من المحتمل جدّاً أن تكون مرويّة بطريق آخر، ولا أقلّ من كونها مرسلة، وهذا يمنع من الاستناد إليها.

وعند ملاحظة عبارة الفقيه، فإنّه قد يترجّح المحتمل الثاني، فإنّ الوارد فيه: وروى جميل بن دراج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**الْبَعِيرُ بِالْبَعِيرَيْنِ، وَالدَّابَّةُ بِالدَّابَّتَيْنِ يَداً بِيَدٍ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ**» وقال: «**لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَيْنِ، يَداً بِيَدٍ وَنَسِيئَةً إِذَا وَصَفْتَهُمَا**»[1]. ويساعد على كون الذيل رواية أُخرى وليس من نفس الرواية، أنّ الشيخ الكليني رحمه الله قد نقل الرواية في **كافيه** من دون الذيل[2]، ومثل ذلك صنع الشيخ رحمه الله في **التهذيب**، فإنّه نقلها عن الحسين بن سعيد، دونه[3].

على أنّه لو سلّم بأنّ الذيل مرويّ بذات السند كالصدر، وليس هو مروياً مرسلاً، فإنّه يمكن منع دلالتها على مختار المشهور أيضاً، للتقييد الوارد فيها بقوله عليه السلام: «**يَداً بِيَدٍ**»، فإنّه يدلّ على أنّ الذي لا بأس فيه، ليس مطلق البيع، وإنّما حصّة خاصّة منه، وهي التي يكون فيها قبض، فلا يشمل النسيئة.

وهذا بنفسه يجري في رواية سعيد بن يسار، لأنّها قد تضمّنت: ثم أمرني فخططت على النسيئة، فإنّ هذا الأمر الصادر منه عليه السلام يشير إلى التفريق بين ربا النسيئة وغيره[4].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٧٩، الحديث ٤٠٠٧.

(٢) الكافي: ٥: ١٩٠، الحديث ١.

(٣) تهذيب الأحكام: ٧: ١١٨، الحديث ١١٧.

(٤) قد أشار الشيخ الصدوق إلى أنّه يمكن أن تكون الرواية محلّ البحث صادرة تقيّة، ونحيل الحديث عنه إلى مستوى أعلى إن شاء الله.

وعليه، فيكون ربا النسيئة مشمولاً بما دلّ على حرمة الربا ولو كان المبيع معدوداً، فلا يكون الأمر مختصّاً بالمكيل والموزون، وتفصيل ذلك يترك إلى مستوى أعلى.

ثمّ إنّ المستفاد من كلام الشهيد الثاني ﷺ في **المسالك** أنّ المعيار في صدق المكيل والموزون هو نظر أهل عرف زمان المتعاملين، وليس عصر التشريع[1].

وعليه، لو كان شيء في عصر التشريع من المكيل أو الموزون، ثمّ تغيّر وصار معدوداً عند العُرف، فإن بني على اختصاص الربا بالمكيل والموزون، فالمفروض عدم جريان الربا فيه، كما هو مقتضى ما ذكروه في الأُصول في بحث المشتقّ، وأنّ العنوان ظاهر في المتلبّس بالمبدأ بالفعل، فلا يشمل ما انقضى عنه التلبّس، ولأنّ الخطابات الشرعية مأخوذة على نحو القضية الحقيقية المقدّر موضوعها، فكلّما تحقّق موضوعها في الخارج يكون الحكم فعلياً.

والمستفاد من النصوص اعتبار كون العوضين من المكيل والموزون في الربا على نحو القضية الحقيقية، الظاهر في اعتبار ذلك حسب زمان المتعاملين وليس حسب زمان التشريع.

قوله ٤: **وأمّا أنّ الزيادة تعمّ الحكميّة - كبيع أحد المتماثلين مع اشتراط كنس المسجد أو أداء...إلخ...**

يقع الكلام في اختصاص الزيادة المحرّمة في الربا في خصوص الزيادة العينيّة، أو أنّها تشملها وتشمل الزيادة الحكميّة كاشتراط الصلاة في أول الوقت، أو مراعاة نظافة البدن، أو اللباس في تمام الأحوال أو المداومة على صلاة الليل، أو لزوم الإتيان بجميع الواجبات، أو ترك جميع الكبائر، وغير ذلك من الأغراض.

والحاصل، كلّ ما فيه غرض عقلانيّ، أو كان ممّا له ماليّة عرفاً، أو كان مشتملاً

---

(١) مسالك الأفهام: ٣: ٣١٦.

على المنفعة كاشتراط المصالحة، أو اشتراط الخيار أو كون أحدهما نقداً والآخر نسيئة، وما شابه ذلك.

وقد ذكر السيّد اليزديّ ﷺ في **العروة** أنّ الموجب لتحقّق عنوان الربا هو خصوص الزيادة العينيّة، أو ما هو بمنزلتها ممّا يوجب خروج المعاملة عن كونها واقعة على مثل بمثل[١].

ومقتضى كلامه ﷺ، عدم جريان الربا جرّاء الزيادة الحكميّة، بأيّ نحو من أنحائها الثلاثة التي قد عرفت.

وقال المحقّق الخونساري ﷺ بعدم الفرق في الحرمة بين كون الزيادة زيادة عينية، أم زيادة حكمية[٢].

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو حصر الحرمة في خصوص الزيادة العينيّة، وعليه تجري البراءة عند الشكّ في حرمة الزيادة الحكميّة وصدق عنوان الربا خارجاً، وهذا يساعد على مدّعى سيّد **العروة** ﷺ، ولهذا يحتاج القائل بالشمول لكليهما إلى إقامة الدليل الموجب لرفع اليد عن مقتضى الأصل، خصوصاً وأنّ المصنّف (دام موفّقاً) قد أشار إلى عدم وضوح القول بالشمولية لكليهما في النصوص.

إلّا أنّه ذكر أنّه يمكن الاستدلال للقول بالتعميم والشمول بأُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: بعض النصوص التي دلت على اعتبار المماثلة وعدم الزيادة، كصحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**الْحِنْطَةُ بِالدَّقِيقِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالسَّوِيقُ بِالسَّوِيقِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا، بِمِثْلٍ، لَا بَأْسَ بِهِ**»[٣].

---

(١) العروة الوثقىٰ: ٦: ١٢، مسألة ٣.

(٢) جامع المدارك: ٣: ٢٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤١، الباب ٩ من أبواب الربا، الحديث ٢.

وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ، الزَّائِدُ وَالْمُسْتَزِيدُ فِي النَّارِ**»[١].

وصحيحة الوليد بن صبيح المذكورة في المتن[٢] وتقريب دلالتها، من خلال منعه عليه السلام فيها عن مطلق الزيادة من دون تفريق بين كون تلك الزيادة زيادة عينيّة وكونها زيادة حكميّة، وأنّ كليهما يصدق عليه أنّه فضل وزيادة فيكون محرّماً.

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله)، بأنّ الظاهر من النصوص هو اعتبار المماثلة وهو يقضي كونها مماثلة في المقدار وليس مماثلة من جميع الجهات، وهذا يعني عدم انعقاد إطلاق لهذه النصوص لتدلّ على المدّعى. ومثل ذلك يجري بالنسبة للفضل، فإنّ المقصود منه هو الفضل من حيث المقدار لا من حيث الجهات.

نعم، ينبغي أن يبحث في أنّه هل يصدق على الزيادة الحكمية عنوان الزيادة فعلاً أو لا، وبعبارة أوضح، إنّ الرجوع إلى كلمات أهل اللغة في بيان حقيقة الزيادة، هل يفيد سعة في مفهومها لتكون شاملة لمطلق الزيادة ولو لم تكن زيادة عينيّة، أم أنّها تختصّ بخصوص الزيادة العينيّة الخارجيّة، ولا تشمل الزيادة الحكميّة؟

وحتى يصحّ كلام المصنّف، لابدّ أن يبنى على عدم تصوّر صدق مفهوم الزيادة على الزيادة الحكميّة، والبناء على عدم عدّها كذلك، وإلّا لو حكم بصدق العنوان عليها، فاللازم لكي يمنع من انعقاد الإطلاق أن يبنى على وجود انصراف لخصوص الزيادة العينيّة، ولعلّ هذا هو ما يظهر من كلامه (وفّقه الله)، أو يكون هناك تبادر، فتأمّل.

الأمر الثاني: التمسّك برواية خالد بن الحجاج المذكورة في المتن[٣]. وتقرّب

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٥، الباب ١ من أبواب الصرف، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٦، الباب ١ من أبواب الصرف، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٩٠، الباب ١٢ من أبواب الصرف، الحديث ١.

دلالتها على المدّعى من خلال التمسّك بإطلاقها، فإنّ المستفاد منها أنّ مطلق الشرط موجب للبطلان والفساد، ولم يفرّق بين كون الشرط زيادة عينيّة، أو زيادة حكميّة، فمقتضى الإطلاق البناء على الشمول لكليهما.

وقد أورد عليها المصنّف سنداً ودلالةً، أمّا سنداً فلأمرين:

أحدهما: عدم وثاقة راويها وهو خالد بن الحجّاج، نعم، قد نصَّ النجاشيّ على وثاقة أخيه يحيى[1] الذي قد روى عنه[2].

ثانيهما: كون الرواية مضمرة، وبناء على مسلك المانعين من حجيّة المضمرات مطلقاً، سوف تسقط عن الاعتبار والحجيّة.

وأمّا من حيث الدلالة، لكونها أجنبية عن المقام حيث أن موردها القرض، ومحل البحث البيع، وقد عرفت أن هناك فرقاً بين الربا المعاوضيّ والربا القرضيّ. والقرينة على اختصاصها بالقرض قوله عليه السلام: «**لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَشْتَرِطْ**»[3]، فإنّ هذا التعبير ظاهر في إناطة الربا المحرّم والزيادة المحقّقة له بالاشتراط، وهذه خصوصية مختصّة بالربا القرضيّ، لأنّه لا دخل لاشتراط الزيادة في تحقّق الربا المعاوضيّ، بل يكفي في تحقّقه وجود تفاضل لأحد المثلين على الآخر، وهذا بخلاف الربا القرضي، فإنّه يعتبر في تحققه اشتراط الزيادة، لا أنّ المعتبر فيه مطلق الزيادة من غير اشتراط، بل يستحبّ للمقرض إعطاء الزيادة، ويأخذها المقرض بعنوان الهدية.

وليس في البين ما يساعد على التعدّي وعدم البناء على اختصاص الخبر بمورده.

---

(١) رجال النجاشيّ: ٤٤٥، الرقم ١٢٠٤.

(٢) رجال النجاشيّ: ٤٤٥، الرقم ١٢٠٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٩١، الباب ١٢ من أبواب الصرف، الحديث ١.

الأمر الثالث: التمسّك بالإجماع المدّعى في المسألة، فقد صرّح بعدم الفرق بين الزيادة العينيّة والزيادة الحكميّة صاحب **الجواهر**ﷺ مدّعياً الاتّفاق، ونفي الخلاف فيه[1].

وقد ناقش المصنّف (دام عطاؤه) فيه **صغرى وكبرى**، أمّا من حيث **الصغرى**، فقد أشار إلى وجود المخالف في المقام، فقد نسب الخلاف إلى المقدّس الأردبيلي، وكذا ابن إدريس رحمهما الله.

وأمّا من حيث **الكبرى**، فإنّه على فرض التسليم بانعقاده، وأنّ مخالفة من ذكر لا تضرّ كونها مخالفة معلوم النسب التي لا يعتنى بمثلها في المقام، خصوصاً على القول بكون منشأ حجيّة الإجماع كاشفيته عن ارتكاز متشرّعيّ، وهو حاصل بين القدماء، لكون المخالفين من المتأخّرين، إلّا أنّ الإجماع المذكور لا يحكم بحجيّته لأنّه لو لم يكن مدركياً، فلا أقلّ من احتمال مدركيّته، لاحتمال استناد المجمعين لأحد الوجهين المذكورين، وعليه لا مجال للاستدلال به.

وللمناقشة في كلتا المناقشتين مجال، إذ يدفع النقاش في الصغرى، أن المخالفة المضرة بحجية الإجماع هي مخالفة القدماء التي تمنع عن تحقق الارتكاز المتشرعي بين قدماء الفقهاء وكذا المعاصرين لزمان المعصوم عليه السلام، أو القريبين من عصره، وأمّا مخالفة المتأخرين زماناً عن ذلك، فإنه لا توجب ضرراً لعدم مانعيّتها من تحقق الارتكاز المذكور، بل حتى لو جعل المدار في حجية الإجماع مقالة المشهور، فإن مخالفة معلوم النسب لن تكون مانعة من حجيته.

وأمّا من حيث الكبرى، فقد يقال كما قيل، إنّه إذا لم تكن الوجوه المذكورة للاستدلال على المدّعى تامّة في نفسها، لم يكن هناك ما يوجب رفع اليد عن حجيّة الإجماع المدّعى بدعوى المدركيّة، فإنّ المانع من القبول بتلك

(١) جواهر الكلام: ٢٤: ٣٣.

الوجوه عندنا، يكون مانعاً من القبول بها عند قدماء الفقهاء، وهذا يمنع من استنادهم إليها، فيثبت أن الإجماع المذكور ليس مدركيّاً، فتأمل جيداً.

والمشهور بين الفقهاء عدّ المعاوضة على المثلين المتساويين من المكيل أو الموزون نسيئة، من الربا، سواء عادت منفعة التأخير على البائع، أم المشتري. نعم، خالف في ذلك الشيخ قدس سره في **الخلاف** و**المبسوط**، والعلّامة رحمه الله في **المختلف**، والشهيد الثاني قدس سره في **المسالك**، وصاحب **الحدائق** رحمه الله[1].

أمّا لو كانا متفاضلين، فسوف يأتي الحديث عن ذلك مفصّلاً إن شاء الله عند الحديث عن أحكام الربا.

قوله ٥: **وأمّا الخلاف في التعميم لغير البيع بالرغم من إطلاق الأخبار المتقدّمة الدالّة...إلخ...**

إنّ المحكيّ عن السيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، والقاضي ابن البرّاج، وابن المتوّج، وصاحب **الشرائع** في كتاب الغصب، وفخر المحققين، والشهيدين، وابن العبّاس، والقطيفيّ والعليّين، والأردبيليّ، بل نسبه الأردبيلي في **آيات الأحكام** إلى الأكثر، بل قيل أنّه المشهور، وهو مختار صاحب **الحدائق**، وصاحب **الجواهر**، وصاحب **العروة**، وغيرهم، هو البناء على جريان الربا في سائر المعاوضات، وعدم اختصاصه بالبيع فقط[2].

وقد ينسب القول بخلاف ذلك وأنّه يختصّ بالبيع فقط دون بقية المعاوضات إلى ابن إدريس، والعلّامة رحمهما الله. أمّا ابن إدريس رحمه الله، فاعتماداً على ما جاء في **السرائر**

---

(١) الخلاف: ٣: ٤٦، مسألة ٦٥. المبسوط: ٢: ٨٩. مختلف الشيعة: ٥: ٨٦. مسالك الأفهام: ٣: ٣١٨. الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٥١.

(٢) انظر: جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٦.

من قوله: إن حقيقة الربا في عرف الشرع هو بيع المثل من المكيل والموزون بالمثل متفاضلاً[١].

إلّا أنّ هناك عبارة أخرى توحي بخلاف ذلك، وهي قوله ﷺ: ولا يكون الربا المنهي عنه في شريعة الإسلام عند أهل البيت عليهم السلام، إلا فيما يكال ويوزن. نعم قد جاء في ذيلها ما قد يكون مانعاً من استظهار المخالفة منها، حيث قال: فأمّا ما عداهما من جميع المبيعات فلا ربا فيها بحال، لأن حقيقة الربا في عرف الشرع هو بيع المثل من المكيل أو الموزون بالمثل متفاضلاً[٢].

وأمّا العلّامة ﷺ، فقد نصّ في كتاب **القواعد** باختصاص الربا بالبيع دون بقية المعاوضات الأخرى قال ﷺ: ولا يثبت الربا في غير البيع[٣]. لكن قد يظهر منه التردد في جريانه فيها في كتاب الصلح من نفس الكتاب، قال ﷺ: ولو صالح على عين بأخرى في الربويات، في إلحاقه بالبيع نظر، وكذا الدين بمثله[٤].

ووفقاً لما تقدّم، يمكن القول بوجود قولين في المسألة:

القول الأوّل: ما عليه المشهور كما سمعت، وهو البناء على عدم اختصاص جريان الربا بخصوص البيع، بل يجري في بقية المعاوضات الأخرى[٥].

القول الثاني: ما ينسب لبعضهم من الالتزام باختصاص الربا بخصوص البيع دون بقية المعاوضات الأُخرى، فلا يجري في شيء منها.

---

(١) السرائر: ٢: ٢٥٤.

(٢) السرائر: ٢: ٢٥٣.

(٣) قواعد الأحكام: ٢: ٦٠.

(٤) قواعد الأحكام: ٢: ١٧٣.

(٥) الدروس الشرعية: ٣: ١١٦ و ٣٢٨. المهذب البارع: ٢: ٥٣٧ و ٥٣٨. مسالك الأفهام: ٤: ٢٦٩ و: ١٢: ١٨٩. الروضة البهية: ٤: ١٨٠.

وقد نسب القول الثاني في **مفتاح الكرامة** إلى العديد من أعلام الطائفة قدماء ومتأخّرين، فنسب الخلاف في ذلك صريحاً لإبن إدريس، والعلّامة في **المختلف** و**القواعد** و**الإرشاد**[١]، واستظهر القول بالاختصاص من الشيخ في **المبسوط**، والمحقّق في **الشرائع**، والعلّامة في **التحرير** و**التذكرة**، وفقاً لما فهمه الشهيد في **الدروس**[٢] من كلامه في موضع منها، إلى آخر كلامه رحمه الله[٣].

وخالفه صاحب **الجواهر** رحمه الله فحصر المخالف في خصوص ابن إدريس، والعلّامة رحمهما الله، وتحقيق مدى صحّة النسبة سعة وضيقاً تطلب من مستوى أعلى.

وبالجملة، ذكر صاحب **الجواهر** رحمه الله أن القول بعدم الاختصاص مشهور شهرة عظيمة[٤].

وقد تمسك القائلون باختصاص حرمة الربا بخصوص البيع دون بقية المعاوضات الأخرى بأمور:

الأمر الأوّل: التمسّك بأصالة عدم ثبوت الربا عند الشكّ في تحقّقه في غير البيع والقرض.

الأمر الثاني: ما ذكره المصنّف (دام موفقاً) من أنّ المستفاد من نصوص المقام هو إرادة خصوص البيع، وذلك لأنّها منصرفة إليه، لأنّه الكثير الشائع في المعاملات.

الأمر الثالث: إنّ الملاحظ لتعريف الربا يجد أنّ الفقهاء قد أخذو فيه البيع قيداً، وهذا شاهد على اختصاصه بالبيع، وعدم جريانه في بقية المعاوضات الأخرى.

---

(١) المبسوط: ٣: ٦١. السرائر: ٢: ٢٥٣. شرائع الاسلام: ٢: ٢٧٩. تحريرالأحكام: ٢: ٣٠٢. تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٣٥.

(٢) الدروس الشرعية: ٣: ١٧٧.

(٣) مفتاح الكرامة: ١٤: ٩ و١٠.

(٤) جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٨.

ومن المعلوم أنّه مع وجود الدليل الاجتهادي، لن تصل النوبة للأصل العمليّ، وهذا يعني أنّه لا يمكن الركون للأمر الأوّل من الأمور المذكورة إلّا بعد فقدان ما يصلح لمدّعى المشهور من الأدلّة الاجتهادية.

ويمنع الثاني، بما أشار إليه المصنّف (دام موفّقاً)، بأنّ مجرّد غلبة التعامل بالبيع وشيوعه خارجاً لا يوجب الانصراف في النصوص إليه، لأنّه من الانصراف الناشيء من غلبة الوجود وليس الناشئ من كثرة الاستعمال، وهو لا يمنع من حجّية الظهور.

وأمّا الثالث، فإنّ ذكر البيع في كلمات الأعلام عند تعريفهم الربا لا يوجب اختصاص الحرمة به دون غيره من المعاوضات، فربما كان منشأ ذكرهم له دون البقية لشيوع التعامل به، أو لأنّه مورد البحث في كلماتهم عادة، ويساعد على ذلك اشتمال كلمات جملة منهم من الذين ذكروا البيع في مورد التعريف على النصّ على سعة دائرة جريان الربا وشمولها لغيره، فقد قال المحقّق رحمه الله في **الشرائع**: ولا تظنّن أنّ الربا يختصّ بالبيع، بل هو ثابت في كلّ معاوضة على ربويين متّفقي الجنس[(١)]. وكذا صرّح بذلك الشهيد الثاني قدس سره في **المسالك**، وصاحبا **الحدائق** و**الجواهر** رحمهما الله[(٢)].

وقد ذكر الفقيه المقدّس السيّد الخونساري رحمه الله موانع من البناء على شمولية ما دل على حرمة الربا لغير البيع[(٣)]، منها ظهور المقابلة الواردة في بعض النصوص في البيع عادة:

منها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام[(٤)]، فإنّ باء المقابلة ظاهرة في خصوص البيع عادة. وقد تقدّم الحديث عن حال راويها في هذا الشرح فراجع[(٥)].

---

(١) شرائع الإسلام: ٣: ٢٤٠.

(٢) مسالك الأفهام: ٣: ٣١٧. الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٧٠-٢٧٦. جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٦.

(٣) جامع المدارك: ٣: ٢٤٠.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٢.

(٥) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الإستدلالي: ١: ٣٣٠.

ومنها: صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: «**لَا يَجُوزُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ**»، ثم قال ...[1]

والإنصاف، إنّ الدعوى المذكورة من ظهور باء المقابلة في خصوص البيع لا شاهد عليها، بل هي خلاف المتبادر منها، لأنّ المتبادر من باء المقابلة هو مطلق المبادلة. خصوصاً وأنّ المعاوضة عبارة عن مبادلة شيء بشيء.

اللهمّ إلا أن يدعى أن هناك استعمالاً لباء المقابلة في خصوص البيع دون غيره من المعاوضات، مما يوجب الانصراف إليه متى جاءت، فيكون مانعاً من حجّية الظهور في غيره.

ويمنع هذا الإحتمال استعمالها في غيره، ففي صحيح الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام -في حديث- قال: «**الْكَيْلُ يَجْرِي مَجْرًى وَاحِداً**» قال: «**وَ يُكْرَهُ قَفِيزُ لَوْزٍ بِقَفِيزَيْنِ، وَقَفِيزُ تَمْرٍ بِقَفِيزَيْنِ، وَلَكِنْ صَاعُ حِنْطَةٍ بِصَاعَيْنِ تَمْرٍ، وَصَاعُ تَمْرٍ بِصَاعَيْنِ زَبِيبٍ إِذَا اخْتَلَفَ هَذَا، وَالْفَاكِهَةُ الْيَابِسَةُ تَجْرِي مَجْرًى وَاحِداً** - وقال -: **لَا بَأْسَ بِمُعَاوَضَةِ الْمَتَاعِ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ لَا وَزْناً**»[2]. حيث ورد فيه التعبير بالمعاوضة، وهي أعمّ من البيع.

ويستدلّ لمختار المشهور من التعميم لغير البيع، بإطلاقات تحريم الربا من الكتاب الكريم، كما عن الشهيد الثاني رحمه الله في **المسالك**، مثل قوله تعالى: ﴿**وَ حَرَّمَ الرِّبَا**﴾[3]، فإنّ مقتضى إطلاقه يستدعي عدم اختصاصه بالبيع.

وبإطلاقات النصوص، فإنّها صالحة أيضاً للدلالة على التعميم إلى مطلق المعاوضات حال توفّر الشروط الأُخرى المعتبرة في حرمة الربا، مثل صحيح عبد الله

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٨، الباب ٨ من أبواب الربا، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤٦، الباب ١٣ من أبواب الربا، الحديث ٣.
(٣) البقرة (٢): ٢٧٥. مسالك الأفهام: ١٢: ١٩٠.

بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ، لِأَنَّ تَمْرَ خَيْبَرَ أَجْوَدُهُمَا**»[1]. فإنّ الاستبدال كما قد يكون بيعاً يمكن أن يكون صلحاً أيضاً، كما يمكن أن يكون هبة مشروطة، وهذا يعني شمول المنع لغير البيع، بل لا يبعد دعوى انصراف مثل هذا التعبير عن المعاملة البيعية، وكيفما كان، فإنّ دلالة الصحيح على الحرمة بلحاظ أنّ المقصود من الكراهة الواردة فيه ليست الكراهة المصطلحة، وإنما المبغوضية الظاهرة في الحرمة.

بل يمكن التمسّك ببعض النصوص الخاصّة، مثل صحيح محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدفع إلى الطحّان الطعام، فيقاطعه على أن يعطي لكلّ عشرة أرطال اثني عشر دقيقاً؟ قال عليه السلام: «**لا**»، قلت: فالرجل يدفع السمسم إلى العصّار يضمّن له لكلّ صاع أرطالاً مسمّاة، قال عليه السلام: «**لا**»[2]. والظاهر أنّ الحنطة المدفوعة للطحّان كانت جيّدة الجنس، بينما كان الطحين المضمون رديئاً، أو أقلّ جودة منها، ولذا كان مقداره أكثر من الحنطة المدفوعة، ومثل ذلك أيضاً بالنسبة إلى السمسم والدهن المضمون مقابله.

ولا يخفى أنّ المقاطعة الحاصلة بين الرجل والطحّان غير ظاهرة في البيع، لأنّها ترجع إمّا إلى هبة مشروطة بين صاحب الحنطة والطحّان، وصاحب السمسم والعصّار، بأن يهبه شيئاً بعوض أزيد من جنس الموهوب، أو إلى المصالحة على شيء أكثر من جنس المصالح عليه.

كما يحتمل أن يكون ذلك أيضاً إجارة مشروطة، بأن يستأجر صاحب السمسم العصّار ويشترط عليه في ضمن عقد الإجارة أن يضمن له مقابل كلّ عشرة أرطال

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥١، الباب ١٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤١، الباب ٩ من أبواب الربا، الحديث ٣.

من الحنطة أثني عشر رطل من دقيقها، ومقابل كلّ صاع من السمسم أرطالاً محـدّدة من زيت السمسم، فتأمّل.

وقد تمسّك في **الحدائق** و**الجـواهر**[١] لمختار المشهور، وهو البناء على التعميم لغير البيع، بالنصوص التي تضمّنت حكمة تحريم الربا:

منهـا: ما تضمّنت أنّ حكمة ذلك هو الخوف مـن امتنـاع النـاس عـن اصـطناع المعروف، ففي موثّقة سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي قد رأيـت الله تعـالى قد ذكر الربا في غير آية وكرّره، قال عليه السلام: «**أَ وَ تَدْرِي لِمَ ذَاكَ**»؟ قلت: لا، قال عليه السلام: «**لِئَلَّا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنِ اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ**»[٢].

ومنهـا: ترك الناس التجارات وتعطيل المعاش، ففي صحيح هشام بـن الحكـم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا، فقال عليه السلام: «**إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَـلَالًا لَتَـرَكَ النَّاسُ التِّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، فَحَـرَّمَ اللهُ الرِّبَـا لِتَنْفِـرَ النَّـاسُ مِـنَ الْحَـرَامِ إِلَـى الْحَلَالِ وَإِلَى التِّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ**»[٣].

وغير ذلك من النصوص التي تضمّنت الإشارة إلـى ذلـك. وتقريـب الاسـتدلال بهذا الوجه بلحاظ أنّ العلّة التي تضمّنتها النصوص المذكورة لتحريم الربا لا تختصّ بـالبيع، بـل إنّهـا جاريـة فـي بقيـة المعاوضـات الأُخـرى والمبـادلات أيـضاً، فيثبت التعميم.

ولا يخفى أنّ تماميـة الوجـه المـذكور يعتمـد علـى البنـاء علـى أنّ الـوارد فـي النصوص المذكورة علّة للحكم، يدور مدارها وجوداً وعدماً، وليس حكمـة لـه، أمّـا مع البناء على كونها حكمة له، فلن يصلح الوجه المذكور إلّا للتأيـيد ليس إلّا.

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٧٠-٢٧٦. جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١١٨، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢١، الباب ١ من أبواب الربا، الحديث ٨.

ثمّ إنّه لو منع من تمامية شيء من الأدلّة المتقدّمة للبناء على مختار المشهور من الإلتزام بالتعميم، ووصلت النوبة لمقتضى الأصل العمليّ، فقد ذكر في **الجواهر**ﷺ أنّ مقتضى الأصل عندها هو البناء على لزوم الاجتناب، لأنّ الأصل العمليّ في المقام يقتضي الاحتياط بلزوم الاجتناب عن كلّ معاوضة يحتمل الربا فيها[١].

والبناء على ما أفادهﷺ بقول مطلق لا يخلو عن نظر، بل ينبغي التفصيل في مورد الشكّ في تحقّق الربا، لأنّ المورد من صغريات الدوران بين الأقلّ والأكثر، وقد يلتزم فيه بالتفصيل بين الشبهات المفهومية والشبهات المصداقية، فيرجع في الأُولى منهما إلى عمومات حلّية البيع والتجارة عن تراضٍ، بخلاف الثانية منهما، فإنّه لا يمكن التمسّك فيها بدليل العام والخاصّ، بل لابدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العمليّ، وهو أصالة الفساد الدالّة على عدم تحقّق الانتقال للعوضين عند الشكّ فيه، ومن الواضح أنّ أصالة عدم الانتقال أصل سببيّ، فيكون مقدّماً على أصالة الحلّ التي هي أصل مسبّبي.

والحاصل، إنّه لمّا كان الشكّ في جريان الربا في بقية المعاوضات الأخرى من صغريات الشكّ في الشبهة المفهومية في الدوران بين الأقلّ والأكثر، لعدم إحراز أنّ ما دلّ على حرمة الربا مثل قوله تعالى: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾، والذي يخصّص العمومات مثل: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[٣]، مختصّ بخصوص البيع الربويّ، أو شامل لمطلق المعاوضات، ومقتضى القاعدة عندها هو الرجوع إلى دليل العام في المخصّص المنفصل كما في المقام، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العمليّ. نعم، لو كان الدليل العام مجملاً كان المرجع عندها للأصل

---

(١) جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٧.
(٢) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٣) النساء (٤): ٢٩.

العمليّ، وقد عرفت أنّه يقضي بالاحتياط والاجتناب كما عن صاحب **الجواهر**.

ثمّ إنّ المصنّف (دام موفّقاً) أشار إلى تفصيل في جريان الربا في الصلح، ما يعني أنّه لا يجري فيه مطلقاً، فخصّ جريان الربا فيه بما إذا كان الصلح واقعاً على عينين في الخارج، كما لو صالح أحدهما الآخر على مثقال خاصّ من الذهب، بمثقالين منه بالخصوص، فيكون محرّماً لتحقق الزيادة الربوية في الصلح عندها، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الصلح واقعاً على العينين، كما لو قال له: صالحتك على أن أهب لك هذا المثقال من الذهب، مقابل أن تهب لي مثقالين من الذهب، لم يكن في ذلك إشكال، لأنّ المفروض أنّ ما سوف يعطيه إيّاه والمتضمّن زيادة، ليس معلوماً بالنسبة إليه.

ومنشأ هذا التفصيل أنّ النصوص التي تضمّنت جريان الربا في مطلق المعاوضات، قد تضمّنت الحديث عن وقوع الزيادة على العينين، ولم تتضمّن الإشارة إلى مطلق الزيادة الحاصلة في المعاوضة، وهذا يوجب اختصاص الحرمة بما إذا كانت المعاوضة واقعة على الأعيان دون ما إذا لم تكن كذلك، لأنّه سوف يصدق عندها عنوان الذهب بالذهب، والفضّة بالفضّة، بخلاف ما إذا لم تكن المعاوضة واقعة عليهما، فإنّه يشكّ في صدق عنوان الذهب بالذهب، والفضّة بالفضّة، فلاحظ صحيح الحلبيّ في **التهذيب** عن أبي عبد الله عليه السلام: «**الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ، لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ، الزَّائِدُ وَالْمُسْتَزِيدُ فِي النَّارِ**»[1] ورواه الصدوق بإسناده عن حمّاد، إلّا أنّه زاد: «**وَالذَّهَبُ بِالذَهَبِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ**»، وقال: «**لَيْسَ فِيْهِ زَيادَةٌ وَلا نَظَرَةٌ**»[2]. وهذا يجعله خارجاً عن موضوعها، ومع خروجه عن موضوعها، سوف يكون مشمولاً للعمومات التي دلّت على الحلّية.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧: ٩٨، الحديث ٢٥.

(٢) من لايحضره الفقيه: ٣: ٢٨٨، الحديث ٤٠٣٧.

أحكام خاصّة بالربا

قوله ١ : **أمّا التخلّص من الربا بما ذكر، فهو على طبق القاعدة لو كان إيقاع كلّ جنس مقابل...إلخ...**

اشتملت كلمات الفقهاء على جملة من الوسائل والطرق التي يمكن التخلّص بها من الوقوع في الربا، وتعرف بالحيل الشرعية، وقبل أن نتعرّض إليها، لا بأس بالتعريف بحقيقة الحيل الشرعية، ومدى مشروعية الاستناد إليها.

ويمكن تعريف الحيل الشرعية بأنّها ما يتوصّل بها إلى إثبات حقّ أو دفع باطل من خلال طريق مباح.

وقد وقع البحث بين الأعلام في جواز الحيلة الشرعية للفرار عن الربا وعدمه، فاختلفوا في المسألة على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: جواز ذلك، وهو مختار الميرزا المحقّق القمّي قدس سره صاحب **القوانين** في كتابه **جامع الشتات** وفي رسالته **غنائم الأيام**[١]. وقد اختار ذلك من فقهاء المسلمين، أبو حنيفة والشافعي[٢].

القول الثاني: عدم الجواز، وقاله السيّد المرتضى رحمه الله كما جاء في **الناصريات** في كتاب الشفعة. قال رحمه الله: كلّ حيلة في الشفعة وغيرها من المعاملات التي بين الناس، فإنّي أُبطلها ولا أُجيزها[٣]، وقد نسب مثل ذلك في **مفتاح الكرامة** للمقدّس الأردبيلي رحمه الله[٤].

---

(١) جامع الشتات: ١٣٤. غنائم الأيام: ٥١٧.

(٢) المغني لابن قدامة: ٤: ١٧٩. الشرح الكبير: ٤: ١٧٩.

(٣) الناصريات: ٣٧٧، مسألة ١٧٨.

(٤) مفتاح الكرامة: ١٤: ٥٢٧.

وبه قال بعض الأعيان[١]. ومن الجمهور قال بعدم الجواز، مالك[٢].

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان لأجل الفرار من الوقوع في الربا فهي جائزة، وأمّا إذا كانت لأجل تحليل الحرام، فلا.

وقد تمسّك المانعون من شرعيّتها بأُمور:

منها: ما ورد في قوله ﷺ: «**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»[٣]، بتقريب: إنّ الطرفين قد قصدا المعاملة الربويّة فالمعطي للزائد والآخذ له قصدا إعطاء وأخذ الزيادة، فهما يجريان المعاملة بقصد النفع، ولولا النفع والزيادة لم تجر المعاملة.

وفيه: إنّ الطرفين لم يقصدا ذلك، بل قصدا الفرار من الوقوع في الحرام بالابتعاد عن الوقوع في الربا.

ومنها: إنّ الحيلة الشرعية ناقضة للغرض. ونقض الغرض قبيح عقلاً. فلو جوّزها الشارع المقدّس، فإنّه يكون بذلك ناقضاً لغرضه.

وفيه: إنّ نقض الغرض إنّما يتحقّق بتحليل الحرام إلى الحلال وهو منتفٍ في البين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ اسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَ يَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**﴾[٤].

فقد روى القمّي قصّة أصحاب السبت في تفسيره، قال: حدّثني أبي، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

---

(١) كتاب البيع للإمام الخميني: ٢: ٥٤١. تحرير الوسيلة: ١: ٥٣٨، مسألة ٧.

(٢) المغني لابن قدامة: ٤: ١٧٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٤٨، الباب ٥ من مقدمات العبادات، الحديث ٧.

(٤) الأعراف (٧): ١٦٣.

«وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّ قَوْماً مِنْ أَهْلِ أَيْكَةَ مِنْ قَوْمِ ثَمُودَ، وَأَنَّ الْحِيتَانَ كَانَتْ سَبَقَتْ إِلَيْهِمْ يَوْمَ السَّبْتِ لِيَخْتَبِرَ اللهُ طَاعَتَهُمْ فِي ذَلِكَ،- فَشُرِّعَتْ، إِلَيْهِمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ فِي نَادِيهِمْ- وَ قُدَّامِ أَبْوَابِهِمْ فِي أَنْهَارِهِمْ وَ سَوَاقِيهِمْ- فَبَادَرُوا إِلَيْهَا فَأَخَذُوا يَصْطَادُونَهَا- فَلَبِثُوا فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ اللهُ- لَا يَنْهَاهُمْ عَنْهَا الْأَحْبَارُ- وَلَا يَمْنَعُهُمُ الْعُلَمَاءُ مِنْ صَيْدِهَا. ثُمَّ إِنَّ الشَّيْطَانَ أَوْحَى إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ- إِنَّمَا نُهِيتُمْ عَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ السَّبْتِ فَلَمْ تُنْهَوْا عَنْ صَيْدِهَا، فَاصْطَادُوا يَوْمَ السَّبْتِ وَكُلُوهَا فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْأَيَّامِ، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: الْآنَ نَصْطَادُهَا، فَعَتَتْ، وَانْحَازَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ- فَقَالُوا: نَنْهَاكُمْ عَنْ عُقُوبَةِ اللهِ أَنْ تَتَعَرَّضُوا لِخِلَافِ أَمْرِهِ، وَاعْتَزَلَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ ذَاتَ الْيَسَارِ- فَسَكَتَتْ فَلَمْ تَعِظْهُمْ، فَقَالَتْ لِلطَّائِفَةِ الَّتِي وَعَظَتْهُمْ ﴿لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً﴾[1] فَقَالَتِ الطَّائِفَةُ الَّتِي وَعَظَتْهُمْ ﴿مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[2].

قال: فقال الله عزّ وجلّ ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾[3] يَعْنِي لَمَّا تَرَكُوا مَا وُعِظُوا بِهِ وَ مَضَوْا عَلَى الْخَطِيئَةِ، فَقَالَتِ الطَّائِفَةُ الَّتِي وَعَظَتْهُمْ: لَا وَاللهِ لَا نُجَامِعُكُمْ وَلَا نُبَايِتُكُمُ اللَّيْلَةَ فِي مَدِينَتِكُمْ هَذِهِ الَّتِي عَصَيْتُمُ اللهَ، فِيهَا مَخَافَةَ أَنْ يَنْزِلَ بِكُمُ الْبَلَاءُ فَيَعُمُّنَا مَعَكُمْ.

قَالَ: فَخَرَجُوا عَنْهُمْ مِنَ الْمَدِينَةِ مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُمُ الْبَلَاءُ فَنَزَلُوا قَرِيباً مِنَ الْمَدِينَةِ فَبَاتُوا تَحْتَ السَّمَاءِ، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَوْلِيَاءُ اللهِ الْمُطِيعُونَ لِأَمْرِ اللهِ، غَدَوْا لِيَنْظُرُوا مَا حَالُ أَهْلِ الْمَعْصِيَةِ، فَأَتَوْا بَابَ الْمَدِينَةِ فَإِذَا هُوَ مُصْمَتٌ فَدَقُّوهُ فَلَمْ يُجَابُوا وَلَمْ يَسْمَعُوا مِنْهَا حِسَّ أَحَدٍ فَوَضَعُوا سُلَّماً عَلَى سُورِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ أَصْعَدُوا رَجُلًا مِنْهُمْ فَأَشْرَفَ عَلَى

---

(١) الأعراف (٧): ١٦٤.

(٢) الأعراف (٧): ١٦٤.

(٣) الأعراف (٧): ١٦٥.

الْمَدِينَةِ فَنَظَرَ فَإِذَا هُوَ بِالْقَوْمِ قِرَدَةً يَتَعَاوَوْنَ، فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَصْحَابِهِ يَا قَوْمِ أَرَى وَاللهِ عَجَباً قَالُوا وَمَا تَرَى قَالَ أَرَى الْقَوْمَ قَدْ صَارُوا قِرَدَةً يَتَعَاوَوْنَ، لَهَا أَذْنَابٌ، فَكَسَرُوا الْبَابَ. قَالَ: فَعَرَفَتِ الْقِرَدَةُ أَنْسَابَهَا مِنَ الْإِنْسِ وَلَمْ تَعْرِفِ الْإِنْسُ أَنْسَابَهَا مِنَ الْقِرَدَةِ، فَقَالَ الْقَوْمُ لِلْقِرَدَةِ: أَلَمْ نَنْهَكُمْ؟ ...

فَقَالَ عَلِيّ عليه السلام: «**وَاللهِ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ إِنِّي لَأَعْرِفُ أَنْسَابَهَا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا يُنْكِرُونَ وَلَا يُغَيِّرُونَ بَلْ تَرَكُوا مَا أُمِرُوا بِهِ فَتَفَرَّقُوا وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾**[1].

وقال تعالى **﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**[2]**﴾**»[3].

فتدلّ على المنع من استخدام الحيلة حيث أنّها لو كانت جائزة لما كان هذا هو مصيرهم.

وفيه: إنّ الاستدلال بها على المنع من الحيلة الشرعية في غير محلّه، لأنّ الصيد قد وقع حقيقة منهم يوم السبت مع أنّهم منهيّون عن ذلك لا أنّهم قاموا بحيلة معيّنة، بل لقد أجروا حيلة وذلك من خلال تحوير النهي عن الصيد إلى النهي عن خصوص الأكل وهذا تلاعب بالتشريع كما لا يخفى.

وفي مقابل ذلك تمسّك القائلون بالجواز بمجموعة من الأدلّة الدالّة على ذلك:

مثل قوله تعالى: **﴿وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَ تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾**[4]. ومن المعلوم أنّ الآية المباركة تشير إلى مفردة من مفردات

---

(١) المؤمنون (٢٣): ٤١.
(٢) الأعراف (٧): ١٦٥.
(٣) تفسير القمّي: ١: ٢٤٤ و ٢٤٥.
(٤) ص (٣٨): ٤٤.

قصّة نبيّ الله أيوب عليه السلام، وذلك أنّه حلف أن يضرب زوجته إن شفي من المرض مائة ضربة، وأشفق بعد ذلك عليها، فأُعطي حيلة شرعيّة يتحقّق من خلالها البرّ بحلفه، وفي نفس الوقت لا يكون إيذاءً إليها. فتكون دالّة على المدّعى والمطلوب.

وبمجموعة من النصوص، أشار المصنّف (دام موفقاً) إلى بعضها في المتن:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألته عن الصرف فقلت له: الرفقة ربّما عجّلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقية والبصرية وإنما يجوز نيسابور الدمشقية والبصرية، فقال عليه السلام: «**وَمَا الرِّفْقَةُ**»؟..فقلت: القوم يترافقون ويجتمعون للخروج فإذا عجّلوا فربما لم يقدروا على الدمشقية والبصرية، فبعثنا بالغلّة فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية، فقال عليه السلام: «**لَا خَيْرَ فِي هَذَا أَفَلَا تَجْعَلُونَ فِيهَا ذَهَباً لِمَكَانِ زِيَادَتِهَا**». فقلت له: اشتري ألف درهم ودينار بألفي درهم؟.. فقال عليه السلام: «**لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنَّ أَبِي كَانَ أَجْرَأَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنِّي فَكَانَ يَقُولُ هَذَا فَيَقُولُونَ: إِنَّمَا هَذَا الْفِرَارُ، لَوْ جَاءَ رَجُلٌ بِدِينَارٍ لَمْ يُعْطَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَلَوْ جَاءَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ لَمْ يُعْطَ أَلْفَ دِينَارٍ وَ كَانَ يَقُولُ لَهُمْ نِعْمَ الشَّيْءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ**»[1].

ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً لا خفاء فيها، فإنّ جعل شيء بإزاء الزيادة من الجنس المخالف في الطرف الناقص يخرج المعاملة عن الربا المعاوضي، وهو الذي جوّزه الإمام عليه السلام. ولا يضرّ إضمارها بصدورها، لأنّ المضمر وهو عبد الرحمن بن الحجّاج من أجلّاء الأصحاب الذين لا تليق بهم الرواية عن غير الإمام عليه السلام. بل يمكن إجراء واحد من المحتملات المتقدّمة في حجّية المضمرات والتي تقدّمت الإشارة إليها في أول الكتاب فراجع.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٨، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ١.

ومنها: صحيحته الأُخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ يَقُولُ لِأَبِي** عليه السلام: **يَا أَبَا جَعْفَرٍ رَحِمَكَ اللهُ، وَاللهِ إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ دِينَاراً وَالصَّرْفُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ فَدُرْتَ الْمَدِينَةَ عَلَى أَنْ تَجِدَ مَنْ يُعْطِيكَ عِشْرِينَ مَا وَجَدْتَهُ، وَمَا هَذَا إِلَّا فِرَارٌ، فَكَانَ أَبِي يَقُولُ: صَدَقْتَ وَاللهِ، وَلَكِنَّهُ فِرَارٌ مِنْ بَاطِلٍ إِلَى حَقٍّ**»[1]. ودلالتها على المدّعى لا تختلف عن دلالة سابقتها، حيث دلّت على جواز الزيادة بضمّ الضميمة من غير الجنس، ولا يأتي فيها الملاحظة السندية، للتصريح فيها باسم الإمام عليه السلام.

ومنها: صحيح الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لَا بَأْسَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٍ، بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَدِينَارَيْنِ إِذَا دَخَلَ فِيهَا دِينَارَانِ أَوْ أَقَلُّ أَوْ أَكْثَرُ فَلَا بَأْسَ بِهِ**»[2].

وقد تمنع دلالة الصحاح على مشروعية مطلق الحيلة الشرعية وحصر الجواز بخصوص ما إذا كان ذلك بغير المتجانس، لأنّ المفروض أنّ دلالة بعضها على المطلوب كصحيح الحلبيّ، من خلال مفهوم الشرط، لقوله عليه السلام: «**إِذَا دَخَلَ فِيهَا دِينَارَانِ أَوْ أَقَلُّ أَوْ أَكْثَرُ، فَلَا بَأْسَ بِهِ**».

ومن الواضح أنّ ذلك يكون إذا ضمّ الدينار إلى الطرف الآخر، فيكون الجواز مناطاً بضمّ خصوص الدينار الذي هو غير المجانس، وليس مناطاً بمطلق ضمّ شيء، فتأمل.

خلاف بعض الأعيان في مشروعية الحيل الشرعية:

وخالف بعض الأعيان قدس سرهم، فلم يقبل دلالة الصحاح وأضرابها من النصوص على مشروعية الحيلة الشرعية فذكر كلاماً مفصّلاً في المقام، وحاصله:

إنّ الربا مع هذه التشديدات والاستنكارات التي وردت فيه في القرآن الكريم

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٩، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٨٠، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٤.

والسنة من طريق الفريقين مما قلّ نحوها في سائر المعاصي ومع ما فيه من المفاسد الاقتصادية والإجتماعية والسياسية مما تعرّض لها علماء الاقتصاد، كيف يمكن تحليله بالحيل الشرعية كما وردت بها الأخبار الكثيرة الصحيحة وأفتى بها الفقهاء إلّا من شذّ منهم ...

ولم ترد حيلة شرعية في الربا القرضيّ والمعامليّ في المتساويين بحسب القيمة السوقية، وما ورد من بعض الأخبار قابل للمناقشة سنداً ومتناً أو للجمع بما لا يلزم منه ذلك، بل مع فرض ورود أخبار صحيحة دالّة على الحيلة فيهما فلا بدّ من تأويلها أو ردّ علمها إلى أهلها. مضافاً إلى أنّ الحيلة لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات. فمع فرض أنّ القرض إلى سنة بربح عشرين في مأة ظلم، فعمل حيلة بيعه مأة دينار بمأة وعشرين نسيئة إلى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال. وكذا مبادلة أكرار من الحنطة بضعفيها إلى سنة مع تساوي جنسها صنفاً وصفة فلا يخرجها عن الظلم والفساد ضمّ منديل إلى الناقص كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد، وعلى هذا فلو ورد نص في الجواز لكان مناقضاً للكتاب والسنة وليس تخصيصاً أو تقييداً.

فإن قيل: إن ما ذكر من الظلم والفساد نكتة جعل الحكم لا علّته، فيكون مخصصاً ومقيداً.

قلت: إن هذا مسلّم، ولكنّه لا يصحّح المخالفة التامّة للدلالة، فإذا كانت حكمة حرمة الربا ما ذكر من المفاسد فلا يجوز التخلص عنه في جميع الموارد للزوم اللغوية في الجعل، فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات وتحليله بجميع أقسامه وأفراده مع تغير عنوان لا يوجب نقضاً في ترتّب تلك المفاسد من قبيل التناقض في الجعل واللغوية فيه.

وعلى فرض وجود الحيلة فلماذا لم ينبه عليها رسول الله ﷺ منعاً من وقوع

الأئمة في الحرام، بل قد ورد أنه أمر عامله على مكة أن يقتل المرابين إن لم ينتهوا.

وأمّا الروايات المستدلّ بها على التخلص من الربا فصنفان:

الصنف الأوّل: ما ورد في التخلّص من بيع المتماثلين مع الزيادة فيما كان السعر السوقيّ كذلك، واعتقد الأصحاب وروده في التخلّص من الربا وهو ليس من الربا، وهي صحاح كثيرة:

منها: صحيحة ابن الحجّاج: فبعثنا بالغلّة فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية[1].

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يجيء إلى صيرفيّ ومعه دراهم يطلب الأجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء قد تراضيا عليه، ثمّ يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثمّ يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرّة؟ قال: «**أَ لَيْسَ ذَلِكَ بِرِضاً مِنْهُمَا جَمِيعاً**»؟ قلت: بلى، قال: «**لَا بَأْس**»[2].

والحاصل، أنّ الحيلة واردة لأجل التخلّص من مبادلة المثل بالمثلين، لأنّ مبادلة ألف درهم وضح بألفين غلّة مما كان السعر السوقيّ، كذلك غير صحيحة، لا لأجل الربا، بل لأجل عنوان آخر وهو مبادلة المثل، بالمثلين فهي واردة في مبادلة المثليات مع الزيادة، كان فيها الربا أم لا.

وأمّا التعليل الوارد في ذيلها: «**نِعْمَ الشَّيْءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ**»، وأمثاله، فصحيح حيث أنّ المحرّم هنا هو تبادل المماثل بالمماثل مع الزيادة لا الربا المنفيّ في هذا القسم عرفاً وعقلاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٨، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٨٠، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٦.

ومثله ما يظهر من صحيح الحلبي[١]، فإنّ الفرار منصبّ على المعاملة النقدية، فتكون الزيادة لأجل اختلاف السعر، فلا ربط له بالربا.

الصنف الثاني: الروايات المختصّة بباب القرض، وهي روايات ضعاف، إلّا رواية واحدة، وهي رواية محمّد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: يكون لي على الرجل دراهم، فيقول: أخّرني بها وأنا أُربحك فأبيعه جبّة تقوم عليّ بألف درهم، بعشرة آلاف درهم، أو قال بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال؟... قال: «**لَا بَأْس**»[٢].

إلّا أنّ في النفس منها شيئاً، لوجود محمّد بن إسحاق في سنده وهو مع توثيق النجاشيّ له[٣] إلّا أنّ الصدوق قد رماه بأنّه واقفيّ[٤]، فلذا توقّف فيه العلّامة، ومثله صنع ابن داود[٥]. مضافاً إلى أن بعض الروايات مشتملة على ما لا يليق بساحة الإمام عليه السلام كما في خبر محمّد بن إسحاق بطريق مجهول عن الرضا عليه السلام قال: «**لَا بَأْسَ بِهِ، قَدْ أَمَرَنِي أَبِي فَفَعَلْتُ**»[٦]. والمعصوم لا يفعل كل مباح لما في بعضها من تنفر الطباع منها. مضافاً إلى أنّ مورد تلك الروايات كون القرض أو تأخيره مبنيّاً على بيع شيء بأكثر من قيمته، وهذا لا يخرج الموضوع عن الربا فإنّه بمنزلة الشرط.

وكيف كان، فالروايات الواردة في الحيل لمّا كانت تستلزم إباحة الظلم والمفسدة، فهي مصداق لما ورد عنهم عليهم السلام: «**مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا لَمْ نَقُلْهُ**»[٧].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٨٠، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٤.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٥٥، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٤.
(٣) رجال النجاشي: ٣٦١، الرقم ٩٦٨.
(٤) عيون أخبار الرضا: ١: ٢٣٠، الحديث ٢٠.
(٥) خلاصة الأقوال: ٢٦٢، الرقم ١٢٣. رجال ابن داود: ١٦٥، الرقم ١٣١٠.
(٦) وسائل الشيعة: ١٨: ٥٥، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.
(٧) وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥، وفيه: «**وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْه**».

والاشتهار في الفتوى لا يصحّح الأسانيد لاحتمال أنّ بعضهم قد أفتى لأجل توهّمه أنّ المطلب على القاعدة لأنّه بيع، وبعضهم لعلّه استند إلى الصحاح المتقدمة[1].

ويمكن أن يناقش الكلام الذي أفاده، بما يوجب رفع غائلة الإشكال عن مشروعية الحيل الشرعية، وإدخالها دائرة الحلّية والشرعية، بالتالي:

أولاً: قد عرفنا عند عرض كلامه أنّه قرّر أنّ السبب الذي دعا إلى تشريع حرمة الربا، كونه مصداقاً من مصاديق الظلم والفساد، وهذا البيان ممنوع، بالنقض وبالحلّ، أمّا النقض عليه، فببيع العريّة، لورود الأدلّة برفع حكم الربا عنه، فلو كان ظلماً لما جاز ذلك إذ كيف يجوز الظلم.

وبالحلّ، بأنّ السيرة العقلائية التي يتّفق أهلها على قبح الظلم لا يجتمع أهلها بأكملهم على قبح الربا، ولا أقلّ من أنّهم لا يرون أنّ مطلق الزيادة ظلم. مضافاً إلى أنّ الشارع المقدّس قد ندب إلى إعطاء المقترض الزيادة إلى المقرض بدون شرط من المقرض وهذا ينفي كونه ظلماً.

ثانياً: إنّما يتمّ ما أفاده من كون الربا ظلماً، لو كانت الحرمة منصبّة على الزيادة المأخوذة من قبل المقرض مثلاً. أمّا لو كانت الحرمة منصبّة على نفس المعاملة الربوية، فلا مجال لما ذكره.

ثالثاً: إنّ دعواه أنّ التخلّص من الربا لازمه أن يكون جعل الربا لغواً، غير صحيح، ولا دليل عليه، لأننا بمجرّد أن نقوم بعملية التغيير في العنوان تخرج المعاملة عن كونها ربا، فلا يقال بأنّ هذا يلزم منه اللغوية.

رابعاً: إنّ عدم تنبيه رسول الله الناس على الحيل لا يدلّ على عدم شرعيتها، وإلّا لزم القول بعدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب لعدم النصّ الدالّ على ذلك منه بل الكثير من الأحكام كذلك. مضافاً للتدريج في تبليغ الأحكام حتى

(١) كتاب البيع للإمام الخميني: ٥: ٥٤٠ ـ ٥٥٤.

لقد قيل بأنّ هناك بعض الأحكام لا زالت مدّخرة عند الإمام صاحب الزمان عجل الله فرجه لا تبلغ إلّا بعد ظهوره. على أنّه قد يقال بأنّه لا مانع من الالتزام بعدم تبليغه صلى الله عليه وآله وسلم لذلك ولا محذور فيه، لما هو الثابت في محلّه من ثبوت حقّ التشريع لهم عليهم السلام. وإن كنّا قد ذكرنا في محلّه أنّ الحقّ هو عدم ثبوت ذلك لهم، بمعنى أنّ لهم الجعل كما كان ذلك له صلى الله عليه وآله وسلم والتفصيل في محلّه.

خامساً: قد توقّف دام ظله في محمّد بن إسحاق بن عمار وهو في غير محلّه، لأنّ مجرّد كون الشخص واقفياً لا يمنع من قبول رواياته لأنّ المناط في الحجيّة إمّا الخبر الموثوق بصدوره وهذا لا علاقة له بكونه واقفياً وعدمه، بل لو كان ثقة إمامياً إلّا أنّه لم يحصل وثوق بصدور الخبر فلا يعمل به. وإمّا كون الراوي ثقة فلا يضرّ كونه واقفياً بعد ثبوت وثاقته لنصّ النجاشيّ على ذلك. نعم، لو قلنا بحجّية خصوص خبر العدل الإماميّ، لكان للتوقّف فيها مجال، بل ردّها هو المتعيّن حيث أنّ الوقف يكون مانعاً عن شمول دائرة الحجّية لها، فلا يمكن التعويل عليها بوجه.

هذا وهو دام ظله لا يلتزم بذلك. وعليه فيمكن الاعتماد على الرواية وتكون حجة وتفي بالغرض لإثبات المطلوب.

وقد تعرّض بعض الأكابر رحمه الله إلى جملة من الوسائل والطرق التخلّصية التي يمكن التخلّص بواسطتها عن القرض الربويّ في كتابه **البنك اللاربوي**، نعرض عن التعرّض إليها، حذراً من الإطالة، ويمكن للقارئ العزيز مراجعتها[1].

وكيفما كان، فقد أشار المصنف (دام موفقاً) إلى طريقتين من طرق التخلّص من الربا المعاوضي:

الطريقة الأُولى: أن يضمّ غير الجنس إلى الطرف الآخر كما لو باع كيلوين من الأرز بكيلو واحد منه مع كيلو من العدس، فيكون ضمّ العدس والذي يعدّ جنساً

(١) البنك اللاربوي في الإسلام: ١٦٨.

مغايراً للأرزِ موجباً للبناء على جواز أخذ الزيادة في المعاوضة وهو الكيلو الثاني من الأرز، لأنه يكون مقابلها ولا يدخل ذلك في الربا المعاوضي.

الطريقة الثانية: أن يضمّ غير جنس المبيع إلى العوض والمعوّض، كما لو باع كيلوين من الأرز مع كيلوين من العدس، بكيلو منه مع كيلو من العدس، وتكون المعاوضة بين الأرز في المعوّض مقابل العدس في العوض، وليست واقعة بين الأرز في العوض والأرز في المعوّض، بل يكون الأرز في العوض مقابل العدس في المعوّض. ولا يضرّ بصحة هذه المعاوضة عدم قصد المتعاقدين المعاوضة بهذه الصورة، أعني أنّ الأرز في المعوّض مقابل العدس في العوض، وأنّ الأرز في العوض مقابل العدس في المعوّض.

ولا يخفى أنّه مع قصد كلّ من المتعاقدين للمعاملة بإحدى الصورتين التي ذكرت فإنّ ذلك يوجب انتفاء الربا المعاوضيّ، ويحكم بصحّة المعاملة الحاصلة، إنّما الكلام لو لم يكونا قاصدين ذلك، فالظاهر البناء على صحّة المعاملة أيضاً، لأنّ المدار في تصحيح المعاملات على إمكانية تصحيحها، وليس المدار على قصد الصحيح في نظر المتعاملين، فمن باع مال نفسه مع مال غيره جاهلاً به، أو عالماً، فإنّه يصحّ بالنسبة إلى مال نفسه، ويبطل بالنسبة إلى مال غيره إلا مع إجازته، سواء قصد ذلك أم لا.

ولمّا كانت الزيادة في المقام منصرفة إلى غير الجنس، سواء قصد المتعاملان ذلك أم لم يقصداه، فلذا يحكم بالصحّة. مضافاً إلى دلالة النصوص على ذلك، وقد ذكر بعضها المصنّف (دام موفقاً) في المتن:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[1]. ولا مجال للخدشة في سندها بالإضمار، لما عرفت في ما تقدّم من عدم مانعية الإضمار مطلقاً، وإنّما يلزم

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٨، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ١.

ملاحظة المضمر، فإن كان جليلاً لم يضرّ إضماره، لأنّ مقتضى جلالته تحول أن يتصوّر فيه الرواية عن غير المعصوم، بل إنّ ذلك بمثابة القرينة على أنّ الرواية عن المعصوم عليه السلام، أو غير ذلك.

ومنها: صحيحته الأخرى[1].

ومنها: صحيحة الحلبي[2].

والنصوص المذكورة ظاهرة في انتفاء الحرمة والبطلان نتيجة انتفاء شرط الربا، وهو اتّحاد الجنس، فقد علّقت النصوص الثلاثة الحلّية والجواز على ضمّ غير المجانس إلى أحد العوضين، فإذا ضمّ شيئان متّحدي الجنس إلى العوضين ولو تغاير جنسهما مع العوضين، يقع كلّ منهما مقابل ما يجانسه عرفاً، فينحلّ العقد إلى عقدين قد يكون أحدهما أو كلاهما ربويّين، ولذلك تكون هذه النصوص منصرفة عن هذه الصورة، ويكون موضوعها إذا كان اتّحاد الجنس منتفياً، وذلك بضمّ غير المجانس إلى أحد العوضين كما تضمّنته النصوص.

وقد تمنع دلالة النصوص المذكورة على المدّعى، لأنّ موضوعها بيع الصرف، وقد دلّت على إناطة الحيلة للتخلص من الربا الصرفيّ بضمّ غير المجانس، فلا يتعدّى منه إلى غيره.

وجواب ذلك يعتمد على أنّ هذا النوع من حيل التخلّص هل هو ثابت بالتعبّد بمقتضى دلالة النصوص الخاصّة، نظراً إلى كونه خلاف مقتضى القاعدة حيث لا عوض مقابل الزيادة إذا ضمّت إلى أحد المتجانسين وإلى عدم كون صرف كلّ واحد إلى الجنس المخالف داخلاً تحت قصد المتابعين فيكون الجواز مناطاً بما هو خارج عن قصدهما؛ أو أنّه ثابت بمقتضى القاعدة، وقد نبّه الشارع على ذلك بهذه

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٩، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٨٠، الباب ٦ من أبواب الصرف، الحديث ٤.

النصوص بلحاظ خروج العوضين عن التجانس والمثلية بضم الضميمة من غير الجنس ليخرج بذلك من تحت عمومات الربا لحصول شرط، وهو اتّحاد جنس العوضين، ووفقاً لذلك يكون مقتضى القاعدة هو جواز هذا البيع مع قطع النظر عن النصوص، رأيان في المقام، وقد اختار ثانيهما صاحب **الجواهر**ﷺ، وقال بالأوّل صاحب **العروة**ﷺ[1].

وإنّما يتأتى إشكال الخصوصية وفقاً لمختار سيّد **العروة**ﷺ، دون صاحب **الجواهر**ﷺ، لأنّه يجب الاقتصار في ما خالف القاعدة على موضع النصّ.

والمتسالم عليه بين الفقهاء بما فيهم صاحب **العروة**ﷺ هو التعدّي، وعليه لا يحتمل الخصوصية لبيع الصرف، بل هو معتبر في مطلق الربا المعاوضيّ باتّفاق النصّ والفتوى، فلا تختصّ النصوص بالربا المعاوضيّ الصرفيّ، بل تجري في غيره.

قوله ٢: **وأمّا اعتبار كون العوضين حالّين، فلاختصاص... إلخ...**

يعتبر في التخلّص من الربا المعاوضيّ بضم شيء للجنسين المتماثلين، أو لأحدهما أن يكونا حالّين، فلا يمكن الاستفادة من ذلك لو كان أحد العوضين نسيئة.

ولا يخفى أنّه لو كنا ومقتضى القاعدة لبني على أنّه لا يفرّق بين كونهما حالّين أو نسيئة، إلّا أنّ النصوص الخاصّة لمّا كانت واضحة الدلالة في اعتبار كونهما حالّين، فإنّه يصعب رفع اليد عن ذلك.

قوله ٣: **وأمّا لزوم التساوي بين المصوغ وغيره، ومن ثمّ عدم... إلخ...**

قد عرفت في ما تقدّم أنّ جريان الربا المعاوضيّ مشروط بأمرين، أحدهما، اتّحاد العوضين في الجنس، ونقصد به الإتّحاد في الحقيقة النوعية، الكاشف عن

(١) جواهر الكلام: ٢٣: ٣٣٥. العروة الوثقىٰ: ٦: ١١.

دخولهما تحت لفظ خاصّ، فيكون المراد منه الجنس اللغويّ، وليس الجنس المنطقيّ. ولا يخفى أنّ للنوع المنطقيّ أصنافاً.

ولا ريب في أنّ العُرف لا يعتبر الذهب المصوغ جنساً آخر غير الذهب غير المصوغ، بل هما جنس واحد، وعليه يكون مشمولاً لما تقدّم: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، الْفَضْلُ بَيْنَهُمَا هُوَ الرِّبَا الْمُنْكَرُ**»[1].

وبعبارة أُخرى، أنّ المصوغ وغير المصوغ بمثابة الجيّد والرديء، والوسخ والنظيف، والمكسور وغيره، فلا يوجب شيء منها تفاضلاً على الآخر، بل الإثنان معدودان جنساً واحداً فيلزم تساويهما عند البيع، كذلك المصوغ وغيره.

وقد ادّعى صاحب **الجواهر**ﷺ أنّه لا خلاف ولا إشكال في المسألة[2].

قوله ٤: **وأمّا عدم جواز بيع أحد المثقالين بالآخر بشرط خياطة ثوب مثلاً... إلخ...**

إذا قال أحد المتبايعين للآخر: أبيعك هذا المثقال من الفضة الجيّدة بمثقال من الفضة الرديئة بشرط أن تخيط لي ثوباً مثلاً، لم يصحّ ذلك، للزوم محذور الربا، لما عرفت في مطلع البحث من عمومية ما دلّ على حرمة الربا ليكون شاملاً للزيادة الحكمية كشموله للزيادة العينية، خصوصاً وأنك قد عرفت أنّ الجودة والرداءة لا تخرجهما عن اتّحاد الجنس.

نعم، لو قال له هكذا: خط لي ثوباً على أن أبيعك المثال الجيّد بالمثال الردئ، صحّت المعاملة من دون إشكال، لأنّه على وفق القاعدة وذلك أنّ البيع أصبح جعلاً

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٦، الباب ١ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ٢٤: ١٤.

لخياطة الثوب، وليس شرطاً في البيع، بحيث يلزم به، فلا يشمله أدلّة الربا، وتعدّ هذه إحدى الوسائل التي يتخلّص فيها من الربا.

وكيفما كان، فيدلّ على الصحّة، رواية أبي الصباح المذكورة في المتن[١]، وهي دالّة على وجود معاوضتين: **الأُولى** هي الإجارة على صياغة الخاتم، و**الثانية** هي عملية المبادلة بين الدرهمين، وليست المعاوضة الأُولى شرطاً في وقوع المعاوضة الثانية، بل كلّ واحدة منهما مستقلّة عن الأخرى وإن وقعتا في سياق واحد، وهذا ما يمنع تحقّق الشرط في المعاوضة الثانية الموجب لبطلانها، لتوفّر شروط الربا.

وقد يناقش في سندها بوجود محمّد بن الفضيل، وهو مشترك بين جماعة:

منهم: محمّد بن الفضيل الأزرق، وقد ذكره الشيخ في **الفهرست**[٢].

ومنهم: محمّد بن الفضيل بن غزوان الضبّي، من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، ذكره الشيخ في **رجاله** والعلّامة في **الخلاصة**، وابن داود[٣].

ومنهم: محمّد بن الفضيل بن كثير الأزديّ الكوفيّ الصيرفيّ، عدّه الشيخ في **الرجال** من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وأصحاب أبي الحسن الكاظم عليه السلام، وأصحاب الرضا عليه السلام ونصّ على تضعيفه[٤]، وعدّه العلّامة في **الخلاصة** من أصحاب أبي الحسن الرضا عليه السلام وحكى أنّه يرمى بالغلوّ[٥]. وعدّه النجاشي في أصحاب الإمامين أبي الحسن الكاظم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٩٥، الباب١٣ من أبواب الصرف، الحديث١.

(٢) الفهرست: ٢٢٥، الرقم ٤٨.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ٢٩٢، الرقم ٢٨٢. خلاصة الأقوال: ٤٨٨، الرقم ٦. رجال ابن‌داود: ١٨١، الرقم ١٤٨٠.

(٤) رجال الشيخ الطوسي: ٢٩٢، الرقم ٢٨٤، و ٣٤٣، الرقم ٢٥ و٣٦٥، الرقم ٣٦.

(٥) خلاصة الأقوال: ٣٩٥، الرقم ١٩.

(٦) رجال النجاشي: ٣٦٧، الرقم ٥٩٥.

والظاهر أنّ محمّد بن الفضيل الواقع في السند مردّد بين محمّد بن الفضيل بن كثير الأزدي، وبين محمّد بن القاسم بن الفضيل بن يسار، ولا يتصوّر أن يكون ابن غزوان الضبيّ، لأنّ الطبقة مانعة من ذلك.

وكيفما كان، فأمّا محمّد بن الفضيل بن كثير الأزدي، فيمكن أن تذكر وجوه للحكم بوثاقته:

منها: أنه وقع في أسناد كامل الزيارات[١]. وبناءً على أنّ ابن قولويه قد شهد بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه، فيحكم بوثاقته.

لكن قد عرفت منّا غير مرّة عدم تمامية هذا المبنى، فلا حاجة لتكرار الإجابة.

ومنها: عدّ الشيخ المفيد﵀ إياه في **رسالته العدديّة** من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لذمّ واحد منهم[٢]

ويعارض هذا الوجه ما صدر من الشيخ﵀ من التضعيف كما سمعت فيما تقدّم، وعليه فلا موجب لترجيح أحد الأمرين على الآخر لما ذكرناه في محلّه من أنّ مقتضى القاعدة عند التعارض بينهما، هو التساقط.

وبالجملة، فمحمّد بن فضيل بن كثير الأزدي لم تثبت وثاقته.

وأمّا بالنسبة لمحمّد بن القاسم بن فضيل بن يسار، فقد نصّ النجاشيّ على وثاقته، كما ذكر ذلك في ترجمته[٣].

ثمّ إنّه وفقاً لما ذكر من البناء على عدم وثاقة الأزديّ، ووثاقة البصريّ، مع

---

(١) كامل الزيارات: ٢٢٥، الباب ٣٩، في زيارة الملائكة الحسين بن علي﵇، الحديث٣.
(٢) مصنّفات الشيخ المفيد: ٨ (جوابات أهل الموصل): ٤٤.
(٣) رجال النجاشي: ٣٦٢، الرقم ٩٧٣.

اتّحادهما في الطبقة، واشتراكهما في عدّة من الرواة عنهما وفيمن يرويان عنه، يحتاج الأمر إلى التميز.

وعليه فقد وقع الخلاف بين الأعلام في محمّد بن الفضيل الراوي عن أبي الصباح الكنانيّ، وأنّه محمّد بن الفضيل بن كثير الأزدي الصيرفيّ، أم أنّه محمّد بن القاسم بين الفضيل بن يسار.

وقد بنى المولى التقيّ الشيخ محمّد تقيّ المجلسيّ ﷺ على صحّة كلّ حديث رواه محمّد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني، دونما تحديد منه لمن هو محمّد بن الفضيل، والذي يبدو أنّ موجب الاعتماد على التصحيح هو الوثوق بالصدور، وليس الوثاقة، قال: والذي تتبّعت من أخباره، وظنّي أنّه من الثقات، وأكثر العلماء عملوا بحديثه، لكن تبعاً لأكثر المتأخّرين جعلت خبره قوياً كالصحيح[١].

وفي موضع آخر قال: محمّد بن الفضيل الذي يروي عن أبي الصباح، واعتمد عليه المشايخ يحتمل الثقة وغيره، ولكن الظاهر من أخباره الصحّة، وليس في باب من أبواب الأصول والفروع إلّا وله حديث صحيح المتن موافق لأخبار الفضلاء الأجلّة[٢].

بل التزم ﷺ بأصحّية حديثه على مثل حديث حريز، وجميل بن دراج، قال: ولو تفكر منصف في أخبار حريز، وجميل بن دراج وأمثالهما، وفي أخباره وأخبار أمثاله، لكان يحكم بأصحّية الثاني[٣].

وقد بنى الفاضل الداماد ﷺ على أنّه محمّد بن الفضيل بن يسار، قال ﷺ في **حاشية الاستبصار** عند الكلام فيمن أفطر في شهر رمضان، فلم يقضه حتى مات: كلّما كان في الأسناد محمّد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني، فالمعنيّ به:

---

(١) لوامع صاحبقراني: ٥: ٢٩٩.

(٢) روضة المتقين: ١٤: ٤٤٧.

(٣) روضة المتقين: ١٤: ٤٤٧.

محمّد بن الفضيل بن يسار على ما حقّقناه في غير موضع واحد، وذلك ممّا قد استفدته من الصدوق في **الفقيه**[١].

وقد عقّب المحقّق الكلباسيّ ﵀ على قوله: مما قد استفدته من الصدوق في الفقيه، إشارة إلى أنّ الصدوق قد أكثر في الرواية عن محمّد بن فضيل عن أبي الصباح الكناني، وذكر في المشيخة طريقه إلى محمّد بن القاسم بن فضيل البصريّ، صاحب الرضا ﵇، ولم يذكر في المشيخة طريقه إلى محمّد بن الفضيل[٢].

وهذا هو الذي جزم به الأردبيليّ ﵀ في **الجامع**[٣]، وذكر أنّ إطلاق ابن الفضيل عليه من باب الإسناد إلى الجد.

وقد احتمل ذلك أيضاً الفاضل المجلسيّ ﵀ في **الوجيزة**. وكذا أيضاً السيّد التفرشيّ ﵀ في **نقد الرجال**، وعلّل ذلك بأنّ الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه، روى كثيراً في **الفقيه** عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكنانيّ، ثمّ قال في مشيخته: وما كان فيه عن محمّد بن القاسم بن الفضيل البصريّ، صاحب الرضا ﵇، فقد رويته... إلى آخره[٤].

إلا أنّ بعض الأعاظم ﵀ لم يجزم بما جزم به من ذكرنا، فذكر أنّ محمّد بن الفضيل بن كثير الأزديّ الصيرفيّ، رجل معروف له كتاب، وله روايات كثيرة، فإطلاق محمّد بن الفضيل وإرادة محمّد بن القاسم بن الفضيل من دون قرينة، على خلاف قانون المحاورة، فلا يصار إليه[٥].

---

(١) الرسائل الرجالية للكلباسي: ٤: ١١، عن التعليقة علىٰ الاستبصار.
(٢) الرسائل الرجالية للكلباسي: ٤: ١١.
(٣) جامع الرواة: ٢: ١٧٥.
(٤) الوجيزة في علم الرجال: ٣١٢، الرقم ١٧٥٧. نقد الرجال: ١: ٩٢، الرقم ١٢٧.
(٥) معجم رجال الحديث: ١٨: ١٥٣.

ومقتضى ما أفاده﵀ البناء على عدم التمييز واستمرارية الاشتراك، وبالتالي لا مجال للاستناد لمرويات محمّد بن الفضيل المطلقة، والإنصاف تمامية ما أفاده، وعليه، يصعب البناء على اعتبار الخبر المذكور في المتن.

قوله ٥: **وأمّا عدم تحقّق الربا بين من ذكر، فقد دلّت عليه بعض الروايات...إلخ...**

استثني من حرمة الربا - الذي دلّت عليه الآيات الشريفة والنصوص - عدّة موارد، فمع تحقّق الزيادة فيها إلّا أنّه لا يحكم عليها بالحرمة، وبكلمة، خصّصت حرمة الربا، فلم تشمل موارد نصّ عليها، وإن كانت تتضمّن زيادة، وقد ذكرت تلك الموارد:

منها: الربا بين الوالد وولده، فيجوز لكلّ منهما بيع الآخر مع التفاضل، وقد ادعي عليه الإجماع، كما دلّت عليه بعض النصوص، كرواية زرارة التي ذكرها المصنف (حفظه الله) في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى تامّة، لأنّها تضمّنت نفي تحقّق الربا خارجاً بين الوالد وولده، ومن المعلوم أنّ المنفيّ ليس الربا موضوعاً، لأنّ المفروض حصول الزيادة بينهما وإنّما المقصود هو نفي الربا حكماً، بحيث لا ينطبق عنوان الحرمة على الزيادة التي يأخذها الوالد مثلاً من ولده.

ومع أنّ ابن الوليد قد استثنى محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ من **نوادر الحكمة**، وهو ظاهر في القدح في المستثنى وكاشف عن تضعيفه، إلّا أنّ التوثيق الصادر في حقّه من غير واحد، مقدّم على التضعيف المذكور، وقد ذكرنا في محلّه نكتة التقديم، وعليه، لن يكون وجود محمّد بن عيسى بن عبيد في سند من الأسناد مانعاً من الاعتماد عليه. نعم، المشكلة في رواية زرارة والتي تمنع من الاستناد إليها،

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث٣.

وجود ياسين الضرير في السند، فإنّه لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، نعم قد، يحاول توثيقه لأحد وجوه:

١- إنّ رواية الأجلّاء عن شخص، فضلاً عن إكثارهم الرواية عنه تكشف عن وثاقته، هذا

بحسب الكبرى.

وأمّا الصغرى، فإن راوي كتاب ياسين الضرير هو محمّد بن عيسى بن عبيد، وجلالته بمكان من الوضوح، وقد عرفت قبل قليل أنّ الاستثناء الصادر من ابن الوليد وإن كان ظاهراً في القدح والتضعيف، إلّا أنّ التوثيق الصادر في حقّه مقدّم عليه، وعليه، لا مجال للتوقّف في جلالة الرجل وعلوّ شأنه. بل قد قيل أنّ التوقف الحاصل من ابن الوليد﵀ ليس لشخصه، وإنّما هو لبعض رواياته، وهي خصوص ما قد رواه عن يونس بن عبد الرحمن.

وقد عرفت غير مرّة في مطاوي هذا الشرح، أنّنا لم نجد وجهاً فنّياً لهذه الدعوى، وما تصوّرناه من وجوه لا تخلو عن نقض، ممّا يعني أنّ أصل المبنى غير تامّ، فينهدم البناء.

٢- كونه من المعاريف، لكونه صاحب كتاب، وقد نصّ على ذلك النجاشيّ والشيخ[1]، وكتابه معروف، لرواية محمّد بن عيسى بن عبيد له، ولم يرد فيه قدح من الرجاليّين، وله روايات في الكتب الأربعة، فيكون من المعروفية بمكان، فيستغني عن التوثيق.

أمّا الكبرى، وهي وثاقة المعاريف، بمعنى كلّ شخص لمّا كان من المعروفيّة بمكان، يقال بكونه ثقة، كما هو مسلك شيخنا التبريزي﵀، وما يتصوّر أنّه وجه فنّي لهذا المدّعى قد ذكر في محلّه، وأشير لعدم نهوضه ما يمنع من التعويل عليه.

---

(١) رجال النجاشي: ٤٥٣، الرقم ١٢٢٧. الفهرست للطوسي: ٢٦٧، الرقم ٨١٩.

٣- إنّ للشيخ الصدوق﵀ طريقاً صحيحاً إلى روايته نصّ عليه في **مشيخة الفقيه**، والطريق هو: أبوه، ومحمّد بن الحسن﵀ قالا: حدّثنا سعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر الحميريّ جميعاً عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن ياسين الضرير البصريّ[١].

وقد ذكر الصدوق﵀ في ديباجة كتابه أنّه لا يروي إلّا خصوص الروايات التي تكون بينه وبين ربّه تعالى ذكره حجّة[٢]، ممّا يعني أنّه يصحّح روايات ياسين الضرير، وهذا يكشف عن وثاقته عنده.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لا لما يقال من أنّ الصدوق﵀ مقلّد لشيخه ابن الوليد في الرجال، فلا ينفعنا كلامه في إثبات المدّعى، وإنّما لكونه يعتمد اعتماداً كليّاً على كون مسلك الصدوق في حجيّة الخبر هو الوثاقة، لا الوثوق، وهذا خلاف مقتضى التحقيق كما ذكرنا ذلك في بحث حجيّة خبر الواحد.

مضافاً إلى أنّنا ذكرنا في محلّه، أنّه قد حصل خلط عند الأعلام (رحمهم الله) في التعامل مع بعض العبائر التي توهّموا أنّها تشير إلى التوثيق العامّ، كما جاء في ديباجة **الكافي** و**الفقيه** و**التهذيبين** و**كامل الزيارات** و**التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم**، فحملوها على المنهج الرجالي، مع أنّها ناظرة إلى المنهج الفهرستيّ، والتفصيل يطلب من هناك.

٤- إنّ المستفاد من أدلّة حجّية خبر الواحد، إمكان الاعتماد على الخبر الحسن، لشمول دائرة الحجّية له، هذا بحسب الكبرى، وأمّا الصغرى، فياسين الضرير حسن، فيمكن الاعتماد على خبره.

وأمّا الوجه في كونه حسناً، فهو: قد علم من المعهود من ديدن النجاشيّ، أنّه

---

(١) من لايحضره الفقيه: ٤: ٥١٦ (المشيخة).

(٢) من لايحضره الفقيه: ١: ٣ (المقدّمة).

صنّف كتابه من أجل التعرّض لبيان مصنّفات أصحابنا، وقد ذكره النجاشيّ، فيكشف ذلك عن كونه شيعيّاً.

لا يقال: إنّ النجاشيّ قد خرم هذه القاعدة بتعرّضه لبعض المصنّفين، من غير الشيعة.

فإنّه يقال: إنّ العادة جرت عنده‌ﷺ أنّه متى ذكر مصنّفاً غير إماميّ، ينصّ على ذلك، ونراه هنا قد تعرّض لياسين الضرير، دونما مغمز منه عليه.

وضعف هذا الوجه واضح، لا يحتاج إلى بيان.

٥- إنّ كلّ شخص لم يرد فيه مغمز من الرجاليّين، يدخل خبره في دائرة الخبر القويّ، وياسين من الرواة الذين تعرّض لهم الرجاليّون دونما مغمزٍ منهم في شخصه، فيكون خبره من الخبر القويّ، ويدخل دائرة الحجيّة.

وهذا الوجه كسابقه في الضعف.

فتحصّل إلى هنا أنّه لم ينهض وجه معتبر يمكن التعويل، عليه للبناء على وثاقة ياسين الضرير.

إن قلت: إنّ هذه الوجوه، وإن لم يكن كلّ واحد منها بنفسه يدلّ على وثاقة ياسين الضرير، لكنّها بمجموعها مع بعضها البعض، يمكن التعويل عليها للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

قلت: إنّ ضمّ الوجوه المتصوّرة للبناء على وثاقة ياسين، مع بعضها البعض، عمدة ما يفيد تولّد وثوق واطمئنان عند الفقيه باعتبار روايته، وهذا خلاف المطلوب، إذ المطلوب هو إثبات وثاقته، لا الوثوق بخبره.

وتظهر الثمرة فيما لو كان في البين ما يمنع من تولّد الوثوق والاطمئنان، فإنّه حينئذٍ لا يعوّل على هذا الإحتمال، بخلاف ما لو تمكّنا من تحصيل وثاقته.

وبالجملة، اتّضح تمامية ما عليه المصنّف، من ضعف الرواية سنداً، وعليه

سوف يشكل رفع اليد عن مقتضى القاعدة كما لا يخفى، لأنّ الموجب للحكم بعدم حرمة الزيادة الربويّة بينهما، خروج المورد تخصيصاً لوجود دليل يوجب التخصيص، وقد عرفت أنّ الدليل ليس صالحاً لذلك بسبب ضعفه السنديّ، فعليه، سوف يلتزم ببقاء الحرمة على حالها، كما لا يخفى. إلّا أن يلتزم بتمامية الإجماع على المدّعى في المقام، ليصلح لتخصيص العمومات التي دلّت على حرمة الربا سواء من الكتاب العزيز، أم من السنّة المباركة، أمّا لو ادّعي أنّ الإجماع مدركيّ كما هو ليس بعيداً، فلن يكون في المقام ما يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

وقد يدّعى أنّ رواية زرارة مجبورة بعمل المشهور، وعليه تكفي للحكم بتخصيص ما دلّ على الحرمة.

ولا يذهب عليك أنّه بعد التسليم بتمامية الكبرى، يبقى الحديث في الصغرى، إذ من المحتمل جدّاً أنّ المشهور قد استندوا إلى رواية عمرو بن جميع الآتية، وهذا يمنع من تحقّق الاستناد كما لا يخفى.

نعم، يمكن التغلّب على الضعف السنديّ من خلال نظرية التعويض، فقد نصّ الشيخ﵀ أنّ له طرقاً إلى جميع كتب وروايات حريز، قال﵀: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته[1]:

١- الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد﵀، عن جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد العلويّ الموسويّ، عن ابن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز.

وقد اشتمل على أبي القاسم جعفر بن محمّد العلوي الموسويّ، وطريق توثيقه منحصر في وقوعه في **كامل الزيارات**، نعم، ربما بني على كونه حسناً، لأنّ محمّد بن عثمان شيخ النجاشيّ، قد وصفه بالصلاح، وقال عنه بأنّه صالح، فتأمل.

(١) الفهرست: ١١٨، باب الواحد، ترجمة حريز السجستاني، الرقم ٢٤٩.

واشتمل على ابن نهيك، وهو عبيد، وطريق توثيقه منحصر في وقوعه في **كامل الزيارات**.

٢- وأخبرنا عدّة من أصحابنا، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، وعبد الله بن جعفر، ومحمّد بن يحيى، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن موسى بن جعفر، كلّهم، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، وعليّ بن حديد، وعبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى الجهنيّ، عن حريز.

٣- وأخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمّد بن الحسن بن حمزة العلويّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز.

وقد وقع في سنده أبي محمّد بن الحسن بن حمزة العلوي، وهو لم تثبت وثاقته.

وضعف الأوّل والثالث منها لا يضرّ بعد تمامية الثاني، وعليه تدخل الرواية دائرة الحجيّة والاعتبار.

وقد يستدل للمدعى برواية عمرو بن جميع المذكورة في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى واضحة جدّاً، حيث تضمّنت نفي الربا بين الوالد وولده، ولا ريب أنّ المقصود بالنفي هو النفي الحكميّ، وليس النفي الموضوعيّ، كما لا يخفى.

إلّا أنّ المصنّف، منع من الاستناد إليها أيضاً بكونها ضعيفة السند، لاشتمال سندها على معاذ بن ثابت، وغيره.

ولا بأس بالعمد إلى شرح سند رواية عمرو بن جميع وملاحظة مدى إمكانية الاستناد إلى نصّ بمثل هذا السند أو لا، فنقول:

اشتمل السند على راويين يقعان مورداً للبحث، وهما:

١- معاذ بن ثابت، فقد ذكر أنه متحد مع الجوهري الذي ذكره الشيخ رحمه الله في **الفهرست**، ولم ينص عليه بشيء، وهذا أقصى ما يدل على حسن حاله، خصوصاً

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب، الحديث ٢.

وأنه لم يرد في حقه ذم من أحد، كما أن الوحيد قد ادعى رواية ابن أبي عمير عنه، وإن كان قد نفى بعض الأعاظم﵀ وقوفه على رواية له عنه[١].

٢- عمرو بن جميع، وقد ذكره الشيخ﵀ في **الرجال**، وقال عنه: ضعيف في الحديث[٢].

وفي العبارة المذكورة احتمالان، إذ كما يحتمل أنّها تشير إلى الضعف بمعنى الكذب وعدم الاعتماد على أخباره، يحتمل أن تكون مشيرة إلى فقدانه عنصر الخبرويّة والمعرفة بالروايات، ويختلف الحال بين ما إذا بني على المحتمل الأوّل، فإنه يكون مانعاً من قبول مروياته، بخلافه على المحتمل الثاني، فإنه سوف يستدعي التدقيق والتأمل فيها، لا أنه يمنع من الاستناد إلى أخباره.

كما ذكره النجاشيّ، وقال عنه: ضعيف[٣]. وهي نصّ في التضعيف والمنع عن القبول بأخباره، لأنّ هذا التعبير منصرف في المقام إلى عدم إمكانية الاعتماد على أخباره.

وبالجملة، إنّ التضعيف الصادر من النجاشيّ مانع من الركون لشيء من مرويّاته، خصوصاً وأنّه ليس في البين ما يمنع من الاعتماد عليه، إذ ما يحتمل وجهاً للتوثيق لن يخرج عن كونه وجهاً عاماً، وهو في نفسه غير ناهض.

نعم، حكي عن بعضهم رواية ابن أبي عمير عنه، وهو لو تمّ أمكن التعويل عليها في التوثيق، ولن يكون تضعيف النجاشيّ مانعاً عنها، لتقدّم الصادر من ابن أبي عمير عليه، لا من باب ترجيح التعديل على التضعيف، وإنّما من باب تقدّم الأكثر خبرويّة على من هو أدنى منه في ذلك، فتأمّل.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٩: ٢٠٢.
(٢) رجال الشيخ الطوسي: ٢٥١، الرقم ٣٥١٧.
(٣) رجال النجاشي: ٢٨٨، الرقم ٧٦٩.

مع أنّ البناء على التسليم برواية ابن أبي عمير عنه، من الصعوبة بمكان، لأنّ المفروض عدم تصوّر ذلك بحسب الطبقة، إذ أنّ ابن أبي عمير وأخويه لا يرويان عن شيوخ أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، فلا نرى لهم رواية عن زرارة أو عن أبي بصير، أو محمّد بن مسلم مثلاً، وإنّما تكون مرويّاتهم عن أحداث أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، والمفروض أنّ عمراً من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

ووفقاً لما تقدّم، فإن بني على ضعف النصّين، لعدم القبول بالتصحيح الحاصل لرواية زرارة من خلال نظرية التعويض، فلا مناص من أن يتنزّل الفقيه عندها للاحتياط الوجوبي، حذراً من مخالفة المشهور، بل دعوى الإجماع التي قد سمعت.

ثمّ إنّ التنزّل للاحتياط، أو القول بالحرمة مطلقاً متوقّف على عدم تمامية رواية عمرو بن جميع الآتية، وإلّا لن يكون للقول بعدم الإفتاء بالحلّية تخصيصاً لما دلّ على الحرمة، مجال.

نعم، قد يلتزم بعدم الحاجة إلى التخصيص، وأنّ المورد من صغريات التخصّص اعتماداً على ما ورد من: «**أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيك**»[1]، وهذا يمنع أن تكون هناك معاملة ربويّة بين الإنسان ونفسه في ماله، فتأمّل جيّداً.

هذا ويمكن أن يستند إلى النصوص المذكورة ولكن ببيان آخر، وهو الاستفادة من حساب الإحتمال الرياضي، وبالتالي يمكن التعويل على هذه النصوص من خلال قوة احتمال استناد الأعلام إليها، ما يجعل نسبة عدم الاستناد ضئيلة جدّاً، فيوجب ذلك الوثوق والاطمئنان بالصدور، ليتحقّق المطلوب، ويصحّ الاستناد إليها.

ولا يذهب عليك، أنّه يغاير تماماً عمل المشهور بالرواية ضعيفة السند، فتدبر جيداً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٢٦٣، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١و٢، و ٢٦٥ الحديث ٨ و٩.

ثمّ إنّه لا فرق في الولد بين كونه ذكراً أو أنثى، وهل يشمل ولد الولد، أم يختصّ بالابن المباشر؟ مقتضى الإطلاق المستفاد من نصوص النفي عدم الفرق بين المباشر وغير المباشر ما دام ينطبق عليه عنوان الولد.

إلّا أنّه قد يدّعى وجود انصراف في مثل المقام إلى خصوص الابن المباشر، المانع من حجّية الإطلاق على فرض انعقاده، لو لم يمنع من ثبوته منذ البداية، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّ الحكم المذكور، هل يشمل الأُمّ كما يشمل الأب، أم أنّه يختصّ به دونها؟

قد يدّعى أنّ الملاك في الأبوين واحد، وأنّه لا فرق بينهما، فكلّ ما يكون ثابتاً للأب يكون ثابتاً لها، وعليه يلتزم بثبوت هذا الحكم فيها أيضاً.

وهو بعيد، إذ مضافاً إلى أنّ النصّ قد تضمّن التعبير بكلمة (الرجل)، والتعدّي عنها بإلغاء خصوصيّتها تحتاج قرينة واضحة، غير موجودة في المقام، مضافاً إلى أنّ هناك عدّة أحكام يختصّ بها الأب دون الأُمّ، مثل القضاء عنه دونها، وغير ذلك.

وبالجملة، لا مناص من الاقتصار على خصوص مورد النص، وعدم رفع اليد عن مقتضى أدلة الحرمة فيما خالفه.

ولا يشمل الحكم المذكور الجدّ للأب، لأنّ النص قد تضمّن ذكر الأب، وهو ظاهر في المباشر. كما أنّ المقصود بالولد هو خصوص الولد النسبيّ، دون الولد السببيّ الرضاعيّ.

ومنها: لا ربا بين المولى ومملوكه، وقد ادّعي عليه الإجماع، ويدلّ عليه مضافاً لرواية زرارة المذكورة في المتن[1]، صحيحة عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن

(١) تقدّمت في الفرع الخامس، الصفحة ٢٦٥.

جعفر عليهما السلام عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدّي العبد كلّ شهر عشرة دراهم، أيحلّ ذلك؟ قال: «**لا بأْس**»[١].

وللصدوق رحمه الله لعليّ بن جعفر رحمه الله طريقان:

الطريق الأوّل: عن أبيه، عن محمّد بن يحيى العطار، عن العمركيّ بن عليّ البوفكيّ، عن عليّ بن جعفر.

الطريق الثاني: عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، وسعد بن عبد الله جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، والفضل بن عامر، عن موسى بن القاسم البجليّ، عن عليّ بن جعفر[٢]. وكلاهما صحيح.

ومنها: لا ربا بين الزوج وزوجته، فيجوز لكل منهما أخذ الزيادة من الآخر، ويدل على ذلك الإجماع، مضافاً إلى النصوص كخبر زرارة المتقدم الذي ذكره المصنف (حفظه الله) في المتن، عن أبي جعفر عليه السلام: «**لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ، وَلَا بَيْنَ أَهْلِهِ رِبًا**»[٣]. وقد عرفت تمامية دلالته، وسنده من خلال نظرية التعويض.

ومنها: لا ربا بين المسلم والحربي إذا أخذ المسلم الفضل، وهو محل اتفاق بين الفقهاء، ويستدل له بخبر عمرو بن جميع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ منهم ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولا نعطيهم[٤].

على أنّ الحكم المذكور على طبق القاعدة، كما لا يخفى، لأنّه لا ماليّة للحربيّ،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٦.
(٢) من لايحضره الفقيه: ٤: ٤٢٢ (المشيخة).
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٣.
(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٢.

وبالتالي يجوز أخذ ماله، فلا حاجة للقول بأنّ خبر ابن جميع مجبور بعمل الأصحاب، لأن فتوى المشهور تكون على وفق القاعدة، كما هو واضح.

وقد تحصّل، أنه لا يمكن متابعة المصنف (حفظه الله) في التشكيك فيما عليه المشهور، لصحّة بعض النصوص المستند إليها، مضافاً إلى إمكانية الاستفادة من خلال حساب الإحتمالات فيحرز صدورها، وبالتالي يمكن الاستناد إليها، والإفتاء على طبقها حال البناء على ضعف أسنادها.

قوله ٦: **وأمّا جواز بيع العملة مع اختلافها، فلعدم تحقّق محذور الربا...إلخ...**

يجوز بيع الأوراق النقديّة المعروفة والمتداولة في مقام التعامل اليوم، ما دامت العملتان مختلفتين، كما لو باع الريال بالدينار، أو باع التومان بالدينار، وإن كان هناك تفاوت في السعر والقيمة، سواء كانا حالّين، أم كانا نسيئة.

والسرّ في ذلك يرجع إلى عدم توفّر ما اعتبر من شرط في تحقّق الربا المعامليّ، إذ قد عرفت أنّ تحقّقه خارجاً يتوقّف على توفّر شرطين:

الشرط الأوّل: أن يكونا من جنس واحد.

الشرط الثاني: أن يكونا من المكيل أو الموزون.

ويكفي لنفي صدق المعاملة الربوية خارجاً انتفاء الشرط الثاني، ذلك أن المعاملة النقدية، ليست مكيلاً ولا موزوناً.

نعم، لو كان التعامل بالأوراق النقديّة طريقاً للذهب أو الفضّة، بحيث كان التعامل واقعاً بهما، أشكل المنع من تحقّق المعاملة الربويّة عندها.

وأمّا مع عدم كون المنظور له حين إيقاع المعاملة هو الذهب والفضّة، بحيث بني على أنّ المعاملة الواقعة بين المتبايعين لم تقع بالنظر إلى رصيد الذهب والفضّة، بل كانت واقعة على خصوص الأوراق النقدية الموجودة خارجاً بين المتعاملين، وإن

كانت من حيث الاعتبار كسبت قيمتها المالية بلحاظ رصيدها من الذهب والفضّة، لم يكن أيّ إشكال في ذلك.

قوله ٧: **وأمّا أنّه مع اتّحاد العملة تجوز المعاملة حتى مع التفاضل في فرض كون العوضين شخصيين...إلخ...**

وفقاً لما تقدم من أنه يعتبر في تحقق الربا المعاوضي، أن يكون العوضان من المكيل والموزون، فلن يحكم بجريانه في بيع الأوراق النقدية ولو كان العوضان من نفس الجنس، بأن باع ديناراً بدينارين، أو باع تومناً بتومانين.

نعم، لو كانت المعاملة نسيئة، بأن باعه تومناً حالّاً بتومانين نسيئة، وإن لم تكن مستجمعة لشروط الربا المعامليّ، إلّا أنّها في روحها تعود للقرض، وعندها سوف تكون من صغريات الربا القرضيّ.

والسبب في عدم كونها بيعاً ورجوعها روحاً للقرض، يعود لما هو المعتبر في البيع من حصول المغايرة بين الثمن والمثمن، وهذا لا ينطبق في المقام، لأنّ الفرض أنّه يبيع التومان بتومانين، فالثمن ينطبق على المثمن مع زيادة.

وقد يعالج إشكال اعتبار المغايرة بين الثمن والمثمن المشار إليه سابقاً، بأنّه يكفي في تحقّق المغايرة المعتبرة بين الثمن والمثمن، أن يكون المثمن عيناً خارجيّة، وأن يكون الثمن أمراً كليّاً في الذمّة، فيلتزم عندها بوقوع البيع.

وقد أجاب المصنّف (حفظه الله) بأنّ هذا العلاج المذكور لا يخرج المعاملة عن صورة القرضيّة، لأنّ القرض بحسب الارتكاز العُرفيّ عبارة عن: تبديل المال المثليّ الخارجيّ بمثله في الذمّة، وهذا ينطبق على المعاملة المذكورة، لأنّ المفروض أنّ المثمن عين خارجية، والثمن أمر كلّيّ في الذمّة.

على أنّ أصل المسألة -أعني بيع المتماثلين نقداً بنسيئة - محلّ خلاف بين الفقهاء، وتفصيل ذلك بنحو الإجمال أن يقال:

اختلف الأعلام في بيع أحد المتماثلين بالآخر نسيئة مع التفاضل على قولين :-

القول الأوّل: جواز بيعهما كذلك، وهو المعروف من مذهب الصدوقين[١]، نعم، قال الشيخ في **المبسوط** بالكراهة[٢] وهو القول المشهور بين المتأخرين.

القول الثاني: عدم جواز ذلك، واختاره القديمان والشيخان، قال الشيخ في **النهاية**:- لا يجوز[٣]. ومثله قال في **الخلاف**[٤] وكذا قال به سلّار وابنا حمزة وزهرة[٥].

استدلّ المشهور على ذلك :

بالأصل وبإطلاق النصوص المستفاد منها عدم الفرق في الجواز بين النقد والنسيئة :-

منها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «**لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ**»[٦].

ومنها: موثّقة عبيد بن زرارة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «**لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ**»[٧].

ومنها: موثّقة منصور بن حازم قال : سألته عن الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين؟ قال : «**لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً**»[٨].

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٥٨. الهداية: ٣١٥.

(٢) المبسوط: ٢: ٨٩.

(٣) النهاية للطوسي: ٣٧٦.

(٤) الخلاف: ٣: ٤٦، مسألة ٦٦.

(٥) المراسم العلوية: ١٨٠. الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٢٥٣. غنية النزوع: ٢٢٦.

(٦) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٧) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٣.

(٨) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٤، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٥.

واستدلّ للقول الثاني، بالتقييد الوارد في النصوص بكونه يداً بيد:

منها:- صحيحة محمّد بن مسلم - في حديث - قال: «**إِذَا اخْتَلَفَ الشَّيْئَانِ فَلَا بَأْسَ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ**»[١].

ومنها:- صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَا كَانَ مِنْ طَعَامٍ مُخْتَلِفٍ أَوْ مَتَاعٍ أَوْ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ يَتَفَاضَلُ فَلَا بَأْسَ بِبَيْعِهِ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ فَأَمَّا نَظِرَةً فَلَا يَصْلُحُ**»[٢].

ومنها:- صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**الْبَعِيرُ بِالْبَعِيرَيْنِ وَالدَّابَّةُ بِالدَّابَّتَيْنِ يَداً بِيَدٍ لَيْسَ بِهِ بَأْس**»[٣].

ومنها:-صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوبين بالثوب المرتفع والبعير بالبعيرين والدابّة بالدابّتين، فقال: «**كَرِهَ ذَلِكَ عَلِيٌّ عليه السلام فَنَحْنُ نَكْرَهُهُ إِلَّا أَنْ يَخْتَلِفَ الصِّنْفَان**»[٤].

وكذا بما ورد من الأمر بالخطّ على النسيئة في بعض النصوص كما في:

خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعيرين يداً بيد ونسيئة؟..فقال: «**نَعَمْ لَا بَأْسَ إِذَا سَمَّيْتَ الْأَسْنَانَ جَذَعَيْنِ أَوْ ثَنِيَّيْنِ**». ثمّ أمرني فخططت على النسيئة[٥].

قال الصدوق رحمه الله في **الفقيه** لأن الناس يقولون: لا، وإنما فعل ذلك للتقيّة[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤١، الباب ٩ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤٥، الباب ١٣ من أبواب الربا، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٥، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ١و٢.
(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٤، الباب ١٦ من أبواب الربا، الحديث ٧.
(٥) وسائل الشيعة: ١٨: ١٥٦، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ٧.
(٦) من لايحضره الفقيه: ٣: ٢٨٠، ذيل الحديث ٤٠١٠.

قال في **الحدائق**:- فإنّ الظاهر من الأمر هنا بضرب الخطّ على النسيئة بعد نفي البأس، إنّما هو لئلّا يراه العامّة، أو لئلا ينقل عنه.

ومثله قال الشيخ قدس سره في **النهاية** ذيل هذا الخبر:- لأنّ الناس يقولون لا. وإنّما فعل ذلك للتقية[١].

وبالتصريح باشتراط كونه يداً بيد لا نسيئة كما قد جاء ذلك في:

صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزيت بالسمن، إثنين بواحد؟.. قال: «**يَداً بِيَدٍ لَا بَأْسَ بِه**»[٢].

وقد حمل القائلون بالجواز هذه الأخبار على الكراهة، قال في **الجواهر**[٣] بعد بيانه أنّ الإطلاقات محكمة وأنّ معارضها من المقيّدات غير صالح لذلك، لضعفه سنداً أو دلالةً لأنّ البأس المنفيّ هنا أعمّ من الحرمة، كلفظ (لا يصلح) المدّعى ظهوره في الكراهة، وللشهرة مضافاً للإجماع كما في **التذكرة**[٤].

وأمّا الجواب عمّا أفاده قدس سره بعدم صلوح المعارض فهو:

إنّ المعارضة فرع الحجّية ولا حجّية للمطلق في ظهوره على المدّعى حتى ينتفي المقيّد، ومع وجوده فلا حجيّة له، ونفي البأس هنا مأخوذ بنحو الموجبة الجزئيّة أي إنّ ما غايره فيه بأس، وظهور البأس في الحرمة عرفيّ بل إنّ القاعدة قاضية بكون نفي البأس في المعاملة إرشاد للفساد.

وإن أبيت فإنّ في البين قرينة، وهي مناسبة الحكم للموضوع فإنّها صارفة له عن الأعمّ.

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٤٦، الباب ١٣ من أبواب الربا، الحديث ٤.

(٣) جواهر الكلام: ٢٣: ٣٤٢.

(٤) تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٦٢.

ودعواه﵀ بحمل (لا يصلح) على الكراهة مشكل. لتعبيرهم﵈ بها عن الحرمة كما في موارد كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر: التعبير بذلك عن حرمة الربا بل كثيراً ما يعبّر بها في الأخبار عن الحرمة وهو ظاهر لمن تتبّع النصوص، وهذا التعبير متداول بين الأعلام.

وأمّا دعوى الشهرة **ففيها**:- أنّها شهرة متأخّرة لا تفيد لتحقّق الإعراض عن العمل بالرواية.

وأمّا دعوى الإجماع فاحتمال المدركيّة فيه واضح، ممّا يمنع من الركون لمثل هكذا دعوى.

وبالجملة، إن مقتضى ما تقدم، يستوجب إمّا المنع من صحة المعاملة، أو التنزل للاحتياط، والتفصيل يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٨: **وأمّا جواز بيع الصكّ بالأقلّ إذا كان يعبّر عن دين واقعاً، فلأنّه بيع حقيقة...إلخ...**

هذا ما يعبّر عنه اليوم ببيع الكمبيالة، وقد قسمت الكمبيالات إلى قسمين:

القسم الأوّل: الكمبيالات الحقيقيّة، وهي التي تشير إلى وجود قرض حقيقيّ، بأن يكون لشخص على آخر دين لمدّة معلومة، فيأخذ الدائن الصكّ ويبيعه على شخص ثالث بقيمة أقلّ من قيمته، ليتحوّل الدين من الدائن إلى الشخص الثالث، ويتولّى مطالبة المدين.

القسم الثاني: كمبيالات المجاملة، أو كمبيالات الدين الصوريّ، وهي التي تعبّر عن وجود قرض صوريّ، لأنّ الفرض أنّه لا يكون لأحد الطرفين دين على الآخر، إلّا أنّ أحدهما يعطي الآخر ورقة تفيد أنّه مديون له بمبلغ معيّن من المال. مثلاً، وذلك بأن يطلب زيد من عمرو قرضاً، إلا أن عمراً لا يتمكن من إقراضه عندما طلب منه القرض، وفي نفس الوقت يرغب أن يقوم بمساعدته، فيقدم زيد على

إصدار صكّ لعمرو بأنّ ذمّته مشغولة له بمبلغ من المال، ثمّ يقوم عمرو ببيعها بمبلغ أقلّ عند شخص ثالث، فيصبح كاتب الصك مديناً صورياً، ومن يأخذ الصك دائناً، والثالث هو الذي اشترى الصك[1].

وقد ذكر المصنف (حفظه الله) كلا القسمين، وأشار إلى حكمهما:

أمّا **القسم الأوّل**، فقد أفاد المصنّف بأنّه لا مانع من أن يقوم زيد الدائن ببيع دينه الثابت له على عمرو إلى بكر بقيمة أقلّ لتنتقل ملكيّة الدين من زيد إلى بكر، وتكون ذمة عمرو مشغولة إلى بكر عوضاً عن أن تكون مشغولة لزيد.

وهذا القسم يرجع في حقيقته إلى بيع ما في الذمّة بغيره قبل حلول الأجل، فيكون مشمولاً لإطلاقات صحّة المعاملة البيعيّة، مثل قوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾، وقوله سبحانه: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.

والحاصل، إن ما جرى هو بيع حقيقة، ولا يجري فيه الربا المعاوضيّ، لأنه ليس من المكيل ولا الموزون، كما لا يخفى.

هذا وقد ذكرت عدّة إشكالات في صحّة المعاملة المذكورة، نشير لواحد منها،

وحاصله: إنّ الدائن لا يستحقّ دينه المؤجّل قبل حلول وقت سداده، وهذا يمنعه من إمكانيّة بيعه.

وبكلمة أُخرى، إنّ إمكانية بيع الدين من قبل الدائن تتوقّف على حلول وقت سداد الدين، فإذا لم يكن الدين قد حلّ وقت سداده، لم يجز له أن يقوم ببيعه.

ويوجد احتمالان في المقصود من نفي الاستحقاق:

---

(١) أشار إلى هذا التقسيم الإمام الخميني في **تحريرالوسيلة**: ٢: ٦١١. وكذا المرجع الدينيّ السيّد صادق الروحاني في **المسائل المستحدثة**: ٣٩.

أحدهما: أن يكون المقصود من نفي استحقاقه للبيع، نفي ملكيّته له، فهو ممنوع بثبوت الملكيّة، وإنّما المنفيّ هو عدم استحقاق المطالبة، فليس للدائن مطالبة المدين بالدين قبل حلول الأجل، لا أنّه ليست له ملكيّة الدين.

ثانيهما: أن يكون المقصود من نفي الاستحقاق، هو نفي القدرة على التسليم، لأنّ الدائن ليست له القدرة على تسليم المشتري الدين قبل حلول وقت السداد، ومن الشروط المعتبرة في صحة البيع القدرة على التسليم.

وجوابه، إنّ اشتراط القدرة على التسليم أمر لا ريب فيه، إلّا أنّه لا يعتبر توفّرها عند وقوع المعاملة، بل يكفي وجود القدرة ولو في ظرف استحقاق المطالبة، الذي هو في المقام حلول الأجل.

وأمّا **القسم الثاني**، وهو الكمبيالة الصوريّة، التي لا يوجد فيها دين حقيقة، وإنّما يرغب الشخص في الحصول على مال، فيقوم بكتابة صكّ على نفسه أنّه مشغول الذمّة لشخص آخر بمبلغ، فيقوم الشخص الثاني ببيع ذلك الصكّ على شخص ثالث ليتحصّل منه على مبلغ يعطيه لمن كتبت الورقة على نفسه، وجعل نفسه مديناً، وجعله دائناً، وقد ذكر المصنّف عدم صحّة المعاملة البيعيّة، لأنّ شرط صدق البيع وجود عوضين، وهذا مفقود في المقام، لأنّ الفرض هو عدم اشتغال ذمّة أحدهما للآخر بشيء، فلا يوجد شيء حتى يباع ويقع عليه البيع. وعليه، فإنّ المعاملة في حقيقتها إقراض وليس بيعاً، وهو إقراض بفائدة.

على أنّه لو رفعت اليد عن أنّه يعتبر في البيع وجود عوضين، فإنّه يكفي للبناء على فساد هذه المعاملة، أنّها من صغريات بيع الدين، وقد قرّر في محلّه أنّ بيع الدين بالدين باطل.

قوله ٩: **وأمّا عدم جواز تبديل العملة المعدنيّة مع التفاضل، فلأنّها من الموزونات...إلخ...**

يقع الكلام في جواز بيع العملة المعدنيّة بما يكون من جنسها مع الزيادة، وعدمها، وهنا صور ثلاث:

الصورة الأُولى: أن تكون العملة المعدنيّة من الموزون، كما لو كانت العملة المعدنيّة ذهباً أو فضّة، وأُريد بيعها بأبعاضها من الذهب أو الفضّة، فلا إشكال في عدم صحّة المعاملة البيعيّة، لأنه من الربا المعاوضيّ، وذلك لتوفر شرطي الربا المعاوضيّ، اتحاد الجنس، وكونهما من الموزون.

الصورة الثانية: أن لا تكون العملة المعدنيّة مما يباع وزناً، بل مما يباع عدّاً، كما لو كانت العملة متّخذة من النحاس مثلاً، فإنّه لا مانع من بيعها من جنسها مع التفاضل، لأنّ الشرط الثاني لتحقّق الربا المعاوضيّ منتف في المقام.

الصورة الثالثة: أن تكون العملة المعدنيّة مما يباع وزناً، إلّا أنّها ليست خالصة، لأنّها قد خلطت بمعدن آخر، كما هو الغالب، فلا مانع عندها من بيعها بأبعاضها مع التفاضل، لأنّ وجود الضميمة وهي ما خلط بها، ينفي محذور الربا.

نعم، يعتبر في الضميمة، وهو ما أضيف للعملة المعدنيّة، أن لا يكون مستهلكاً، وفاقداً للماليّة، أمّا لو كان مستهلكاً فيها، وفقد ماليّته، بحيث لا يلتفت العُرف إلى كونه طرفاً في المعاملة البيعيّة، فإنّه يشكل البناء على صحّة المعاملة.

قوله ١٠: **وأمّا تعميم حرمة الربا للدفع والشهادة عليه وكتابته، فلصحيحة محمّد بن قيس عن...إلخ...**

لا تنحصر حرمة الربا على خصوص أخذه، بل إنّها تشمل دفعه وكتابته، والشهادة عليه، فيحرم دفع الربا، كما يحرم أيضاً كتابة العقد الربويّ، وكذا تحرم الشهادة على المعاملة الربويّة.

ويدل على ذلك صحيحة محمّد بن قيس المذكورة في المتن[١]، ودلالتها على المدعى واضحة فقد تضمّنت مساواة آكل الربا وهو آخذه، مع مؤكله وكاتبه وشاهديه. ومثله في الدلالة على ذلك خبر الحسين بن يزيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام - في مناهي النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم - أنّه «**نَهَى عَنْ أَكْلِ الرِّبَا وَشَهَادَةِ الزُّورِ وَكِتَابَةِ الرِّبَا، وَقَالَ: إِنَّ اللهَ لَعَنَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ**»[٢].

ولا فرق في الحرمة المذكورة لما تقدّم بين مورد الاختيار ومورد الاضطرار.

ويدلّ عليه الإطلاقات الآبية عن التقييد، مضافاً إلى عدم كون الضرورة أو الاضطرار من الأُمور التي تسوّغ أخذ مال الغير والتصرّف فيه.

وبعبارة أُخرى، ينبغي التفريق بين الحكم التكليفيّ الذي ينتفي بحصول الاضطرار، وبين الحكم الوضعيّ الذي لا يرفعه الاضطرار، ومقامنا من الأحكام الوضعيّة وليس التكليفيّة البحتة.

قوله ١١: **وأمّا أنّ الحنطة والشعير في باب الربا واحد، فلصحيح الحلبيّ عن أبي عبد الله ...إلخ...**

اعتبر الأعلام الحنطة والشعير جنساً واحداً في باب الربا فقط، واعتبروهما جنسين مختلفين لكلّ واحد منهما حكمه في باب الزكاة، فلا يكمل نصاب أحدهما بالآخر.

وهذا عليه الإجماع، مضافاً للنصوص المتواترة، فلاحظ صحيح الحلبي المذكور في المتن[٣] فيكون حكمهما واحداً فلا يصحّ التفاضل بينهما.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٦، الباب ٤ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٧، الباب ٤ من أبواب الربا، الحديث ٣.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٣٩، الباب ٨ من أبواب الربا، الحديث ٥.

إن قلت: ما هو الموجب لجعلهما واحداً في باب الربا دون غيره، إمّا أن يلتزم بكونهما مختلفين مطلقاً، أو متّحدين مطلقاً؟

قلت: لا ريب أنّ مقتضى القاعدة هو البناء على التعدّد، لأنّ الأحكام تدور مدار الأسماء، إلّا أنّه لمّا ورد النصّ في الربا بجعل حكمهما واحداً، رفعت اليد عن مقتضى القاعدة، ويقتصر فيها على خصوص مورد النصّ.

قوله ١٢: **وأمّا عدم لزوم ردّ الربا على الآخذ مع الجهل والتوبة بعد الالتفات، فهو ما عليه...إلخ...**

المشهور بين أعلامنا أنّه إذا كان المكلّف يتعاطى بالربا مدّة من الزمن وكان جاهلاً به حكماً، فلا يعلم بحرمته، أو موضوعاً، فلا يعلم أنّ هذا من الربا كما لو كان يبيع الحنطة بالشعير متفاضلاً ظنّاً منه أنّهما جنسان وليسا جنساً واحداً، أو جاهلاً بكليهما، ثمّ علم بذلك، فلا شيء عليه، ولا يلزمه ردّ الزيادة التي أخذها بعد ما تحقّقت منه التوبة[١].

وخالف في ذلك ابن إدريس[٢] والعلّامة في بعض كتبه[٣] وجماعة من المتأخّرين[٤]، بل عن الشهيد في **الدروس** نسبته للأصحاب[٥]، فقالوا: إنّ الجاهل كالعالم في وجوب ردّه لما أخذه من الزيادة، ولذا عليه ردّ ما أخذه من الربا على مالكه إن وجده، أو يدفعه لورثته. ومع الجهل به يتصدّق به عنه[٦].

---

(١) نقله عن المقنع في مختلف الشيعة: ٥: ٧٨. النهاية ونكتها: ٢: ١١٧. المختصر النافع: ١٢٧. كشف الرموز: ١: ٤٨٣. الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٢٢. رياض المسائل: ٨: ٢٨٦.

(٢) السرائر: ٢: ٢٥١.

(٣) تبصرة المتعلمين: ١٢٧. تحرير الاحكام: ٢: ٣١٣. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٢١٠، مسألة ١٠٦.

(٤) السرائر: ٢: ٢٥١. جامع المقاصد: ٤: ٢٨٢.

(٥) الدروس الشرعية: ٣: ٢٩٩.

(٦) انظر: تبصرة المتعلمين: ١٢٧. فقه الصادق: ١٨: ١٥١.

استدلّ المشهور بقوله تعالى: ﴿**ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ**﴾[1]. ودلالتها على المدّعى من خلال استفادة قاعدة كليّة كبرويّة منها.

وللسيّد العلّامة الطباطبائي ﷺ في المقام كلام يفيد منع دلالتها على مقاله المشهور، قال ﷺ في معناها أنّ كلّ من كان جاهلاً بأمر ثمّ بلغه حكم الله تعالى ووصل اليه، فأمتثل الأمر الالهي بترك الفعل المنهيّ عنه، الكاشف عن كونه قد تاب، فإنّه يعفى عنه ولا يكون مسؤولاً عمّا أكله في المدّة السابقة، ولا يلزمه إرجاعه لأصحابه[2].

نعم، تختصّ القاعدة بصورة الجهل، ومن صغريات هذه القاعدة الربا الصادر من المكلّف جهلاً منه، فلا يلزمه ردّ الزيادة المأخوذة، لما عرفت من أنّ مفاد القاعدة عدم كونه مسؤولاً عمّا تناول، فلا يلزمه ردّ شيء لصاحبه ممّا أخذه.

وقد يمنع دلالتها على المدّعى لأحد بيانين:

البيان الأوّل: إنّ المقصود بقوله: (**ما سلف**) هو نفي العقوبة، وليس المقصود به عدم مطالبته بما أخذ ولزوم ردّه.

البيان الثاني: إنّنا نسلّم ارتباط الآية بموضوع الربا، وأنّها تدلّ على عدم وجوب الردّ، إلّا أنّها مختصّة بخصوص ما كان في عصر الجاهليّة لا مطلقاً، وعليه لو حصلت المعاملة الربويّة بعد الإسلام، لزمه أن يرجع الزيادة. وكلاهما ممنوعان، لأنّهما خلاف الظاهر.

ومثله ذكر بعض الأعيان ﷺ في عدم دلالة الآية بمفردها على حلّية ما أخذه وعدم وجوب ردّه للمأخوذ منه[3].

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) رياض المسائل: ٨: ٢٨٦.

(٣) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ٤: ٤٣٨.

ومنها: السنّة المباركة المستفيضة، كصحيحة هشام بن سالم[١]، وصحيحة أبي المعزا(المغرا). المذكورتين في المتن[٢]، فإن المستفاد منهما أنّ الحرمة مترتّبة على ما إذا كان يتعاطى بالربا وهو يعلم كونه محرّماً، فلو كان حال تعاطيه به جاهلاً لم تثبت الحرمة.

إلّا أنّه قد تمنع دلالتهما، بكونهما ناظرتين للحكم التكليفيّ دون الوضعيّ، وهذا يجعلهما أجنبيّتان عن المدّعى.

واستدلّ أصحاب القول الثاني كما في كلام ابن إدريس﵀[٣] بقوله تعالى ﴿**وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ**﴾[٤] فإنّ المستفاد منها لزوم ردّ الزيادة، فتكون معارضة لجميع ما دلّ مما يفيد عدم وجوب الردّ على مالكه أو على ورثته، أو يكون مجهول المالك حال عدم معرفته، أو عدم التمكّن من الوصول إليه، فتأخذ حكمه، وعليه يتعيّن القول الثاني، إذ مقتضى القواعد هو لزوم الردّ لما أخذه.

وقد أجاب عنها المصنّف بأنّه لا معارضة بينها وبين ما تقدّم بسبب اختلاف الموضوع، وذلك أنّ موضوع ما تقدّم هو الجاهل، وموضوع الآية محلّ البحث هو العالم المتعمّد. ومع عدم القبول بذلك أمكن حملها عليه جمعاً بين الأدلّة.

وفيه: إنّ تخصيصها بصورة العمد خلاف الظاهر، وحملها على ذلك جمعاً بين الأدلّة تبرّعيّ وليس عُرفياً، هذا كلّه بعد تسليم المعارضة بتماميه أدلّة القول المشهور، وقد عرفت ما فيها.

قوله ١٣: **وأمّا التعميم للجاهل بالحكم والموضوع، فلإطلاق ما تقدّم.**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٨، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٨، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.
(٣) السرائر: ٢: ٢٥١.
(٤) البقرة (٢): ٢٧٩.

قد عرفت أنّ الجهل قد يكون بالحكم، وقد يكون بالموضوع، وقد يكون بكليهما، وأنّ الحكم في الجميع واحد، ويدلّ على ذلك ما دلّ على لزوم الردّ، سواء كان من الكتاب العزيز، أم من السنّة المستفيضة، فإنّ الأدلّة مطلقة شاملة لكليهما من دون فرق بين كون الجاهل جاهلاً بالحكم أو جاهلاً بالموضوع.

قوله ١٤: **وأمّا إرث ما فيه الربا، فيدلّ على حكمه صحيحة أبي المعزا المتقدّمة حيث ورد فيها...إلخ...**

إذا ورث المكلّف أموالاً تشتمل على مال ربويّ، فهنا حالتان:

الحالة الأُولى: أن يكون المال الربويّ متميّزاً ومشخّصاً عنده، كما لو كان يعلم أنّ العمارة الفلانية أخذها مورثه زيادة في المعاملة الربويّة.

الحالة الثانية: أن لا يكون المال الربويّ متميّزاً ومشخّصاً عنده.

أمّا **الحالة الأُولى**: فوظيفته إرجاع المال إلى صاحبه مع معرفته، ومع عدم معرفته يتعامل معه معاملة المال المجهول مالكه.

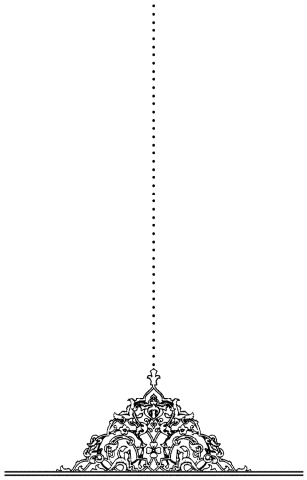
وأمّا **الحالة الثانية**: فلا شيء عليه ولا يلزمه فعل أيّ أمر. ويدلّ على ما ذكرنا صحيحة أبي المعزا المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث تضمّنت بيان الإمام عليه السلام تفصيلاً بين ما إذا كان المال المأخوذ رباً معلوماً ومشخّصاً بعينه فيلزمه ردّه، وبين ما إذا كان مختلطاً غير متشخّص فلا يلزم ردّه.

وليس في سندها من يتوقف فيه، فإنّ راويها وهو أبو المغرا(المعزا) هو حميد بن المثنى الكوفي الصيرفي، نص النجاشي على كونه ثقة ثقة[٢].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٢٨، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث٢.

(٢) رجال النجاشي: ١٣٣، الرقم ٣٤٠.



٦ - بيع الصرف





٦ـ بيع الصرف

قوله ١ : **أمّا أنّ بيع الصرف ما ذكر، فهو من واضحات الفقه ولم ينقل فيه خلاف، بَيْدَ أنّ تحديد...إلخ...**

عُرّف بيع الصرف بأنّه بيع الذهب بالذهب أو الفضّة، أو الفضّة بالفضّة أو بالذهب، من دون فرق بين المسكوك منها وغيره، ولا فرق فيه بين الخالص والمغشوش والمركّب من أحدهما مع شيء آخر حتى الخيوط المصوغة من الذهب أو الفضّة ومن شيء آخر.

وهذا التعريف موضع وفاق بين الأعلام، فإنّهم لا يختلفون في تحديد حقيقته بما ذكر.

وقد برّر في بعض الكلمات تسميته ببيع الصرف بأحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون ذلك لمناسبة اشتمالها على الصوت عند تقليب الذهب والفضّة ضمن البيع والشراء، والنقل والانتقال، لأنّ معنى الصرف في اللغة هو الصوت[1].

---

(١) لاحظ ما جاء في المصباح المنير: ٣٣٨، وفيه: الصريف. وانظر: الصحاح: ٤: ١٣٨٥. لسان العرب: ٩: ١٩١.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك بلحاظ كثرة التغيير والتصرّف العارض عليها في المعاوضات والمعاملات، وقد ورد في اللغة أنّ الصرف بمعنى التغيير[١].

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله)، أنه لا يهمّ تحديد حقيقته وبيان المقصود منه، لأنّه لا يترتّب على ذلك أيّ أثر شرعيّ، لأنّ المدار على الموضوع الموجود خارجاً وهو المرتبط ببيع الذهب بمثله أو بالفضّة أو العكس، سواء سمّي بيع الصرف، أم شي بغير ذلك. نعم، المهمّ هو ملاحظة الشروط المعتبرة في صحّته، مثل اعتبار التقابض للعوض والمعوّض قبل الافتراق، ووقوعه في أيّ بيع من البيوع.

وقد أشار (وفّقه الله) إلى أنّ المستفاد من النصوص، حصره في خصوص بيع الذهب بالفضّة، بأن يكون المثمن هو الذهب، ويكون الثمن هو الفضّة، أو العكس، أعني بيع الفضّة بالذهب، بأن يكون المثمن هو الفضّة، والثمن هو الذهب. ولم يثبت شمولها لبيع الذهب بالذهب، بأن يكون المثمن والثمن ذهباً، أو الفضّة بالفضّة، بأن يكون المثمن والثمن فضّة. فلاحظ صحيح محمّد بن قيس المذكور في المتن[٢]. فقد تضمّن بيع الرجل الفضّة بالذهب، والذهب بالفضّة، ولم تشتمل على بيع الذهب بالذهب، أو الفضّة بالفضّة. ومثله في الدلالة على ذلك أيضاً صحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن[٣].

مع أنّ الموجود في تعريف المشهور لبيع الصرف أوسع من ذلك، فإنّهم يذكرون في بيان حقيقته أنّه بيع الذهب بالذهب أو الفضّة بالفضّة، أو الذهب بالفضّة وبالعكس. وهذا يجعل مختارهم دون دليل بعد عدم شمول النصّ لما ذكره، ولذا ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّه ومع عدم دلالة النصوص على ما إذا كان المثمن والثمن

---

(١) لسان العرب: ٩: ١٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٨، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٩، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ٨.

من الذهب، أو من الفضّة، فإنّ تسرية الحكم لذلك سوف تكون منحصرة في التسالم الموجود بين الفقهاء وعدم القول بالفصل للبناء على جريان أحكام بيع الصرف في ذلك.

أمّا لو منع من وجود تسالم في المقام، أو بني على أنّه مدركيّ، ولم يقبل بعدم الفصل، على أساس أنّ العُرف يرى وجود فرق بين كون المثمن والثمن من جنس واحد، وبين كونهما من جنسين مختلفين، بأن يكون أحدهما ذهباً والآخر فضّة، فلن تجري أحكام بيع الصرف على بيع النقدين حال كون المبيع والثمن من جنس واحد، من اعتبار التقابض وغير ذلك.

ثمّ إنّه حال عدم جريان أحكام بيع الصرف على بيع النقد بجنسه، فإنّه يعتبر أن يكون البيع حالّاً، ولا يصحّ أن يكون مؤجّلاً، لأنّه سوف يكون من صغريات الربا المحرّم، إذ أنّ التأجيل في الأداء يعدّ زيادة حكمية، وقد عرفت في بحث الربا أنّ المشهور بين الفقهاء عدم الفرق في الزيادة المحرّمة بين أن تكون زيادة عينية أو حكمية.

ويمكن التأمّل في ما أفاده (دام موفّقاً)، والبناء على شمول النصوص لبيع الذهب بالذهب والفضّة بالفضّة، لوجود مجموعة من النصوص التي تضمّنت بيع الذهب بالذهب والفضّة بالفضّة:

منها: صحيح الحلبيّ في **التهذيب** عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ، لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ، الزَّائِدُ وَالْمُسْتَزِيدُ فِي النَّارِ**»[1]، ورواه الصدوق بإسناده عن حمّاد، إلّا أنّه زاد: «**وَالذَّهَبُ بِالذَهَبِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ**»، وقال: «**لَيْسَ فِيْهِ زَيادَةٌ وَلا نَظَرةٌ**»[2].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٧: ٩٨، الحديث ٢٥.

(٢) من لايحضره الفقيه: ٣: ٢٨٨، الحديث ٤٠٣٧.

ومنها: صحيح الوليد بن صبيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، الْفَضْلُ بَيْنَهُمَا هُوَ الرِّبَا الْمُنْكَرُ**»[1].

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**فِي الْوَرِقِ بِالْوَرِقِ وَزْناً بِوَزْنٍ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَزْناً بِوَزْن**»[2].

ولم يعد لهذا البحث أثر عمليّ في الواقع الحياتيّ، لأنّ الناس أصبحوا اليوم لا يتعاملون بالنقدين الذهب والفضّة، وإنما صار التعامل بينهم بالأوراق النقدية.

ولا يتوهّم أحد أنّ التعامل بالأوراق النقدية لا يعني عدم الحاجة لبحث بيع الصرف، لأنّ التعامل بها يكون بلحاظ ما لها من غطاء ومالية من خلال النقدين الذهب والفضّة. لأنّ الصحيح أنّ مالية الأوراق في الحقيقة لا تعتمد على ذلك، وإنّما تعتمد على ما تملكه كلّ دولة من ثروات، كالمعادن والصناعات والتجارات الوطنية، وغير ذلك، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

قوله ٢: **وأمّا التعميم لغير المسكوك، فلإطلاق النصوص.**

لا يختصّ بيع الصرف بخصوص الذهب والفضّة المسكوكين، بل يشمل الذهب والفضّة غير المسكوكين أيضاً، نعم، قد يظهر من بعض الفقهاء البناء على الاختصاص بالمسكوكين منهما، لأنّهم قد عبّروا إمّا بالدنانير والدراهم، أو بالنقدين، وهكذا تعبير لو لم يكن صريحاً في الاختصاص، لا أقلّ من كونه ظاهراً فيه.

وعلى أيّ حال، يدلّ على الشمول للمسكوك وغير المسكوك من الذهب والفضّة، إطلاقات النصوص التي دلّت على حكم بيع الصرف، كصحيحة محمّد بن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٥، الباب ١ من أبواب الصرف، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٦، الباب ١ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

قيس المتقدّمة[١]، عن أبي جعفر عليه السلام: «**قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَايَبْتَاعُ رَجُلٌ فِضَّةً بِذَهَبٍ إِلَّا يداً بِيَدٍ، وَلَا يَبْتَاعُ ذَهَباً بِفِضَّةٍ إِلَّا يَداً بِيَدٍ**»[٢]. فإنّ التعبير الوارد فيها بالذهب والفضّة شامل لما إذا كانا مسكوكين وما إذا لم يكونا كذلك، ومثل ذلك بقية النصوص أيضاً.

قوله ٣: **وأمّا أنّ التقابض شرط في الصحّة، فلما تقدّم من النصوص، فإنّ الأمر في باب المعاملات...إلخ...**

من الشروط المعتبرة في صحّة بيع الصرف حصول التقابض في مجلس العقد، فلو تفرّق المتبايعان ولم يتقابضا، بطل البيع. وما ذكر هو مختار جملة من القدماء، كالمفيد في **المقنعة** والشيخ في **المبسوط** وابن حمزة في **الوسيلة** وابن زهرة في **الغنية**، وعليه جمهور المتأخّرين[٣] وعن ابن زهرة في **الغنية** وابن إدريس في **السرائر** نفي الخلاف عنه[٤]، وقد صرّح بالاتّفاق عليه إلّا من الصدوق[٥] من القدماء، وخالف في ذلك من المتأخّرين المقدّس الأردبيليّ قدس سره[٦]. ومن خلال هذا العرض يتّضح أنّ المسألة ذات قولين:

القول الأوّل: اعتبار التقابض في مجلس العقد.

القول الثاني: عدم اعتباره وأنّ البيع يصحّ وإن لم يتقابضا في المجلس.

---

(١) جاءت في الفرع الأوّل من هذه الفروع، الصفحة ٢٩٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٤٥٨، الباب ٢ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

(٣) المقنعة: ٦٠٤. المبسوط: ٢: ٩٧. الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٢٤٣. غنية النزوع: ٢١٩. السرائر: ٢: ٢٦٥. شرائع الاسلام: ٢: ٢٩٨. تذكرة الفقهاء: ١٠: ٤١٣، مسألة٢٠٢.

(٤) غنية النزوع: ٢١٩. السرائر: ٢: ٢٦٥.

(٥) من لايحضره الفقيه: ٣: ٢٨٨، الحديث ٤٠٣٦.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٣٠٥.

وهذا ينفي وجود إجماع في المسألة، لأنّ الأصحاب مختلفون، فما في بعض الكلمات من الاستدلال على اعتبار التقابض بالإجماع، في غير محلّه.

لا يقال: إنّ المدار على مخالفة مجهول النسب، وإلّا فمخالفة معلوم النسب لا تضرّ بحجّية الإجماع.

فإنّه يقال: إنّ مثل الصدوق﵀ والذي يمثّل حاضرة علميّة، تكون نسبة القول بعدم اعتبار التقابض في المجلس كاشفة عن وجود عدد غير قليل من العلماء المتّبعين له، وبالتالي يكون خلافهم مؤثّراً ومانعاً من تحقّق الإجماع الذي هو في حقيقته الكشف عن ارتكاز متشرّعيّ.

وبالجملة، ينحصر الدليل في المقام على خصوص النصوص ومدى دلالتها على المدّعى.

وقد استدلّ القائلون باعتبار القبض بنصوص كثيرة، كصحيحة محمّد بن قيس وصحيحة منصور بن حازم المذكورتين في المتن[١] وهذا نصّ الأُولى منهما: عن أبي جعفر﵇: «**قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ﵇: لَا يَبْتَاعُ رَجُلٌ فِضَّةً بِذَهَبٍ إِلَّا يَداً بِيَدٍ، وَلَا يَبْتَاعُ ذَهَباً بِفِضَّةٍ إِلَّا يَداً بِيَدٍ**»[٢].

ودلالتهما على المدّعى من خلال قوله﵇ «**يَداً بِيَدٍ**»، فإنّه يشير إلى اعتبار التقابض في المجلس وأنّه شرط في تحقّق البيع وصحّته، ومع عدمه، يحكم بعدم صحّته.

ودلالة صحيحة منصور أوضح في المدّعى من دلالة صحيح ابن قيس، فإنّ قوله﵇ «**فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَأْخُذَ مِنْهُ وَإِنْ نَزَا حَائِطاً فَانْزُ مَعَهُ**»[٣]، صريح في اشتراط التقابض ولزومه.

---

(١) تقدّمت الإشارة إليهما في الفرع الأوّل من فروع بيع الصرف، الصفحة ٢٩٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٨، الباب٢ من أبواب الصرف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٩، الباب ٢ من أبواب بيع الصرف، الحديث ٨.

لا يقال: إنّا نعلم بدلالة النصوص على اعتبار القبض، لكنّه بنحو الحكم التكليفيّ الذي يؤثم المتبايعان على مخالفته، وليس مفادهما حكماً وضعيّاً يوجب فساد المعاملة.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر يتصوّر في باب العبادات دون المعاملات، لأنّ المقرّر في محلّه أنّ الأمر فيها ظاهر في الإرشاد إلى الشرطيّة، وهذا يشير إلى حكم وضعيّ وليس تكليفيّاً.

وأجاب المقدّس الأردبيليّ قدس سره عنها بعدم استفادة شرطيّة القبض منها، لأنّ قوله عليه السلام «**يَداً بِيَدٍ**»، ليس بياناً لشرطيّة القبض واعتباره، بل هو تعبير كنائيّ عن كون البيع نقداً في مقابل بيع النسيئة[1].

وفيه: إنّ الإحتمال المذكور لو سلّم قبوله في صحيحة محمّد بن قيس، إلّا أنّه لا يتصوّر في صحيحة منصور بن حازم، لدلالتها على المدّعى بالنصّ، كما عرفت.

نعم، يمكن منع الاستناد لما دلّ على اعتبار التقابض لمعارضتها بطائفة أُخرى من النصوص استند إليها الصدوق رحمه الله دلّت على عدم اعتباره، كموثّقة الساباطي المذكورة في المتن[2]، ومثلها غيرها.

ودلالتها على المدّعى لعدم البأس في بيع الدراهم بالدنانير نسيئة، وهذا ينفي اعتبار التقابض في المجلس كما لا يخفى.

ومقتضى تماميّة دلالتها، وقوع المعارضة بينها وبين ما دلّ على اعتبار التقابض.

ولا يخفى أنّ تصوّر المعارضة فرع البناء على حجّية هذه النصوص، فلو بني على عدم حجّيتها لكونها مهجورة من قبل الفقهاء، كان ذلك مانعاً من تحقّق المعارضة.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٣٠٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٠، الباب ٢ من أبواب بيع الصرف، الحديث ١١.

ومن المعلوم أنّ الإعراض، بل الهجران إنّما يوجب سقوط الخبر عن الحجّية إذا لم يكن ذلك ناجماً من ترجيح المعارض عليه، وإلّا كان إعراضاً صناعيّاً، يقوم على اجتهاد الفقيه في تقديم ما يراه مستحقّاً للتقديم عنده، فيكون ذلك حجّة عليه وليس ملزماً لغيره.

ولا يبعد أن يكون مقامنا من هذا القبيل، فإنّ عدم عمل الأعلام بهذه النصوص قد يكون ناشئاً من ترجيحهم لنصوص اعتبار التقابض، وعليه لن يكون ذلك مانعاً من حجّيتها.

وبالجملة، لا مجال لرفع اليد عن حصول المعارضة بين النصوص، فإن أمكن الجمع، وإلّا عمد للترجيح.

وقد يجمع بينهما بحمل النصوص الدالّة على لزوم التقابض على الاستحباب والرجحان، وعدم الوجوب واللزوم بحيث تكون النصوص الدالّة على عدم اعتباره قرينة على التصرّف في دلالة نصوص اعتبار التقابض. نعم، تعتمد تمامية هذا الجمع على القبول بمقالة المشهور من قابلية الأوامر الإرشادية للحمل على ذلك، وعدم اختصاص الحمل على الاستحباب بالأوامر التكليفية، أمّا لو بني على مختار بعض الأعاظم‌ﷺ من اختصاص ذلك بالأوامر التكليفية، ووافقه على ذلك بعض الأساتذة‌ﷺ، فلن يقبل الجمع المذكور.

وقد منع الشيخ‌ﷺ معارضتها لنصوص اعتبار التقابض لمنع دلالتها على عدمه، لأنّ لفظة النسيئة الواردة فيها صفة للدنانير، وليست حالّاً للبيع، فيكون المعنى: أنّ من كان له على غيره دنانير نسيئة جاز أن يبيعها عليه في الحال بدراهم، ويأخذ الثمن عاجلاً.

وحملها صاحب **الوسائل**‌ﷺ على القرض، لأنّه يجوز ردّ العوض بحسب التراضي فيما بعد من غير شرط ولو بزيادة. ويحتمل الحمل على التقيّة[1].

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧١، الباب ٢ من أبواب الصرف، ذيل الحديث ١٤.

ويستفاد من الشيخ﵀ عدم صلاحيتها للمعارضة، لأنّ راويها هو عمار الساباطيّ، وهو ممّن لا يعوّل على مروياته، وذلك بسبب عدم ضبطه، وهو أحد القولين المعروفين في التعامل مع مرويات عمار، وإن بني على وثاقته[١].

وإنّما يصحّ ما ذكره﵀، لو كانت النصوص فعلاً منحصرة في رواية عمار، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الموجود وفقاً لما في الوسائل نصوص ثلاثة، إثنان منها لعمّار[٢]، وواحد لزرارة[٣]. وهذا يعني أنّه لو تمّ ما ذكره في روايتي عمّار، تبقى رواية زرارة بحاجة إلى معالجة، وعندها إمّا أن يأتي الجوابان اللذان ذكرناهما عنه﵀، وعن صاحب **الوسائل**، أو الجمع العُرفي، أو الإسقاط عن الحجّية بالإعراض، كما قد سمعت.

ثمّ إنّه بناءً على استقرار المعارضة، فلا مناص عن العمل وفق المرجّحات، ومع عدم وجود المرجّح، فلا مناص من الالتزام بالتساقط، والرجوع إلى الإطلاقات، كدليل حلّية البيع، والتجارة عن تراضٍ، القاضيان بعدم اعتبار التقابض شرطاً في صحّة بيع الصرف، وعليه تكون النتيجة متّحدة مع البناء على الجمع العُرفيّ.

وبالجملة، لو تمّت فكرة الهجران لنصوص عدم اعتبار التقابض، وبني على تمامية كبرى الإعراض لحصول الكاسرية، كانت النتيجة اعتبار التقابض في صحّة بيع الصرف.

---

(١) وقع الخلاف بين الأعلام في قبول مروياته على قولين:
الأوّل: البناء على عدم حجيّتها بسبب فقدانها الضبط، وقد بلغ ذلك في مروياته حدّاً من الكثرة أوجبت عدم الحجّية.
الثاني: عدم وجود ما يمنع من حجيّة مروياته، لأنّ الخلل الموجود فيها لم يبلغ حدّاً يوجب التشكيك في ضبطه وعدم حجّيتها.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٠ و ١٧١، الباب٢ من أبواب الصرف، الحديث ١٢و ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ١٧٠، الباب٢ من أبواب الصرف، الحديث ١٣.

ويمكن البناء على عدم اعتبار الاشتراط إمّا عملاً بالجمع العُرفيّ، أو بالإطلاقات بعد حصول التساقط للنصوص.

ومع عدم الجزم بشيء من هذه الأُمور، فإنّ الفقيه سوف يتنزّل للاحتياط الوجوبي حال الافتاء تحفّظاً من مخالفة المشهور.

هذا كلّه بعد التسليم بقبول هذه النصوص وهي ثلاث روايات اثنتان منها لعمار الساباطي، لا يبعد اتّحادهما، نعم قد اختلف راويهما عنه، والثالثة لزرارة، ولولا وجود رواية زرارة لكان ذلك موجباً لردّهما لكونهما من متفرّدات عمّار.

قوله ٤: **وأمّا أنّ المدار ليس على الافتراق عن المجلس، بل على افتراقهما، فذلك واضح من...إلخ...**

قد عرفت شرطيّة التقابض من المتابعين في صحّة بيع الصرف، ومن أجلى صوره حصوله في مجلس العقد، فلو افترقا عن مجلس العقد من دون تقابض، بطل البيع.

أمّا لو خرجا من مجلس العقد معاً ولم يتفرّقا فكانا متصاحبين ووقع منهما التقابض خارج مجلس العقد قبل افتراقهما، صحّ البيع حينئذ.

والحاصل، إنّ المدار على تفرّقهما وليس المدار على خروجهما من المجلس.

ويشهد لما ذكر، صحيح منصور بن حازم المتقدّم[1]، إذ قد عرفت في تقريب دلالته أنّ المدار على تفرّقهما وليس على خروجهما من المجلس، فلاحظ قوله عليه السلام: «**فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَأْخُذَ مِنْهُ، وَإِنْ نَزَا حَائِطاً فَانْزُ مَعَهُ**». فإنّه صريح في عدم كون المناط على مجلس العقد.

---

(١) تقدّم في الفرع الأوّل من فروع بيع الصرف، الصفحة ٢٩٢.

قوله ٥ : **وأمّا أنه مع الإتّحاد يلزم التساوي في الكمّ، فللتحفّظ من محذور الربا.**

قد عرفت في بحث الربا أنّه إذا كان العوضان من الموزون وكانا متّحدين جنساً، لم يجز بيع أحدهما بالآخر مع الزيادة، سواء كانت عينيّة أم حكميّة، لصدق عنوان المعاملة الربويّة في البيع.

ومقامنا صغرى لهذه الكبرى، ذلك أنّ النقدين الذهب والفضّة من الموزون، فإذا بيع الذهب بالذهب، أم الفضّة بالفضّة، فهما متّحدان جنساً كما أنّهما من الموزون، فحذراً من إشكال الربا لابدّ من التساوي بين الثمن والمثمن لعدم وجود زيادة عينيّة ولا حكميّة، وقد تقدّم في فصل الربا الإشارة للدليل على ذلك، فلاحظ صحيحة الوليد بن صبيح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، الْفَضْلُ بَيْنَهُمَا هُوَ الرِّبَا الْمُنْكَرَ**»(١).

وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ، الزَّائِدُ وَالْمُسْتَزِيدُ فِي النَّارِ**»(٢).

قوله ٦ : **وأمّا اختصاص اعتبار التقابض بالبيع، فلاختصاص الروايات بذلك.**

قد عرفت أنّه يشترط في صحّة بيع الصرف اعتبار التقابض من المتبايعين، وهل يختصّ ذلك بالبيع فقط دون غيره من المعاملات فلا يجري في مثل الصلح والهبة المعوّضة مثلاً، أم أنّه معتبر في كلّ معاملة، فلو تصالحا على ذهب بذهب ولم يتقابضا وافترقا قبل ذلك، بطل الصلح؟

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٥، الباب ١ من أبواب بيع الصرف، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ١٦٥، الباب ١ من أبواب بيع الصرف، الحديث ١.

الظاهر من الأعلام حصر شرطيّة ذلك في خصوص البيع [١]، فلا يجري لزوم التقابض في بقيّة المعاملات، ويستفاد ذلك من اختصاص ما دلّ على اعتبار التقابض بالبيع دون البقيّة، وعند الشكّ في اعتباره، يكون المرجع هو أصالة البراءة، مضافاً إلى أنّ مقتضى العمومات من ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾، و﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾ و﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ عدم اعتباره.

واستند بعض الأعلام (حفظهم الله) لتخصيص الأصحاب البيع دون غيره، بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الأصحاب قد أخذوا في تعريف الصرف وبيان مفهومه وحقيقته، قيد البيع، ما يعني اختصاصه به.

الأمر الثاني: لقد حرّروا المسألة بعنوان بيع النقدين، وبيع الأثمان من دون تنبيه منهم على التعميم، فلو كان عامّاً لنبّهوا عليه كما فعلوا ذلك في الربا. نعم، يحتمل أنّ عدم تنبيههم على التعميم اتّكالاً على ما ذكروه في الربا، لأنّ الظاهر من كلام بعضهم أنّ الكلام في الصرف تتمّةً للكلام في الربا ومن فروعه.

ثمّ إنّ المصنّف ذكر احتمال تعميم الحكم باعتبار التقابض للصلح كالبيع، على أساس أنّ الصلح ليس معاملة مستقلّة عن البيع في مورد إفادته فائدة البيع، وإنّما هو هو، ويختلفان في الألفاظ فقط ليس إلّا.

قوله ٧: **وأمّا عدم جريان حكم الصرف على الأوراق النقديّة، فلأنّها ليست ذهباً...إلخ...**

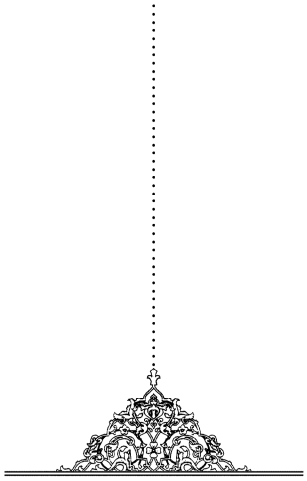
---

(١) الدروس الشرعية: ٣: ٢٩٨. شرائع الإسلام: ٢: ٢٩٨. تحرير الأحكام: ٢: ٣٠٣ و ٣١٢. تذكرة الفقهاء: ١٠: ١٤٥ و ١٤٧، مسألة ٧٧. مختلف الشيعة: ٥: ٢٠٩. مجمع الفائدة والبرهان: ٩: ٣٤٠. حاشية الأصفهاني على المكاسب: ٢: ١٩٣.

لا يجري حكم الصرف على الأوراق النقديّة، كالريال والتومان والدولار والليرة وغير ذلك من الأوراق المستعملة في هذه الأيام، فيصحّ بيع بعضها ببعض، ولا يعتبر التقابض قبل الافتراق، وذلك لعدم كون شيء مما ذكر ذهباً أو فضّةً، وليس دراهم أو دنانير.

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ الذهب والفضّة هما سببان لاعتبار هذه الأوراق المالية، إلّا أنّ المعامله تقع على الأوراق النقديّة وليس على النقدين.

وما ذكره كان رأياً قديماً متداولاً، إلّا أنّ الصحيح، وهو المعروف اليوم، أنّ الغطاء الحامي للأوراق النقدية ليس الذهب والفضّة، وإنّما الغطاء الحامي لها أُمور أُخرى مثل المعادن، والتجارة والصناعة الوطنية، وغير ذلك.



٧ - بيع السلف





٧ـ بيع السلف

قوله ١ : **أمّا صحّة بيع السلم في الجملة، فممّا لا خلاف فيها، وتدلّ على ذلك الروايات الخاصّة...إلخ...**

يقع الكلام في بيع السلف ويعبّر عنه بيع السلم أيضاً، وقد عرّف في كلمات الفقهاء بأنّه :

ابتياع كلّي مؤجّل بثمن حالّ، وهو عكس النسيئة. ويقال للمشتري : المسلِّم، وللثمن : المسلَّم، والبائع : المسلَّم إليه، وللمبيع المسلَّم فيه. ولا يختلف عن البيع العادي، فيعتبر فيه ما يعتبر فيه من الإيجاب والقبول.

نعم، من خواصّه أنّ كلّ واحد من المتبايعين، يصلح أن يصدر منه الإيجاب والقبول، فالإيجاب من البائع بلفظ البيع وأشباهه، مثل : بعتك طنّاً من الأرزّ بصفة كذا إلى أجل كذا بثمن كذا، ويقول المشتري : اشتريت، أو : قبلت.

وأمّا الإيجاب من المشتري فيختصّ بلفظي : أسلمت و : أسلفت، فيقول للبائع : أسلمت إليك، أو : سلفتك مئة دولار في طنّ من الأرزّ بصفة كذا. فيقول المسلَّم إليه وهو البائع : قبلت.

ولا خلاف بين الأصحاب في صحّته، وتدلّ عليه النصوص الخاصّة أيضاً

والمتضمنّة اعتبار بعض الشروط فيه، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[١]، وموثّقة غياث بن إبراهيم[٢].

كما يمكن الاستدلال لمشروعيّته بالأدلّة العامّة مثل قوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٣] لما عرفت في مطلع بحث البيع أنّها شاملة لكلّ ما ينطبق عليه بيع عرفاً، ومقامنا يصلح صغرى لها لصدق عنوان البيع عليه.

قوله ٢: **وأمّا عدم الصحّة إذا كان العوضان[٤] من الذهب والفضّة مع اتّحاد الجنس، فلمحذور الربا...إلخ...**

لا يصحّ بيع السلف إذا كان المبيع والثمن من النقدين، أي من الذهب والفضّة. بأن كان المبيع ذهباً والثمن كذلك، أو كان البيع فضّة والثمن كذلك، والسرّ في عدم الصحّة انطباق المعاملة الربويّة، لأنّ التأجيل وعدم الدفع يعدّ زيادة حكميّة، وقد عرفت أنّ الزيادة شاملة للعينيّة والحكميّة. وأمّا إذا لم يكونا متّحدين جنساً، بأن كان المبيع ذهباً والثمن فضّة مثلاً أو العكس، فإنّه يحكم بعدم الصحّة أيضاً لكونه من صغريات بيع الصرف، وقد عرفت أنّه يعتبر في صحّته التقابض قبل حصول الافتراق من المتابعين.

وكما لا يصحّ بيع السلف لو كان المبيع والثمن من النقدين، كذلك لا يصحّ بيع السلم لو كانا من المكيل أو الموزون عند اتّحاد الجنس، وذلك لمحذور المعاملة الربويّة لأنّ التأجيل يعدّ زيادة حكميّة.

ويصحّ بيع السلم سواء كان المبيع والثمن من العروض، أم كانا مختلفين، كأن

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨٦، الباب ١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨٩، الباب ٣ من أبواب السلف، الحديث ٥.
(٣) البقرة (٢): ٢٧٥.
(٤) جاء في الطبعة الأخيرة من الكتاب: العوضين، والظاهر أنه خطأ طباعي.

كان أحدهما من العروض والآخر من النقدين مثلاً، للمطلقات الخاصّة كصحيحة زرارة المتقدّمة، وللعمومات مثل ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[١] بعد عدم وجود مانع أو محذور.

ومن خلال ما ذكر يتّضح عدم تمامية ماحكي عن ابن الجنيد﵀ من منع إسلاف عرض في عرض إذا كانا مكيلين أو موزونين أو معدودين، كالسمن والزيت[٢].

قوله ٣: **وأمّا اعتبار ضبط الأوصاف الرافعة للجهالة، فلصحيحة زرارة السابقة وغيرها، فإنّ...إلخ...**

يشترط في بيع السلف مضافاً لما سبق من عدم اتّحاد الجنسين لو كانا مكيلاً أو موزوناً، واعتبار القبض لو كانا من الذهب والفضّة، ذكر الأوصاف التي ترفع الجهالة.

ويكون ذلك بضبط أوصافه التي توجب اختلاف قيمته بسبب اختلاف الصفات كالجودة والرداءة والطعم والريح واللون وغير ذلك.

وكلّ ذلك لأنّه يعتبر في العوضين أن يكونا معلومين، حذراً من الوقوع في الغرر الذي نهي عنه شرعاً، بل استقرّ البناء العقلائيّ والشرعيّ على بطلان المعاملة الغرريّة.

وكيفما كان، فيدلّ على اعتبار ضبط الأوصاف، صحيحة زرارة المتقدّمة[٣]، عن أبي عبد الله﵇: «**لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ فِي الْحَيَوَانِ وَالْمَتَاعِ إِذَا وَصَفْتَ الطُّولَ وَالْعَرْضَ، وَفِي الْحَيَوَانِ إِذَا وَصَفْتَ أَسْنَانَهَا**»[٤]. فإنّ ذكر الطول والعرض والأسنان يراد منه ذكر

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

(٢) عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٥: ١٤٣. الدروس الشرعية: ٣: ٢٥٨. مسالك الأفهام: ٣: ٤٠٦. الحدائق الناضرة: ٢٠: ١٠.

(٣) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل من هذه الفروع، الصفحة ٣٠٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨٦، الباب ١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.

الأوصاف الموجبة لتفاوت القيمة. ويساعد على ذلك أيضاً أنّه لا خصوصيّة لما تضمّنه الصحيح من أوصاف في نفسه.

على أنّه يمكن الاستدلال لاعتبار ذكر الأوصاف بما تقدّم ذكره من الشروط المعتبرة في المبيع من لزوم كون العوضين معلومين لدى البائع والمشتري رفعاً للجهالة والغرر.

نعم، لا يقبل قوله بناء على اعتبار ذلك في المعدود. أمّا لو اعتبر فيه كما عرفت في ما تقدّم، فلا يكون كلامه﵀ مورد تأمّل وملاحظة.

قوله ٤: **وأمّا اعتبار قبض الثمن قبل التفرّق، فهو مشهور بين الأصحاب، بل ادّعي...إلخ...**

من الشروط المعتبرة في بيع السلف قبض الثمن قبل التفرّق من مجلس العقد. وهذا هو المشهور بين الأعلام والمعروف بينهم[١]، بل قد ادّعي عليه الإجماع كما عن ابن زهرة في كتابه **الغنية** والعلّامة في **التذكرة** والشهيد الثاني في **المسالك**[٢]. وخالف ابن الجنيد فلم يعتبر ذلك[٣].

وقد اعترف صاحبا **الحدائق** و**الجواهر**﵅ بعدم وجود مستند لاشتراط القبض فيه إلّا الإجماع المدّعى في كلمات من عرفت[٤].

قال الشيخ في **الخلاف**: دليلنا أنّا أجمعنا أنّه متى قبض الثمن صحّ العقد، ولم يدلّ دليل على صحّته قبل قبض الثمن، فوجب اعتبار ما قلناه[٥].

---

(١) مختلف الشيعة: ٥: ١٤٨.

(٢) غنية النزوع: ٢٢٧. تذكرة الفقهاء: ١١: ٣٣٥، مسألة ٤٩٤. مسالك الأفهام: ٣: ٤١٢.

(٣) نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٥: ١٤٩.

(٤) الحدائق الناضرة: ٢٠: ١٥. جواهر الكلام: ٢٤: ٢٨٩.

(٥) الخلاف: ٣: ٢٠١، مسألة ٦.

وعبارته صريحة في حصر الدليل للحكم بالصحّة بالإجماع المنعقد على شرطيّة القبض، ومع عدم تحقّقه، فلا دليل على الصحّة، فيكون المحكم عندها أصالة الفساد في المعاملات. نعم، هذا يتمّ لو لم يمكن التمسّك بالعمومات والإطلاقات للحكم بالصحّة وإن لم يتحقّق القبض.

وكيفما كان، فإن تمّ الإجماع المدّعى وكان إجماعاً تعبديّاً كاشفاً عن قول المعصوم، كان مقيّداً للإطلاقات ومخصّصاً للعمومات، وعندها صحّ ما عليه المشهور، ومع عدم تماميّة الإجماع المذكور لفقدان أحد ركنيه، فعندها لن يكون في المقام ما يوجب رفع اليد عن العمومات والإطلاقات. نعم، قد يتنزّل الفقيه للاحتياط، مراعاة لما عليه المشهور.

والإنصاف أنّ للإشكال في مثل هذا الإجماع مجال واسع، فإنّه لم يشر لذلك المفيد في **المقنعة**، كما أنّ الشيخ رحمه الله قد استند للأصل، وهو خلاف طريقته عادة في كتابه. ولم يذكر في كتابه **النهاية** شرطيّة التسليم للثمن.

ويحتمل أنّ القائلين باعتبار القبض والتسليم استندوا في ذلك لكون القبض مقوّماً لمفهوم بيع السلف والسلم على أساس أنّهما مأخوذان لغة من التسليم، ومع عدمه لا تكون المعاملة سلماً ولا سلفاً، لانتفاء أحد أركانه، فيبطل العقد.

وبالجملة، إنّ هذا لو تمّ، كشف عن مدركيّة في هذا الإجماع.

كما يحتمل استناد القائلين باعتبار القبض لمرسل **دعائم الاسلام** عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال: رجل سلم على عشرة أقفزة من طعام بعشرة دنانير، فدفع خمسة دنانير على أن يدفع الخمسة الباقية، قال عليه السلام: «**لَيْسَ لَهُ إِلَّا خَمْسَةٌ حَسَبَ مَا دَفَع**»[1].

(١) دعائم الإسلام: ٢: ٥٣، الحديث ١٤٢. مستدرك وسائل الشيعة: ١٣: ٣٨٥، الباب ١٠ من أبواب بيع السلف، الحديث ١.

وبالجملة، قد اتّضح ممّا تقدّم، احتماليّة المدركيّة في هذا الإجماع وهو مانع عن الاستدلال به على المدّعى.

قوله ٥: **وأمّا اعتبار الضبط بالكيل ونحوه، فلاعتبار ذلك في مطلق البيع لدى الأصحاب.**

يعتبر في بيع السلم والسلف تقدير المبيع بما يكون معتبراً فيه، سواء من الكيل أم الوزن أم العدّ أم الذراع ونحو ذلك.

وهذا ما عليه الأعلام لاتّفاقهم على اعتبار ذلك كلّه في مطلق البيع من دون فرق بين بيع وآخر، بل ادّعي عليه الإجماع، وهو موافق لسيرة العقلاء في منع كلّ معاملة غرريّة، بل هو الثابت شرعاً كما عرفت في ما تقدّم، ويمكن الاستناد لبعض النصوص، كمعتبرة غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ كَيْلًا مَعْلُوماً إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ، وَلَا تُسْلِمْهُ إِلَى دِيَاسٍ وَلَا إِلَى حَصَادٍ**»[1].

قوله ٦: **وأمّا اعتبار ضبط الأجل فلموثّقة غياث السابقة وغيرها. مضافاً إلى أنّه لولا...إلخ...**

لا بدّ في بيع السلف من تعيين أجل مضبوط للمسلّم فيه بالأيام أو الشهور أو السنين أو نحو ذلك. وعن **الجواهر** أنّه لم يجد فيه خلافاً[2]. وفي **المفاتيح** نفي الخلاف فيه[3]، بل قد ادّعى عليه الإجماع في **الخلاف** و**الغنية**[4]، ولعلّه يظهر

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨٩، الباب ٣ من أبواب السلف، الحديث ٥.
(٢) جواهر الكلام: ٢٤: ٢٩٩.
(٣) مفاتيح الشرائع: ٣: ٥٩، مفتاح ٩٠٧.
(٤) الخلاف ٣: ٢٠١، مسألة ٧. غنية النزوع: ٢٢٧.

ذلك من **التذكرة** أيضاً، وفي **نهج الحق** أنّه مذهب الإماميّة[١].

وتدلّ عليه مضافاً لذلك نصوص كثيرة، كموثّقة غياث بن إبراهيم[٢] المذكورة في المتن[٣].

فإنّ التعبير بالأجل المعلوم فيه إشارة إلى ضبطه بما يكون متعارفاً بالضبط والتحديد من الأيام أو الشهور أو السنين. كما يمكن الاستناد أيضاً إلى أنّه لو لم يضبط الأجل، لزم من ذلك الغرر المنهيّ عنه في مطلق البيع لدى المشهور.

قوله ٧: **وأمّا اعتبار إمكان الدفع في الوقت أو المكان المقرّرين، فلأنّه بدون ذلك لا...إلخ...**

مما يعتبر في صحّة بيع السلم أيضاً أن يكون الدفع في الوقت المتّفق عليه وفي المكان المحدّد بين المتبايعين ممكناً. نعم، لا يعتبر أن يكون ممكناً من ذلك حين العقد وإنّما يعتبر عند حلول الأجل.

وما ذكر واضح، اذ مع تعدّد الدفع لن يتحقّق شرط التسليم وهو معتبر في السلف، بل يمكن القول بأنّه يعتبر في صحّته أن يكون قادراً على التسليم عند حلول الأجل. ومع عدم إمكان التسليم والدفع لن يتحقّق القصد إلى العقد.

ومع التنزّل، تكفينا صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[٤]. لدلالتها على اعتبار وجود المبيع عند حلول الوقت الذي تعهّد البائع فيه تسليمه، وتفيد الصحيحة اعتبار القدرة على تسليمه في الوقت والمكان.

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق: ٤٨٧، الرقم ٢٣.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٨٩، الباب ٣ من أبواب السلف، الحديث ٥.
(٣) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل من فروع بيع السلف، الصفحة ٣٠٨.
(٤) وسائل الشيعة: ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٣.

قوله ٨: **وأمّا تخيّر المشتري بين الصبر وأخذ رأس ماله لو تعذّر تسليم المبيع، فيمكن...إلخ...**

إذا وقع السلف بين المتبايعين وحدّد وقت للتسليم، وحلّ وقت الأجل إلّا أنّ البائع لم يتمكّن من التسليم لسبب، كما لو عجز عن تحصيله في البلد ولم يتمكّن من جلبه من مكان آخر أو غير ذلك، كان المشتري بالخيار بين فسخ المعاملة، واسترجاع الثمن الذي دفعه فيأخذ رأس ماله، وبين الصبر إلى وجود المبيع وتمكّن البائع من الأداء إليه. ويدلّ على ذلك الشرط الضمنيّ بين المتبايعين، إذ المفروض أنّ المشتري قد اشترط ضمناً على البائع أنّه حال عجزه عن الأداء والتسليم للمبيع يحقّ له الفسخ إن شاء كما يحقّ له الصبر والانتظار.

ومع عدم القبول بالشرط، من حيث الكبرى للتشكيك في شمول ما دلّ على مشروعيّة الشروط إليه، أو التشكيك في كون المقام من صغرياته، لعدم التفات المتبايعين حين وقوع العقد إلى ذلك، أمكن الاستناد في إثبات ما ذكر إلى موثّقة عبد الله بن بكير المذكورة في المتن[1].

قوله ٩: **وأمّا عدم جواز الفسخ بزيادة على الثمن أو نقصان، فلأنّ ذلك مقتضى الفسخ...إلخ...**

إذا عجز البائع عن أداء الثمن لمانع ما، فيتخيّر المشتري بين الصبر لحين التمكّن من الأداء، وبين الفسخ، فإذا اختار المشتري الفسخ كان له مقدار ما دفع من مال، من دون زيادة على ما دفع من ثمن ولا نقصان عنه. وما ذكر هو مقتضى الفسخ الموجب لرجوع العوضين إلى حالتهما الأولى. كما تدلّ عليه موثّقة ابن بكير التي تقدّمت في الفرع السابق، حيث جاء فيها. قال: «**فَلْيَأْخُذْ رَأْسَ مَالِهِ**»،

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٠٩، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٤.

فإنّه صريح في استحقاقه ما دفع دون زيادة عليه أو نقيصة فيه.

ولو منع دلالتها على المدّعى لكونها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل غايتها بيان أصل الأمر وهو التخيير دون التعرّض لبقية تفاصيله. فإنّه يمكن الاستناد إلى صحيحة محمّد بن قيس المذكورة في المتن[١]، وهي صريحة الدلالة في عدم جواز أخذ أكثر ممّا دفع إليه.

قوله ١٠: **وأمّا جواز التراضي على شيء آخر، فهو مقتضى القاعدة لرجوع ذلك إلى...إلخ...**

إذا لم يتمكّن البائع من تسليم المبيع، جاز للمتسالمين أن يتراضيا على شيء آخر غير ما وقع السلف عليه، وهذا هو مقتضى قاعدة السلطنة، لأنّ ما لدى البائع من مال لا زال مملوكاً للمشتري، فإذا طلب المشتري شيئاً ورضي به البائع صحّت المعاملة حينئذ.

وبكلمة أُخرى، سوف يكون في البين معاملة جديدة تختلف عن المعاملة السابقة. وقد اتّفقا عليها.

ويدلّ على ذلك أيضاً موثّقة يعقوب بن شعيب المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة فقد نفى عليه السلام البأس في أن يستعيض عمّا له من مال بطعام أو بشيء آخر.

وطريق الصدوق رحمه الله إلى أبان بن عثمان الأحمر كالتالي:

عن ابن الوليد، عن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، وأيوب بن نوح، وإبراهيم بن هاشم، ومحمّد بن عبد الجبّار، كلّهم عن محمّد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، عنه[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٩.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ١٠.
(٣) من لايحضره الفقيه: ٤: ٤٨٤ (المشيخة).

قولـه ١١: **وأمّـا أنّـه لا يلـزم تعيـين مكـان الـدفع، فلاقتـضاء الإطـلاق، الإنصراف إلى البلد...إلخ...**

قد عرفت في ما تقدّم أنّه يلزم تعيين الأجل بتحديد مـدّة زمنيّـة مـضروبة بـدفع المثمن خلالها، وكما أنّه يلزم تحديد الأجل وتعيين المدّة، هل يلزم تحديد المكان وتعيينه الذي يكون فيه التسليم أيضاً؟.

قد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ مقتضى إطلاق العبارة بين المتبايعين يستدعي أن يكون التسليم للمسلم فيه في البلد الذي وقع فيه العقد.

وهذا هو المستفاد من كلمات جملة من الفقهاء، نعـم، لـو كانـت هنـاك قرينـة صارفة عن ذلك، التزم بما أفادته القرينة. أو أنّهما اتّفقا على التحديد في مكـان مـا، لزم أن يكون الدفع في ذلك المكان الذي اتّفقا عليه.

قوله ١٢: **وأمّا جواز بيـع المبيـع علـى بائعـه بالـشرطين، فلأنّـه مقتـضى التمسّك بالمطلقات العامّة...إلخ...**

يجوز للمشتري سلفاً أن يبيع المبيع على بائعه بشرطين، هما:

الشرط الأوّل: عدم الزيادة في الثمن على ثمنه السابق.

الشرط الثاني: أن يكون الجنسان متّحدين.

ويمكن الاستدلال له بالمطلقات العامّة، مثل قوله تعالى ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْـعَ**﴾[1] ونحو ذلك.

ولا فرق في جواز بيعه بين أن يكون ذلك بعـد حلـول الأجـل وحـصول وقـت التسليم، أم كان ذلك قبل حلول وقت التسليم وحصوله. كما لا فرق بـين أن يكـون من جنس الثمن شرط أن لا يكون هناك زيادة، أو يكون بغير جنسه.

---

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.

نعم، لا يجوز بيعه إذا كان بجنس الثمن مع الزيادة، وذلك لصحيحة محمّد بن قيس المتقدمة[١] عن أبي جعفر عليه السلام: «**قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ أَعْطَى رَجُلًا وَرِقاً فِي وَصِيفٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: لَا نَجِدُ لَكَ وَصِيفاً، خُذْ مِنِّي قِيمَةَ وَصِيفِكَ الْيَوْمَ وَرِقاً، قَالَ: فَقَالَ: لَا يَأْخُذُ إِلَّا وَصِيفَهُ أَوْ وَرِقَهُ الَّذِي أَعْطَاهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ، لَا يَزْدَادُ عَلَيْهِ شَيْئاً**»[٢]. ولا تختصّ الصحيحة المذكورة بصورة حلول الأجل لأنّها مطلقة من هذه الناحية حيث لا يظهر منها أنّ وقت الدفع من البائع كان بعد حلول الأجل، بل هي مطلقة من هذه الجهة لعدم اشتمالها على أنّ الدفع كان عند حلول الأجل.

على أنّه لو جعل قول البائع: لا نجد لك وصيفاً.. إلخ ...، قرينة على حلول الأجل، ولذلك جاء يرجع عليه قيمة ما طلب بسعر يوم الأداء، ليكون كاشفاً عن حلول وقت الأداء، فيكون موضوع الصحيح عند حلول الأجل. فلن يكون ذلك مانعاً من التمسك بها لما قبل حلول الأجل لإلغاء الخصوصية، فإنّ العُرف لا يرى لذلك أثراً دخيلاً في الجواب الصادر من الإمام عليه السلام.

قوله ١٣: **وأمّا عدم جواز بيعه على غير بائعه قبل حلول الأجل، فهو مشهور...إلخ...**

المشهور بين الأعلام أنّه لا يجوز لمن اشترى شيئاً سلفاً أن يبيعه قبل حلول أجله على غير بائعه.

ولا يخفى أنّ مقتضى العمومات هو البناء على صحة البيع، ورفع اليد عنها رهين وجود دليل خاصّ من نصّ أو إجماع.

---

(١) تقدّمت في الفرع التاسع من فروع بيع السلف، الصفحة ٣١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٩.

وقد استند القائلون بالمنع إلى أُمور:

منها: انتفاء القدرة على التسليم، والتي تعدّ شرطاً من شروط صحّة البيع، كما عرفت فيما تقدّم.

ويمكن الجواب عنه، بأنّه يكفي في صحّة البيع الوثوق بالقدرة على ذلك عند حلول الأجل، ولذا حكموا بصحة بيع السلف استناداً إلى ذلك.

ومنها: التمسّك بالنبويّ، وهو قوله ﷺ: «**مَنْ أَسْلَمَ في شيءٍ فلا يَصْرِفْه إلى غيرِه**»[١]. وقوله ﷺ: «**مَنْ أَسْلَفَ فِي شيءٍ فلا يَصْرِفْه إلى غيرِه**»[٢]. ومقتضى الإطلاق الوارد فيهما البناء على المنع من بيعه قبل استلامه من دون فرق بين بيعه على البائع أو على غيره.

والإنصاف أنّ دلالتهما تامّة، بل حتّى لو بني على وجود انصراف فيهما، فإنّه سيكون الانصراف عن البائع، فيحكم بصحّة البيع عليه، وهذا يجعلهما صالحين للدلالة على المدّعى من عدم صحّة بيعه على غير البائع، إلّا أنّ المشكلة تكمن أنّهما مرويّان في مصادر المسلمين، ولم يُروَيا في شيء من مصادرنا، كما لم يحرز استناد أعلام الطائفة لهما أو لأحدهما كيما يحصل جبر الضعف السنديّ بذلك.

إن قلت: لقد ذكرهما الشيخ الطوسيّ رحمه الله في كتابيه **الخلاف** و**المبسوط**[٣]، كما أشار إلى هذا المعنى أيضاً المقداد السيوريّ رحمه الله في **التنقيح الرائع**[٤]، فقد استدلّ بنهي النبيّ ﷺ عن السلم قبل حلوله، ومن المحتمل جدّاً أن يكون نظره للنهي المنقول عن رسول الله ﷺ في الخبرين السابقين.

---

(١) سنن الدارقطني: ٣: ٤١، الحديث ٢٩٥٨.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ٦: ٣٠.

(٣) الخلاف: ٣: ٢٠٨، مسألة ١٨. المبسوط: ٢: ١٦٠.

(٤) التنقيح الرائع: ٢: ١٤٥.

قلت: إنّ مجرّد نقل شيخ الطائفة﵀ إيّاهما في كتابيه لا يكشف عن استناد منه إليهما فضلاً عن استناد أعلام الطائفة لهما، لأنّ المتابع لمنهجه﵀ في الكتابين المذكورين يقف على أنّ ديدنه من ذكر بعض النصوص من مصادر المسلمين هو الاحتجاج عليهم في الحكم، وليس الاستناد إليه في الفتوى.

على أنّه لو لم يقبل ما ذكر، فإنّه لا يحرز الجبر لهما بنقله﵀ إياهما في كتابيه، لأنّه قد استند إلى أدلّة أُخرى ذكرها غيرهما، وهذا مانع من حصول الجبر كما عرفت ذلك في أول الكتاب فراجع.

وأمّا ما صدر من المقداد السيوريّ﵀، والذي يظهر منه الاستناد للخبرين المذكورين، إذ لا يعلم وجود نهي آخر لرسول اللهﷺ في السلف غيرهما، ما يعني بناؤه على العمل بهما أو بأحدهما، إلّا أنّ ذلك لا يوجب جبراً لضعف السند، فمضافاً لكونه من المتأخّرين، وقد عرفت عند البحث عن جابرية الشهرة في أول الكتاب، اشتراط كونها من القدماء، لا يخرج عن كونه شخصاً واحداً، وليس مشهور الفقهاء المعتبر وجوده في حصول الجبر.

ومنها: الإجماع، وقد ادّعاه صاحب **الجواهر**﵀، قال﵀: للإجماع المحكيّ في **التنقيح** وظاهر **الغنية** و**جامع المقاصد**[١]، وغيرها، وعن **كشف الرموز**[٢] إن لم يكن محصّلاً، بل لعلّه كذلك[٣]. نعم، قد نسب المصنّف (دام موفّقاً) القول بذلك أيضاً لصاحب **الحدائق**﵀[٤]، ولم أقف على ذلك في كلامه﵀.

وقد أشار في الجواب﵀ إلى أنّ خلاف ابن حمزة﵀ في كتابه **الوسيلة**[٥]،

(١) التنقيح الرائع: ٢: ١٤٥. غنية النزوع: ٢٢٧. جامع المقاصد: ٤: ٢٤١.
(٢) كشف الرموز: ١: ٥٢٥.
(٣) جواهر الكلام: ٢٤: ٣٢٠.
(٤) الحدائق الناضرة: ٢٠: ٤٦.
(٥) الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٢٤١.

وكذا بعض متأخّري المتأخّرين لا يمنع من حجّيته، وذلك لأنّ الإجماع منعقد قبله، وبعده، وأمّا متأخّري المتأخرين، فلما قرّر في محلّه من عدم ضرر مخالفتهم في حجّيته.

وقد منع من تحقّق الإجماع المدّعى، على أساس أنّ المسألة ليست شائعة الابتلاء، ولم يرد فيها نصّ حتى يعلم رأي القدماء والمعاصرين للأئمة عليهم السلام فيها، بل لقد خلت بعض كلماتهم من التعرّض لهذا الفرع، فقد اقتصر المفيد قدس سره في **المقنعة** على خصوص المنع من بيعه على بائعه قبل حلول الأجل، بزيادة أو نقيصة، ولم يتعرّض للفرع محلّ البحث[١]. ومثل ذلك أيضاً ابن سعيد رحمه الله في كتابه **الجامع**[٢]. وهذا مانع من انعقاد الإجماع في المسألة.

على أنّه لو سلم انعقاده، فإنّه لن يخرج عن كونه إجماعاً مدركيّاً، ولا أقلّ من احتماله، فقد استدلّ الشيخ رحمه الله في **المبسوط** بنهي النبيّ صلى الله عليه وآله عن بيع ما لم يقبض[٣]، وفي **الخلاف** بالأصل[٤]، وأنّ الصحّة تحتاج دليلاً من دون إشارة منه إلى الإجماع، مع ما هو المعروف من سيرته رحمه الله في كتاب **الخلاف** من الإكثار بالاستدلال به.

وحتّى ابن البرّاج قدس سره، فإنّه لم يستند للإجماع المذكور، وإنّما جعل المعيار هو القبض المناسب لكون دليله النهي عن بيع ما لم يقبض[٥].

والحاصل، إنّ الإجماع المدّعى، لو لم يكن ممنوعاً صغرى، فإنّه ممنوع كبرى[٦].

---

(١) المقنعة: ٥٩٦.
(٢) الجامع للشرائع: ٢٧٣.
(٣) المبسوط: ٢: ١٨٧.
(٤) الخلاف: ٣: ٢٠٨، مسألة ١٨.
(٥) المهذّب لإبن البرّاج: ٢: ٣٧٩.
(٦) مصباح المنهاج (كتاب التجارة): ٤: ٣٣٥ و ٣٣٦.

ومنها: التمسّك بما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام، المذكور في المتن[١]. وتقريب الاستدلال به من خلال تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه، إنّ المستفاد من خبر طلحة هو المنع من بيع الدين بالدين، وصغراه، إنّ المقام عبارة عن بيع دين بدين، لأنّ المفروض أنّ الثمن مؤجّل، والمبيع كذلك، فيكون بيع دين بدين، فتكون النتيجة هي المنع عن صحّته.

وقد أجاب المصنّف (دام موفّقاً)، عنه بأنّه أجنبيّ عن المدّعى، لأنّ الظاهر من النهي الوارد فيه ليس المنع عن بيع مطلق الدين بالدين من دون فرق بين كون الدينين قبل العقد أو بسبب العقد، بل الظاهر منه أنّ المنهيّ عنه هو خصوص بيع الدين الذي يكون قبل العقد، بالدين الذي يكون كذلك، وأمّا بيع الدين الموجود قبل العقد بالدين الذي يكون بسبب العقد، فلا يشمله.

ولعلّ غرض المصنّف الإشارة إلى وجود انصراف من النصّ إلى خصوص ما ذكره، وبالتالي يكون هذا الانصراف مانعاً من حجّية الإطلاق المتصوّر في النصّ، أو بأنّ هناك تبادراً من النصّ المذكور لخصوص ما ذكر، فلا يكون شاملاً لغيره.

والإنصاف، أنّه لو كان في البين تبادر لكان مانعاً من حجّية الإطلاق، إلّا أنّ الانصراف المدّعى يصعب التعويل عليه لرفع اليد عنه، لأنّ الظاهر أنّه من الانصراف الناشيء من غلبة الوجود، وليس ناشئاً من كثرة الاستعمال، وقد عرفت في محلّه أنّ مثل هذا الانصراف لا يصلح لمنع حجّية الإطلاق.

نعم، قد يمنع من الاستناد للخبر المذكور مناقشة سنده، لأنّ راويه وهو طلحة بن زيد، لم يوثّق في كلمات الرجاليين، بل قد ذكر أنّه عامّي بتريّ[٢].

إلّا أنّ المصنّف (وفّقه الله)، ذكر أنّه يمكن البناء على قبول مروياته اعتماداً على

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٢٩٨، الباب ٨ من أبواب السلف، الحديث ٢.

(٢) رجال النجاشي: ٢٠٧. رجال الشيخ الطوسي: ١٣٨.

تعبير الشيخ ﷺ عنه في **الفهرست** بأنّ كتابه معتمد[١]. والظاهر أنّ مثل هذا التعبير لا يصدر إلّا حال كون المؤلّف ثقة، لأنّه لا يتصوّر أن يعتمد على كتاب من لا يكون كذلك.

ويمكن البناء على وثاقته اعتماداً على كبرى رواية أحد المشايخ الثقات عن شخص، فقد روى عنه صفوان بن يحيى.

وفق القاعدة، فإنّ المشتري لا يستحقّ المبيع عند إقدامه على البيع، لعدم قبضه بعدُ، فيكون قد باع شيئاً بعدُ لم يقبضه، ويجري فيه أنّه من بيع ما لم يقبض.

وقد أجاب المصنّف عنه، بأنّ المبيع وإن لم يكن مقبوضاً للمشتري، إلّا أنّ له حقّاً ثابتاً في ذمّة البائع قد حصل بمجرّد وقوع العقد بينهما تامّاً ولو لم يحلّ بعدُ وقت الأجل، وإنّما الأجل شرط في استحقاق المطالبة بالفعل، لا أنّه شرط في ثبوت الحقّ وتحقّق الملكية والاستحقاق.

ووفقاً لما تقدّم، سوف يكون البناء على مشروعية البيع على مقتضى القاعدة خصوصاً وأنّه قد فرض إرادة البيع بأجل يزيد على السابق أو يساويه.

نعم، لو حصل للفقيه اطمئنان بمثل هذه الإجماعات المدّعاة في المقام، فإنّه سوف يبني على الافتاء بعدم جواز البيع، وإلّا فلا مناص من التنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ بعدم صحّة البيع المذكور، حذراً من مخالفة المشهور.

قوله ١٤: **وأمّا عدم جواز بيع المكيل والموزون قبل قبضه مرابحة، فهو على خلاف...إلخ...**

وقع الخلاف بين الأعلام في بيع ما يكال أو يوزن قبل قبضه، على أقوال:

القول الأوّل: ما عليه المشهور من البناء على بطلان البيع.

---

(١) الفهرست: ٨٦، الرقم ٣٨٦.

القول الثاني: ما اختاره المفيد﵀ من الالتـزام بجواز البيع، لكن على كراهة.

القول الثالث: ما أختاره الشيخ الطوسيّ من التفـصيل بـين كـون المبيـع طعامـاً فيبنى على عدم جواز بيعه قبل قبـضه، وبـين مـا إذا كـان غيـر ذلـك فيجـوز بيعـه قبل القبض.

القول الرابع: ما اختاره المقدّس الأردبيليّ﵀ من البناء على جواز ذلك مطلقاً من دون فرق بين كون المكيل والموزون طعاماً أم غيره.

وقد استند المشهور في مختارهم البطلان إلى مجموعة من النصوص:

منها: صحيح منصور بن حازم المذكور في المتن[١]. ودلالته على المطلوب مـن خلال مفهوم الشرط الوارد في ذيله، حيث قال﵇: «**فَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِيـهِ كَيْـلٌ وَلَا وَزْنٌ، فَبِعْهُ**»، ومقتضى المفهوم أنّه إذا كان فيه كيل أو وزن، فإنّه لا يباع إلّا بعد القبض، فلا يصحّ بيعه نسيئة.

ومنها: ما رواه أبو حمزة عن أبي جعفر﵇ قال: سألته عـن رجـل اشـترى متاعـاً ليس فيه كيل ولا وزن، أيبيعه قبل أن يقبـضه؟ قـال: «**لَا بَـأْسَ**»[٢]. ودلالتهـا علـى المطلوب من خلال أنّ ما فيه كيل ووزن يكون فيه البأس.

وللتأمّل في دلالتها على المدّعى مجال، ذلـك أنّ دلالتهـا علـى المطلـوب مـن خلال مفهوم الوصف، وثبوته موضع منع عند مشهور الأُصوليـين.

ومنهـا: معتبرة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله﵇ عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه، فقال: «**مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلٌ أَوْ وَزْنٌ فَـلَا تَبِعْـهُ حَتَّـى تَكِيلَـهُ أَوْ تَزِنَـهُ إِلَّا أَنْ تُوَلِّيَهُ الَّذِي قَامَ عَلَيْهِ**»[٣]. ودلالته على المطلوب واضحة اعتماداً على مفهوم الشرط.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٧، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٨.
(٣) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٨، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١١.

ويقابل هذه النصوص، نصوص أُخرى دالّة على عدم اعتبار القبض ولو كان المبيع مكيلاً، كصحيح جميل المذكور في المتن[١]. ودلالته على المطلوب واضحة، فقد تضمّن جواز بيع الطعام قبل قبضه وكيله.

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل نصوص الطائفة الأُولى المانعة من صحّة البيع قبل القبض في المكيل والموزون على الكراهة، خصوصاً وأنّ دلالتها على المنع بالظهور، ودلالة صحيح جميل على الجواز بالنصّ، فتحمل نصوص المنع على الكراهة.

ولا يخفى أنّ هذا الجمع مبنيّ على الالتزام بعدم وجود خصوصيّة في صحيح جميل وأنّ موضوعه هو خصوص الطعام وليس مطلق المكيل والموزون المستفاد من النصوص المانعة.

أمّا لو بني على وجود خصوصية للطعام، على أساس أنّ العُرف لا يتعدّى منه لغيره، فإنّ صحيح جميل سوف يكون موجباً لتقييد نصوص المنع ليكون المقام مورداً للتفصيل، فيلتزم بجواز بيع الطعام ولو كان مكيلاً قبل قبضه، دون غيره من المكيل فإنّه لا يجوز بيعه إلّا بعد قبضه.

إن قلت: إنّه لا مجال للعمل بصحيح جميل بن درّاج، لأنّه معارض بصحيح الحلبيّ المذكور في المتن، والذي تضمّن المنع عن بيع الطعام قبل كيله، لقوله عليه السلام: «**لَا يَصْلُحُ لَهُ ذَلِك**»[٢].

قلت: إنّ ما ذكر يتمّ لو لم يمكن حمل لفظة (**لَا يَصْلُحُ**) على الكراهة، وأمّا مع إمكانية حملها على ذلك، كما هو الظاهر، فلا تتحقّق المعارضة عندها.

وعليه، لن يكون صحيح الحلبي معارضاً لصحيح جميل، بل سوف يكون

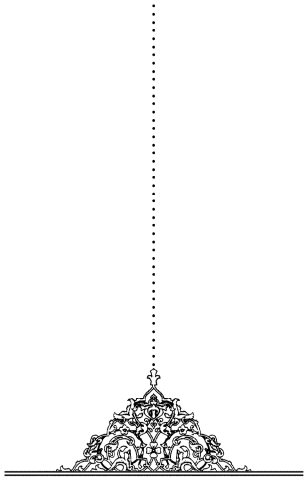
(١) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٦، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٦.
(٢) وسائل الشيعة: ١٨: ٦٦، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٥.

منسجماً معه، لدلالتهما معاً على الجواز، ويجمعان مع نصوص المنع بحملها على الكراهة.

قوله ١٥: **وأمّا انعقاد بيع السلف بما تقدّم من الصيغ، فللمطلقات العامة، من قبيل...إلخ...**

لا يختلف حال بيع السلف عن غيره من البيوع، فيمكن أن ينعقد بصدور الإيجاب من البائع، بلفظ: بعت وما شابه، ويكون القبول من المشتري بلفظ: قبلت، ونحوه، كما يمكن أن ينعقد أيضاً بتقدّم الإيجاب من المشتري، بلفظ: أسلفتك أو: أسلمتك الثمن في المبيع الموصوف بكذا إلى أجل كذا، ويكون القبول من البائع بلفظ: قبلت، أو ما يؤدّي مؤدّاه. ويدلّ على تحقّق بيع السلف بما ذكر من الصيغ، المطلقات الدالّة على مشروعية البيع، مثل قوله تعالى: ﴿**وَ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[1]، فإنّ لفظ البيع مطلق شامل لبيع السلف وغيره، وقد تضمّنت الآية حلّية كلّ ما ينطبق عليه مفهوم البيع من دون فرق بين نوع ونوع، وبأيّ صيغة كان وتحقّق.

(١) البقرة (٢): ٢٧٥.



٨ - محرّمات في الشريعة





٨ ـ محرّمات في الشريعة

لا ريب في اشتمال الشريعة المقدّسة على جملة من المحرّمات كاشتمالها على مجموعة من الواجبات، وهذه المحرّمات قسمان، بعضها حرمته لذاته من دون دخالة لأيّ شيء آخر، وبعضها حرمته بسبب بعض الأُمور الطارئة عليه، فالغناء مثلاً وقع الخلاف في أنّ حرمته لذاته، أو أنّها بسبب الأُمور الطارئة عليه.

وهذه المحرّمات قد تقع طرفاً للمعاوضة، بأن تكون ثمناً أو مثمناً في المعاملة البيعيّة، أو تكون عوضاً عن العين المؤجّرة، أو تقع الإجارة عليها، أو تكون مهراً في عقد النكاح، أو بذلاً في الطلاق الخلعيّ. نعم، ليس كلّ محرّم يمكن أن يكون مورداً للمعاوضة، بل بعضها يمكن أن يكون طرفاً في المعاملة، وبعضها ليس كذلك، فالغناء مثلاً من المحرّمات التي يمكن التكسّب به، وكذا الخمر والميتة والخنزير والكلب، بخلاف الغيبة، والكذب، وحفظ كتب الضلال، فإنّها من المحرّمات التي لا يتصوّر التكسّب بها بصورة واضحة. إلّا أنّ الأعلام قد تعرّضوا للحديث عنها ضمن كتاب المكاسب والمتاجر من باب الاستطراد. نعم، لعلّ المناسب أن يبحث عن هذه العناوين إمّا في كتاب التقليد عند الحديث عن شرطية العدالة، وما هو دخيل فيها، كما يمكن البحث عنها في باب صلاة الجماعة حال الحديث عن

عدالة الإمام، أو في باب القضاء حال الحديث عن عدالة القاضي، أو في باب الشهادات عند الحديث عن شرطيّة العدالة في الشاهد. ولعلّ هذا ما جعل المصنّف (وفّقه الله) يعبّر عنها بمحرّمات الشريعة دون الإشارة إلى أنّها وسائل اكتساب من عدمه.

الغناء

قوله ١ : **أمّا حرمة الغناء في الجملة فمتّفق عليها من غير الكاشاني والسبزواري. ويدلّ عليها...إلخ...**

المشهور بين علمائنا هو القول بحرمة الاستماع إلى الغناء[١]، بل ادّعى غير واحد منهم عدم الخلاف في ذلك[٢]، بل عن صاحب **الجواهر**ﷺ دعوى الإجماع عليه بقسميه[٣]. نعم، قد نسب الخلاف في حرمته إلى الكاشانيّ، والسبزواريّ‌ﷺ، فقد قيل أنّهما قائلان بحليّة الاستماع إليه، مع أنّهما قائلان بعدم حرمة طبيعيّ الغناء، بجعل الغناء مفهوماً ذا مصاديق متعدّدة، يحرم بعضها، ويحلّ الاستماع للبقيّة[٤].

وعلى أيّ حال، فإنّ تعبير المصنّف (زيد في توفيقه) بقوله: في الجملة، إشارة إلى خلاف الفيض الكاشانيّ والسبزواريّ‌ﷺ، كما يحتمل أنّه يشير بذلك إلى الخلاف في بعض المصاديق، مثل الحداء الذي يستعمله أهل القوافل ليعين على سير الإبل، وكذا الغناء في الأعراس.

وقد استدلّ على حرمة طبيعيّ الغناء، بالأدلّة الثلاثة، الكتاب العزيز، والسنّة الشريفة، والإجماع.

ولا يخفى أنّه يصعب الاعتماد على الإجماع للدليليّة في المقام، لما عرفت في

---

(١) مفاتيح الشرائع: ٢: ٢٠، مفتاح ٤٦٥. التنقيح الرائع: ٢: ١١.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٥٨. كفاية الأحكام: ١: ٤٢٨ وفيه: في الجملة.

(٣) جواهر الكلام: ٢٢: ٤٤.

(٤) الوافي: ١٧: ٢١٨. كفاية الأحكام: ١: ٤٣٢. ونقله عنها في الحدائق الناضرة: ١٨: ١٠٠ و١٠١. مستند الشيعة: ١٤: ١٢٨. كتاب المكاسب: ١: ٣٠٠.

ما تقدّم، أنّه يعتبر في دليليّته توفّر أمرين: أحدهما أن لا يكون في المقام ما يصلح للدليليّة غيره، ومقتضى الاستدلال بالكتاب والسنّة، ينفي توفّر هذا الشرط.

وعلى أيّ حال، فمن الكتاب العزيز يستدلّ بعدّة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[1]، وتقريب دلالتها على المطلوب بأحد بيانين:

البيان الأوّل: الاستناد إلى ظهور الآية الشريفة، فيقال في تقريبها: إنّ المراد من قول الزور الوارد فيها هو عنوان له مصاديق متعدّدة، أحدها الغناء، فينطبق المفهوم الوارد ذكره في الآية الشريفة عليه، وقد تضمّنت الآية المباركة الأمر بالاجتناب عنه، فيثبت وجوب الاجتناب عنه مطلقاً، وحرمة التعاطي به، سواء من خلال الاستماع، أم من خلال التكسّب.

وتعتمد تماميّة دلالة الآية المباركة على الحرمة على أن يكون الغناء من مقولة الكلام، لأنّ متعلّق الأمر بالاجتناب الوارد فيها هو قول الزور، وهو من مقولة الكلام. أمّا لو بني على خروج الغناء من مقولة الكلام، كما سيأتي بيانه عند الحديث حول مفهوم الغناء، وأنّه صوت، فلن تكون الآية دالّة على المطلوب. نعم، لا ريب في إطلاق القول على المغنّي، كما أنّه يطلق على محتوى الغناء.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه من أنّ الغناء ليس من مقولة الكلام وأنّه من مقولة الصوت صحيح، لكن المقصود من القول في الآية الشريفة هو الغناء الذي هو مقولة الصوت، وإنّما عبّر عنه بالقول من باب المجاز المرسل.

قلت: إنّ ما ذكر وإن كان محتملاً، إلّا أنّه يحتاج إلى قرينة، لأنّه يستوجب حمل الآية الشريفة على خلاف ظاهرها، وليس في البين قرينة تساعد على ذلك.

---

(١) الحج (٢٢): ٣٠.

ثمّ إنّه بعد التسليم بدلالة الآية الشريفة على حرمة الغناء، إلّا أنّها لا تدلّ على حرمة طبيعيّ الغناء، وإنّما سوف تكون دلالتها مختصّة بما يكون منه مشتملاً على قول الزور، وهو الباطل والكذب، ما يجعلها أخصّ من المدّعى، ذلك لأنّ المقصود إثباته في المقام هو حرمة طبيعيّ الغناء.

البيان الثاني: وهو ما يظهر من المصنّف (وفّقه الله)، من التمسّك بالنصوص التي تضمّنت تفسير قول الزور في الآية الشريفة بالغناء، وهي مجموعة نصوص:

منها: خبر زيد الشحّام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾ فقال: «**الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشِّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ**»[1]. وسندها يشتمل على درست بن أبي منصور، وهو لم تثبت وثاقته.

ومنها: معتبرة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾. قال: «**الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشِّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ**»[2]. فقد تضمّنت تفسير الإمام عليه السلام قول الزور بالغناء، وسواء كان ذلك من الجري والتطبيق بالمعنى العامّ، فإنّه سوف يعود لكون الغناء مصداقاً من مصاديق قول الزور، وهو عين البيان الأوّل، أم أنّه من الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ، فسوف يكون المورد من التفسير والبيان للمتشابه، فيكون المقصود من قول الزور في الآية خصوص الغناء، وأنّه منحصر فيه، فلا يوجد له معنى آخر غيره.

ولا يخفى أنّ دلالة النصوص المذكورة على المطلوب تتوقّف على أن تكون ناظرة إلى أنّ المراد بالقول في الآية هو الصوت وليس الكلام ذاته حتى تكون

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

شارحة للمراد من قول الزور، وأنّه الصوت لتصلح أن تكون هذه النصوص قرينة لرفع اليد عن ظاهر الآية ويعلم أنّ استعمال القول في الصوت من باب المجاز المرسل. فتكون النصوص في مقام الجري والتطبيق بالمعنى الخاصّ.

والاستظهار المذكور وإن كان محتملاً من النصوص، إلّا أنّه لن ينفع للدلالة على حرمة طبيعيّ الغناء، بل سوف يكون دالّاً على حرمة حصّة خاصّة منه، وهو الغناء الباطل، فلو وجد غناء يبعث على الفضيلة والطاعة مثلاً، فإنّه لن تصلح للدلالة على حرمته، وقد عرفت قبل قليل أنّ هذا خلاف المدّعى، فإنّ المطلوب إثباته هو حرمة طبيعيّ الغناء.

على أنّه قد يحتمل في النصوص المذكورة محتملات أُخرى تجعلها أجنبيّة عن الدلالة على المدّعى:

منها: أن يبنى على أنّ المجاز في نفس النصوص، وليس في الآية الشريفة، لأنّ المراد إثباته هو حرمة الغناء الذي هو الكلام المغنّى، فيكون استعمال لفظ الغناء فيه مجاز، وبالتالي تبقى الآية المباركة على ظاهرها من إرادة الكلام من القول الزور، لتطبيق الروايات ذلك على الكلام المغنّى.

ومنها: أن يبنى على عدم وجود مجاز في الآية الشريفة أيضاً، وأنّها باقية على ظاهرها من أنّ قول الزور من مقولة الكلام، إلّا أنّ النصوص قد نزّلت الغناء الذي هو صوت يؤدّى به الكلام، منزلة قول الزور.

ومنها: أن تكون ناظرة إلى أنّ المراد بالقول في الآية هو الصوت وليس الكلام ذاته فتكون شارحة للمراد من قول الزور بأنّه الصوت، فتصلح أن تكون هذه النصوص قرينة لرفع اليد عن ظاهر الآية ويعلم أنّ استعمال القول في الصوت من باب المجاز المرسل.

والحاصل لو قلنا بهذا الإحتمال فلا دلالة للآية حينئذٍ على حرمة طبيعيّ الغناء

من الأصوات، بل تكون دالّة على حرمة حصّة خاصّة منه وهي الغناء الباطل. أمّا ما كان غير ذلك بأن كان يبعث للطاعة والفضيلة فلا دلالة لها على حرمته أصلاً.

والفرق بين المحتملات الثلاثة في دلالة الآية الشريفة، فقد عرفت أنّه لو بني على الإحتمال الأوّل في مفاد النصوص، سوف تنحصر دلالتها على حرمة حصّة خاصّة من الغناء، ولن تكون دالّة على حرمة طبيعيّه، وكذا الكلام أيضاً لو بني على ثاني الإحتمالات المذكورة في دلالة النصوص، أمّا لو التزم بالإحتمال الأخير فيها، فسوف يبنى على دلالة الآية على حرمة طبيعيّ الغناء.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾[1]. وتقريب الاستدلال بها على أساس أنّ أحد مصاديق لهو الحديث الوارد ذكره في الآية الشريفة الغناء، فيكون مشمولاً للذمّ الوارد في الآية الشريفة، الكاشف عن كونه فعلاً مبغوضاً يستحقّ فاعله العقاب.

وبالجملة، إنّ انطباق هذا العنوان على الحديث اللهويّ، سواء أكان الحديث بنفسه لهوياً بلحاظ محتواه، أم كان لهويّاً بلحاظ الكيفيّة التي يؤدّى بها كما في موارد الغناء اللهويّ، فمسلّم، وتكون نسبة اللهويّة للحديث عرضيّة لكونها بالأصل للصوت لا لذات الحديث، لكن لمّا كان الحديث يؤدّى بالصوت كان لهويّاً، فيصحّ وصفه بالحديث اللهويّ.

نعم، يرد على الاستدلال بها أنّها غير ناظرة إلى تحريم الحديث اللهويّ بنفسه وإنّما قد اتّجهت إلى بيان المبغوضيّة المستتبعة للعقاب المهين لجعل الحديث اللهويّ وسيلة إضلال عن سبيل الله تعالى. وعليه تكون الحرمة على اتّخاذ الحديث

---

(١) لقمان (٣١): ٦.

للإضلال والانحراف عن سبيل الله. أمّا ما لم يتّخذ لذلك، فلا دلالة لها على حرمته. ويؤيّد ذلك خبر أبي بصير الوارد في كسب المغنّيات. قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن كسب المغنيّات؟ فقال: «**الَّتِي تَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ**، وَهُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَل: ﴿**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**﴾»[1].

فإنّ استشهاده عليه السلام بها على القسم الأوّل الذي صرّح بحرمته لا الثاني الذي نفى عنه البأس، فتدلّ على أنّ المحظور هو الغناء المبعد عن سبيل الله، ولا دلالة لها على حرمة طبيعيّ الغناء، ويؤيّده أيضاً ما جاء في سبب نزولها من أنّها نزلت في النضر بن الحرث إذ كان يذهب إلى فارس للتجارة فيشتري كتب الأعاجم فيحدّث بها قريش ويقول: إن كان محمّد يحدّثكم بحديث عاد وثمود فأنا أحدّثكم بحديث رستم واسفنديار والأكاسرة، فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن الكريم. وقيل: إنّه كان يشتري المغنيّات فلا يظفر بأحد يريد الإسلام إلّا انطلق به إلى قينة فيقول: أطعميه واسقيه وغنّيه ويقول: هذا خير لك ممّا يدعوك إليه محمّد من الصلاة والصوم وأن تقاتل بين يديه، فنزلت هذه الآية[2].

هذا وقد تضمّنت بعض النصوص تفسير لهو الحديث الوارد ذكره في الآية الشريفة بالغناء، فيجري فيها ما تقدّم ذكره بالنسبة للنصوص الواردة في الآية السابقة، ومن تلك النصوص، ما رواه مهران بن محمّد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**الْغِنَاءُ مِمَّا قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَل: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾**»[3].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٠، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
(٢) تفسير الكشاف: ٣: ٢٢٩. مجمع البيان: ٨: ٧٦. تفسير الثعلبي: ٧: ٣١٠.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٥، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

وقد يناقش في سندها بإهمال راويها مهران، فإنّه ذَكَره النجاشيّ، إلّا أنّه لم ينصّ عليه بشيء[١]، نعم، بناء على القبول بكبرى رواية المشايخ الثقات عن شخص، فسوف يبنى على وثاقته، لرواية ابن أبي عمير عنه.

ومنها: خبر الوشّاء، قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**﴾[٢]. نعم، في سندها سهل بن زياد وقد عرفت في ما تقدّم شرح حاله، فلا نعيد[٣].

وكيفما كان، فقد أشار المصنّف (وفّقه الله) لما ذكرناه من المناقشة في دلالة الآيتين على المطلوب، فذكر بأنّ المراد إثباته هو حرمة الغناء الذي هو الكيفيّة اللهويّة الخاصّة التي تقوم بالكلام الباطل، أو التي تقوم بالأعمّ من الكلام الباطل، وهي من مقولة الصوت، وما تدلّ عليه الآيتان من مقولة الكلام، ما يجعل الآيتين أجنبيّتين عن المدّعى. ولذا ذكر أنّه يستدلّ عندها بالدليل الثاني، وهو النصوص.

ومن السنّة، فيستدلّ على حرمة الغناء بنصوص:

منها: صحيح محمّد بن مسلم الذي ذكره المصنّف (زيد في توفيقه) في المتن[٤]. ودلالتها على حرمة مطلق الغناء واضحة، لأنّه لا يتوعّد الله سبحانه وتعالى بالنار إلّا على ما يكون محرّماً. نعم، ربّما منع من دلالتها على طبيعي الغناء، استشهاده عليه السلام بالآية الشريفة، فإنّ ذلك يقضي بأنّ المقصود من الغناء ما ينطبق عليه لهو الحديث، وهذا يعني أنّ الحرمة منصبّة على مصداق من مصاديقه، لا مطلقاً.

---

(١) رجال النجاشي: ٤٢٣، الرقم ١١٣٥.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.
(٣) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الإستدلالي: ١: ٢٦٨ - ٢٨٥.
(٤) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٤، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

هذا كلّه بعد البناء على التنـزيل، بالبيان الذي تقدّم ذكره عند الحديث حـول دلالـة الآية الشريفة وما سبقها، فلا نعيد.

ومنها: صحيحة الريّان بن الصلت المذكورة في المتن[١]. وهي تامّة الدلالة على الحرمة. لأنّ جواب السائل قد تضمّن تحديد موضع الغناء، وأنّه مع الباطل من دون تفصيل بين أنواع الغناء، بأنّه يشتمل على الباطل أم لا، ومقتـضى الإطـلاق شـمول الصحيحة لطبيعيّ الغناء، فلا مجال للقول بحصر دلالتها في خـصوص مـا إذا كـان الغناء باطلاً.

ومنها: معتبرة مسعدة بن زياد المذكورة في المتن[٢].

وفيه: إنّ هذه الرواية دالّة على حرمة خصوص الغناء الباطل بقرينة مـا جـاء فـي الذيل بقوله عليه السلام: «**وَالْقَبِيحَ دَعْهُ لِأَهْلِهِ**». على أنّ الاستدلال بها لحرمة الغناء فـي غيـر محلّه لأنّ النهي عن الاستماع للجواري المغنيّات لدخولهنّ على الرجال، لا لحرمـة أصل الغناء.

ومنها: ما رواه عبد الأعلى المذكورة في المتن[٣]. فإنّ المستفاد منها أمران:

الأمر الأوّل: نفيه عليه السلام صدور ترخيص من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في التغنّـي بالـشعر المـذكور في السؤال.

الأمر الثـاني: إنّ صدور الترخيص في الغناء غير مترقّب، واستشهد لذلك بالآيـة المباركة التي تنـزّه الله تعالى عن اتّخاذ اللهو. فعندها يستفاد من هـذا الأمـر حرمـة طبيعيّ الغناء أو حصّة منه وهو خصوص الغناء اللهويّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١٤، وقد وقع في النسخة الأخيرة من الكتاب خطأ طباعيّ، حيث جعل رقم الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

ولا يخفى أنّه لو بني على دلالتها على حرمة خصوص الغناء اللهويّ، فلا دلالة لها على حرمة الغناء في نفسه، ممّا يعني أنّها أجنبيّة عن المورد، ضرورة أنّه لو سلّم، فهو منصرف لخصوص غناء اللهو الباطل لا مطلق الغناء اللهويّ وإلّا فإنّ الغناء في الأعراس لهويّ إلّا أنّه جائز، وهو كاشف عن إرادة خصوص اللهويّ الباطل. ويشهد لذلك أيضاً الآية التي استشهد بها عليه السلام أنّها إنّما تنفي اتّخاذ الله تعالى اللهو. ثمّ تذكر أنّه تعالى يقذف بالحقّ على الباطل ويزهق الباطل مما يضيّق دائرة اللهو في خصوص الباطل لأنّه ليس كلّ لهو باطل كما هو مقتضى الارتكاز العُرفيّ الدخيل في فهم النصّ.

والحاصل، إنّ الجزم بدلالتها على حرمة طبيعيّ الغناء ليس واضحاً، ولا أقلّ من الشكّ، ما يوجب الاقتصار على القدر المتيقّن.

وقد عبّر المصنّف (وفّقه الله) عن الرواية بالموثّقة، مع أنّ راويها عبد الأعلى، مشترك بين جماعة، وهم:

١- عبد الأعلى بن أعين العجليّ.

٢- عبد الأعلى مولى آل سام.

٣- عبد الأعلى بن كثير البصريّ.

٤- عبد الأعلى بن محمّد البصريّ.

٥- عبد الأعلى بن الوضّاح الأزديّ الكوفيّ.

والثلاثة الأواخر لم يذكروا بشيء في المصادر الرجاليّة، يشير إلى بيان حالهم من حيث الوثاقة وعدمها، فهم مهملون، فلو كان الواقع في السند واحداً منهم، كان ذلك موجباً لرفع اليد عن الخبر. إلّا أنّ الظاهر بعد ذلك، وتردّد الأمر بين الأوّل والثاني منهما، لأنّهما المعروفان بالرواية.

وطريق وثاقة **الأوّل** منهما منحصر في أمرين:

الأمر الأوّل: وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم**.

وقد عرفت التشكيك في أنّ النسخة الموجودة بأيدينا هي كتاب **التفسير**، مضافاً إلى التأمّل في دلالة العبارة الواردة في الديباجة على المطلوب.

الأمر الثاني: عدّ الشيخ المفيد رحمه الله إيّاه في **رسالته العدديّة** من الفقهاء والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام في الفتيا والأحكام، ومن أصحاب الصادقين عليهما السلام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأُصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة[1].

ويظهر من المحقّق الكاظميّ رحمه الله في **هداية المحدّثين**، البناء على عدم اعتبار هذا الوجه، لتصريحه بعدم وثاقته، وحصر الموثّقين من المسمّين بعبد الأعلى في خصوص مولى آل سام، وابن عليّ بن أبي شعبة الحلبيّ[2].

وأمّا **الثاني**، فقد ذكرت وجوه لتوثيقه:

منها: ما رواه الكشّي عنه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يعيبون عليّ بالكلام، وأنا أُكلّم الناس، فقال عليه السلام: «**أَمَّا مِثْلُكَ مَنْ يَقَعُ ثُمَّ يَطِيرُ، فَنَعَمْ، وَأَمَّا مَنْ يَقَعُ ثُمَّ لَا يَطِيرُ فَلَا**»[3]. لظهورها في رضا الإمام عليه السلام بما يقوم به من مناظرة، وأنّ ذلك كان مورد استحسان وقبول عنده، فيستكشف من ذلك حسن حاله، واعتماده عند الإمام عليه السلام الكاشف عن وثاقته.

وأُجيب عنه، بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ طريق الرواية منحصر في خصوص عبد الأعلى نفسه، فلم

---

(١) مصنّفات الشيخ المفيد: ٩ (جوابات أهل الموصل): ٢٥، معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٧٦.

(٢) هداية المحدّثين: ٩٠-٩١.

(٣) رجال الكشي (اختيار معرفه الرجال): ٢: ٦١٠، الحديث ٥٧٨.

ترو عن طريق أحد سواه، وعندها لا يخلو الحال من أحد احتمالين: إمّا أن يكون ثقة في نفسه، فلا حاجة للاستناد للرواية المذكورة في إثبات وثاقته، لأنّ المفروض المفروغيّة عن ذلك، وإمّا أنّه ليس كذلك، فلن يصدق عندها في روايته لهذه الرواية، ما يوجب الشكّ في صدورها.

وبالتالي، لن تكون الرواية المذكورة دالّة على ذلك، لأنّها مرويّة عنه، فكيف يستند في إثبات وثاقته إلى توثيقه نفسه لنفسه.

الجواب الثاني: إنّه لا ملازمة بين أن يكون الرجل قويّاً في الجدل والمناظرة، وأن يكون ثقة في أقواله، مع أنّ المطلوب في الرواية هو الثاني، وليس الأوّل[1].

وقد يدفع **الثاني**، بأنّ المفروض أن يكون المناظر صادقاً في ما يذكره من برهان ودليل، وهذا ما يجعل حجّته قويّة، فصدقه في استدلاله وبرهانه كاشف عن كونه صدوقاً غير كذّاب، فيثبت بذلك وثاقته.

وأمّا الجواب الأوّل، فقد سمعت غير مرّة، أنّ البناء على ما أُفيد في الجواب، من أنّه لا يعتمد في وثاقة الراوي على الرواية التي يرويها، بنحو الإطلاق، محلّ نظر بل منع، واللازم هو التفصيل بلحاظ من روى الرواية عنه، فإن كان من أجلّاء الأصحاب الذين يعوّل عليهم في معرفة معاريض كلامهم عليهم السلام، بحيث لا يلتبس عليه الأمر، فلا يفرّق بين ما يوضع عليهم، وما هو صادر عنهم، فلا يوجد ما يمنع من الاستناد للخبر حينئذٍ، وبين ما إذا كان الراوي ممّن ليس كذلك، فإنّه يمنع من الاستناد للخبر.

ومع كون راوي الخبر محلّ البحث هو يونس بن يعقوب، وهو من الذين يملكون القدرة على معرفة الصادر عنهم عليهم السلام، من الموضوع عليهم، فلا يوجد ما يمنع من الاستناد للخبر المذكور، وعليه، يمكن البناء على دلالة الخبر المذكور على الوثاقة، فتأمّل.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٧٩.

ومنها: البناء على اتّحاده مع عبد الأعلى بن أعين الـذي ثبتـت وثاقتـه بـشهادة المفيد﵀، ويدلّ على الإتّحاد تصريح الكليني والشيخ﵉ بذلك، فقد روى الكليني﵀ عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وأحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن عبد الأعلى بن أعين، مولى آل سام[١].

ومثل ذلك الشيخ﵀ فقد روى عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عـن عبد الأعلى بن أعين، مولى آل سام، عن أبي عبد الله﵇[٢].

وأُجيب عنه، بأنّ أقصى ما يستفاد من ذلك، هو أنّ والد عبـد الأعلـى مـولى آل سام، هو أعين، فيكون مشتركاً مع عبد الأعلى بن أعين العجليّ، في إسـم الأب، لا أنّه يفيد أنّهما شخص واحد[٣]. واستشهد للاحتمال المذكور بما صنعه الشيخ﵀ في كتابه **الرجال** حيث عدّ كلّاً منهما مستقلّاً، في أصحاب الإمـام الـصادق﵇، وهـذا يكشف عن تعدّدهما[٤].

ولا يخفى أنّ الجواب المذكورة مصادرة واضحة، ذلك لأنّ أصـل الـدعوى هـي التعدّد، ودليلها هو التعدّد من خلال احتمال اشتراك الإثنين في إسم الأب المتوقّـف على أن يكونا إثنين.

وكيفما كان، إنّ التسليم بالإحتمال المذكور يقوم على أن يكون هناك مـا يـساعد عليه، وليس في البين ما يساعد على ذلك. فيبقى التصريح الـصادر مـن العلمـين، الكليني، والشيخ﵉ شهادة منهما بالإتّحاد.

وأمّا الاستشهاد للتعدّد بما صدر عن الشيخ﵀ فيمنعه مـا هـو المعـروف مـن أنّ

---

(١) الكافي: ٥: ٣٣٤، الحديث ١.
(٢) تهذيب الأحكام: ٧: ٤٠٠، الحديث ٧.
(٣) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٧٩.
(٤) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٧٩.

رجال الشيخ ﷺ لم يتمّ، وإنّما كان مسودّات، فلا يجزم ببناء الشيخ ﷺ فيه على التعدّد. على أنّه لو بني على إكماله للكتاب، فسوف يكون الصادر منه معارضاً لتصريحه في التهذيب بالإتّحاد، وعندها تقع المعارضة بين الشهادتين، فتتساقطان.

ومنها: ما ذكره الوحيد البهبهاني ﷺ، من أنّ الظاهر من النصوص فضله وتديّنه، الكاشف عن كونه ثقة[1]، لأنّه لا يتصوّر أن يكون الإنسان فاضلاً متديّناً، وهو كذّاب.

ومن النصوص الدالّة على ذلك، ما رواه الكليني ﷺ بسنده عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»، فقال: «**الْحَقِّ، وَالله**»، قلت: فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّه لم يسعه ذلك! قال: «**لَا يَسَعُهُ، أَنَّ الْإِمَامَ إِذَا هَلَكَ وَقَعَتْ حُجَّةُ وَصِيِّهِ عَلَى مَنْ هُوَ مَعَهُ فِي الْبَلَدِ، وَحَقُّ النَّفْرِ عَلَى مَنْ لَيْسَ بِحَضْرَتِهِ إِذَا بَلَغَهُمْ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**[2]»، قلت: فنفر قوم فهلك بعضهم قبل أن يصل، فيعلم؟ قال: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾**[3]»، قلت: فبلغ البلد بعضهم فوجدك مغلقاً عليك بابك، ومرخى عليك سترك، لا تدعوهم إلى نفسك ولا يكون من يدلّهم عليك، فبم يعرفون ذلك؟ قال: «**بِكِتَابِ اللهِ الْمُنْزَلِ**»، قلت: فيقول الله جلّ وعزّ، كيف؟ قال: «**أَرَاكَ قَدْ تَكَلَّمْتَ فِي هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ**»، قلت: أجل، قال: فذكر ما أنزل الله في عليّ عليه السلام، وما قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حسن وحسين عليهما السلام، وما خصّ الله به عليّاً عليه السلام وما قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من وصيّته إليه ونصبه إياه وما يصيبهم،

---

(١) تعليقة على منهج المقال: ٢١٠ و ٢١١.
(٢) التوبة (٩): ١٢٢.
(٣) النساء (٤): ١٠٠.

وإقرار الحسن والحسين بذلك ووصيّته إلى الحسن وتسليم الحسين له بقول الله ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾[١] »[٢]. فإنّ هذه الأسئلة الصادرة عنه تكشف عن كونه عارفاً بهذا الأمر ومتّبعاً له، فيثبت حسن حاله.

وقد أجيب عنها، بأنّ أقصى ما يظهر منها أنّه شيعيّ، لأنّه قد سأل الإمام عليه السلام عن أمر الإمامة، وعما يجب على الناس بعد مضيّ الإمام عليه السلام، ولا ملازمة بين كون الإنسان قويّاً في الجدل والمناظرة، وأن يكون ثقة في أقواله، والمطلوب في الراوي هو الثاني دون الأوّل[٣].

وقد أجاد رحمه الله في الجواب. نعم، يمكن القول بأنّ دلالة النصّ على كونه من الشيعة يشير إلى حسن حاله، ما لم يكن في البين مانع من ذلك جراء وجود ذمّ له، وهذا يوجب أن تعتمد أخباره لشمول دليل الحجّية للخبر الحسن.

ومنها: أنّه كثير الرواية، وقد بلغت رواياته تسعة وعشرين مورداً.

ولا يخفى ما فيه، لعدم وجود ما يدلّ على أنّ كثرة الرواية أمارة الوثاقة.

ومنها: إنّ مرويّاته مورد اعتماد من الأعلام، حيث أفتوا على وفقها.

وأجيب عنه، بأنّ الإفتاء على وفقها أعمّ من الوثاقة، ضرورة أنّه قد يكون منشأ ذلك سبب آخر، هذا بعد التسليم بأنّ الأعلام قد أفتوا على وفق مرويّاته[٤].

ومنها: ذكر العلّامة رحمه الله له في القسم الأوّل من **الخلاصة**[٥] الذي جعله لخصوص الثقات.

---

(١) الأحزاب (٣٣): ٦.
(٢) الكافي: ١: ٣٧٨، الحديث٢.
(٣) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٨٠.
(٤) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٨٠ (بتصرف).
(٥) خلاصة الأقوال: ٢٢١، الرقم ٢.

ولا يسمع الجواب عنه بأنّه مبنيّ على قوله بأصالة العدالة[١]. لما عرفت في محلّه عدم بناء العلّامة على ذلك.

ومنها: رواية جعفر بن بشير عنه، وقد شهد النجاشيّ في حقّه أنّه لا يروي إلّا عن الثقات[٢].

وقد تحصّل، أنّه يمكن البناء على وثاقة عبد الأعلى مولى آل سام، وعليه، لو دار أمر الخبر المذكور بين عبد الأعلى بن أعين العجليّ، أو مولى آل سام، لم يكن هناك ما يمنع من الاعتماد عليه. بل يمكن البناء على أنّ الواقع في الخبر هو عبد الأعلى بن أعين العجليّ، بقرينة الراوي عنه، فإنّ راويه هو يونس بن يعقوب، وراوي عبد الأعلى مولى آل سام هو سيف بن عميرة.

ومن النصوص التي يستدلّ بها على حرمة طبيعيّ الغناء أيضاً، صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد المذكورة في المتن[٣]. وقد قرّب المصنّف (وفّقه الله) دلالتها على الحرمة من خلال كلمة السحت، لظهورها في الحرمة، ولمّا كان الصحيح قد تضمّن عدّ ثمن المغنّية سحتاً، أي محرّماً، فيدلّ ذلك على حرمة عملها وهو الغناء، فيثبت المطلوب.

وبعبارة أُخرى، من المعلوم أنّ السحت حرام خاصّ يتنفّر عنه طباع الكرام، ومقتضى حرمة ثمن المعاملة بنحو الإطلاق بطلانها، لأنّ مقتضى صحّتها انتقال العوضين وجواز التصرّف فيهما، فحرمة الثمن كناية عن عدم انتقاله إلى البائع. والظاهر أنّ تحريم الثمن كناية عن بطلان المعاملة وفسادها ومقتضى ذلك عدم انتقال الثمن وحرمة التصرّف فيه لذلك.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٠: ٢٨٠.

(٢) رجال النجاشي: ١١٩، الرقم ٣٠٤.

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

نعم، لا يستفاد ذلك من لفظ السحت، فلا يدلّ على شدّة الحرمة والمبغوضيّة، وإنّما يدلّ على خسّة الاكتساب ومهانته بحيث يتنفّر منه الكرام وأهل المروّة حتى مع كون العمل شريفاً كالقضاء وقراءة القرآن، ويؤكّد ما ذكرنا أنّ لفظ السحت أُطلق على أعمال بلحاظ حزازة الاكتساب وضعتها، كأجر الحجّام مثلاً.

والحاصل، إنّ حرمة التصرّف في المال حينئذٍ بلحاظ أنّه مال الغير. أمّا الالتزام بحرمة الثمن بما أنّه ثمن الخمر مثلاً زائداً على كونه مال الغير كما استظهره بعض الأعيان[1] مما يشكل الالتزام به. ومع الشكّ يقتضي الأصل العدم بناء على جريانه.

قوله ٢: **وأمّا تعميمه لغير الكلام بالباطل كالدعاء ونحوه، فلأنّ المفهوم عرفاً من الغناء، الكيفيّة...إلخ...**

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد مفهوم الغناء الذي هو موضوع الحرمة في الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء، وأنّه يعتبر فيه ملاحظة الكيفيّة الأدائيّة التي يؤدّى بها الغناء، بأن تكون مناسبة لمجالس اللهو واللعب، فلا دخالة للمادّة الكلاميّة المغنّاة في مفهومه وحقيقته، أو أنّه متقوّم بأمرين، وهما: المادّة الكلامية المغنّاة، والكيفيّة الأدائيّة التي يؤدّى بها الغناء، بأن تكون مناسبة لمجالس اللهو واللعب.

ولا يخفى الفرق بين القولين، فإنّه وفقاً للقول الأوّل سوف يكون المدار على خصوص الكيفيّة والهيئة التي يؤدّى بها الغناء من دون مدخليّة للمادة في ذلك، وهذا بخلافه على القول الثاني، فإنّ الغناء سوف يكون متقوّماً بأمرين، المادّة الكلاميّة التي تغنّى، والكيفية التي يؤدّى بها.

وتظهر الثمرة في ما لو قرأ القرآن الكريم، أو الأدعية الواردة عن بعض

---

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني: ١: ١٣.

المعصومين عليهم السلام، أو الشعر في مراثي أهل البيت عليهم السلام، أو مدائحهم، أو في غيرهم، أو النثر بكيفية تناسب مجالس اللهو واللعب، فإنّه بناء على القول الأوّل، سوف يحكم بحرمة الاستماع، لصدق مفهوم الغناء عليه، بخلافه على القول الثاني، فإنّه لن يبنى على الحرمة، لعدم صدق المفهوم، لفقد أحد الركنين المقوّمين لحقيقة المفهوم، وهو المادة الكلاميّة الباطلة.

وكيفما كان، فالمشهور بين الأعلام هو القول الأوّل، وأنّه يكفي في تحقّق موضوع الحرمة للأدلّة الدالّة على حرمة الغناء، كون الكيفيّة المؤدّى بها الكلام مناسباً لمجالس الفسوق والعصيان، أو اللهو واللعب، ولا يعتبر فيه أن تكون المادة الكلاميّة باطلة. وخالف في ذلك المقدّس الأردبيلي، والفاضل النراقي رحمهما الله[1].

أمّا المقدّس الأردبيلي رحمه الله، فقال: وقد استثني مراثي الحسين عليه السلام أيضاً، ودليله أيضاً غير واضح. ولعلّ دليل الكلّ أنّه ما ثبت بالإجماع إلّا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً، والأصل الجواز، فما ثبت تحريمه يحرم، والباقي يبقى، فتأمّل فيه.

ويؤيّده أنّ البكاء والتفجّع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء مُعين على ذلك، وأنّه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير، وهو يدلّ على الجواز غالباً. ويؤيّده جواز النياحة بالغناء، وجواز أخذ الأُجرة عليها - إلى أن قال - ويؤيّده أنّ التحريم للطرب على الظاهر، ولهذا قُيّد بالمطرب، وليس في المراثي الطرب، بل ليس إلّا الحزن، وأكثر هذا يجري في استثناء مطلق المراثي، وكأنّه ترك للظهور[2].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٦١-٦٣، مستند الشيعة: ١٤: ١٤٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٦١ـ٦٣.

والمستفاد من الكلمات المتقدّمة، أنّ المانع من البناء على الحرمة مع صدق مفهوم الغناء عليها عرفاً ولغة، كون مادّتها ليست لهويّة باطلة.

ويترتّب على ما ذكر، أنّ الغناء له مصاديق متعدّدة، ولا أقلّ له مصداقان، أحدهما حرام والآخر حلال، وهذا بخلاف القول المشهور فإنّه يفيد انحصار الغناء في مصداق واحد، وهو المحرّم.

ولا مجال لمحاولة التوفيق بين القولين، بدعوى أنّهما مشتركان في المحرّم، وخلافهما في المصاديق الأُخرى، والقائل بالقول الأوّل ينفي عنها عنوان الغنائيّة، فيحكم بحلّيتها كما يحكم بذلك القائلون بالقول الثاني توسيعاً لمفهوم الغناء، لمنعه، بتصريح القائلين بالقول الأوّل بحرمة الاستماع للقرآن الكريم مثلاً لو أُدّي بكيفية مناسبة لمجالس اللهو واللعب.

وكيفما كان، فقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) للقول الأوّل، من كفاية الكيفيّة الأدائيّة المناسبة لمجالس اللهو واللعب للقول بالحرمة، بالمتفاهم العُرفيّ من مفهوم الغناء، فإنّ العُرف يحكم بانطباق العنوان على كلّ ما يسمعه يؤدّى بكيفية مناسبة لمجالس أهل الفسوق والعصيان، أو اللهو واللعب، ذلك أنّ كلّ من سمع صوتاً مؤدّىً بتلك الكيفيّة من بعيد، حكم أنّه غناء من دون أن ينتظر ملاحظة المادّة التي تغنّى وأنّها مادّة حقّ أو باطل. ويشهد لذلك، موثّقة عبد الأعلى[1] المتقدّمة[2]. فإنّ الجمل التي سأل عنها السائل ليست كلاماً باطلاً، ومع ذلك فقد كذّب الإمام عليه السلام صدور الترخيص منه في قولها والتغنّي بها.

وقد عرفت في ما تقدّم، منع دلالتها على حرمة طبيعيّ الغناء، وأنّ أقصى ما يستفاد منها حرمة الغناء اللهويّ الذي يكون باطلاً، بقرينة الآية القرآنية التي

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.
(٢) تقدّمت في الفرع السابق، الصفحة ٣٣٨.

استشهد بها عليه السلام، ولا أقلّ من أنّ ذلك هو القدر المتيقّن من مدلول المعتبر.

ثمّ إنّه لو سلّم بتماميّة دلالته على حرمة طبيعيّ الغناء، فيلزم ملاحظة أدلّة القائلين بعدم الحرمة في الاستماع للغناء الذي لا تكون مادّته لهويّة باطلة. وقد ذكر المصنّف (زيد في عزّه) أدلّة ثلاثة لهم:

الدليل الأوّل: ما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله في أحد تقريراته، من أنّ المستفاد من بعض النصوص اعتبار أن تكون المادّة الكلاميّة التي يغنّى بها في مفهوم الغناء، باطلة، فلا يتحقّق خارجاً دونها. قال رحمه الله: والذي ينبغي أن يقال: إنّ مفهوم الغناء ليس بذلك الضيق، ولا بهذه السعة، بل يعتبر فيه أمران:

الأمر الأوّل: أن تكون المادة مشتملة على المدّ والترجيع، فبانتفاء أحدهما لا يصدق الغناء

الأمر الثاني: أن تكون المادّة باطلة لهويّة[1]. كما في رواية زيد الشحّام المتقدّمة[2]، حيث جاء فيها قوله عليه السلام: «**وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ**».

ومن الواضح أنّ قول الزور لا يكون كلام حقّ، بل يكون كلاماً باطلاً، فيثبت المطلوب.

وأجاب عنها المصنّف، بأنّ الرواية لم تنصّ على أنّ الغناء هو الكلام الباطل، حتى يكون المحرّم منه منحصراً في خصوص الغناء بالكلام الباطل، وإنّما حكمت أنّ الغناء فرد من أفراد الكلام الباطل، بحيث يصدق عنوان الكلام الباطل على كلّ ما يغنّى حتّى لو كانت مادّته دعاءً مثلاً، لأنّ المدار على اعتبار الكيفيّة.

الدليل الثاني: ما جاء في كلمات المقدّس الأردبيليّ رحمه الله، من انعقاد سيرة

(١) محاضرات في الفقه الجعفري: ١: ٣١٤-٣١٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٣، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

المتشرّعة على حضور مآتم أهل البيت عليهم السلام، والاستماع إلى ألحان قراءة الخطيب من دون إنكار منهم عليه في ذلك[١].

وأجاب عنها المصنّف، بأنّه يعتبر في حجيّة سيرة المتشرّعة أن تكون متّصلة بعصر المعصوم عليه السلام حتى يثبت تلقّيها منه، وهذا ليس محرزاً، بل ربّما كان المحرز عدم اتّصالها، وأنّها سيرة حادثة بعد زمانهم عليهم السلام.

الدليل الثالث: ما ذكره الفاضل النراقيّ رحمه الله، من التمسّك بإطلاق أدلّة القرآن الكريم والدعاء والرثاء والتي لم تتضمّن منعاً من قراءة القرآن أو الدعاء أو المراثي بكيفيّة مناسبة لمجالس اللهو واللعب، بل قد تضمّنت أنّ التغنّي بالقرآن مثلاً مستحبّ، ولم يعرف خلاف في ذلك عند القدماء[٢]، ففي مرسلة ابن أبي عمير: «**إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَاقْرَأُوهُ بِالْحُزْنِ**»[٣]. وكأنّ قراءة القرآن بصوت حزين ملازمة للتغنّي به.

وأجاب عنه المصنّف، بأنّ النصوص التي تضمّنت الحثّ على قراءة القرآن ليست ناظرة لمثل هذه الأُمور، بل إنّ نظرها لخصوص قراءة القرآن الكريم فقط مع عدم ملاحظة شيء آخر يصاحبها، ولهذا لا يحتمل أن تكون النصوص الحاثّة على قراءته تحثّ على ذلك ولو استلزم إيذاءً لنائم أو مريض مثلاً.

ولم يقتصر المصنّف (وفّقه الله) على بيان عدم تماميّة أدلّة القائلين بدخالة المادّة الكلاميّة في مفهوم الغناء، بل أكّد ذلك بأنّ الشرط المذكور يستوجب حصر حرمة الغناء في أفراد نادرة، لأنّ الغالب أنّه لا تكون المادّة الغنائية التي يؤدّى بها

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٦١.

(٢) مستند الشيعة: ١٤: ١٤٦. مجمع البيان: ١: ٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٦: ٢٠٨، الباب ٢٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غيرالصلاة، الحديث ١. مستند الشيعة: ١٤: ١٤٦و١٤٧.

الغناء كذباً وباطلاً، بل يلزم من اعتبار هذا القيد عدم حرمة الغناء، وإلغاء خصوصيّته.

قوله ٣: **وأمّا تعميم التحريم لحالة عدم انضمام محرّم إليه- من دخول الرجال على النساء،...إلخ...**

قد عرفت أنّ المستفاد ممّا دلّ على حرمة الغناء، البناء على حرمته لنفسه دون دخالة لشيء آخر في ثبوت الحرمة، فيحرم الغناء سواء تضمّن محرّماً آخر غيره، كاختلاط الرجال بالنساء، أو استعمل فيه شيء من آلات اللهو المحرّم، أم لم يكن مشتملاً على ذلك.

وخالف في ذلك الفيض الكاشانيّ، والمحقّق السبزواري رحمهما الله، فقالا بعدم حرمة الغناء في نفسه، وإنما حرمته بلحاظ ما يتضمّنه من أُمور محرّمة، فإن اشتمل على شيء من ذلك كان محرّماً، وإلّا فلا.

قال الفيض الكاشاني رحمه الله في كتابه **الوافي**: وعلى هذا فلا بأس بسماع التغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبّار، وذكر العبادات، والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات، ونحو ذلك، كما أُشير إليه في حديث **الفقيه**، بقوله عليه السلام: «**فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّةَ**»[1]، وذلك لأنّ هذه كلّها ذكر الله، وربّما ﴿**تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾[2].

وقال المحقّق السبزواري رحمه الله في **كفاية الفقه**: ولا خلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة، والأخبار الدالّة عليه متظافرة[3]، وصرّح المحقّق وجماعة ممّن تأخّر

(١) من لايحضره الفقيه: ٤: ٦٠، الحديث ٥٠٩٧.
(٢) الوافي: ١٧: ٢٢١ و ٢٢٢، والآية في سورة الزمر (٣٩): ٢٣.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٠٣، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

عنه بتحريم الغناء، ولو كان في القرآن[١]، لكن غير واحد من الأخبار يدلّ على جوازه، بل استحبابه في القرآن[٢]، بناءً على دلالة الروايات على جواز حسن الصوت والتحزين والترجيع في القرآن، بل استحبابه، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء، على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم، وفصّلناه في بعض رسائلنا[٣].

ويمكن الاستدلال لمختارهما ببعض النصوص:

منها: صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٤]. فإنّ المستفاد منها عدم حرمة الغناء في نفسه، وإنّما يحرم متى ما اقترن بمعصية كدخول الرجال على النساء مثلاً.

وأجاب عنها المصنّف، بأنّ أقصى ما يستفاد منها هو جواز الغناء في الأعراس مع عدم اقترانه بالمعصية ولا دلالة لها على جوازه مطلقاً ما لم يقترن بمعصية. وهذا المقدار أعني جواز الغناء في الأعراس للنساء ما لم يتضمّن دخول الرجال عليهنّ، يمكن استثناؤه مما دلّ على حرمة الغناء في نفسه مطلقاً وإن لم يكن مشتملاً على أمر آخر محرّم.

ويمكن أن يجاب عنه، بأنّ العُرف يفهم منها جواز الغناء في نفسه وعدم اقتصار النظر في الصحيح على الغناء في الأعراس، لنفي الإمام عليه السلام البأس عن أجر مغنيّات العرائس، ثمّ قال: «**وَلَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ**». فتدلّ على جواز غنائها ما لم يقترن بمعصية. وما جاء في الصحيح من ذكر غنائها في الأعراس مصداق من مصاديق ذلك، فكأنّ جواز أخذ الأُجرة، ليس لأنّه قد وقع الغناء في الأعراس فلو لم

---

(١) جامع المقاصد: ٤: ٢٣. الحدائق الناضرة: ١٨: ١٠١.

(٢) وسائل الشيعة: ٦: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن ولو في غيرالصلاة.

(٣) كفاية الفقه: ١: ٤٢٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

يقع فيها لم يجز أخذ الأُجرة. بل لأجل أنّ الغناء الواقع في الأعراس لم يدخله رجال. فتدلّ على أنّ الغناء الذي لم يقترن بمعصية مباح.

ومنها: خبر عليّ بن جعفر المذكور في المتن[١]. ودلالته على جواز الغناء الذي لا يشتمل على معصية واضحة. والظاهر أنّ العُرف لا يرى خصوصيّة للفطر والأضحى والفرح بل يتعدّى من خلال إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط لكلّ ما كان كذلك. نعم، ذكر هذه الأشياء من باب أنّها مناسبات غالباً يستفيد الناس فيها من الغناء ويتّجهون له. ومنه تعرف عدم تمامية الجواب الذي ذكره المصنّف (حفظه الله) لمنع دلالتها على أساس اختصاص جواز الغناء في خصوص الموارد الثلاثة التي تضمّنها الخبر، ولا يتعدّى منها إلى غيرها.

ودعوى أنّ المراد من قوله عليه السلام: «**مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ**»[٢]. هو المعصية بنفس الصوت، بمعنى ما لم يكن الصوت مشتملاً على الترجيع المطرب. مدفوعة بعدم انفكاك الغناء عن الطرب كما أنّ الترجيع لا مدخليّة له في تعريفه وحقيقته. على أنّ ذلك كلّه خلاف الظاهر سؤالاً وجواباً.

وقد روى في **الوسائل** هذه الرواية عن كتاب عليّ بن جعفر لكن ورد فيها: «**لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ**»[٣]. لكن الموجود في الكتاب: «**مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ**»[٤]. وعلى أيٍّ فعلى ما في الكتاب تكون دالّة على جواز الغناء ما لم يقترن بالمزمار. فتكون قريبة مما ذكرناه.

نعم، أفاد بعض الأعاظم رحمه الله أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ**». هو أنّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٢، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
(٢) قرب الإسناد: ٢٩٤، الحديث ١١٥٨.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٢، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ذيل الحديث ٥.
(٤) مسائل عليّ بن جعفر: ١٥٦، الحديث ٢١٩.

الصوت بنفسه صوت مزماريّ ولحن رقصيّ كألحان أهل الفسوق لا أنّه صوت يكون في المزمار، وإلّا لقال: ما لم يكن في المزمار أو بالنفخ في المزمار[١].

وفيه: **أولاً**: إنّ الصوت المزماريّ متفاوت بتفاوت اللحن لأنّ الظاهر أنّ كلّ الألحان مزماريّة وأهل الفنّ يعرفون ذلك بلا فرق بين كون الألحان ألحان أهل الفسوق أو غيرها. فحمل الرواية على ذلك يجعل الذيل متضارباً مع الصدر لأنّه عليه السلام قد رخّص في صدر الرواية في الغناء ثمّ اشترط في ذيلها أن لا يزمر به، فلو حملنا الذيل على ما أفاده قدس سره كان معنى ذلك عدم الترخيص في الغناء أصلاً لأنّه ما من غناء إلّا وصوته مزماريّ، وتخصيصه الذيل بخصوص ألحان أهل الفسوق، بحاجة إلى قرينة وهي منتفية في المقام. بعد ما عرفت أنّ الأصوات الغنائيّة كلّها مزماريّة تبعاً لمزماريّة الألحان ولا يختصّ اللحن المزماريّ بألحان أهل الفسوق.

ثانياً: إنّ العُرف يفهم من قوله: «**مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ**». هو اقتران الغناء بالزمر، أمّا من نفس المغنّي أو من غيره وحمل العبارة على الصوت المزماريّ ليس عرفيّاً. فالإنصاف هو دلالة الرواية على حليّة الغناء في نفسه.

نعم، قد يناقش في سندها، فإنّها مرويّة في مصدرين:

المصدر الأوّل: **قرب الإسناد** للحميري، وطريقها فيه، ضعيف، بعبد الله بن الحسن فإنّه لم يوثّق.

المصدر الثاني: **كتاب عليّ بن جعفر**، وهذا ما اعتمده المصنّف (وفّقه الله)، لصحّة طريق صاحب **الوسائل** قدس سره إلى الكتاب المذكور، مع أنّ الشيخ الحرّ قدس سره لم يذكر طريقه إليه في **خاتمة الوسائل**، إلّا أنّ المصنّف عالج ذلك من خلال نظريّة التعويض، وذلك بضمّ مقدّمتين بعضهما إلى بعض:

---

(١) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٣٠٩.

المقدّمة الأُولى: لا يخفى أنّ للشيخ الحرّ﵀ طرقاً صحيحة إلى جميع ما رواه الشيخ الطوسيّ﵀، كما نصّ على ذلك في الفائدة الخامسة من الفوائد التي ذكرها في **خاتمة الوسائل**، فإنّه﵀ بعدما استعرض عشرين طريقاً للكتب التي اعتمد عليها في تأليف كتابه **الوسائل**. قال﵀: وقد عرف من ذلك الطريق إلى: الكليني، والصدوق، والحسن بن محمّد الطوسيّ، وأحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، ومحمّد ابن الحسن الصفّار، وعبد الله بن جعفر الحميريّ، وسعد بن عبد الله، والفضل بن شاذان، ومحمّد بن مسعود العياشيّ، وعليّ بن جعفر، والحسين بن سعيد -إلى أن قال-: فإنّا نروي كتبهم ورواياتهم، بالسند المذكور إليهم، أو إلى الشيخ بأسانيده السابقة في طرق **التهذيب**، **الاستبصار**، وفي **الفهرست**[1].

المقدّمة الثانية: لقد ذكر الشيخ الطوسيّ﵀ طريقاً إلى كتاب عليّ بن جعفر في كتابه **الفهرست**، فقال: وله كتاب **المناسك**، ومسائل لأخيه موسى الكاظم بن جعفر﵇ سأله عنها، أخبرنا بذلك جماعة، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن العمركيّ الخراسانيّ البوفكيّ، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى الكاظم﵇.

ورواه أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، عن أبيه، عن سعد والحميريّ، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن موسى، عن أحمد بن محمّد، عن موسى بن القاسم البجليّ، عنه[2].

وعليه، سوف يحكم بصحّة طريق صاحب **الوسائل** إلى **كتاب عليّ بن جعفر**، بعد صحّة طريقه للشيخ﵀، وصحّة طريق الشيخ﵀ إلى كتاب عليّ﵇.

ولا ريب في تماميّة الكبرى المذكورة، إلّا أنّ المشكلة تكمن في الجزم بكون

(١) وسائل الشيعة: ٣٠: ١٧٩.
(٢) الفهرست للطوسي: ١٥١، الرقم ٣٧٧.

الكتاب الذي قد اعتمده صاحب **الوسائل**ﷺ، ونقل عنه هو **كتاب عليّ بن جعفر**، لأنّه لم يصله بالإجازة، وإنّما وصله بالوجادة، وقد اختلف هو ومعاصره العلّامة المجلسيّﷺ في نسبته، فنسبه كلّ واحد منهما لشخص، فنسبه صاحب **الوسائل** لعليّ بن جعفر، ونسبه المجلسيّﷺ لغيره. وهذا مانع من البناء على صحّة الخبر المذكور.

ولا ينحصر الأمر في الاستدلال لحلّية الاستماع إلى الغناء ما لم يكن مشتملاً على محرّم في خصوص هذين الخبرين، بل هناك نصوص أُخرى يمكن الاستناد إليها:

منها: الإطلاقات الواردة مثل: «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ**»[1]. فإنّها تدلّ على أنّ الجميل لا يكون مبغوضاً في نفسه، ومن المعلوم أنّ أحد مصاديق الجمال الصوت، فيستفاد من ذلك عدم مبغوضيّة الله تعالى له، وقد استثنى من ذلك ما كان متضمّناً لمحرّم، فيبقى الصوت الجميل الذي لا يشتمل على ذلك ويتغنّى به على الحليّة، فيجوز الاستماع إليه.

ومنها: خبر عليّ بن يقطين عن أبي جعفرعليه السلام قال: «**مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللهَ، وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ**»[2]. وهي دالّة على جواز الاستماع للناطق الذي يؤدّي عن الله تعالى ولو كان غناءً، ومن الواضح أنّه لن يكون باطلاً ولن يكون حال الأداء مشتملاً على محرّم، وإلّا لم ينسجم مع كونه يؤدّي عن الله تعالى. نعم، هي ضعيفة السند بوقوع المعلّى بن محمّد البصريّ في سندها، ولا ينفع إثبات وثاقته وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**.

---

(١) وسائل الشيعة: ٤: ٤٥٥، الباب٥٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث٦، و ٥: ٥ و ٦، الباب١ من أبواب أحكام الملابس ولو في غير الصلاة، الحديث٢ ـ ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٧، الباب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٥.

ومنها: مرسلة الفقيه قال، سأل رجل عليّ بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: «**مَا عَلَيْكَ لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّةَ ـ يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ ـ وَالزُّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ، فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ**»(١). وتقريب الاستدلال بها من خلال أحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن يكون قوله (يعني ... إلخ.) من الصدوق رحمه الله لا من الإمام عليه السلام لوجود إشعار بتغيّر السياق وهو هذه اللفظة، فلا يمكن ترتيب الأثر على هذه الجملة شرعاً إذ لعلّها من الصدوق أو من الراوي، فتبقى حينئذٍ الجملة الأُولى دالّة على حلّية الغناء لأنّ جوابه عليه السلام دالّ على جواز الاستماع إلى غناء الجارية إذا كان محتواه هادفاً وليس باطلاً. فيستفاد منها عرفاً عدم حرمة الغناء في نفسه. ويؤيّد ما ذكر، كثرة الإدراج في كتاب **الفقيه**.

وهذا التقريب حسن لكن لو احتملنا أن تكون الجملة اللاحقة من قوله (يعني ... إلخ.) للإمام عليه السلام لأوجب ذلك وجود إبهام في الرواية فلا يتمّ الاستدلال بها على المدّعى.

الطريق الثاني: أن تفيد أنّ الغناء ليس محرّماً في حدّ نفسه وإنّما حرمته لاشتماله على الباطل، ويستفاد ذلك من إجازته عليه السلام للسائل الشراء متى ما كانت تذكّره الجنّة وليس هذا من الباطل في شيء. وإنّما عبّر بالغناء على نحو الإطلاق لأنّ المتبادر إلى الذهن في ذلك الزمان هو الغناء المنحرف.

وهذا التقريب لا خدشة فيه. نعم، ضعف الرواية سنداً مانع من التمسّك بها.

ومنها: خبر أبي هارون المكفوف قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**يَا أَبَا هَارُونَ أَنْشِدْنِي فِي الْحُسَيْنِ**» عليه السلام فأنشدته فقال: «**أَنْشِدْنِي كَمَا تُنْشِدُون**» -يعني بالرقّة- فأنشدته: أمرر على جدث الحسين فقل لأعظمه الزكيّة. قال: فبكى ثمّ قال: «**زِدْنِي**» فأنشدته

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٣، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

القصيدة الأُخرى، قال: فبكى، فسمعت بكاء من خلف الستر فلمّا فرغت قال: «**يَا أَبَا هَارُونَ مَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ شِعْراً فَبَكَى وَأَبْكَى عَشَرَةً كُتِبَتْ لَهُمُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ شِعْراً فَبَكَى وَأَبْكَى خَمْسَةً كُتِبَتْ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَنْشَدَ فِي الْحُسَيْنِ شِعْراً فَبَكَى وَأَبْكَى وَاحِداً كُتِبَتْ لَهُمَا الْجَنَّةُ**»[1]. وتقريبه: إنّ القراءة بالرقّة تعني القراءة بصوت ولحن وهذا ينطبق على عنوان الغناء. وقد أمره عليه السلام بالقراءة بالكيفيّة الغنائيّة واستحسن ذلك، وأشار أيضاً إلى أنّ فاعله يحصل على الثواب بفعله بل إلى استحباب عمله.

وفيه: لا دلالة للخبر على أكثر من جواز هذه الكيفيّة في رثاء أبي عبد الله عليه السلام ولا دلالة لها على إباحة الغناء في نفسه وعدم حرمته في غير هذا المورد.

ثمّ إنّه بعد ما ثبت ما يدلّ على الحلّية، وقلنا بوجود نصوص تدلّ على الحرمة، فحينئذٍ تحصل المعارضة. ولا مجال للجمع العُرفيّ بينهما حيث أنّ مفاد الأُولى هو الجواز ما لم يكن مشتملاً على محرّم، ومفاد الثانية هو المنع مطلقاً. وحمل الروايات المانعة على الكراهة على ما يبدو ليس عرفيّاً إذ لو تمّت دلالتها فإنّ لسانها لا يستقيم مع الترخيص مع الأثر التكليفيّ، وعليه، فلا محيص من الالتزام باستقرار المعارضة. وعندها يلجأ للمرجّحات.

أمّا المرجّح الأوّل وهو الكتاب، فلا مجال للتعويل عليه إذ لو تمّت دلالة الآيات المباركة لكانت طرفاً في المعارضة فيلجأ للمرجّح الثاني وهو مخالفة العامّة، وقد رجّح به شيخنا التبريزي قدس سره، فقدّم الروايات الدالّة على حرمته في نفسه لأنّها مخالفة للعامة[2]. ومثل ذلك المصنّف (وفّقه الله).

وهو في غير محلّه، لأنّ علماء العامّة مختلفون في حكمه وآراؤهم متضاربة فيه،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٥٩٥، الباب ١٠٤ من أبواب المزار وما يناسبه، الحديث٣.
(٢) إرشاد الطالب: ١: ١٧٤.

بل قد تضاربت النقول عن بعض أئمّة مذاهبهم. فقد جاء في **المغني** لابن قدامة، أنّ الحنابلة قد اختلفوا في حكم الغناء، فمنهم من أباحه ما لم يكن معه منكر ولا فيه طعن، وكان الخلّال يحمل الكراهة من أحمد على الأفعال المذمومة لا القول نفسه، وذهب عدد من الحنابلة إلى تحريمه، وذهب إلى إباحته سعد بن إبراهيم وكثير من أهل المدينة والعنبريّ، واختار القاضي أنّه مكروه وهو قول الشافعي[١].

وجاء في **الفقه على المذاهب الأربعة**: عن الغزاليّ في **إحياء العلوم** عن الشافعي أنّه قال: لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع إلّا ما كان منه في الأوصاف، وأنّ الحنفيّة قالوا: إنّ التغنّي المحرّم ما كان مشتملاً على أوصاف لا تحلّ وإلّا حلّ، وأنّ ما نقل عن أبي حنيفة من أنّه كان يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب، فهو محمول على القسم المحرّم، وأمّا المالكية فقالوا: إنّ الذي يجوز من الغناء هو الرجز، والحنابلة أباحوا الغناء في ذاته[٢].

وفي **الخلاف**: وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي هو مكروه، وحكي عن مالك أنّه قال: هو مباح والأوّل هو الأظهر لأنّه سئل عن الغناء فقال: هو فعل الفسّاق عندنا، وقال أبو يوسف: قلت لأبي حنيفة في شهادة المغنّي والمغنيّة والنائح والنائحة، فقال: لا أقبل شهادتهم، وقال سعيد بن إبراهيم الزهريّ: هو مباح غير مكروه، وبه قال عبد الله بن الحسن العنبريّ. قال أبو حامد: ولا أعرف أحداً من المسلمين حرّم ذلك ولم يعرف مذهبنا[٣].

وجاء في **الغدير** للعلّامة الأميني رحمه الله أنّ إمام الحنفيّة قد حرّم الغناء وسماعه وهو مذهب مشايخ أهل الكوفة سفيان وحمّاد وإبراهيم والشعبيّ وعكرمة، وعن مالك أنّه

---

(١) المغنى لابن قدامة: ١٢: ٤١ و٤٢.
(٢) الفقه على المذاهب الأربعة: ٢: ٧٧.
(٣) الخلاف: ٦: ٣٠٥ و ٣٠٦، مسألة ٥٤.

نهى عن الغناء وعن استماعه، وهو مذهب سائر أهل المدينة، وصرّح أصحاب الشافعي العارفون بمذهبه، بتحريمه، وأنكروا على من نسب إليه الحلّية[1].

فكيف مع هذا الاختلاف يمكن الجزم بتقديم روايات المنع على روايات الحلّ، فالإنصاف لا محيص عن الالتزام بالتساقط، فيكون المرجع بعد ذلك هو الأصل العمليّ، وهو يقتضي التأمين عن الحرمة، فمتى شكّ في حرمة الغناء، كان المرجع هو أصالة البراءة، وكذا لو علم بحرمة الغناء، إلّا أنّه شكّ في أنّ حرمته لنفسه، أو للأُمور الطارئة عليه، كان مقتضى الأصل أيضاً هو البراءة، بعد تيقّن الحرمة في مصاديق الباطل.

فتحصّل إلى هنا أنّ الغناء بنفسه وعنوانه ليس حراماً ولو كان لهوياً ومطرباً بالفعل، وإنّما يحرم متى ما وقع على وجه الباطل أو كان موجباً للإضلال والانحراف عن موازين الشارع المقدّس لكونه يحتوي على مضامين باطلة أو مضلّة، أو جعل وسيلة للانحراف أو تضمّن لحناً مهيّجاً للشهوة أو داعياً إلى الانحراف، أو كان مقترناً بمعصية كغناء المرأة للرجال الأجانب.

قوله ٤: **وأمّا أنّ الاستماع حرام، فلصحيحة مسعدة المتقدّمة. مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك...إلخ...**

الظاهر أنّه لا خلاف بين الأعلام في حرمة الاستماع إلى الغناء، نعم، يأتي ما تقدّم ذكره في الفرعين السابقين، من أنّ الغناء الذي يحرم الاستماع إليه هو خصوص ما كان مشتملاً على الكلام الباطل، لدخالة المادّة الكلاميّة في حقيقة مفهومه الذي تمّ الدليل على حرمته، أو أنّ الموضوع للدليل مطلق الغناء المؤدّى بالكيفية اللهويّة المناسبة لمجالس اللهو واللعب. وأنّ المحرّم منه هو نفس الغناء

(١) الغدير: ٨: ٧٢.

بعيداً عما يتضمّنه من أُمور محرّمة أُخرى، أم أنّ حرمته بلحاظ ما يصاحبه من أُمور محرمة.

وعلى أيّ حال، فإنّه يدلّ على حرمة الاستماع إليه أُمور:

أحدها: معتبرة مسعدة بن زيادة المشار إليها في المتن والتي تقدّم ذكرها[١]، وقد جاء فيها: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأُمّي إنّي أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوارٍ يتغنيّن ويضربن بالعود، فربما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهنّ، فقال عليه السلام: «**لَا تَفْعَل**». فقال الرجل: والله ما أتيتهنّ إنّما هو سماع أسمعه بأُذني؟ فقال عليه السلام: «**لِلّهِ أَنْتَ، أَمَا سَمِعْتَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾**»[٢]. ودلالتها على حرمة ذلك بالصراحة، فإنّ قوله عليه السلام: «**لَا تَفْعَل**»، ظاهر في الحرمة التكليفيّة. بل يمكن التمسّك بقوله عليه السلام في ذيل المعتبر: «**قُمْ فَاغْتَسِلْ وَصَلْ مَا بَدَا لَكَ فَإِنَّكَ كُنْتَ مُقِيماً عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ، مَا كَانَ أَسْوَأَ حَالَكَ لَوْ مِتَّ عَلَى ذَلِكَ، احْمَدِ اللهَ وَسَلْهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَكْرَهُ إِلَّا كُلَّ قَبِيحٍ، وَالْقَبِيحَ دَعْهُ لِأَهْلِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلًا**»[٣].

ثانيها: النصوص التي تضمّنت أنّ ثمن الجارية المغنيّة سحت، فإنّه لو كان الغناء محلّلاً لم يكن هناك موجب للحكم بسحتيّة الثمن، ومقتضى البناء على كونه كذلك، الإشارة إلى حرمة الاستماع إليه.

اللهمّ إلّا أن يقال، إنّ الحرمة منصبّة على العمل، وليست ناظرة إلى الاستماع، ما يجعل النصوص المذكورة أجنبيّة عن المقام، فتأمّل.

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل من هذه الفروع، الصفحة ٣٣٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٣: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١ والآية في سورة الاسراء (١٧): ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٣: ٣٣١، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

ثالثها: النصوص التي تضمّنت أنّ الاستماع للجواري المغنيّات نفاق، ففي خبر إبراهيم بن أبي البلاد، قال: أوصى إسحاق بن عمر بجوار له مغنيات أن يبيعهنّ ويحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام، قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم، وحملت الثمن إليه، فقلت له: إنّ مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنيّات وحمل الثمن إليك، وقد بعتهن وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم فقال: «**لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ، إِنَّ هَذَا سُحْتٌ وَتَعْلِيمَهُنَّ كُفْرٌ، وَالِاسْتِمَاعَ مِنْهُنَّ نِفَاقٌ، وَثَمَنَهُنَّ سُحْتٌ**»[1].

وهي واضحة الدلالة في المنع من الاستماع إلى الغناء، إلّا أنّها ضعيفة سنداً بالإرسال.

وفي خبر الطاطريّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيّات، فقال: «**شِرَاؤُهُنَّ وَبَيْعُهُنَّ حَرَامٌ وَتَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ، وَاسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ**»[2]. وهي ضعيفة سنداً بوجود سهل بن زياد في سندها.

على أنّه يمكن الاستدلال لحرمة الاستماع بنفس الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء، ذلك لأنّ الفائدة الأساس لهذا الأمر هي خصوص الاستماع، فيكون الأمر باجتنابه نظراً لاجتناب الاستماع.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ المحرّم هو خصوص الاستماع دون السماع الذي يكون عابراً من دون قصد وتوجّه، فلا تشمله أدلّة الحرمة.

قوله ٥: **وأمّا الحداء، فالمشهور استثناؤه. والوارد من غير طرقنا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال لعبد الله بن...إلخ...**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٣-١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

الحداء كما ذكر في كلمات أهل اللغة هو سوق الإبل بالغناء لها[١]. والمشهور بين الأعلام البناء على جواز الاستماع إلى الحداء، كما صرّح بذلك المحقّق في **الشرائع** في كتاب الشهادات، والعلّامة في **القواعد**، والشهيد الأوّل في **الدروس**، والسبزواري في **الكفاية**[٢].

إلّا أنّهم مختلفون في أنّ ذلك يعود لعدم صدق عنوان الغناء عليه، كما يظهر من غير واحد، كالمحقّق، واحتمل ذلك صاحب **الجواهر**[٣] فأشار إلى خروجه من تحت المفهوم تخصّصاً لا تخصيصاً، أو أنّه غناء إلّا أنّه مستثنى مما دلّ على الحرمة، لقيام الدليل على جواز الاستماع إليه.

ولا يخفى أنّه لو بني على خروجه التخصّصي من تحت مفهوم الغناء، كان البناء على حرمة الاستماع إليه متوقّف على وجود دليل على ذلك، ومع عدمه، فإنّ الأصل يقضي بجواز الاستماع. أمّا لو بني على أنّه من الغناء، وحكم بحرمة الاستماع إلى الغناء مطلقاً، وإن كانت المادّة الكلاميّة حقّاً، فقد يستدلّ لاستثنائه من دليل الحرمة بما ورد في كتب الجمهور، مما صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله لعبد الله بن رواحة المذكور في المتن[٤]. فإنّ تقرير النبيّ صلى الله عليه وآله إيّاه على ما قام به من الحداء شاهد على عدم حرمة فعله، وجواز الاستماع إليه.

وأجاب عنها المصنّف، سنداً ودلالةً، فأمّا سنداً، فقد ذكر أنّها ليست تامّة. وأمّا دلالةً، فأفاد بأنّه لم يصدر منه صلى الله عليه وآله أمر لابن رواحة بالحداء، كما أنّه لم يتّضح الكيفيّة التي استعملها في الحداء حتى يثبت التقرير.

---

(١) الصحاح: ٣: ٢٧٩. لسان العرب: ١٤: ١٦٩. مجمع البحرين: ١: ٤٧٥.
(٢) شرائع الاسلام: ٤: ٩١٣. قواعد الاحكام: ٣: ٤٩٥، و ٤: ٤٢٣. الدروس الشرعية: ٢: ١٢٦. كفاية الأحكام: ١: ٤٣٤.
(٣) شرائع الاسلام: ٤: ٩١٣. جواهرالكلام: ٢٢: ٥١.
(٤) السنن الكبرىٰ للبيهقي: ١٠: ٢٢٧.

وقد يناقش، بأنّ التقرير لا يحتاج أمراً، وإنّما يصدر الفعل من الفاعل أمام المعصوم عليه السلام، ولا يصدر منه نهي عنه مع قدرته على ذلك.

كما أنّه لا نحتاج في معرفة مشروعيّة الحداء إلى الإحاطة بالطريقة التي أدّى بها، لأنّه من المفاهيم المعروفة، والتي لم يذكر الاختلاف فيها، أو يشار إلى حصول التغيير.

والحاصل، إنّ الدلالة صالحة لإثبات جواز الأداء والاستماع، نعم، تبقى المشكلة السنديّة مانعة من الاعتماد على الخبر المذكور.

نعم، قد يستدلّ لذلك بما رواه السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، وقد ذكره المصنف في المتن[1]. وهو واضح الدلالة في جواز الحداء، وجواز الاستماع إليه، فيكون مستثنى مما دلّ على حرمة الغناء، وحرمة الاستماع إليه.

وقد منع المصنّف من الاستناد إليه بسبب ضعف سنده، فقد اشتمل على النوفليّ، وهو ممّن لم ينصّ على وثاقته في كلمات الرجاليين، نعم، ربما وثّق ببعض التوثيقات العامّة، التي قد يناقش فيها، وقد عرفت تفصيل ذلك في ما تقدّم، فلا نعيد.

وما أفاده (وفّقه الله) في محلّه شرط أن يلتزم بعدم وثاقة السكونيّ أيضاً، أمّا لو بني على وثاقته اعتماداً على الشهادة الصادرة من الشيخ رحمه الله بأنّ الطائفة قد عملت برواياته، فإنّ ذلك يستلزم علمها أيضاً بروايات النوفليّ، لأنّه راوية السكونيّ، ومن البعيد أن يعمل بمرويّات السكونيّ ولا يعمل بمرويّاته.

نعم، بناء على عدم القبول بدلالة العبارة المذكورة على التوثيق، أو المنع من عمل الطائفة بمرويات السكونيّ، لا يمكن البناء على وثاقة النوفليّ من خلال هذا الطريق.

نعم، يمكن الاستدلال لحليّة الحداء، برواية معمر بن خلّاد، عن أبي الحسن

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٤١٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب المسافر، الحديث ١.

الرضا عليه السلام، قال: «**بَيْنَمَا الْحُسَيْنُ** عليه السلام **يَسِيرُ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ وَهُوَ مُتَوَجِّهٌ إِلَى الْعِرَاقِ، وَإِذَا بِرَجُلٍ يَرْتَجِزُ، وَيَقُولُ:**

يَا نَاقَتِي لَا تَذْعَرِي مِنْ زَجْرٍ ... وَشَمِّرِي قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ
بِخَيْرِ رُكْبَانٍ وَخَيْرِ سَفْرٍ ... حَتَّى تَحَلَّيْ بِكَرِيمِ الْقَدْرِ
بِمَاجِدِ الْجِدِّ رَحِيبِ الصَّدْرِ ... أَبَانَهُ اللهُ لِخَيْرِ أَمْرٍ
ثَمَّةَ أَبْقَاهُ بَقَاءَ الدَّهْرِ

فَقَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليهما السلام:

سَأَمْضِي وَمَا بِالْمَوْتِ عَارٌ عَلَى الْفَتَى ... إِذَا مَا نَوَى حَقّاً وَجَاهَدَ مُسْلِماً
وَوَاسَى الرِّجَالَ الصَّالِحِينَ بِنَفْسِهِ ... وَفَارَقَ مَثْبُوراً وَخَالَفَ مُجْرِماً
فَإِنْ عِشْتُ لَمْ أَنْدَمْ وَإِنْ مِتُّ لَمْ أَلَمْ ... كَفَى بِكَ مَوْتاً أَنْ تُذَلَّ وَ تُرْغَمَا»[1].

بعد البناء على القبول بكبرى وثاقة من وقع من أسناد **كامل الزيارات**.

قوله ٦: **وأمّا استثناء الأعراس، فلصحيحة أبي بصير المتقدّمة وغيرها...إلخ...**

استثنى الفقهاء من حرمة الغناء عملاً واستماعاً، الغناء في الأعراس، فيجوز التكسّب به، بأن تغنّي الجارية للنساء في الأعراس، كما يجوز الاستماع إليها من قبل النساء. وخالف في ذلك ابن إدريس في **السرائر**، وفخر المحقّقين في **إيضاح الفوائد**[2]، فإنّ الظاهر منهما البناء على حرمة مطلق الغناء من دون استثناء. كما أنّه الظاهر من المفيد في **المقنعة**، وسلار في **المراسم**، والمحقّق في **الشرائع**[3]،

(١) كامل الزيارات: ١٩٣و١٩٤، الحديث ٧.
(٢) السرائر: ٣: ٢٢٤. إيضاح الفوائد: ١: ٤٠٥.
(٣) المقنعة: ٥٨٨. المراسم العلوية: ١٧٢. شرائع الإسلام: ٢: ٢٦٣.

فإنّهم لم يستثنوه من الحرمة. ولصاحب **مفتاح الكرامة**ﷺ كلام يحسن نقله، قالﷺ: قد نقول إنّ تحريم الغناء كتحريم الزنى، أخباره متواترة، وأدلّته متكاثرة عبّر عنه بقول الزور ولهو الحديث في القرآن، ونطقت به الروايات بأنّه الباعث على الفجور والفسوق، فكان تحريمه عقليّاً لا يقبل تقييداً ولا تخصيصاً، والأخبار الواردة في ذلك محمولة على التقية[١].

وعلى أيّ حال، فقد استدلّ المصنّف (وفّقه الله) على الاستثناء بصحيحة أبي بصير المتقدّمة[٢]: قال أبو عبد اللهعليه السلام: «**أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ، وَلَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ**»[٣]. ودلالتها على المطلوب من خلال حلّية الأُجرة التي تحصل عليها، الكاشف عن حليّة عملها، ومن الطبيعيّ أنّها تغنّي لمن يسمع، فيستكشف من ذلك جواز الاستماع إليها.

وقد ذكر المصنّف أنّ جواز الاستماع لغنائها مشروط بأمرين:

الأمر الأوّل: أن لا يصاحب غناءها محرّم من المحرّمات، مثل دخول الرجال مثلاً، أو استعمال أدوات اللهو والطرب، كالطبل والمزامير، وما شابه ذلك. ويساعد على اعتبار هذا الشرط أنّ ما دلّ على الاستثناء قد خصّ ذلك بالغناء فقط دون ما سواه. كما أنّه قد تضمّن اشتراط عدم دخول الرجال عليها.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك مختصّاً بالنساء، فلا يشمل الرجال، ويستفاد هذا من نفس الصحيح، لأنّه تضمّن التي تزفّ العرائس، وهو ظاهر في النساء. بل يلزم الاقتصار على مجلس الزفاف دون غيره من المجالس التابعة للزواج، اقتصاراً على مورد الاستثناء، لأنّ المفروض أنّه استثناء تعبّدي من دليل الحرمة، فلا يتعدّى عنه.

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٢: ١٧٩.

(٢) تقدّمت في الفرع الثالث من هذه الفروع، الصفحة ٣٥٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وقد يشكل عليها، بأمرين:

الأوّل: إنّ المستفاد من الصحيح المذكور هو حلّية أجر المغنّية، وليس حلّية عملها، ومن المحتمل أنّ حلّية أجرها لقيامها بعمل آخر غير الغناء، ومجرّد وصفها بكونها المغنيّة التي تزفّ العرائس، لا يعني أنّ الأجرة كانت على ذلك العمل.

الثاني: إنّه لو سلّم أنّ الأجر الذي حكم بحلّيته هو أجرها على قيامها بالغناء في زفاف العرائس، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم حلّية الاستماع للغناء.

ولا يخفى اندفاع الثاني بما تقدّم في تقريب دلالة الصحيحة، لأنّه لا يتصوّر أن تقوم بالغناء لوحدها منفردة دون أن يكون هناك من يستمع إليها.

كما أنّ المتفاهم العُرفيّ يقرّر أنّ اللازم من حليّة أجرها هو حليّة عملها، ولا يتصوّر أن يكون الأجر محلّلاً والعمل حراماً.

وبالجملة، إنّ مقتضى الصحيح المذكور البناء على عدم استثناء غناء الرجال للرجال في الأعراس، لأنّه مشمول لما دلّ على حرمة الاستماع إلى الغناء. نعم، لو بني على اعتبار رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة، فإنّه يمكن الالتزام بجواز ذلك لهنّ، لأنّه يكون داخلاً ضمن عنوان الفرح الذي تضمّنه الخبر.

نعم، ربّما ادّعي أنّ في البين إعراضاً عن العمل بمضمون صحيح أبي بصير، ذلك أنّ جملة من القدماء، كالمفيد مثلاً، لم يصرّحوا بالاستثناء، مع وجود النصّ بين أيديهم، الكاشف عن توقّفهم في العمل على وفقه.

بل ربّما بني على أنّ المعارضة بينه وبين ما دلّ على حرمة الاستماع للغناء مستقرّة، بملاحظة ما حكيناه من كلام لصاحب **مفتاح الكرامة**ﷺ، وأنّ قبح الغناء عقليّ، وأدلّة حرمة الاستماع له والتكسّب به متواترة، فلا يكون قابلاً للتخصيص.

وقد منع بعض الأعيانﷺ، من ذلك، وحكم بأنّه لا يوجد ما يمنع من البناء على تخصيص أدلّة الحرمة، فإنّها لا تأبى ذلك، ومجرّد انطباق عنوان الباطل والزور عليها

لا يوجب المنع من التخصيص أو التقييد، سيّما في زفّ العرائس الذي يناسب ذلك، وليست حرمة الغناء أشدّ من حرمة الربا، والذي قبلت أدلّته التخصيص، ليحكم بعدم حرمته في موارد بين الوالد والولد، والزوج والزوجة[١].

قوله ٧: **وأمّا إنّ الميزان في صدق الغناء مناسبة الكيفيّة لمجالس أهل الفسوق، فلم يذكر في...إلخ...**

اختلفت عبارات الأعلام (رحمهم الله) في تعريف الغناء، قال في **الجواهر**: ففي جملة من كتب الأصحاب أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، بل ربّما قيل: أنّه المشهور[٢]. وفي **القاموس** غناء ـ ككساء ـ من الصوت ما طرب به[٣]. وفي شهادات **القواعد** وبعض كتب اللغة: ترجيع الصوت ومدّه[٤] وعن الشافعي: أنه تحسين الصوت وترقيقه[٥] وفي محكيّ **النهاية**: أنّ كلّ من رفع صوتاً ووالاه، فصوته عند العرب غناء[٦]، وعن **السرائر** و**الإيضاح**: أنّه الصوت[٧] المطرب، وعن بعض: أنّه مدّ الصوت[٨]. وعن **المصباح المنير** أنّه

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني: ١: ٢٣٣.
(٢) شرائع الإسلام: ٤: ٩١٣. إرشاد الأذهان: ٢: ١٥٦. تحرير الأحكام: ٥: ٢٥١. جامع المقاصد: ٤: ٢٣. الروضة البهيّة: ٣: ٢١٢.
(٣) القاموس المحيط: ٤: ٣٧٢.
(٤) قواعد الأحكام: ٣: ٤٩٥. مجمع البحرين: ٢: ١٥٠.
(٥) عن الشافعي، في النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣: ٣٩١. شرح مسلم للنووي: ٦: ٧٩. الديباج على مسلم: ٢: ٣٩٢. لسان العرب: ١٥: ١٣٦.
(٦) حكاه عن النهاية في مفتاح الكرامة: ١٢: ١٦٨. مستند الشيعة: ١٤: ١٥١. جواهر الكلام: ٢٢: ٤٥. كتاب المكاسب: ١: ٢٩١. وهو في النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣: ٣٩١.
(٧) السرائر: ٢: ٢١٥. التنقيح الرائع: ٢: ١١.
(٨) إرشاد الأذهان: ٢: ١٥٦. رياض المسائل: ٨: ٦٢.

الصوت[١] إلى غير ذلك من كلمات أهل اللغة التي يقطع الماهر بملاحظتها بكون المراد منها بيان أنّ الغناء من هذا الجنس نحو قولهم: سعدانة نبت. ضرورة عدم خلوّ غالب الأصوات في قراءة القرآن والأدعية والخطب والشعر في جميع الأعصار والأمصار من العلماء وغيرهم من تحسين ومدّ وترجيع في الجملة كما لا يخفى على من له أدنى معرفة وإنصاف[٢].

وحاصل كلامه ﷺ رجوع جميع ما ذكر من التعاريف للغناء إلى التعريف اللفظيّ.

هذا ولا بأس بذكر بعض التعاريف مع نسبتها لقائليها فنقول:

ذكر الفيّومي في **المصباح**، أنّه عبارة عن مطلق الصوت[٣]. ولم أر من وافقه.

وقال في **الصحاح**: الغناء بالفتح النفع، والغناء بالكسر من السماع في مادة سمع والمسمعة المغنيّة[٤].

وقد فسرّ السماع في **أقرب الموارد** بالغناء، قال: وكلّ ما التذّته الآذان من صوت حسن سماع، تقول باتوا في لهو وسماع[٥].

وفي **لسان العرب**: عن الأصمعيّ في المقصور والممدود: الغِنى من المال مقصور ومن السماع ممدود وكلّ من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء[٦].

والظاهر أنّ مراده من الموالاة المدّ والترجيع فكأنّه قال أنّ الغناء عبارة عن مدّ الصوت الرفيع وترجيعه.

---

(١) المصباح المنير: ٢: ٤٥٥.
(٢) جواهر الكلام: ٢٢: ٤٥و٤٦.
(٣) المصباح المنير: ٢: ٤٥٥.
(٤) الصحاح: ٦: ٢٤٤٩.
(٥) أقرب الموارد: ٢: ٧١٥.
(٦) لسان العرب: ١٥: ١٣٦.

وعن ابن الأثير في **النهاية**: وكلّ من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء[١]. فيكون تعريفه رفع الصوت وموالاته.

وذكر الأكثرون أنّه الصوت المشتمل على الترجيع المطرب. ولعلّ هذا مراد من فسّره بالسماع كما عن **الصحاح**[٢].

وعن **جامع المقاصد**: ليس مجرّد مدّ الصوت محرّماً وإن مالت إليه النفوس، ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالترجيع المقتضي للإطراب[٣].

وهو واضح في كونه تفسيراً لقسم من الغناء وهو خصوص المحرّم منه وليس تفسيراً لعموم الغناء وكلّ ما يسميّه العُرف كذلك، وهذا لا ينفرد به، بل هو محتمل في عبارات كثير من الفقهاء.

فعن **المسالك**: أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم بدون الوصفين، أعني الترجيع مع الإطراب وإن وجد أحدهما[٤].

ومثله كثير من عبارات الأعلام حيث أنّ الظاهر منها هو تشخيص الحكم لا تشخيص الموضوع اللغويّ.

ومن هنا نرى أنّ جمعاً منهم ردّ ذلك إلى العُرف، فقال: ما سمّي فيه غناء يحرم وإن لم يطرب، قال الفاضل المقداد السيوري: المراد بالغناء ما يسمّى في العُرف غناء[٥].

فالغناء المحكوم عليه بالحرمة ما سمّاه العُرف غناءاً ومن هنا يبعد إرادة

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣: ٣٩١.
(٢) الصحاح: ٦: ٢٤٤٩.
(٣) جامع المقاصد: ٤: ٢٣.
(٤) مسالك الأفهام: ٣: ١٢٦.
(٥) التنقيح الرائع: ٢: ١١.

تشخيص الموضوع اللغويّ بالعُرف إلّا اعتماداً على أصالة عدم النقل. ووجهه أنّه كلّ ما لم يقدّر في الشرع يحكم فيه العُرف.

وعن **مفتاح الكرامة** أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب[١].

وزعم ﷺ أنّ مرادهم بالإطراب في تفسيره هو مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه لا الخفّة الموجبة لشدّة سرور أو حزن لما في جملة من كتب اللغة تفسير التطريب بذلك، قال: فكأنّه قال في **القاموس**: الغناء من الصوت ما مدّ وحسن ورجع[٢].

والإنصاف أنّه خلاف الظاهر من كلماتهم ولا سيّما كلمات من عبّر بالترجيع المطرب، بل الظاهر أنّ المدّ والترجيع معنى مجازيّ للتطريب وإلّا لزم الاشتراط، ضرورة أنّ معنى التطريب على ما في **الصحاح** و**المصباح** إنّما هو للفعل القائم بذي الصوت لا الإطراب القائم بالصوت.

والمشهور عن الفيض الكاشاني والمحقّق السبزواري تعريفه بأنّه الصوت المشتمل على لهو الكلام أو المقترن بالملاهي[٣].

ولكن مقتضى التأمّل في كلماتهما يفيد أنّ مرادهما تخصيص الحرمة بهذا النوع لا نفي الإسم من غيره.

وعن جماعة تعريفه بأنّه الصوت اللهويّ. وهذا أعمّ ممّا تقدّم لأنّ الصوت قد يكون بنفسه لهواً حتى مع عدم اشتماله على لهو الكلام وعدم اقترانه بالملاهي كالصوت المعروف بالتصنيف ويستعمل في الرثاء ونحوها مما لا يكون كلاماً.

ومن خلال ما تقدّم، يمكن الخلوص إلى أنّه ليس للغناء حقيقة شرعيّة ولا

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٢: ١٦٧.

(٢) مفتاح الكرامة: ١٢: ١٦٧.

(٣) مفاتيح الشرائع: ٢: ٢١، مفتاح ٤٦٥. الوافي: ١٧: ٢١٨. كفاية الأحكام: ١: ٤٣٢.

متشرعيّة، وحقيقته اللغويّة تغاير حقيقته العُرفيّة. نعم، لـه حقيقة عرفيّـة واصـطلاح لدى أهل الفنّ يكون مرجعاً للعرف عند الاشتباه.

وهذا يدلّ على صحّة ما قاله صاحب **الجواهر**ﷺ[1] من أنّ التعاريف الواردة فيـه وبالخصوص ما جاء في المعاجم اللغوية من التعريفات، لفظيّة، كما أنّـه قـد يقـال بأنّها تعريفات لبيان الأفراد الشائعة. نعم، لا يبعد توفيق بعض المعاجم إلى تعريفـه بما يتطابق والعُرف العامّ والخاصّ.

وبناءً على ما تقدّم، فقد قيل في تعريفه بأنّه:

كيفيّة صوتيّة يؤدّى بها الكلام موزوناً أو غير موزون يأتي فيها الصوت علـى طبـق ألحان ونسب موسيقيّة تعمل على تزيين الصوت بنحو يقتضي الطرب فـي المـتكلّم والسامع.

فيتلخّص أنّ الخصائص التي يحتويها الغناء هي:

١- كونه صوتاً وليس كلاماً. وهذا على ما يبدو محلّ اتّفـاق بـين معـاجم اللغـة المعتبرة وبين تعريف أهل الفنّ، بل قد تطابق مع الفهم العُرفيّ لماهية الغناء.

٢- إنه كيفيّة صوتيّة يؤدّى بها الكلام. فما لم يقترن بالكلام لا يكون غنـاءً. ففـي **الموسوعة العربية الميسّرة**: الغناء: صناعة فـي أداء الألحـان المقرونـة بالأقاويـل الدالّة على المعاني. وفـي **المعجـم الوسـيط**: الغنـاء: التطريـب والتـرنّم بـالكلام الموزون وغيره، يكون مصحوباً بالموسيقى وغير مصحوب[2].

٣- حصول الصوت على طبق ألحان ونسب موسيقيّة تعمل على تزيين الـصوت وتحسينه، فليس كلّ كلام يأتي على نسبة موسيقية غناء، فرفع الصوت بمجرّده عند النداء مثلاً لا يعتبر غناءً. وعلى هـذا يلـزم مجـيء الـصوت علـى حـسب النـسب

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٤٦.

(٢) المعجم الوسيط: ٦٦٥.

الموسيقيّة التي يتزيّن بها الصوت إذا أتى على طبقها، فهي تعمل في تزيينه وتحسينه.

والظاهر اتّفاقهم على هذه الخصوصيّة مع أنّها لم يصرّح بذكرها في بعض المعاجم. ولعلّ ذلك للاقتصار على بيانها في بيان التطريب بالصوت أو ترجيعه ومدّه أو رفعه وموالاته.

٤- اقتضاء الصوت للطرب وهو خفّة في النفس من سرور أو حزن. نعم، عن العلّامة أبي المجد الأصفهاني في **رسالته في الغناء** أنّه خفّة تعتري الإنسان فتكاد تذهب بالعقل وتفعل فعل المسكرات في متعارف الناس[1]. وبه يخرج الطرب الخفيف لأنّه لا اعتبار به، كما أنّه لا اعتبار بالفرح والنشاط الحاصلين من بعض المشروبات المفرحة ما لم يبلغ مرحلة يزيل العقل عن المتعارف.

وفقدان الشاهد عليه من اللغة والفنّ والعُرف والاعتبار، مانع من قبوله، لأنّ الطرب بهذه المرتبة لا يكون مقوّماً لماهيّة الغناء قطعاً بشهادة العُرف الخاصّ والعامّ. بل المقوّم لماهيته أصل الطرب ولو بمرتبته الضعيفة.

ومنه يتّضح أنّه لا مجال لرفع اليد عن مدخليّة الطرب في مفهوم الغناء، بل هو من المسلّمات عند أرباب الفنّ وعند أهل العُرف حيث أنّه لا يؤتى به إلّا لأجل ذلك. نعم، تأتي هذه الكيفية الصوتيّة على نسق موسيقيّ من النسب والأنغام لأجل أن يستبطن الصوت حسناً يؤثّر ويحرّك النفس.

نعم، لا مدخليّة للطرب الفعليّ في ماهيّة الغناء أصلاً، خاصّة مع اختلاف الأذواق واختلاف الأُمم في ميولها نحو الألحان والنسب الموسيقيّة، كما أنّ حالات النفس مختلفة. وعلى هذا فربّ غناء لا يطرب عند قوم، أو لا يوجد الطرب في نفس إنسان معيّن، أو لا يوجد الطرب في حالة معيّنة. إلّا أنّ ذلك كلّه لا يخرجه

(١) الروضة الغنّاء في تحقيق معنىٰ الغناء: ٢٢١.

عن عنوان الغناء، وذلك لأجل أنّ اقتضاء الطرب في الجملة مقوّم لماهيّة الغناء دون دخالة الطرب الفعليّ في الماهية.

وعلى هذا يتحصّل أنّه متى ما اتّصف الصوت بما تقدّم من الخصائص كان غناءً سواءً أُريد به اللهو أم لا. كان محتواه باطلاً أم لا، نزيهاً أم لا.

وهذا يعني أنّه لا مجال لتخصيص الغناء في خصوص ما يؤتى به على سبيل اللهو، أو ما يكون مختصّاً بالمحتوى اللهويّ، أو ما يكون مناسباً لمجالس أهل الفسوق، أو الألحان المتعارفة عند أهل اللهو واللعب، لعدم وجود نكتة فنّية مساعدة على ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ هذا التعريف الذي حكيناه للغناء ينسجم مع مختار المصنّف (وفّقه الله) الظاهر في أنّ الغناء من مقولة الصوت، وليس من مقولة الكلام، ولذا لم يعتبر دخالة المادّة الكلاميّة في حقيقته ومفهومه. أمّا لو بني على أنّ الغناء من مقولة الكلام، لأنّ للمادّة الكلاميّة الباطلة دخالة في حقيقته ومفهومه؛ فلن يصحّ التعريف المذكور.

وعلى أيّ حال، فإنّ المصنّف (زيد في توفيقه)، بنى على أنّ المرجع في تحديد المقصود من الغناء وبيان حقيقته هو العُرف، وهذا لأنّ كلّ موضوع ورد في لسان الشارع المقدّس، ولم يعمد الشارع إلى بيان المقصود منه، فإنّه يرجع فيه إلى العُرف، ويعوّل على ما يقصده منه، لأنّه لو كان يريد شيئاً آخر غير الموجود عند العُرف لأشار إليه.

وهو بهذا يتوافق وما قاله صاحب **الجواهر**ﷺ، بل غيره من الأعلام، كما سمعت عند عرض بعض كلماتهم.

ثمّ إنّه بعد وضوح حقيقة الغناء، إلّا أنّه قد يحصل الشكّ تارةً بنحو الشبهة الموضوعيّة، وأُخرى بنحو الشبهة المفهوميّة، فمن الأوّل ما لو شكّ في أنّ الأناشيد

الإسلاميّة مثلاً من الغناء الـذي يحـرم الاسـتماع إليـه، أو لا، بعـد وضـوح حقيقـة المفهوم، وإنّما الشكّ في بعض الأفراد والمصاديق، فإنّه تجري أصالة البراءة، فيجوز الاستماع إليها.

وأمّا لو كان الشكّ بنحو الشبهة المفهوميّة سعةً وضيقاً، للشك في سـعة المفهـوم وضيقه، ويكون ذلك حين حصول الشكّ للفقيه بتوفّر شيء ممّـا يعتبـر فـي مفهـوم الغناء دون الآخر، فيكون مصداقاً للأضيق دائرة، وذلك لو كـان الكـلام المـستخدم موجباً لإثارة الكوامن الداخلة عند الإنسان، ويؤدّي إلى خروجه عن الحالة الطبيعيـة الاعتيادية، إلّا أنّه لا يناسب مجالس اللهو واللعب، مثل بعض القـصائد الغزليّـة، أو كان أوسع لأنّه يناسب مجالس اللهو واللعب، إلّا أنّه لم يكن مشتملاً علـى كلمـات خادشة للحياء والعفّة، وموجبة لخروج الإنسان عن حدّ الاعتدال، فهنا يلزم الاقتصار على القدر المتيقّن والذي يكون متعلّقاً للحرمة، وهو خصوص ما كان مشتملاً علـى الأمرين معاً، وتجري البراءة عن كلّ ما كان مشتملاً على أحدهما.

خاتمة في أمرين:

الأمر الأوّل: في حكم الموسيقى:

الموسيقى علم يُعرف منه النغم والإيقاع وأحوالهما وكيفيّة تأليف اللحون واتّخاذ الآلات الموسيقيّة. وموضوعه الصوت باعتبار نظامه. والنغمة صوت لابث زماناً تجري فيه الألحان، فيجري مجرى الحروف من الألفاظ، وبسائطها سبعة عشر، وأوتارها أربعة وثمانون، والإيقاع اعتبار زمان الصوت...

وصاحب الموسيقى يتصوّر الأنغام من حيث إنّها مسموعة على العموم من أيّ آلة اتّفقت، وصاحب العمل إنّما يأخذها على أنّها مسموعة من الآلات الطبيعيّة كالحلوق الإنسانيّة أو الصناعيّة، كالآلات الموسيقيّة.

ولأصحاب هذا الفنّ رموز ينفردون بمعرفتها دون غيرهم، منها ما يعرف عندهم من القول بأنّ الألحان الموسيقيّة مأخوذة من نسب الإصطكاكات الفلكيّة[1].

قال في **كشف الظنون** في تعريف علم الموسيقى: علم رياضيّ يبحث فيه عن أحوال النغم من حيث **الاتّفاق** والتنافر وأحوال الأزمنة المتخلّلة بين النقرات من حيث الوزن وعدمه ليحصل معرفة كيفيّة تأليف اللحن...

اتّفق الجمهور على أنّ واضع هذا الفنّ أوّلاً، هو فيثاغورس الذي كان من تلاميذ سليمان عليه السلام... وأضاف بعده الحكماء مخترعاتهم إلى ما وضعه إلى أن انتهت النوبة إلى أرسطاطاليس ... وكان غرضهم من استخراج هذا الفنّ تأنيس الأرواح والنفوس الناطقة إلى عالم القدس، لا مجرّد اللهو والطرب، فإنّ النفس قد يظهر فيها باستماع

(١) الكشكول للبهائي: ٢: ٣٤.

واسطة حسن التأليف وتناسب النغمات بسط، فتذكر مصاحبة النفوس العالية ومجاورة العالم العلويّ وتسمع هذا النداء: ارجعي أيّتها النفس الغريقة في الأجسام المدلهمّة في فجور الطبع إلى العقول الروحانية والذخائر النورانية والأماكن القدسيّة في مقعد صدق عند مليك مقتدر[١].

وقال الشيخ الرئيس في **الشفاء**: الموسيقى علم رياضيّ يبحث فيه عن أحوال النغم، من حيث تأتلف وتتنافر، وأحوال الأزمنة المتخلّلة بينها، ليعلم كيف يؤلّف اللحن، وقد دلّ حدّ الموسيقى على أنه يشتمل على بحثين:

أحدهما: البحث عن أحوال النغم أنفسها، وهذا القسم يختصّ بالتأليف.

ثانيهما: البحث عن أحوال الأزمنة المتخلّلة بينها، وهذا البحث يختصّ باسم علم الإيقاع[٢].

والحاصل إنّ هذا العلم من الفنون العقلائيّة التي تريح النفس وتهدّئ الروح لما فيها من تناسق بين النغمات وتوافق بين الألحان، فيكون من الأُمور الغريزيّة الجبلّية التي تميل لها النفس البشرية بالطبع. وقد اتضح من كلام **كشف الظنون** أنّ الحكماء والعُرفاء كانوا يستفيدون منه في السلوك إلى الحقّ المتعال.

وينبغي البحث عن المسألة وملاحظة الأقوال المتصوّرة فيها وما يمكن أن يكون دليلاً لكلّ قول منها وقد ذكرت في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: الحكم بحرمة الاستماع إلى الموسيقى مطلقاً لملازمتها للغناء، فكما أنّ الغناء محرّم فكذلك الموسيقى. بل عن بعض من عاصرناه الحكم بحرمتها حتى لو لم تصاحبه.

القول الثاني: الحكم بحليّتها مطلقاً بدون فرق بين أقسامها.

---

(١) كشف الظنون: ٢: ١٩٠٣.

(٢) الشفاء: ٣، الفن الثالث من الرياضيات وهو في علم الموسيقى: ٩.

القول الثالث: التفصيل في حكمها بين الموسيقى المشتملة على المحرّم فيحرم الاستماع إليها، وبين ما لم تشتمل على ذلك فلا مانع من الاستماع إليها.

وبعبارة أُخرى: الأصل في الموسيقى هو حليّة الاستماع إليها وحرمتها إنّما هي بلحاظ الأُمور العارضة عليها ليس إلّا كما تقدّم ذلك في الغناء.

والظاهر أنّ القائل بالقول الثاني يلتزم بما تضمّنه القول الثالث، بمعنى أنّه يحكم بحرمة الموسيقى إذا صاحبتها بعض الأشياء الطارئة عليها مع كونها من الأُمور المحرّمة، وهذا وإن لم يكن مصرّحاً به في كلماته إلا أنه يمكن الوصول إليه لأنّه على القاعدة.

وقبل بيان ما يتصوّر من دليل لكلّ قول، لابدّ من تأسيس الأصل في المسألة، لأنّه سوف يكون المرجع عند الشكّ في قسم من الأقسام لو حكمنا بحرمة الموسيقى مطلقاً أو كان الحكم هو حرمة بعض أقسامها، كما أنّه سيكون المرجع لو لم ينهض دليل اجتهاديّ على الحرمة.

ومن الواضح أنّ مقتضى الأصل في هذه المسألة هو البراءة، فليس في البين شيء يدلّ على الحرمة، بل الأصل الأوّليّ هو البناء على الحلّية ما دام لم يترتّب طارئ من الخارج يوجب رفع اليد عنه.

وأمّا مقتضى الأدلّة، فقد يستدلّ لحرمة الموسيقى مطلقاً بدليلين:

أولهما: ما استدلّ به غير واحد من الأعلام من خلال التمسّك بكبرى حرمة اللهو، ولا ريب في أنّ الموسيقى بجميع أنحائها مصداق من مصاديقه فيحكم بحرمة الاستماع إليها. نعم، يستثنى من ذلك الموسيقى الحربيّة والموسيقى الهادئة، لانتفاء عنوان اللهويّة فيهما لما فيهما من غرض عقلائيّ يستدعي انتفاء هذا العنوان عنهما.

وقبل بيان ما في هذا الاستدلال من خدش، لا بأس بالإشارة إجمالاً إلى معنى

اللهو، وتفصيل البحث فيه بصورة أوسع يوكل إلى محلّه في المكاسب. وتوجد في حقيقة اللهو محتملات متعدّدة:

منها: أنّه عبارة عن كلّ فعل ترويحيّ في حدّ ذاته، سواءاً أُريد به الترويح عن النفس أم لا.

ومنها: أنّه كلّ فعل يؤتى به بقصد الترويح عن النفس وإن لم يكن ترفيهيّاً لنفسه.

ومنها: أنّه كلّ فعل ترويحيّ بنفسه يؤتى به بقصد الترويح عن النفس.

ومنها: بأنّه كلّ عمل يتشاغل به الإنسان وليست فيه منفعة عقلائية.

جاء في **لسان العرب**: اللهو: ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما. وفيه أيضاً :اللهو هو اللعب، لهوت بالشيء وتلهّوت له، إذا لعبت له وتشاغلت به وغفلت عن غيره[1].

والملاحظ أنّه قد فسّر اللهو باللعب، فنحتاج معرفة معنى اللعب وقد فسّر بأنه ضدّ الجدّ وأنّ كلّ عمل لا يجدي نفعاً يطلق عليه عنوان اللعب.

وفي **مفردات الراغب** توسيع لمعنى اللهو: قال: اللهو: ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمّه، يقال: لهوت بكذا، ولهيت عن كذا: اشتغلت عنه بلهو[2].

وهو قريب ممّا في كلام ابن منظور.

ومن هنا نستطيع أن نصل إلى أنّ المراد من اللهو عبارة عن: الترويح عن النفس بأيّ شيء يتعلّق به الترويح، سوآء أكان ترويحيّاً في حدّ ذاته أم لم يكن كذلك وإنّما يتعلّق به غرض ترويحيّ، والترويح عن النفس تارةً يكون عقلائياً وأُخرى لا يكون كذلك. ولا يخفى أنّ اللهو يطلق على كليهما.

نعم، عن المحقّق السيّد البروجردي﵀ تفسير اللهو بمعنى آخر لقوله﵀ بأنّه:

---

(١) لسان العرب: ١٥: ٣٥٨.

(٢) مفردات غريب القرآن: ٤٥٥.

ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعيّة بحيث يوجد له حالة سكر لا يبقى معها للعقل حكومة وسلطنة، كالألحان الموسيقيّة التي تخرج من استمعها من الموازين العقليّة وتجعله مسلوب الاختيار في حركاته وسكناته، فيتحرّك ويترنّم على طبق نغماتها وإن كان من أعقل الناس وأمتنهم.

وبالجملة، المحرّم منه ما يوجب خروج الإنسان من المتانة والوقار قهراً، ويوجد له سكراً روحيّاً يزول معه حكومة العقل بالكلية[1].

ولكنّ ما ذكره﵀ لا يساعد عليه، لأنّه لا يستقيم مع معناه لدى العُرف العامّ والعُرف الخاصّ، ولمّا لم يكن من المواضيع المستنبطة ولم يحدّده الشارع، فالمرجع فيه هو العُرف، وقد عرفت ما هو نظره فيه.

وكيف كان، فمن الترويح عن النفس الاشتغال باللذائذ وتكون اللذّة هي الغاية، سواء حصلت حركة خارجيّة كالأغاني وأنحاء الموسيقى أم لم تحصل حركة خارجية كالاستماع إلى الموسيقى.

وبعد بيان اللهو نقول في الجواب عن هذا الدليل: بأنّه لا دليل عندنا على حرمة مطلق اللهو، فإذا قام دليل خاصّ على حرمة مصداق من مصاديقه، حكم بالحرمة وإلّا كان المرجع هو الأصل المؤمّن عن الحرمة.

ثانيهما: التمسّك بمجموعة من النصوص الدالّة على المنع من الانتفاع بالآت اللهو، فتدلّ على حرمة الاستماع إلى الموسيقى مطلقاً إلّا ما خرج بالدليل، ببيان سيأتي ذكره. بل قد يدّعى تواترها:

منها: خبر السكوني عن أبي عبد الله﵇ قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ**ﷺ: **أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكَبَرَاتِ**»[2].

---

(١) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٢٩٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

والمقصود من الزفن المذكور في النصّ هو الرقص، وأمّا ما جاء بعده من أُمور فيه، فإنّها تشير إلى آلات الموسيقى.

ومنها: مرفوع السيّاري عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن السفلة، فقال: «**مَنْ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَيَضْرِبُ بِالطُّنْبُورِ**»[١].

ومنها: ما رواه نوف البكاليّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في حديث، قال: «**يَا نَوْفُ إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ عَشَّاراً أَوْ شَاعِراً أَوْ شُرْطِيّاً أَوْ عَرِيفاً أَوْ صَاحِبَ عَرْطَبَةٍ وَهِيَ الطُّنْبُورُ أَوْ صَاحِبَ كُوبَةٍ وَهُوَ الطَّبْلُ**»...[٢].

ومنها: ما رواه ابن عبّاس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في حديث، قال: «**إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَوَاتِ ... يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللهِ ... وَيَسْتَحْسِنُونَ الْكُوبَةَ وَالْمَعَازِفَ**»[٣].

وفي خبر **تحف العقول** عن الصادق عليه السلام: «**إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ الصِّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا، الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضاً، نَظِيرَ الْبَرَابِطِ وَالْمَزَامِيرِ وَالشِّطْرَنْجِ وَكُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ**»[٤].

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ هذه النصوص ظاهرة في حرمة الانتفاع منها مطلقاً، الذي من مصاديقه العزف عليها، ومن لوازمه الاستماع إلى العازف كما هو واضح لا يخفى.

لا يقال: إنّ هذه النصوص عمدة ما تفيده هو المنع عن بيعها فلا تدلّ على حرمة الاستماع التي هي محلّ البحث.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٤، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٠، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٧.
(٤) تحف العقول: ٣٣٥. وسائل الشيعة: ١٧: ٨٥، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

فإنّه يقال: إنّ المنفعة المتصوّرة لهذه الأمور هي خصوص العزف عليها واستعمالها في الألحان الموسيقيّة، ممّا يكشف عن أنّ النهي عن بيعها وشرائها منعاً لاستعمالها في ذلك من باب قمع الفساد.

وفيه: إنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً في الجملة من جهة أنّ المنع من بيعها إشارة إلى المنع من الانتفاع بها بما في ذلك العزف عليها الذي هو أجلى مصاديقها؛ إلّا أنّ الكلام في الاستماع وليس الكلام في الاستعمال، حيث أنّ الممنوع هو خصوص الاستعمال لا الاستماع. مضافاً إلى أنّها جميعاً ضعيفة الأسناد، كما أنّ دعوى التواتر عهدتها على مدّعيها.

هذا وقد يستدلّ بنصوص دلالتها على المدّعى أوضح:

منها: خبر إسحاق بن جرير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إِنَّ شَيْطَاناً يُقَالُ لَهُ الْقَفَنْدَرُ إِذَا ضُرِبَ فِي مَنْزِلِ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً بِالْبَرْبَطِ وَدَخَلَ عَلَيْهِ الرِّجَالُ، وَضَعَ ذَلِكَ الشَّيْطَانُ كُلَّ عُضْوٍ مِنْهُ عَلَى مِثْلِهِ مِنْ صَاحِبِ الْبَيْتِ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ نَفْخَةً فَلَا يَغَارُ بَعْدَهَا حَتَّى تُؤْتَى نِسَاؤُهُ فَلَا يَغَارُ**»[1].

ومنها: خبر أبي داود المسترقّ قال: «**مَنْ ضُرِبَ فِي بَيْتِهِ بَرْبَطٌ أَرْبَعِينَ يَوْماً، سَلَّطَ اللهُ عَلَيْهِ شَيْطَاناً يُقَالُ لَهُ الْقَفَنْدَرُ فَلَا يَبْقَى عُضْوٌ مِنْ أَعْضَائِهِ إِلَّا قَعَدَ عَلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ نُزِعَ مِنْهُ الْحَيَاءُ وَلَمْ يُبَالِ مَا قَالَ وَلَا مَا قِيلَ فِيهِ**»[2].

ومنها: خبر كليب الصيداويّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**ضَرْبُ الْعِيدَانِ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْخُضْرَةَ**»[3].

وتقريب دلالتها: إنّ الضرب بالبربط والمزمار في الدار يستدعي وجود مستمع له،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠: ١٥٣، الباب ١٧ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الحديث ٥.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

بل لعلّه هو المراد لقوله عليه السلام: «**وَ دَخَلَ عَلَيْهِ الرِّجَال**»[1]. وليس معنى النهي منه عليه السلام إلّا لأجل الاستماع والضرب.

وبعبارة أُخرى: إنّ الغاية التي أرادها عليه السلام بيان أنّ أصل الضرب ممنوع، وعليه ينتفي تحقّق الاستماع.

وهذا المعنى ظاهر في الخبرين الأوّلين دون الثالث. إلّا أنّهما ضعيفا السند ولا جابر لهما من عمل المشهور فلا يمكن الاستناد لهما في مقام الفتوى. ضرورة أنّ الظاهر أنّ النهي والمنع عن الاستماع إنّما كان بملاحظة ما كان عليه الحال في العصور التي صدر فيها النصّ من استعمال الموسيقى في الأُمور الإباحيّة، كما تقدّمت الإشارة لذلك في بحث الغناء. كما أنّ ملاحظة ما تقدّم في المقدّمات الثلاث التي ذكرناها قبل ملاحظة أدلّة الغناء وبيان حكمه نقول هنا أيضاً بأنّ هذا الفنّ لا يمكن أن ينهى الله عزّ وجلّ عنه لأنّه من الأُمور الجبليّة الغريزية، ومن المعلوم أنّه سبحانه وتعالى إنّما يعمد إلى تقنين هذا الأمر وتحديده في داخل الأُطر الشرعيّة المقبولة عنده.

وعليه يكون حكم هذا الأمر الذي هو الموسيقى، الحلّية ما لم يرد دليل دالّ على الحرمة. وهذه الأدلّة إنّما هي ناظرة للوضع الذي كانت عليه الموسيقى في تلك العصور.

وبعبارةٌ أُخرى: إنّ هذه النصوص منصرفة عن إثبات الحرمة مطلقاً بل هي ناظرة إلى الحرمة في تلك العصور للوضع الذي كانت الاستفادة فيه منها.

فتحصّل إلى هنا أنّه لا دليل عندنا يدلّ على الحرمة، فلا مناص عن التمسّك بالأصل المؤمّن الذي عرفت أنّه يفيد الحلّية، ولا مجال لرفع اليد عنه. نعم، لو طرأ

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٢، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

عنوان محرّم أدّى ذلك إلى الحكم بالحرمة لكن لا يعني ذلك حرمتها مطلقاً وإنّما حرمتها بلحاظ العنوان الطارئ ليس إلّا .

ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا، لا معنى للاستثناء الذي ورد في كلمات الأعلام من استثناء الموسيقى الحربيّة والكلاسيكيّة، لأنّه إن كانت الموسيقى محرّمة بعنوانها الأوّلي فهذان العنوانان محرّمان أيضاً لصدق عنوان الموسيقى عليهما، وإن كانت الموسيقى ليست محرّمة بعنوانها الأوّلي كما اخترناه، فلا معنى للاستثناء، بل المرجع صدق المنع على العنوان الطارئ عليها وعدمه .

ومما ذكرنا ظهر حكم شراء هذه الآلات فإنّه يجوز شراؤها لأنّها تكون من الآلات المشتركة، وما ورد فيها من التحريم إنّما كان ناظراً إلى خصوص ما كانت تستعمل فيه في تلك الحقبة الزمنيّة حيث أنّ أجلى مصاديق الاستفادة منها كانت في ذلك الوقت مختصّة بالألحان الإباحيّة، ولم يثبت الانتفاع بها في بعض الأُمور العقلائيّة . ويشهد لما ذكرنا، الطبول، حيث أنّها كانت تستعمل في تلك العصور في الحرب، ولذا لم يرد نهي على ما يبدو عنها، لأنّها كانت تستعمل في غير الأُمور الإباحيّة .

الأمر الثاني: في حكم الرقص:

وهو فنّ من الفنون، إلّا أنّه ليس من الأُمور الفطريّة الجبلّية، ويمكن تقسيمه إلى أنواع :

النوع الأوّل: رقص النساء للنساء .

النوع الثاني: رقص الرجال للرجال .

النوع الثالث: رقص أحد الطرفين للآخر، بأن ترقص النساء للرجال، أو الرجال للنساء .

ولا يخفى أنّ هذا الرقص قد يكون موجباً لإثارة الشهوة بتحريك الغريزة الجنسيّة، وفورانها، وقد لا يكون سبباً لذلك .

وقد عُرّف الرقص، بأنّه تأدية حركات بجزء أو أكثر من أجزاء الجسم على إيقاع ما، للتعبير عن شعور أو معان معيّنة[١]. وقد ذكر أنّه لا ينفكّ عن ملازمة اللهو. وقد ذكر أنّه لا إشكال في حرمته. وقد استند القائلون بذلك لورود النهي عنه في النصوص.

والنصوص المشار إلى دلالتها على حرمته طائفتان:

الطائفة الأُولى: ما تضمّن نهياً عامّاً، وجعل الرقص واحداً من مصاديقها، وهي عبارة عن النصوص المشتملة على النهي عن الملاهي، واللهو واللعب، وعن كلّ ما يوجب انشغال الإنسان عن ذكر الله سبحانه وتعالى، ويعتبر الرقص من صغريات ذلك، فإنّه لهو ولعب، وهو موجب للاشتغال عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

الطائفة الثانية: النصوص الخاصّة، كرواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله وسلم: **أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكَبَرَاتِ**»[٢]. وقد فسرّ الزفن بالرقص واللعب.

ومنها: خبر **عوالي اللئالي**، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه نهى عن الضرب بالدفّ والرقص وعن اللعب كلّه وعن حضوره وعن الاستماع إليه، ولم يجز ضرب الدفّ إلّا في الأملاك والدخول بشرط أن يكون في البكر، لا يدخل الرجال عليهن[٣].

ومنها: رواية **دعائم الإسلام**، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**أَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الزَّفْنِ**

---

(١) المعجم الوسيط: ١: ٣٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) عوالي اللآلي: ١: ٢٦٠، الحديث ٤١. مستدرك وسائل الشيعة: ١٣: ٢١٨، الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكِنَّارَاتِ»[١]. وقد عرفت أنّ المقصود من الزفن عبارة عن الرقص.

ولو بني على اعتبار النصوص المذكورة، فإنّ مقتضى إطلاقها البناء على حرمة الرقص مطلقاً، سواء كان رقص الرجال للرجال، أم كان رقص النساء للنساء، أم كان رقص أحدهما للآخر، كما لا فرق بين كونه يوجب إثارة الشهوة وفورانها، أو لا يوجب ذلك، كلّ ذلك لشمول إطلاق النصوص إليه.

ومنه تعرف التأمّل في ما صدر عن بعض الأعاظم‌ﷺ، من حكمه بجواز رقص الرجال للرجال، ورقص النساء للنساء، فإنّه لا يعرف له وجه، إلّا أن يدّعى أنّ النصوص المانعة عنه، والناهية عن فعله منصرفة عنهما، وناظرة لنوع من الرقص كان موجوداً خلال تلك الحقبة الزمنيّة، وهو خصوص رقص الرجال للنساء، أو العكس. فلو تمّ هكذا انصراف، كان ما أفاده‌ﷺ وجيهاً، وإلّا فلا وجه له.

كما أنّه‌ﷺ أفتى بجواز رقص المرأة لزوجها، وجواز رقص الزوج لزوجته[٢]، وما أفاده‌ﷺ وجيه لو كان دليل حرمة الرقص كونه يوجب إثارة الشهوة وفورانها، فإنّ هذا ليس محرّماً بين الزوجين، أمّا لو كان الدليل كما سمعت هو النصوص، فسوف يكون هذا النوع من الرقص مشمولاً أيضاً، وموجباً للبناء على حرمته أيضاً، وبحث المسألة بصورة أوسع نحيله إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

---

(١) دعائم الإسلام: ٢: ٢٠٧، الحديث ٧٥٤. مستدرك وسائل الشيعة: ١٣: ٢١٧، الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المسائل الشرعية: ٢٩، السؤال ٢٨.

الغيبة

قوله ١ : **أمّا حرمة الغيبة في الجملة، فمن ضروريات الدين، ويدلّ عليها الكتاب الكريم: ...إلخ...**

قد خلت عبائر القدماء من أعلامنا عن ذكرها، والظاهر أنّ أول من تعرّض لذكرها هو ابن إدريس﵀. قال في **السرائر** في تعداد المحظور من المكاسب: ومدح من يستحقّ الذمّ، وذمّ من يستحقّ المدح، وغيبة المؤمنين، والتعرّض لهجوهم، والأمر بشيء من ذلك[1].

والتقييد بالمؤمنين يوجب اختصاص الحرمة بالمؤمن بالمعنى الأخصّ، فلا يشمل المخالف، فيحكم بجواز غيبته.

وقد اتّفق المسلمون على حرمة الغيبة، ويدلّ على ذلك الأدلّة الأربعة، أمّا الإجماع، فالإنصاف عدم صلوحه للدليليّة، سواء قلنا بكون دليليّته بلحاظ كاشفيّته عن قول المعصوم﵇، أم قلنا بأنّ دليليّته ترجع لكونه يكشف عن ارتكاز متشرّعيّ موجود عند الرعيل الأوّل من الطبقة الأُولى من فقهائنا، لوجود المدرك الذي يحتمل كونه منشأ حصول هذا الإجماع، كما لا يخفى.

وأمّا من الكتاب، فقد استدلّ بعدّة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَ لاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**﴾[2].

---

(١) السرائر: ٢: ٢١٥.

(٢) الحجرات (٤٩): ١٢.

ومن الواضح أنّ لسانها هو الحرمة المؤكّدة بشهادة التشبيه البديع الذي ورد فيها حيث نزّل الأخ المؤمن منزلة الأخ النسبيّ الذي لا ينفكّ - حسب العادة - عن الودّ والحبّ، وجعل عرضه بمنزلة لحمه الذي يصوّر بدن الإنسان وبه قوام حياته، وعدّ التفكّه أكلاً للحمه، كما نزّل غيبته وعدم قدرته على الدفاع منزلة كونه ميتاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ وَ كَانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِيماً**﴾[1].

والمراد من (**السوء من القول**) كلّ كلام يسوء من قيل فيه، كالدعاء عليه، والقول فيه بما فيه من المساوئ والعيوب، وبما ليس فيه، فالجهر بها كلّها غير محبوب عند الله سبحانه إلّا ممّن ظلم، فيجوز له الجهر بمساوئ الظالم للدفاع عن حقّه، لأنّه يجوز له الدفاع عن نفسه، ولا يتجاوز عن حدود الظلم إلى ما لا يرتبط به، وكذا ما ليس فيه أبداً.

وقد يقال بعدم دلالة الآية الشريفة على حرمة الغيبة لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه ليس في الآية ما يدلّ على أنّ الغيبة من الجهر بالسوء إلّا القرائن الخارجيّة.

الوجه الثاني: أنّه لا يستفاد من الآية المباركة بعد التسليم بكون الغيبة صغرى لكبرى السوء من القول، إلّا أنه لا دلالة للآية على التحريم، لأنّ عدم المحبوبيّة أعمّ من الحرمة ومن الكراهة المصطلحة.

ويلاحظ على **الأوّل**: بأنّ المراد من القول بالسوء، هو القول الذي يسوء المقول فيه، ومن الواضح أنّ الغيبة من أظهر مصاديقه.

وبتعبير آخر: إنّ السوء بمعنى الشرّ والفساد، والمراد من السوء من القول، هو القول السوء أي قول الشرّ والفساد، ولا ريب في كون الغيبة من مصاديقه قطعاً،

(١) النساء (٤): ١٤٨.

كما أنّ السبّ والشتم بما فيه، وبما ليس فيه، من مصاديقه أيضاً، فتأمّل.

وأمّا **الثاني** منهما، فيكفي لدفعه ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع، فإنّها تقتضي حمله على الحرمة، فإنّ المناسب لكلام الشرّ هو الحرمة.

وأمّا النصوص فكثيرة، نشير لاثنين منها:

النصّ الأوّل: مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَسَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ، فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[1]»[2].

النصّ الثاني: خبر السكونيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: الْغِيبَةُ أَسْرَعُ فِي دِينِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْأَكِلَةِ فِي جَوْفِهِ**»[3].

وأمّا تقريب دليليّة العقل على المدّعى: فلا ريب في أنّ الغيبة ظلم ظاهر لما فيها من هتك العرض وإهانة المؤمن وتحقيره، بل إيذائه إذا بلغه. ولاريب في حكم العقل بقبح الظُلم، فيحكم عندها بقبح الغيبة الموجب للبناء على حرمتها.

وتعتبر الغيبة من الكبائر، ويستدلّ لذلك، بما ورد في الوعيد عليها في بعض النصوص كما جاء في وصية أمير المؤمنين عليه السلام لنوف: «**اجْتَنِبِ الْغِيبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ**»[4].

وما جاء عنه عليه السلام: «**مَنْ مَشَى فِي عَيْبِ أَخِيهِ وَكَشْفِ عَوْرَتِهِ كَانَتْ أَوَّلُ خُطْوَةٍ خَطَاهَا وَضَعَهَا فِي جَهَنَّمَ**»[5]. كما يمكن التمسّك لذلك بسيرة المتشرّعة المنعقدة على ذلك.

---

(١) النور (٢٤): ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٣، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٦.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢١.

نعم، قد استدلّ الشيخ الأعظم﵀ على كونها كذلك، بما دلّ على أنّ الخيانة من الكبائر، والغيبة من صغريات الخيانة، لقوله ﷺ في وصيّته لأبي ذرّ: «**يَا أَبَا ذَرٍّ، الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ وَإِفْشَاؤُكَ سِرَّ أَخِيكَ خِيَانَةٌ، فَاجْتَنِبْ ذَلِكَ وَاجْتَنِبْ مَجْلِسَ الْعَشْرَة**»[(١)].

إلّا أنّ عدم تمامية الدلالة مانع من تمامية الاستدلال المذكور، بيان ذلك:

إنّ الخيانة تتفرّع عند العُرف على تحقّق الاستئمان بمعنى الالتزام والإلزام من الطرفين ولو من خلال قرينة الحال. ولا يكون المورد من صغرياتها إلّا بعد ثبوت استئمان ذي العيب على عيبه، أخاه؛ فعندها لا يبعد أن يقال بحرمة الإذاعة حتى لو لم تصدق الغيبة، لعدم كون الأمر المستور عيباً، لتظافر النصوص به[(٢)].

وأمّا إذا لم يتحقّق الاستئمان كما لو علم بالعيب صدفةً أو قهراً فلا تصدق الخيانة.

إن قلت: إنّ كون الغيبة تعدّياً يستدعي صدق الخيانة.

قلت: إنّ مجرّد ذلك لا يجعلها كذلك، ومثاله لو لم يستأمن الشخص على المال فسرقه، لا يقال له قد خان.

ودعوى صدق الخيانة بلحاظ أنّ الله قد أخذ على المؤمنين العهد بحفظ بعضهم بعضاً. مدفوعة بكون ذلك خلاف ظاهر النصوص في المقام وإلّا صدقت الخيانة على جميع المعاصي واكتفينا عن الاستدلال لحرمتها وكون بعضها من الكبائر بثبوت كبرى الخيانة.

قوله ٢: **وأمّا تحديد الغيبة، فلا يمكن الاعتماد فيه على كلمات اللغويّين، لاختلافها وعدم دقّتها في...إلخ...**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٠٧، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ١٠٤، الباب ٧١ و: ٢٩٤، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة.

لقد ذكرت عدّة تعاريف للغيبة، سواء في كلمات أهل اللغة، أم في كلمات الفقهاء، وقد يقال بتقاربها في المعنى، بل ربّما قيل بأنّها كلّها تشير إلى معنى واحد.

ولم يقبل المصنّف الاعتماد على كلمات أهل اللغة في تحديد حقيقتها وبرّر ذلك بأمرين:

الأمر الأوّل: وجود الاختلاف بين اللغويّين أنفسهم في تحديد حقيقتها وبيان المقصود منها، مضافاً لعدم دقّتهم في بيان المفهوم، لأنّ التعاريف الصادرة عنهم مجرّد تعاريف لفظيّة وليست حدوداً أو رسوماً تامّة.

الأمر الثاني: اشتمال النصوص على بيان حقيقتها، ما يوجب ثبوت حقيقة شرعيّة لها.

وعلى أيّ حال، لا بأس بذكر بعض كلمات أهل اللغة، لنرى مدى تمامية ما أفاده المصنّف (زيد في توفيقه)

قال في **المقاييس**: الغيب أصل صحيح يدلّ على تستّر الشيء عن العيون، ثمّ يقاس. من ذلك الغيب: ما غاب .....والغابة: الأجمة، والجمع غابات وغاب. وسمّيت لأنّه يغاب فيها. والغيبة: الوقيعة في الناس من هذا، لأنّها لا تقال إلّا في غيبة[1].

وقال في **القاموس**: غابه: عابه وذكره بما فيه من السوء كاغتابه، والغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة[2].

ومقتضى ما ذكره كون الغيبة أعمّ من ذكره بسوء أو حسن، وإن كان المنصرف هو الأوّل.

وقال في **لسان العرب**: واغتاب الرجل صاحبه اغتياباً: إذا وقع فيه، وهو أن

(١) معجم مقاييس اللغة: ٤: ٤٠٣.
(٢) القاموس المحيط: ١: ١١٢.

يتكلّم خلف إنسان مستور، بسوء، أو بما يغمّه لو سمعه وإن كان فيه، فإن كان صدقاً، فهو غيبة، وإن كان كذباً فهو البهت والبهتان[١].

وجاء في **المصباح**: واغتابه اغتياباً إذا ذكره بما يكره من العيوب وهو حقّ، والإسم: الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت، والغيب: كلّ ما غاب عنك، وجمعه غيوب[٢].

هذا والمستفاد من مجموع هذه الكلمات أنّ الغيبة لا تتحقّق إلّا بأُمور:

١- أن يكون المذكور مستوراً كما هو صريح **المقاييس**، و**لسان العرب**.

٢- أن يكون عيباً ونقصاً كما يظهر من ابن منظور في **لسان العرب**، وصاحب **المقاييس**، حيث قال الأوّل: مستور بسوء. وقال الثاني: غابه: عابه وذكره بما فيه من السوء.

٣- أن يكون مما يكرهه، كما عليه **المصباح المنير**، أي يكره ظهوره سواء كان وجوده أيضاً مكروهاً كالرجس والجذام، أو يكون ظهوره فقط مكروهاً كما في المعاصي.

وبناء على هذه الكلمات تكون الغيبة منحصرة بما إذا كشف المتكلم العيب المستور والنقص الخفيّ سواء كان وجوده مكروهاً أم لا، وإن كان ظهوره مكروهاً.

أمّا النصوص فقد ذكر المصنّف نصّين:

النصّ الأوّل: ما رواه عبد الرحمن بن سيابة المذكور في المتن[٣]. وهو واضح الدلالة في بيان حقيقة الغيبة، إلّا أنّه لم يعتبر قيديّة الكراهة في صدقها، وهذا يوحي أنّ مجرّد الذكر موجب لانطباق العنوان، وترتّب الحكم، وهو خلاف ما عليه

---

(١) لسان العرب: ١: ٦٥٦.

(٢) المصباح المنير: ٤٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

الأعلام . اللهم إلّا أن يدّعى أنّ قيدية الكراهة من الأمور المفروغ عنها ، والتي لم تحتج للنصّ عليها ، فتأمّل .

وعلى أيّ حال ، فإنّه يوجد في الموصول الوارد ذكره في الخبر احتمالان :

الإحتمال الأوّل : أن يراد منه النقص الخلقيّ والعيب الشرعيّ ، والمراد من الكراهة ، كراهة ظهوره ، سواء كره وجوده أم لا ، فيكون متّحداً مع ما استظهر من كلام اللغويين .

الإحتمال الثاني : أن يراد من الموصول نفس الكلام الذي يذكر به الشخص ، وكراهة الكلام لأحد وجوه ، إمّا لكونه إظهاراً للعيب ، أو لكونه صادراً عن مذمّة واستخفاف واستهزاء ، وإن لم يكن نفس إظهاره مكروهاً لكونه ظاهراً كالأبرص ، أو لكونه مشعراً بالذمّ وإن لم يقصد المتكلّم الذمّ كالألقاب المشعرة به نحو الأعمش والأعور .

ووفقاً لهذا لا يحكم بصدق عنوان الغيبة لو كان العيب ظاهراً للسامع ، كما لا يحكم بانطباقها خارجاً لو لم يكن المتكلّم قاصداً بذكره العيب ذمّ المذكور ، وكذا لو لم تكن الأوصاف التي يذكر بها مشعرة بذلك . كلّ هذا لعدم حصول الكراهة من المتحدّث عنه .

والذي يظهر من النصّ هو الإحتمال الأوّل ، أعني كراهة إظهار نفس النقص ، ويساعد على ذلك ما تضمنه خبر داود بن سرحان[1] الآتي . وما رواه أبان عن رجل لا نعلمه إلّا يحيى الأزرق ، قال : قال لي أبو الحسن عليه السلام : «**مَنْ ذَكَرَ رَجُلًا مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِيهِ مِمَّا عَرَفَهُ النَّاسُ لَمْ يَغْتَبْهُ، وَمَنْ ذَكَرَهُ مِنْ خَلْفِهِ بِمَا هُوَ فِيهِ مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ النَّاسُ اغْتَابَه**»[2] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٢٨٨ ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٢٨٩ ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ٣ .

والحاصل، إنّ المستفاد من الخبر المذكور وغيره من النصوص، أنّ الغيبة هي: ذكر العيب الذي ستره الله بحيث يكره صاحب العيب ظهوره.

إنّما الكلام في سنده، فإنّ راويه عبد الرحمن بن سيابة لم يوثّق في كلمات الرجاليين، نعم، يمكن توثيقه بأحد التوثيقات العامة:

منها: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، الذي شهد مؤلّفه بوثاقة جميع من وقع في أسناده[١].

ومنها: رواية ابن أبي عمير عنه، وقد ذكر الشيخ رحمه الله في **العدّة** أنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة[٢].

ومنها: اشتمال السند على يونس بن عبد الرحمن وهو أحد أصحاب الإجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم[٣]، وبناء على مختار المشهور، فإنّ المقصود من ذلك البناء على وثاقة جميع من وقع بعد أحد منهم في السند.

ومنها: أنّه أحد وكلاء الإمام الصادق عليه السلام الذين اعتمد عليهم في تقسيم الأموال على عوائل من قتل مع عمّه زيد بن عليّ، وهذا يشير إلى كونه معتمداً عنده، فيدلّ بالدلالة الالتزاميّة، لو لم تكن المطابقيّة على وثاقته.

ويمكن البناء على ثاني الوجوه للحكم بوثاقته، للمناقشة في بقية الوجوه كما عرفت ذلك في ما تقدّم.

النصّ الثاني: ما رواه داود بن سرحان المشار له في المتن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الغيبة، قال: «**هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ، وَتَبُثَّ عَلَيْهِ**

---

(١) كامل الزيارات: ٣٧ (مقدّمة المؤلف).

(٢) عدّة الأصول: ١: ١٥٤.

(٣) رجال ابن داود: ٢٠٩. رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال): ٢: ٨٣٠، الرقم ١٠٥٠.

أَمْراً قَدْ سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ لَمْ يُقَمْ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ»[١]. وهو من حيث الدلالة تامّ، وقد خصّ العيب بكونه عيباً في الدين، وهذا يعني عدم انطباق عنوان الغيبة على ذكر العيوب الخفيّة التي تكون في البدن، أو تكون في التصرّفات الدنيويّة التي ترتبط مثلاً بإدارة شؤون الحياة، والتنظيم، وما شابه ذلك. إلّا أن يدّعى أنّ الناس لا يعتنون بما يذكر فيهم من تصرّفاتهم الشخصيّة لتغاير الأمزجة واختلافها، ويعتبرون ما يصدر من الآخرين نقداً لهم في تصرّفاتهم تدخّلاً في شؤونهم، ولا يعيرون ذلك اهتماماً، فتأمّل.

نعم، يبقى الكلام في سنده، حيث اشتمل على المعلّى بن محمّد البصريّ، وفضلاً عن أنّه لم يوثّق، فقد ذكر فيه أنّه مضطرب الحديث والمذهب، وقد يبنى على وثاقته استناداً لأحد طرق:

أحدهما: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد شهد مؤلّفه ابن قولويه﵀ بوثاقة جميع من وقع فيه.

ثانيهما: وقوعه في أسانيد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي** الذي شهد في مقدّمة كتابه بوثاقة جميع من وقع في أسانيده.

ثالثها: قول النجاشي[٢] في شأنه أنّ كتبه قريبة، وهذا يشير إلى كونها متضمّنة لما وافق أُصول المذهب وقواعده، فيكون ذلك كاشفاً عن وثاقته.

وقد ذكر أنّ الوجه المذكور إنّما يصلح للدلالة على وثاقته حال إحراز أنّ النصوص المرويّة عنه مأخوذة من كتبه التي شهد النجاشيّ﵀ في حقّها بما سمعت، أمّا لو كان النصّ المرويّ عنه ليس منها، فلا يمكن البناء على اعتباره. والظاهر أنّ مرويّاته ليست مأخوذة من كتبه، لأنّ الرجوع لكتب الفهارس التي تضمّنت ذكر أسماء كتبه، يكشف

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.
(٢) رجال النجاشي: ٤١٨، الرقم ١١١٧.

عن أنّ موضوعاتها أُمور أُخرى غير الأحكام الفرعية[١]. قال النجاشيّ ﷺ: لـه كتـب، منها: كتاب الإيمان ودرجاته، وزيادته ونقصانه، كتاب الدلائل، كتاب الإمامة، كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، كتاب قضاياه عليه السلام، كتاب المروّة، كتاب سيرة القائم عجل الله فرجه[٢].

ولم يتّضح وجه التفكيك بين الأمرين، فإنّ المتصوّر أنّ النجاشيّ ﷺ يشهد باعتبار ما ضمنه كتبه من نصوص، الدالّة بالملازمة العُرفيّة على صدقه وعدم كذبـه، وهـذا يكفي للبناء على وثاقته، من دون خصوص لكون المرويّ منقولاً من خصوص هـذه الكتب أم من غيرها. نعم، لو كان نظره (وفّقه الله) أنّ الشهادة الصادرة من النجاشـيّ حدسيّة نجمت من خلال ملاحظته للنصوص التي تضمّنتها الكتب المذكورة، كـان ما أفاده وجيهاً.

رابعها: إكثار الجليل، الرواية عنه، فقد أكثر الحسين بن محمّـد الأشـعري، وهـو أُستاذ الشيخ الكليني ﷺ الرواية عنه، ورواية الجليل عن شخص وإن لـم تكـن أمـارة الوثاقة، إلّا أنّ إكثاره الرواية عنه علامة على ذلك.

وليس في الوجوه المذكورة ما يصلح للبناء على الوثاقة، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

وقد يحكم بضعفه لأمرين:

الأمر الأوّل: ما ذكره ابن الغضائريّ ﷺ من أنّ حديثه يعرف وينكر، ويـروي عـن الضعفاء[٣].

الأمر الثاني: وصف النجاشيّ ﷺ إياه بأنّه مضطرب الحديث والمذهب[٤].

---

(١) بحوث في شرح المناسك: ٩: ٧١٢.
(٢) رجال النجاشي: ٤١٨، الرقم ١١١٧.
(٣) رجال ابن الغضائري: ٩٦، الرقم ١٤١.
(٤) رجال النجاشي: ٤١٨، الرقم ١١١٧.

ولم يعتن بعض الأعاظم﵀ لما حكي عن ابن الغضائريّ﵀، لبنائه على عدم ثبوت نسبة كتاب الضعفاء له. وأجاب عمّا ذكره النجاشيّ﵀، بعدم ظهوره في التضعيف، لأنّ المقصود من - أنّ حديثه يعرف وينكر- يعني أنّ روايته على نوعين، بعضها يعرف، وبعضها ينكر، ومن الواضح أنّ هذا لا يوجب قدحاً في الوثاقة، لأنّ المفروض أنّ الحال المذكور لمروياته بلحاظ متونها، ولا دلالة لذلك على كذبه. وكذا أيضاً اضطراب مذهبه[١].

وأجيب عنه، بأنّه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من التعبير المذكور أنّ الاضطراب في النقل والحكاية وهذا ينافي الوثاقة قطعاً، ويساعد على ذلك ما ذكره ابن الغضائريّ﵀ في إسماعيل بن مهران السكونيّ: ليس حديثه بالنقيّ، يضطرب تارة، ويصلح أُخرى[٢]، فإنّه يدلّ بقرينة المقابلة على أنّ المراد باضطراب الحديث هو الخلل في النقل وعدم سلامته.

ومثل ذلك يجري في اضطراب المذهب، ويؤيّده ما ذكره النجاشيّ في ترجمة الحسين بن أحمد البوشنجيّ أنه كان مضطرب المذهب، وكان ثقة في ما يرويه[٣]. فإنّه يلوح منه أنه أراد بالتنصيص على وثاقته نفي كونه مضطرب الرواية كما كان مضطرب المذهب.

نعم، لو جعل ما ذكره ابن الغضائريّ الذي يعتمد النجاشيّ عليه كثيراً قرينة على تحديد المقصود من كلام النجاشيّ، وضمّ إلى ذلك ما ذكره النجاشيّ في نهاية كلامه من أنّ كتبه قريبة، أمكن القبول بالتفسير الذي ذكره بعض الأعاظم﵀، إلّا أنّ ذلك ليس واضحاً ما يجعل التفسير المذكور في كلامه﵀ قابلاً للمناقشة[٤].

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٩: ٢٨٠، الرقم ١٢٥٣٦.
(٢) رجال ابن الغضائري: ٣٨، الرقم ٧.
(٣) رجال النجاشي: ٦٨، الرقم ١٦٥.
(٤) بحوث في شرح المناسك: ٩: ٧١٢.

وللتأمّل في ما أُفيد مجال، ذلك لأنّ ما جعل قرينة على الاستظهار المدّعى من كلام ابن الغضائريّ﵀ في ترجمة إسماعيل بن مهران السكونيّ، ليس واضحاً لتعيّن الاستظهار الثاني من العبارة، وهذا يساعد على كون العبارة المذكورة مجملة.

غيبة المخالف:

ولم يتعرّض المصنّف (وفّقه الله) لحكم غيبة المخالف، وكذا غيبة الكافر، ولعلّه بنى على ما هو المشهور بين الأعلام من جواز ذلك، خلافاً لما عليه المقدّس الأردبيليّ﵀، من البناء على عدم جواز غيبة المخالف، قال﵀: الظاهر أنّ عموم أدلّة الغيبة من الكتاب والسنّة يشمل المؤمنين وغيرهم فإنّ قوله تعالى: ﴿**وَ لاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً**﴾[١] إمّا للمكلّفين كلّهم أو للمسلمين فقط لجواز غيبة الكافر ولقوله بعده: ﴿**لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً**﴾[٢] وكذا الأخبار، فإنّ أكثرها بلفظ الناس أو المسلم مثل ما روي في **الفقيه**: «**مَنِ اغْتَابَ امْرَءاً مُسْلِماً بَطَلَ صَوْمُه**»[٣] - إلى أن قال -: وبالجملة عموم أدلّة الغيبة وخصوص ذكر المسلم يدلّ على التحريم مطلقاً وأنّ عرض المسلم كدمه وماله، فكما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله، لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة، وذلك لا يدلّ على كونه مقبولاً عند الله تعالى كعدم جواز أخذ ماله وقتله كما في الكافر، ولا يدلّ جواز لعنه بنصّ على جواز الغيبة مع تلك الأدلة[٤].

وقد نقل الجواز عن صاحبي **مجمع البحرين** و**الرياض**[٥] كما في **مفتاح الكرامة**[٦].

---

(١) الحجرات (٤٩): ١٢.

(٢) الحجرات (٤٩): ١٢.

(٣) من لايحضره الفقيه: ٤: ١٥، ضمن الحديث ٤٩٦٨.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٧٨.

(٥) مجمع البحرين: ٣: ٣٤٣. رياض المسائل: ٨: ٦٨.

(٦) مفتاح الكرامة: ١٢: ٢١٤.

وقد أورد في **مفتاح الكرامة** على المقدّس الأردبيليّ ﷺ بأنّ المؤمن الوارد في صدر الآية الشريفة ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...**﴾ في اصطلاحنا عبارة عن الفرقة الناجية، فكيف غفل عن أوّلها كما غفل عن آخرها حيث قال سبحانه: ﴿**أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً**﴾ إذ لا أُخوّة بين المؤمن والكافر[1].

وفيه: ليس البحث في مصطلح الفرقة الناجية، بل في مصطلح القرآن فهل أنّ لفظ المؤمن في هذه الآية يراد منه خصوص الموالي. مضافاً إلى أنّ هذه الآية نزلت قبل عرض الولاية على الناس في عام حجّة الوداع.

وبعبارة ثانية: لم يكن هناك فرق بين الإسلام والإيمان حين نزول الآية المباركة، مما يعني أنّه لا يراد بالإيمان الوارد فيها هو الإقرار بالولاية، بل إنّ الآية ككثير من الأخبار مطلقة. ومما ذكرنا تعرف ضعف ما ذكره بعض الأعاظم ﷺ من الاستدلال للجواز بأنّ المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الأخ المؤمن ومن البديهيّ أنّه لا أُخوّة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين وهذا هو المراد من المطلقات لمناسبة الحكم والموضوع[2].

واستدلّ بعض الأعاظم ﷺ بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ثبت في الروايات والأدعية والزيارات من جواز لعن المخالفين ووجوب البراءة منهم وإكثار السبّ عليهم واتّهامهم والوقيعة فيهم، أي غيبتهم لأجل أنّهم أهل البدع والريب.

الوجه الثاني: إنّ المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق لبطلان عملهم رأساً كما في الروايات المتظافرة، بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، وسيجيء أنّ المتجاهر بالفسق تجوز غيبته.

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٢: ٢١٤.

(٢) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٣٢٥.

الوجه الثالث: إنّ المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الأخ المؤمن، ومن البديهيّ أن لا أُخوّة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين، وهو المراد من مطلقات الأخبار بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع.

الوجه الرابع: قيام السيرة المستمرّة بين عوامّ الشيعة وعلمائهم على غيبة المخالفين، بل سبّهم ولعنهم في جميع الأعصار والأمصار. بل عن **الجواهر** أنّ جواز ذلك من الضروريات[1].

ويرد على ما أفادﷺ، أمّا **الأوّل** ففيه: إنّ المستفاد من النصوص إطلاق الإسلام على معان ثلاثة:

١- إظهار الشهادتين.

٢- الإيمان بهما.

٣- القول بالولاية.

والكفر يقابله في الثلاثة. ولا ريب في جواز غيبة الكافر بالمعنى المقابل للمسلم بمعنى الإسلام الأوّل. وأمّا جوازها بالنسبة للكافر بالمعنى المقابل للمسلم بمعناه الثالث فهو أول الكلام، لأنّ مجرّد تضمّن النصوص أنّ المخالف كافر لا يعني الحكم بالجواز كما أنّ جواز لعنهم ووجوب البراءة منهم وإكثار السبّ عليهم أعمّ من جواز الغيبة، كما يمكن أن يكون أخصّ منه لاختصاصه بأهل البدع منهم. ثمّ إنّ جواز اللعن لا يفيد جواز الغيبة لما فيه من هتك لعرض السلم.

لا يقال: بأنّه كافر.

فإنّه يقال: لا بدّ من تفسيره بغير المعنى المصطلح وهو كفران النعمة وإلّا لزم عدم ترتيب الأثر والأحكام عليهم.

---

(١) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٣٢٤. جواهر الكلام: ٢٢: ٦٢.

ودعوى أنّ جواز الغيبة أهون من هذه الأُمور، ضعيفة جدّاً، لعدم ثبوت مناط حرمتها.

وعلى **الثاني**: لا ملازمة بين بطلان عبادتهم وكونهم متجاهرين بالفسق مع عدم التفاتهم إلى البطلان وزعمهم أنّها صحيحة. وإلّا لزم أن يكون المصلّي لغير قبلة أو على غير طهارة مع الجهل، فاسقاً. نعم يكون الإنسان فاسقاً مع إتيانه بالعمل الفاسد مع علمه بفساده.

وبعبارة أُخرى: إنّ مقتضى الاستدلال هو التفصيل، فلا يلتزم بجواز غيبة مطلق المخالف وإنّما خصوص المعاند.

وأمّا **الثالث** فقد تقدّم جوابه.

ويجاب **عن الرابع** بأنّ هذه السيرة لا تصلح للاحتجاج والاستدلال لأنّها كسائر السير التي أشار لها الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله[1] في مبحث المعاطاة. ولو تمّ الاستدلال بها فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو خصوص أهل البدع والمعاندين منهم، لا مطلق المخالف.

وقد سلك بعض الأعيان دام ظله للاستدلال على الجواز طريقاً آخر فتمسّك بالآية وأنّها دالّة على الجواز، فذكر **أوّلاً**: بأنّ وجود مصطلحين متغايرين بين القرآن الكريم والأئمة عليهم السلام باطل، بل المصطلح عندهما واحد، فعلى هذا يكون الإيمان عند الله ورسوله هو ما عند الأئمة عليهم السلام.

ثانياً: لقد كان مقوّم الإيمان قبل تولية أمير المؤمنين عليه السلام ونصبه بالولاية هو الشهادة، وبعد نصبه عليه السلام صارت الولاية والتصديق بها أحد مقوّماته فيكون خطاب ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ متوجّهاً إلى المؤمنين الواقعيّين وإن اختلفت أركانه بحسب الأزمان[2].

---

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣١٩.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ١: ٢٥٠.

وفيه: أولاً: لا يبعد وجود مصطلحين بملاكين:

الملاك الأوّل: ما يكون ملاكاً للطهارة وحليّة الذبيحة وصحّة التناكح والتناسل والمواريث.

الملاك الثاني: ملاك قبول الأعمال والسعادة الأخرويّة. ويؤيّده وجود اصطلاحين للمسلم في القرآن فيستعمله تارةً في التصديق اللساني مثل قوله تعالى: ﴿**وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[1] ويطبّقه أُخرى على التصديق اللساني والقلبيّ قال تعالى: ﴿**هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ**﴾[2]. فمع الحاجة لوضع اصطلاحين لا إشكال في التغاير. نعم، يرد الإشكال لو لم يكن حاجة للتعدّد. ولا شكّ في أنّ الأحكام المترتّبة على المؤمن في الكتاب والسنّة نظرها للأحكام التي يكفي فيها الاعتقاد بالأُصول الثلاثة من المبدأ والنبوّة والمعاد، بخلاف ما ورد على لسان الأئمة عليهم السلام إذ أنّ نظرها لمن يسعد في الآخرة ويشقى، ومن تقبل أعماله أو لا تقبل، إلى غير ذلك من الجهات التي تخصّص المؤمن بمن يعتقد الولاية لهم عليهم السلام.

ثانياً: إنّه يحرم نفسه وماله، فكيف لا يحرم عرضه وهو أهمّ من المال.

فالحاصل إنّ مقتضى القواعد هو ما اختاره الأردبيليّ رحمه الله في **شرح الإرشاد** لأنّ موضوع الحرمة في كثير من النصوص هو المسلم كما في خبر الحرث بن المغيرة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ هُوَ عَيْنُهُ وَمِرْآتُهُ وَدَلِيلُهُ لَا يَخُونُهُ وَلَا يَخْدَعُهُ وَلَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَكْذِبُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ**»[3].

كما أنّ ما تضمّن لفظ المؤمن لا يراد منه المقابل للمخالف، بل المراد منه

---

(١) الحجرات (٤٩): ١٤.

(٢) الحج (٢٢): ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٧٩، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

المذعن المصدّق قلباً ولساناً في مقابل المتظاهر به لساناً لا قلباً. كما في خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ، وَأَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ لِلّهِ، وَحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ**»[1].

ومثله خبر سليمان بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «الْمُؤْمِنُ مَنِ ائْتَمَنَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السَّيِّئَاتِ وَتَرَكَ مَا حَرَّمَ اللهُ، وَالْمُؤْمِنُ حَرَامٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يَظْلِمَهُ أَوْ يَخْذُلَهُ أَوْ يَغْتَابَهُ أَوْ يَدْفَعَهُ دَفْعَةً**»[2].

قوله ٣: **وأمّا اعتبار أن يكون ذكره بالعيب في غيبته، فلتقوّم مفهوم الغيبة به، ولربّما تلمح الآية...إلخ...**

صرّح غير واحد من الأعلام أنّه يعتبر في صدق عنوان الغيبة خارجاً بحيث يترتّب عليها الأثر، أن يذكر الإنسان المؤمن بعيب، فلو لم يكن ذكره بعيب لم تصدق الغيبة، والظاهر أنّه لا يفرق في العيب المذكور لتحقّق مفهوم الغيبة بأن يكون في بدنه أو في نسبه أو في خلقه أو في فعله أو في قوله أو في دينه أو دنياه أو في غير ذلك مما يكون عيباً مستوراً عن الناس.

كما لا فرق أيضاً بين كون الذكر للعيب بالقول أو من خلال التعريض به أو الإشارة إليه. نعم، خصّ خبر داود بن سرحان المتقدّم[3] العيب بخصوص ما يكون في الدين، وهذا يمنع من الشمول لجميع ما ذكر.

وورد في المرسل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**وَوُجُوهُ الْغِيبَةِ تَقَعُ بِذِكْرِ عَيْبٍ فِي**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.
(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.
(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

الْخَلْقِ وَالْخُلْقِ، وَالْعَقْلِ وَالْفِعْلِ، وَالْمُعَامَلَةِ وَالْمَذْهَبِ، وَالْجَهْلِ وَأَشْبَاهِهِ»[1].

وقد يقرّر أنّ مقتضى خبر داود بن سرحان، اختصاص العيب بدينه، فلا يشمل غيره. وقد يدفع، بعدم صلاحيّته لتقييد الإطلاقات الواردة في شرح الغيبة لعدم حصول المنافاة بين النصوص.

وهو ممنوع، لأنّ مقتضى ورود المطلق والمقيّد في مقام التحديد يوجب التنافي بينهما، حتى لو كانا متفقيّن في مقام الإثبات، لامتناع أن يكون كلّ منهما حدّاً تاماً، وعليه، لا يبعد البناء على حمل المطلق على المقيّد. نعم، ضعف سنده كما عرفت في ما تقدّم، مانع من صلاحيّته للتقييد، لأنّ ذلك فرع حجيّته. على أنّه لو منعت دلالته بالقول بأنّه ـ وكذا بقيّة النصوص ـ في مقام شرح حقيقة الغيبة من جميع الجهات، لأنّ الظاهر منها الإشارة إلى جزئياتها في مقابل البهتان، وليس هو في مقام شرح الغيبة بالمعنى الحقيقي؛ فلا يصلح للتقييد.

وكيفما كان، فقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) لاعتباره أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ العيب من مقوّمات الحقيقة، بحيث لا يصدق المفهوم خارجاً من دونه.

الأمر الثاني: أنّه قد يستفاد من الآية الشريفة، من خلال قوله تعالى: ﴿**أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ**﴾[2]، فإنّ وصفها للأخ بالميّت يشير إلى فقدانه القدرة على الدفاع عن نفسه، ومن الواضح أنّ الغائب كالميّت لا يملك القدرة على الدفاع عن نفسه.

ويمكن أن يستدلّ لذلك بالارتكاز العُرفيّ، فتنصرف جميع إطلاقات الأدلّة إليه، كما يناسب ذلك أيضاً جعلها من صغريات قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ**

(١) مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١١٨، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٩.
(٢) الحجرات (٤٩): ١٢.

الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾[١]، فإنّ من الواضح أنّ ذلك لا يكون إلّا بذكر عيوبهم.

والظاهر أنّ المعيار في العيب المأخوذ هو ما يكون نقصاً في كرامة الغائب، وتوهيناً له، ونيلاً من عرضه وذمّاً له، كما يستفاد ذلك من النصوص، فقد عبّرت بالوقوع في العرض وما يشينه، ويهدم مروءته، ونحو ذلك.

ولا يعني اعتبار الغياب في تحقّق مفهومها عدم صدقها حال وجوده، وانتفاء الحرمة، بل لا يتوهّم أحد أنّ ذكره بعيب يكرهه في غيبته ما دام ينفي عنه عنوان الغيبة، فإنّه يوجب ارتفاع الحرمة، بل إنّ الحرمة تكون موجودة، بملاك تحريم الغيبة وزيادة، لكنّه ليس من باب الغيبة، بل من باب آخر، كحرمة إيذاء المؤمن، وإهانته، والإساءة إليه، وما شابه ذلك.

قوله ٤: **وأمّا اعتبار أن يكون المذكور عيباً، فيمكن استفادته من التعبير بـ: «تقول فيه»، «ستره الله» بل...إلخ...**

يعتبر في تحقّق مفهوم الغيبة أن يكون المذكور به المؤمن الغائب عيباً، فلو ذكره بأمر في غيبته لكن لم يكن المذكور به كذلك، لم يصدق عنوانها، ولم ينطبق حكمها حينئذٍ. ويمكن استفادة ذلك من خلال ما تضمّنته جملة من النصوص، مثل قوله في معتبرة عبد الرحمن بن سيابة: «**أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ**»[٢]، فإنّ التعبير المذكور صريح في كون المقول عيباً مستوراً. بل يمكن الاستدلال لاعتباره بالآية الشريفة، لأنّ أكل لحم الأخ الميّت إنّما يتحقّق بذكر عيوبه.

ومنه يتّضح أنّه لو كان المذكور به ليس عيباً، أو كان كمالاً لم يصدق العنوان، فلا تترتّب الحرمة، حتى لو كان صاحبه كارهاً لذكره به.

---

(١) النور (٢٤): ١٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٤.

إن قلت: إنّ المستفاد من وصيّة النبيّ ﷺ لأبي ذرّ المذكورة في المتن[١]، أنّ ذكر المؤمن بكلّ ما يكرهه، سواء أكان عيباً أم لم يكن، غيبة، حتى لو كان المذكور به كمالاً.

قلت: إنّ الحديث المذكور ضعيف السند، فقد رواه الشيخ ﷺ بالإسناد التالي:

عن جماعة، عن أبي المفضّل، عن رجاء بن يحيى العبرتائي، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن الفضيل بن يسار، عن وهب بن عبد الله الهمداني، عن أبي حرب ابن أبي الأسود الدؤلي عن أبيه عن أبي ذرّ[٢].

ولا مجال للخدشة في هذا الطريق بقوله: جماعة، بتصوّر الإرسال، لأنّ الظاهر أنّه عدد غير قليل، قد استغني عن ذكر أسمائهم بسبب الكثرة. نعم، هو ضعيف لوجود عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، فقد نصّ ابن الغضائريّ والنجاشيّ على ضعفه[٣]، وإن وقع في **كامل الزيارات**. كما أنّه قد اشتمل على وهب بن عبد الله الهمداني، وهو مجهول.

وهذا يمنع من الاستناد إليه، كما أنّه منصرف لخصوص ذكره بالعيوب لا مطلقاً، بملاحظة ما جاء في ذيله: «**اعْلَمْ أَنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ فَقَدِ اغْتَبْتَهُ، وَإِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّه**»[٤]. نعم، قد يحكم بالحرمة لعنوان آخر غير الغيبة، مثل إيذاء المؤمن مثلاً، بناءً على حرمته مطلقاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.
(٢) الأمالي للطوسي: ٥٢٥، الحديث ١١٦٢.
(٣) رجال ابن الغضائري: ٧٦، الرقم ٨٧. رجال النجاشي: ٢١٧، الرقم ٥٦٦.
(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٩.

نعم، قد يبنى على حرمة ذكره بما لا يعدّ عيباً من باب آخر غير الغيبة، مثل كونه إيذاءً للمؤمن، بعد البناء على كون إيذاء المؤمن محرّماً مطلقاً، لا في بعض الموارد كما هو مفصّل في محلّه.

فرع:

لو لم يكن الكلام المذكور من المتكلّم نقصاً عرفاً، إلّا أنّ المتحدّث عنه كان يعتقد أنّ ما قيل فيه نقص، فهل ينطبق عنوان الغيبة عليه أم لا، مثلاً لو كان شخص يدّعي الاجتهاد، فقام شخص ونفى الاجتهاد عنه، فهل يعدّ ذلك من الغيبة؟

الظاهر عدم صدق عنوان الغيبة عليه، لما عرفت من أنّ ماهيّتها متقوّمة بصدق عنوان العيب خارجاً، ولا ريب في أنّ نفي الاجتهاد عن شخص ما لا يعدّ عيباً. نعم، قد يحرم الفعل المذكور، ونفي الصفة عنه من باب آخر، وهو الإساءة والإهانة للمنفيّ عنه الصفة، سيّما لو كان في منصب كبير، كما لو كان المنفيّ عنه ذلك متقلّداً لزعامة الأُمّة الإسلامية، أو متصدّياً للقضاء مثلاً. ويستثنى من ذلك ما لو كانت المفسدة المترتّبة على وجوده في هذا المنصب أعظم من المصلحة، فالظاهر أنّه يجوز نفي الوصف المذكور عنه، ولا يحكم بالحرمة.

قوله ٥: **وأمّا اعتبار كون العيب مستوراً، فهو صريح الروايتين السابقتين...إلخ...**

يعتبر في صدق عنوان الغيبة أن يكون العيب مستوراً عن الناس، فلا تتحقّق لو كان ذكره بعيب ظاهر لدى الجميع، ويستفاد اعتبار هذا القيد في حقيقتها من كلمات أهل اللغة،

فقد ورد في **المقاييس**: الغيب: أصل صحيح يدلّ على تستّر الشيء عن العيون، ثمّ يقاس من ذلك الغيب: ما غاب..... والغابة: الأجمة، والجمع غابات

وغابٌ. وسمّيت لأنّه يغاب فيها. والغيبة: الوقيعة في الناس من هذا، لأنّها لا تقال إلّا في غيبة[١].

وقال في **لسان العرب**: واغتاب الرجل صاحبه اغتياباً: إذا وقع فيه، وهو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بسوء، أو بما يغمّه لو سمعه وإن كان فيه، فإن كان صدقاً، فهو غيبة، وإن كان كذباً فهو البهت والبهتان[٢].

وجاء في **المصباح**: واغتابه اغتياباً إذا ذكره بما يكره من العيوب وهو حقّ، والإسم الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت، والغيب كلّ ما غاب عنك، وجمعه غيوب[٣].

والمستفاد من مجموع هذه الكلمات أنّ الغيبة لا تتحقّق إلّا بأُمور، أحدها أن يكون المذكور مستوراً.

وبناءً على هذه الكلمات تكون الغيبة منحصرة بما إذا كشف المتكلّم العيب المستور والنقص الخفيّ سواء كان وجوده مكروهاً أم لا. ويساعد على اعتبار هذا الشرط بلّ يدلّ عليه معتبر عبد الرحمن ابن سيابة، وخبر داود بن سرحان المتقدّمان، حيث جاء في كلّ منهما اعتبار أن يكون العيب مستوراً،

ففي رواية عبد الرحمن بن سيابة: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**الْغِيبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ، وَأَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْحِدَّةِ وَالْعَجَلَةِ فَلَا**»[٤].

وأمّا بالنسبة لذكر العيوب الواضحة، فإنّ ذكر الإنسان لها يقع على وجوه:

١- أن يذكر الإنسان به لا بقصد الذمّ، ولم يكن من الألقاب المشعرة به فليس

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٤: ٤٠٣.

(٢) لسان العرب: ١: ٦٥٦.

(٣) المصباح المنير: ٤٥٧.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

غيبة لوضوحه، ولا حراماً لعدم قصد الذمّ ولا هو مشعر بذلك.

٢- أن يقصد المتكلّم التعيير والمذمّة، وهو ليس بغيبة لكنّه حرام، للإيذاء والإهانة وكونه من أقسام التنابز بالألقاب.

٣- إذا لم يقصد المتكلّم التعيير، ولكنّه مشعر بالذمّ عند العُرف فهو حرام لكونه إهانة وإيذاء.

كما يعتبر في صدقها خارجاً وجود سامع، فلا تتحقّق من دونه، كما إذا حدّث الإنسان نفسه بذكر عيب شخص ما، فإنّه لا ينطبق عليه أنّه اغتابه، نعم، ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري﵀ أنّ ظاهر الأكثر البناء على صدق عنوان الغيبة عليه، وهو يفيد أنّه لا يعتبر في صدقها وجود السامع. ولعلّ الوجه فيه إطلاقهم الغيبة بأنّها ذكر للإنسان بما يكرهه، وهو عامّ يشمل الذكر مع وجود المخاطب الذي يقصد إفهامه، ومع عدمه.

ويجاب عن ذلك بالانصراف إلى خصوص الذكر المبنيّ على الإعلام لا مجرّد الترديد باللسان ولو لمناسبة الحكم والموضوع التي صرّحوا لأجلها بالتعميم لغير الذكر باللسان.

وعلى أيّ حال، فإنّه يستدلّ لاعتبار وجود سامع يقصد إفهامه، بأنّ كشف الشي المستور لا يكون إلّا بإبرازه للآخرين، وهذا لا يتحقّق إلّا بوجود سامع يسمع ذلك. ويساعد على ذلك رواية عبد الرحمن بن سيابة السابقة، فإنّها وإن لم تتضمّن التعبير بكلمة كشف شيء مستور، إلّا أنّها قد اعتبرت أن يكون الشيء مستوراً، ومن الواضح أنّ إبراز المستور هو كشفه، فتكون دالّة على المطلوب. ويؤيّد ذلك أنّ المستفاد من الآية الشريفة، وجملة من النصوص هو كشف عورة المؤمن بذكر عيبه، وهو لا يتحقّق إلّا بوجود مستمع لذلك حتى يتحقّق التوهين والانتقاص. ومنه يتّضح عدم صدقها على حديث النفس، وإن كان الاحتياط بالاجتناب لا يترك.

قولـــه ٦: **وأمّـــا عـــدم اعتبـــار الكراهـــة، فلإطـــلاق الـــصحيحتين السابقتين...إلخ...**

المعروف بين فقهاء المسلمين، بل عند بعض علماء اللغة اعتبار قيد الكراهة في صدق مفهوم الغيبة، فقد عرّفوها بأنّها: ذكر أخاك بما يكرهه في غيبته، وعن الـشيخ الأعظم﵀ حكاية الإجماع عن بعض من قارب عصره على ذلـك، بـل حكـى عنـه أيضاً أنّ الأخبار متطابقة على ذلك[١].

وقال المصنّف (وفّقه الله)، تبعاً لما عليه الشيخ الأعظم﵀، وجملة من الأعلام أنه لا يعتبر في حرمة الغيبة أن يكون المذكور بعيبه المستور كارهاً أن يـذكر بـذلك، بـل تثبت الحرمة ولو لم يكن المذكور كارهاً لـذكره. ويـدلّ علـى ذلـك إطـلاق معتبـرة عبد الرحمن بن سيابة المتقدّمة[٢]، وقد جاء فيها: «**الْغِيبَةُ أَنْ تَقُـولَ فِـي أَخِيـكَ مَـا سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ**». فإنه لم يعتبر في حرمتها أن يكون المذكور كارهاً لذكره بعيبـه الـذي فيه، بل اعتبر أن يذكر بعيب مستور، وأنّه متى تحقّق ذلك، فقد حصلت الغيبة.

ومثل ذلك خبر داود بن سرحان المتقدّم، قال: سألت أبا عبد الله﵇ عن الغيبـة، قال: «**هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ، وَتَبُثَّ عَلَيْهِ أَمْراً قَدْ سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ لَـمْ يُقَمْ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ**»[٣]. فإنّه لم يعتبر في صدقها خارجـاً أن يكـون المـستغاب كارهـاً للغيبة، وإنّما اعتبر أن يذكر بعيب فيه مستور ليس معلوماً للآخرين حال غيابه.

إن قلت: لقد تضمّن خبر أبي ذرّ المتقدّم، اعتبار الكراهة في تحقّقها، حيث جـاء فيه: قلت: يا رسول الله، وما الغيبة؟ قال: «**ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَه**»[٤]. فإنّ المـستفاد

---

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٢٣.

(٢) تقدّمت في الفرع رقم ٢ من هذه الفروع، الصفحة ٣٩٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

منه اعتبار كراهة المستغاب، وهذا يعني أنّه لو لـم يكـن كارهـاً لـذلك بحيـث كـان راضياً بما يذكر به من عيوب، لم ينطبق عنوان الغيبة، وهو يـصلح لتقيـيد الإطـلاق المستفاد من معتبرة عبد الرحمن بن سيابة، ورواية داود بـن سـرحان المتقـدّمتين، واللتين لم تتضمّنا تقيـيـد صدقها خارجاً باعتبار كراهة الشخص المستغاب.

قلت: إنّ الخبر المذكور مناقش سنداً ودلالةً، أمّا من حيث الـسند، فلمـا عرفـت في ما تقدّم من أنّه ضعيف سنداً، لاشتماله على عبد الله بن عبد الـرحمن الأصـمّ، ووهب بن عبد الله الهمداني. وهذا يعني عدم صلاحيته للتقيـيد، لأنّ تقيـيده فـرع حجّيته، حتى يجمع بينه وبين النصوص الدالّة على عدم اعتبار الكراهة.

وأمّا من حيث الدلالة، فإنّ الاعتماد عليه مبنيّ على قراءة لفظـة (يكـره) بالبنـاء للمعلوم، فيكون المقصود به الشخص المستغاب. مع أنّـه يحتمـل أن تقـرأ بالبنـاء للمجهول، ويكون المقصود منها العيب الذي يكرهه النـاس عـادةً، فـلا يحبّـون أن يذكروا به.

ويمكن المناقشة في الجـواب عـن الدلالـة، إذ أنّـه ولـو قـرأت الكلمـة بالبنـاء للمجهول، فإنّها سوف تؤول إلى أنّه ذكر بشيء يكره المـذكور أن يـذكر بـه، لا أنّـه مطلق ذكره بعيب، وهذا يعني دلالة الخبر المذكور على اعتبار القيد المذكور.

نعم، من المحتمل جدّاً أن يكون المقصود من قوله (ما يكره) يعني ما يكره ذكره به ونسبته إليه، لا من جهة العيب أو الإعابة، وإنّما من جهة أُخرى، كمـا لـو وصـف أنّه إنسان ذو جاهٍ ومكانة ما يستلزم له الابتلاء بحوائج الناس، فتأمّل.

ويبقى المانع من الاستناد إليه، ما سمعت من ضعفه السنديّ.

إن قلت: إنّ الأدلّة الدالّة على حرمة الغيبة منصرفة عمّا إذا كان المستغاب راضـياً أن يذكر عيبه، ولا يجد في ذلك حزازة أو غضاضة، فلا يحكم بالحرمة.

قلـت: لا ريب أنّ ذكر الآخـر بعيوبـه يعـدّ هتكـاً لـه، وتعـديّاً عليـه، وهـو مـن

المحرّمات المسلّمة، كما أنّ إفشاء ما ستره الله على عباده كذلك، ما يعني عدم جواز ذكره، بل لا يبعد أنّه من صغريات إشاعة الفاحشة، هذا بعد التسليم بمثل هذا الانصراف، فتأمّل.

ثمّ إنّه لو بني على اختصاص الغيبة بكراهة الشخص لما يقال فيه، فإنّه يلزم البناء على عدم الحرمة بذكر عيوب من لا يعتقد أنّها عيب، نتيجة قصور منه في الإحاطة بالمناسبات العُرفيّة مثلاً.

نعم، ربّما اعتذر للمشهور بين الفقهاء وأهل اللغة بأنّ أخذ الكراهة في مفهوم الغيبة ليس قيداً معتبراً في بيان حقيقتها، وإنّما الغرض منه كون ذلك طريقاً لتشخيص مصداقها من حيث ملازمتها لما هو المقوّم لها من الإعابة أو العيب، خصوصاً وأنّ الإنسان يكره لنفسه أقلّ وهن يصيبه، وإن غفل عن ذلك بالإضافة إلى غيره.

ومقتضى ما ذكر، سوف يكون ذكر قيد الكراهة في كلامهم قيداً توضيحيّاً وليس قيداً احترازيّاً.

لا يقال: لمّا كانت حرمة الغيبة من الحقوق الثابتة للمؤمن على أخيه المؤمن، لأنّ من حقّ المؤمن على أخيه المؤمن أن لا يذكره بعيوبه، فإذا كان المستغاب راضياً بذكره بذلك العيب، كان معنى ذلك إسقاطه حقّه الثابت له عليه. وهذا يوجب إسقاط الحرمة.

فإنّه يقال: إنّ التقريب المذكور مبنيّ على التسليم بأنّ حرمة الغيبة من باب حقّ المؤمن على المؤمن، حتى تكون من الحقوق القابلة للإسقاط. والظاهر أنّها ليست كذلك، بل هي من الأحكام، وهي لا تقبل الإسقاط. ويساعد على ذلك إطلاق معتبرة عبد الرحمن بن سيابة ورواية داود بن سرحان المتقدّمتان فإنّهما قد تضمّنتا بياناً لحقيقة الغيبة من الشارع المقدّس الكاشف عن كونها حكماً وليست حقّاً.

قوله ٧: **وأمّا عدم اعتبار قصد الانتقاص، فلإطلاق الصحيحتين، بل مع فرض قصد الانتقاص...إلخ...**

لم يعتبر غير واحد من الأعلام كالشيخ الأنصاريّ ﷺ، وبعض الأعاظم ﷺ قصد الانتقاص في صدق مفهوم الغيبة، بل حكموا بصدقها بمجرّد أن يكون المذكور عيباً مستوراً حال كون صاحب العيب غائباً وغير حاضر في المجلس[١]. وخالف في ذلك جملة من الأعلام، كبعض الأعيان ﷺ[٢]، فاعتبروا ذلك في صدقها، فلا تتحقّق لو لم يكن المتحدّث قاصداً ذلك، وإن ذكر المستغاب بعيب فيه مستور.

وقد تمسّك المصنّف (وفّقه الله) لمختاره ببيانين:

البيان الأوّل: الاستناد إلى الإطلاق المستفاد من النصّين السابقين، معتبر عبد الرحمن[٣]، وخبر داود[٤]، فمع كونهما في مقام البيان لحقيقتها، إلّا أنّهما لم يتضمّنا اعتبار ذلك.

البيان الثاني: إنّه لو سلم باعتبار قيديّة الانتقاص في صدق مفهوم الغيبة، للزم من ذلك عدم التفريق بين العيوب الظاهرة الواضحة، والعيوب المستورة، لأنّ المدار عندها سوف يكون على ذكر العيب بقصد الانتقاص، وإلّا لم يكن هناك موجب للتفريق بينهما. ذلك أنّ ذكر كلّ منهما على حدّ سواء ما دام لا يحكم بالحرمة إلّا إذا كان بقصد الانتقاص.

وبعبارة ثانية، إنّ التفريق المذكور لغو لا أثر له، لأنّه لا فرق بين العيب المستور غير الظاهر والعيب الواضح المعروف، لأنّه لن يترتّب على ذكر العيب المستور أثر إلّا إذا كان ذكره بقصد الانتقاص، وهو يجري فيما لو كان العيب ظاهراً أيضاً.

ويمكن الجواب عن الأوّل منهما بما ذكره بعض الأعيان ﷺ، بأنّ النصّين

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٢٣. منهاج الصالحين للسيد الخوئي: ١: ١١.
(٢) جواهر الكلام: ٢٢: ٦٤. المكاسب المحرّمة للامام الخميني: ١: ٢٦٧.
(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨ الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٨ الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

المذكورين ليسا بصدد بيان حقيقة الغيبة مطلقاً، وإنّما هما بصدد بيان أنّ العيب الذي يدخل في حقيقة الغيبة هو خصوص العيب المستور، وليس العيب الظاهر، وهما ساكتان عن أن يكون ذكر العيب المستور بقصد الانتقاص أو لا.

وهذا يعني أنّهما بصدد إخراج ما يكون من الغيبة التي هي ذكره بما فيه مقابل البهتان من الغيبة الشرعيّة والتي لا تكون إلّا بالعيب المستور، ومقتضى ذلك أنّه ليس للنصّين المذكورين إطلاق حتى يتمسّك بهما للبناء على الحرمة لمجرّد ذكر العيب المستور مطلقاً[1].

ومنه يتّضح الجواب عن التقريب الثاني، حيث ظهر أنّ للتفصيل المذكور وجهه، فلا يلزم ما ذكره المصنّف (رعاه الله).

واستدلّ القائلون باعتبار قيديّة قصد الانتقاص في حقيقتها ومفهومها، بأنّ المتبادر من الغيبة حال ذكرها هو الغيبة التي تكون بقصد الانتقاص، فتكون جميع الأدلّة التي علّق فيها الحكم على عنوانها ظاهرة في اعتبار هذا القيد. بل إنّ جملة من الأدلّة المستند إليها في حرمة الغيبة ظاهرة في اعتبار ذلك، مثل الآية الشريفة، فإنّ الظاهر من أكل لحم الأخ هو ذكره على سبيل الانتقاص، ومثل ذلك يجري في النصوص الواردة بهذا المضمون أيضاً[2].

تعيين المغتاب

ولم يتعرّض المصنّف (رعاه الله) في بيان مفهوم الغيبة إلى اعتبار تحديد الشخص المغتاب بعينه، وأنّه يعتبر ذلك في صدقها أم لا، نعم، قد يعتذر إليه بأخذه ذلك في مفهومها، لأنّ مقتضى قوله عليه السلام: «**أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ**»، يستدعي تحديد المقول فيه.

---

(١) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ١: ٢٧٠و ٢٧١.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ١: ٢٦٧.

إلّا أن يقال بعدم وضوح ذلك، لأنه يصدق عنوان الأخ لو قال: أحد أبناء البلدة الفلانيّة بخيل، بل يصدق أيضاً: لو قال: أهل البلد الفلانيّ جبناء.

وكيفما كان، فقد صرّح باعتبار التعيين في **الجواهر**[١]، ومقتضاه أنّه لو قال: واحد من أهل البلد جبان، لا يكون غيبة، وكذا لو قال: أحد أولاد زيد جبان، لعدم تحقّق التعيين المعتبر لصدق التوهين. ومجرّد كون الشبهة ذات أطراف محصورة، لا يستدعي دخول ذلك في التعريف.

وخالف في ذلك كاشف الغطاء﵀، فإنّ المستفاد من **شرحه على القواعد**[٢]، صدقها لو ذكر جماعة بوصف بنحو يراد به اتّصاف أكثرهم به. إلّا أنّه غير ظاهر.

مستثنيات الغيبة:

نصّ الفقهاء (رحمهم الله) في كلماتهم على مجموعة من الموارد استثنوها من تحت أدلّة حرمة الغيبة، ولا يخفى أنّ بعضها خارج تخصّصاً، وبعضها خارج تخصيصاً، وقد اقتصر المصنّف (وفّقه الله) على ذكر موردين منها، وقد ذكر أكثرها الشيخ الأعظم الأنصاريّ﵀ في **المكاسب**، وتلك الموارد هي:

المورد الأوّل: المؤمن الفاسق عن أمر ربّه.

المورد الثاني: الفاسق المتجاهر بفسقه.

المورد الثالث: الظالم، فإنّه تجوز غيبته من قبل من ظلمه.

المورد الرابع: التارك للأولى.

المورد الخامس: نصح المؤمن أو المستشير.

المورد السادس: موارد الاستفتاء إذا كان يستلزم كشف عيب مؤمن مستور، بحيث يتوقّف البيان على ذلك.

---

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٦٥.

(٢) شرح الشيخ جعفر علىٰ قواعد العلّامة ابن المطهّر: ٥٣.

المورد السابع: إذا توقّف نهي العاصي عن معصيته على خصوص الاغتياب، بحيث يعدّ اغتيابه وسيلة لردعه عن الحرام.

المورد الثامن: ما إذا كانت الغيبة طريقاً لحسم مادّة الفساد والضلال عن دين الإسلام وعقول المسلمين وسلوكيّاتهم لتوقّف ذلك عليها.

المورد التاسع: جرح الشهود والرواة ونقلة الفتاوى والأحكام.

المورد العاشر: ما إذا توقّف دفع الضرر عن المؤمن على ذلك.

المورد الحادي عشر: ذكر الوصف المميز الذي يكون ظاهراً.

المورد الثاني عشر: ذكر العيب المستور أمام المطّلع عليه والعارف به.

المورد الثالث عشر: ردّ مدّعي النسب بالباطل.

المورد الرابع عشر: القدح في المقالات الباطلة[1].

والحاصل، إنّ المستفاد من كلمات الأعلام، أنّ مسوّغات الغيبة لا تخرج عن عناوين أربعة:

العنوان الأوّل: ما كان خارجاً عن الغيبة موضوعاً، كغيبة المتجاهر بالفسق، كما سيتّضح بناءً على عدم تماميّة ما دلّ على تخصيصه من دليل الحرمة.

العنوان الثاني: أن ينطبق على الغيبة عنوان ذو مصلحة أهمّ من مفسدة الغيبة، كنصح المستشير مثلاً.

العنوان الثالث: ما إذا توقّف واجب أهمّ عليها، كحفظ النفس المحترمة، أو صيانة العرض، أو نحو ذلك.

العنوان الرابع: ما كان خارجاً عن حكم الغيبة بالتخصيص، وهو على أقسام:

١- ما يكون خارجاً بدليل مختصّ به، كتظلّم المظلوم.

٢- أن يكون الخروج بأدلّة نفي الضرر والحرج.

---

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٧.

٣- أن ينطبق على الغيبة عنوان (واجب في نفسه)، لكن النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، وتفصيل ذلك يكون في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٨: **وأمّا استثناء المتجاهر بالفسق، فلرواية هارون بن الجهم عن الصادق**عليه السلام: «**إذا جاهر... إلخ...**

استثنى الأعلام من حرمة الغيبة ذكر المتجاهر بالفسق، وخالف في ذلك بعض علماء الجمهور[١] وقد حكى ذلك صاحب **مفتاح الكرامة** أيضاً عن الشهيد رحمه الله[٢]، فإنّه اعتبر ذلك من القذف له، فيعزّر بذلك.

وقد استدلّ الأعلام على جواز ذلك بالنصوص:

كخبر هارون بن الجهم المذكور في المتن[٣]. ودلالته على المدّعى واضحة في جواز غيبة المتجاهر بالفسق، كما أنّ مفاده جواز غيبته مطلقاً، وليس في خصوص ما تجاهر به. نعم، وقع في سنده أحمد بن هارون، وهو أحد مشايخ الصدوق رحمه الله، ولم تثبت وثاقته، نعم، يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على ترضّي الصدوق رحمه الله عنه.

أمّا لو بني على أنّ الترضّي الصادر منه رحمه الله غايته بيان أنّه من الخاصّة، وليس من علماء الجمهور تفريقاً بين أساتذته رحمه الله، فلن يكون الترضّي المذكور أمارة على التوثيق، وهو غير بعيد.

ومنها: خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام قال: «**ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوًى مُبْتَدِعٌ، وَالْإِمَامُ الْجَائِرُ، وَالْفَاسِقُ الْمُعْلِنُ بِالْفِسْقِ**»[٤]. ودلالته على المدّعى تامّة لكنّه ضعيف سنداً، لأنّ راويه وهو أبو البختري وهب بن

(١) الفروق للقرافي: ٤: ٣٦٣.
(٢) القواعد والفوائد: ٢: ١٤٨، قاعدة ٢٠٦، مفتاح الكرامة: ١٢: ٢١٦.
(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.
(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

وهب، قد نصّ كلّ من ابن الغضائري والنجاشيّ والشيخ (رحمهم الله) على كونه كذاباً[١]. وقد ذكر ابن الغضائري رحمه الله أنّ له روايات عن جعفر بن محمّد عليهما السلام كلّها لا يوثق بها[٢].

وقد يستدلّ بغيرهما من النصوص، إلّا أنّ أغلبها يشكو إمّا ضعفاً في السند، أو ضعفاً في الدلالة.

ومنها: ما عن السيّد فضل الله الراوندي، بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**أَرْبَعَةٌ لَيْسَ غِيبَتُهُمْ غِيبَةً: الْفَاسِقُ الْمُعْلِنُ بِفِسْقِهِ، وَالْإِمَامُ الْكَذَّابُ إِنْ أَحْسَنْتَ لَمْ يَشْكُرْ وَإِنْ أَسَأْتَ لَمْ يَغْفِرْ، وَالْمُتَفَكِّهُونَ بِالْأُمَّهَاتِ، وَالْخَارِجُ مِنَ الْجَمَاعَةِ الطَّاعِنُ عَلَى أُمَّتِي الشَّاهِرُ عَلَيْهَا سَيْفَه**»[٣].

وهو كسابقيه من حيث تمامية الدلالة، وضعف السند.

ومنها: ما رواه الشهيد الثاني رحمه الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَنْ أَلْقَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ عَنْ وَجْهِهِ فَلَا غِيبَةَ لَه**»[٤].

ومن هنا ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ تعدّد النصوص في المقام في الدلالة على استثناء غيبة المتجاهر بالفسق تفسح المجال للفقيه للإفتاء بمشروعيّة ذلك، وإن كانت النصوص الدالّة على الحكم المذكور ضعيفة الأسناد، خصوصاً وأنّ الحكم المذكور من الأمور المفروغ عنها عند الأعلام.

---

(١) رجال ابن الغضائري: ١٠٠، الرقم ١٥١. رجال النجاشي: ٤٣٠، الرقم ١١٥٥. الفهرست للطوسي: ٢٥٦، الرقم ٧٧٩.

(٢) رجال ابن الغضائري: ١٠٠، الرقم ١٥١.

(٣) النوادر: ١٣٣، الحديث ١٥١. مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١٢٨، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٤) المصنّفات الأربعة للشهيد الثاني: (كشف الريبة عن أحكام الغيبة): ٥١.

وللتأمّل في ما أفاده (وفّقه الله) مجال، فإنّ النصوص لا تصل من الكثرة ما يوحي به كلامه أنّها متعدّدة، فإنّ عددها لا يزيد على عشرة نصوص ظاهراً. نعم، لم يخالف أحد من الأعلام في مشروعيّة غيبته، ولعلّ ذلك يعود لما ذكره من بنائهم على جواز غيبته لانتفاء شرط من شروطها وهو كون العيب مستوراً عن الناس، والفرض أنّه متجاهر بالعيب.

وينبغي التنبيه إلى أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ المعيار في جواز غيبة المتجاهر بالفسق كونه متجاهراً بذلك، والمقصود من التجاهر أن يتجاهر بذلك عند جماعة معتدّ بها، وأمام مرأىٰ من الناس، فلا يكفي أن يتجاهر بذلك أمام خاصّته وأصدقائه، نعم، لو كانوا عدداً كثيراً يعتدّ به، لا يبعد صدق عنوان التجاهر عليه عندها، ومنه يتّضح أنه لا يعتبر في صدق العنوان عليه أن يتجاهر بذلك أمام جميع أهل بلده، بل يكفي أن يكون ذلك بمرأىٰ جمع منهم، كمن شرب الخمر في السوق أمام العابرين فيه.

وبالجملة، إنّ صدق عنوان المتجاهر عليه، يكون حال إعلانه للمعصية وعدم المبالاة بظهورها، أو حال تجاهره بالقبيح مع علمه بقبحه، وبعلم الناس بصدور ذلك منه، بعنوان أنّه قبيح.

وعليه، لو ظهر ذلك منه بدون اختيار منه أو مع العناية بستره عن الناس، إلّا أنّه شاع وانتشر، أو أنّه لم يكن عالماً بقبحه لشبهة حكميّة كما لو شرب التمر المغليّ قبل ذهاب ثلثيه معتقداً إباحته، أو كان ذلك ناشئاً من شبهة موضوعيّة كما لو شرب الخمر باعتقاد أنّه ماء، فلا يصدق عليه في هذه الموارد أنّه متجاهر بالفسق.

وبالجملة، إنّ المقصود من المتجاهر بالفسق هو من أتى بالمعصية مع علمه أنّ المأتيّ به معصية علناً، وعلم أنّ الناس عالمون بأنّه عاصٍ بفعله، ولا عذر له في ما يفعل.

الأمر الثاني: إنّ جواز غيبة المتجاهر بالفسق يدور مدار بقاء الوصف عليه أعني كونه متجاهراً بذلك، فلو انتفى عنه المبدأ واختفى فسقه، وتأذّى من ظهوره، حرمت غيبته، لأنّ بقاء الحكم تابع لبقاء موضوعه، ومع ارتفاع الموضوع يرتفع الحكم.

قوله ٩: **وأمّا أنّ الحكم بالجواز يختصّ بالفسق المتجاهر به، أو الأعمّ، فمحلّ خلاف، فقد استظهر... إلخ...**

وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد دائرة جواز غيبة المتجاهر بالفسق، وأنّها تختصّ بما تجاهر به من الفسق، أو أنّها مطلقة فيجوز غيبته بكلّ عيب فيه ولو كان مستوراً عن الناس؟ فاختار كاشف الغطاء، جواز غيبته مطلقاً ولو بذكر العيب الذي تستّر به[١]، وهو ما استظهره صاحب **الحدائق** من كلام جملة من الأعلام[٢]. وهذا ما اختاره المصنّف (حفظه الله).

وقال الشهيدان بالاقتصار على خصوص ما تجاهر به، وعدم جواز غيبته في غير ذلك[٣]. وقال الشيخ الأعظم بالتفصيل بين كون ما يتستّر به دون ما يتجاهر به، كالتعرّض للنساء في مقابل الزنا، فيجوز، وكونه فوقه كالزنا بالنسبة إلى النظر إلى النساء، فلا يجوز، قال: وينبغي إلحاق ما يتستّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط - والعياذ بالله - جاز اغتيابه بالتعرّض للنساء الأجانب ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلّاد السلطان يقتل الناس وينكّل بهم، جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكلّ قبيح، ولعلّ هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من

(١) شرح الشيخ جعفر على قواعد العلّامة ابن المطهّر: ٥٢.
(٢) الحدائق الناضرة: ١٨: ١٦٦و١٦٧.
(٣) القواعد والفوائد: ٢: ١٤٨. قاعدة ٢٠٦. الروضة البهية: ٣: ٢١٤.

تجاهر بمعصية خاصّة، وعدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة[١].

ولا يخفى أنّ ما أفادهﷺ من التفصيل، يرجع إلى دعويين:

الأُولى: عدم كراهة المتجاهر بالذنب لذكره بما هو دون ما تجاهر به من المعاصي، ما يجعله خارجاً عن عنوان الغيبة، لما عرفت من أنّ المشهور على أخذ قيد الكراهة في تعريفها.

الثانية: إنّ إسقاط الشارع حرمة شخص بالإضافة إلى ذنب، تستلزم عرفاً إسقاطها إلى ما هو دونه.

ويكفي لمنع التفصيل المذكور، ما عرفت فيما تقدّم أنّ الكراهة ليست مأخوذة في تعريفها، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

وكيفما كان، فإنّ اختيار أحد القولين المتقدّمين، في مشروعية غيبته من حيث السعة والضيق يعود للدليل المستند إليه، فلو كان دليل المشروعيّة هو النصوص، فالظاهر البناء على ما اختاره كاشف الغطاءﷺ، لأنّ لها إطلاقاً، بخلاف ما لو كان الدليل هو خروجه من تحت العنوان تخصّصاً لكون العيب ليس مستوراً، بسبب تجاهره به، فالظاهر اختيار القول الثاني، وهو الاقتصار على ما تجاهر به.

ولمّا كان دليل المصنّف على جواز غيبته هو النصوص، لذا تمسّك بالقول الأوّل، وأنّ جواز غيبته لا تختصّ بخصوص ما تجاهر به، بل تشمل مطلق العيوب الموجودة فيه، لأنّ للنصوص إطلاقاً، فيكون جواز غيبته تخصيصاً لما دلّ على حرمة الغيبة، وليس تخصصاً.

لكن قد عرفت في ما تقدّم، عدم تماميّة النصوص المذكورة للدلالة على المطلوب، لأنّها ضعيفة السند، وليست من الكثرة الموجبة للجزم بصدورها. ما يجعل الدليل منحصراً في خروجه من تحت عنوان الغيبة تخصّصاً، لأنّ مقتضى

---

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٤٦.

تجاهره بالفسق، ينفي عنه أنّ عيبه مستور، فلا يكون مشمولاً لما دلّ على حرمة الغيبة.

نعم، يحتمل إلغاء خصوصيّة ما تجاهر به، لكونه قد أسقط حرمة نفسه، فتجوز غيبته مطلقاً ولو كان دليل الغيبة هو خروجه من تحت التعريف، فتأمّل. والاحتياط يقتضي الاقتصار على خصوص ما تجاهر به.

وأمّا التفصيل الذي أفاده الشيخ الأعظم﵀، وقد عرفت أنّ حاصله أنّ كلّ من تجاهر بعمل ما، جازت غيبته في ما هو أدنى منه، فالمتجاهر بالزنا مثلاً، تجوز غيبته بالنظر للنساء، والمتجاهر بشرب الخمر، تجوز غيبته بشرب الفقّاع، وهكذا، وإن لم يكن متجاهراً بهذه الأمور. فقد أجاب عنه المصنّف (وفّقه الله)، بعدم مساعدة الدليل عليه، ذلك أنّ الدليل الدالّ على حرمة الشيء الأعلى، يدلّ بالملازمة على أنّ من ثبت عليه الشيء الأدنى وكان متجاهراً به، جازت غيبته فيه، لا أنّه يفيد أنّ من دلّ الدليل على جواز غيبته بالشيء الأعلى لتجاهره به، يدلّ على جواز غيبته بالشيء الأدنى وإن لم يكن متجاهراً به، فإنّ الدليل الدال على جواز غيبة المتجاهر بالزنا، يدلّ بالملازمة على جواز غيبة المتجاهر بالنظر للنساء الأجنبيّات، لا أنّه يدلّ على جواز غيبته لذلك وإن لم يكن متجاهراً بالنظر إليهنّ.

وقد عرفت عند عرض مختار الشيخ الأعظم﵀ ما يتصوّر دليلاً لقوله من خلال الإشارة إلى أنّ كلامه﵀ يتضمّن دعويين، وعليه لو قبل ما جاء فيهما، لم يكن لما ذكره المصنّف وجه. مضافاً إلى أنّه يمكن البناء على أنّ الدليل الدالّ على جواز غيبته في الأمر الأشدّ والأخطر كالتجاهر بالزنا، يدلّ بالأولويّة القطعيّة على جوازها فيما هو أدنى، كالنظر للنساء، ولو لم يكن متجاهراً. اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّ مشروعيّة الغيبة وجوازها في شأنه معلّقة على صدق عنوان التجاهر، وهو غير بعيد.

ثمّ إنّ المصنّف أشار في نهاية البحث إلى أنّ ما ذكره من البناء على السعة ليبنى

على جواز غيبة المتجاهر مطلقاً، هو مقتضى الصناعة العلميّة التي دلّ عليه الدليل، إلّا أنّ ذلك لا يُعدّ أمراً ملزماً للفقيه بالإفتاء على طبقها، فيتنزّل الفقيه للاحتياط بالاقتصار على خصوص ما تجاهر به، لا مطلقاً.

قوله ١٠: **وأمّا استثناء الظالم، فمتّفق عليه لقوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ ...﴾...إلخ...**

المعروف بين الأعلام جواز غيبة المظلوم للظالم الذي ظلمه من خلال وصفه للظلامة التي وقعت عليه، فيذكر ما فعل به الظالم من الأذى الجسديّ أو النفسيّ أو كليهما، والهتك وما شابه ذلك، كما إذا ضربه في الليلة الماضية وشتمه، أو أخذ ماله، وإن كان ما صدر منه من الفعل قد صدر منه متستراً، إلّا أنّه يجوز للمظلوم ذكره بما فعل به عند من لا يعلم ذلك منه. والظاهر أنّ هذا الحكم إجماعيّ بين الفقهاء في الجملة.

وقد استدلّ له بقوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**﴾[1]. فإنّ المستفاد منها جواز قول المظلوم في الظالم بالسوء، والجهر به، ومن ذلك غيبته، لأنّ المقصود من الجهر بالسوء من القول، هو ما يسوء من قيل فيه ويزعجه، ويؤذيه، ولا ريب أنّه ينطبق على الغيبة، فيجوز لمن ظلم أن يجهر بذكر السوء الذي منه الاغتياب.

كما يمكن الاستدلال لجواز غيبته أيضاً بالسيرة العقلائيّة، فإنّها منعقدة على جواز غيبة المظلوم للظالم، بسبب كثرة الابتلاء بذلك، ولم يرد ردع من المعصوم عليه السلام عن ذلك، فيستكشف الإمضاء. بل إنّ ما ذكر يتطابق ومرتكزات المتشرّعة، فتأمّل.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ جواز غيبة المظلوم للظالم هل تختصّ بمن

---

(١) النساء (٤): ١٤٨.

يرجو منه إزالة ظلم الظالم عنه، فلا يجوز له أن يغتابه أمام أيّ أحد، أو أنّها تجوز مطلقاً، حتى عند من لا يمكنه إزالة الظلم عنه؟

خصّ صاحب **مفتاح الكرامة**ﷺ جوازه بخصوص من يرجو إزالة الظلم عنه، فلا تجوز عند غيره[١]. وهو مختار الشهيد الثانيﷺ في **كشف الريبة**[٢]. وقال جماعة آخرون كالشيخ الأعظمﷺ بالجواز مطلقاً، وقد قوّاه صاحب **كشف الغطاء**ﷺ[٣].

وقد استند القائلون بالاختصاص، إلى أُمور:

أحدها: إنّ مقتضى الأصل هو عدم جواز الغيبة، فيلزم الخروج عنه بالاقتصار على القدر المتيقّن، وهو جوازها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، لا مطلقاً.

ثانيها: إنّ الآية الشريفة المستدلّ بها على جواز الغيبة للظالم، وهي قوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**﴾[٤]، لا تتضمّن عموماً حتى يقال بالجواز فيها مطلقاً.

وبعبارة أُخرى، إنّ البناء على جواز غيبته مطلقاً يعتمد على ثبوت عموم أو إطلاق في دليل جواز غيبته، وعمدة ما يدلّ على جواز غيبته هو الآية الشريفة، وليس فيها عموم حتى يتمسّك به لإثبات جواز الغيبة له مطلقاً.

ثالثها: إنّ ما ورد في تفسير الآية الشريفة كالذي ذكره العيّاشيﷺ في تفسيره[٥]، وهو ما رواه الفضل ابن أبي قرّة، في ذكر الضيف مساوىء الضيافة، عن أبي عبد الله الصادقﷺ في قول الله: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**﴾

---

(١) مفتاح الكرامة: ١٢: ٢١٨.

(٢) المصنّفات الأربعة للشهيد الثاني (كشف الريبة عن أحكام الغيبة): ٤٩.

(٣) كتاب المكاسب: ١: ٣٤٨ و ٣٤٩. شرح الشيخ جعفر علىٰ قواعد العلّامة ابن المطهّر: ٥٠.

(٤) النساء (٤): ١٤٨.

(٥) تفسير العيّاشي: ١: ٢٨٣، الحديث ٢٩٦.

قال : «**مَنْ أَضَافَ قَوْماً فَأَسَاءَ ضِيَافَتَهُمْ فَهُوَ مِمَّنْ ظَلَمَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِيمَا قَالُوا فِيهِ**»[1] . ساقط عن الاعتبار والحجّية بسبب الإرسال .

وتمسّك القائلون بجوازها حتى عند من لا يمكنه دفع الظلم عنه ، بالآية الشريفة ، لأنّ المستفاد منها جواز ذلك حتى عند من لا يرجو منه رفع الظلامة عنه .

لكن يدفعه أنّه لا اطلاق في الآية يقتضي جواز الغيبة مطلقاً ، لأنّ مفهوم الاستثناء من السالبة الكلّية ليس إلّا نقيضها ، وهو موجبة جزئية ، فإذا قيل : لا تكرم عالماً إلّا يوم الجمعة . دلّ على جواز إكرام العالم في الجملة يوم الجمعة ، لا جواز إكرام كلّ عالم فيه . كما أنّ المتيقّن من السيرة والارتكاز هو ذكر الظلم في مقام الشكوى من الظالم وليس من سليقة المتديّنين التعدّي لغيره مما يتستّر به الظالم . بل هو عندهم سنخ من التعدّي الذي قد يسلكه المظلوم في مقام الانتقام ، كالشتم والافتراء ونحوهما مما يخرج عن مقتضى حقّه بنظرهم .

وهل ينحصر جواز غيبته له في خصوص ما ظلمه به ، فلا يجوز له غيبته في غير ذلك ، أم أنّه تجوز له غيبته مطلقاً ؟

إنّ مقتضى الاطلاق المستفاد من الآية الشريفة في جواز الجهر بالسوء للمظلوم في شأن الظالم هو عدم تخصيص ذلك بما وقع عليه من الظلم ، بل يجوز له ذكره بكلّ عيب فيه مستور عن الناس . نعم ، لا يترك الاحتياط بالاقتصار على خصوص ما ظلمه به ، وهو القدر المتيقّن من دلالة الآية الشريفة .

خاتمة :

نشير فيها إلى تنبيهات :

التنبيه الأوّل : كفّارة الغيبة

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٢٨٩ ، الباب ١٥٤ من أبواب العشرة ، الحديث ٦ .

من المعلوم أنّ من أقدم على غيبة شخص، فقد ارتكب كبيرة من الكبائر، ذلك لأنّ الغيبة من الكبائر، ويلزمه التوبة من ذلك، إلّا أنّه وقع الكلام في وجوب الكفّارة عليه بالإضافة إلى التوبة أو لا، ولو كانت عليه كفّارة، فما هي كفّارة الغيبة؟

اختار بعض الأعلام أنّه لا كفّارة في الغيبة، وإنّما يجب على المغتاب الاستغفار من ذنوبه لنفسه، والتوبة منها. وقال آخرون بوجوبها، وقد وقع الخلاف بينهم في تحديدها، فذكرت أقوال:

منها: الاستحلال من المستغاب.

ومنها: الاستغفار له.

ومنها: كلا الأمرين معاً.

ومنها: أحدهما على التخيير.

ومنها: التفصيل بين وصول الغيبة إلى المستغاب فالاستحلال، وبين عدم وصولها إليه فالاستغفار.

ومنها: التفصيل بين أحكام الاستحلال فيجب الاستحلال منه حال تمكّنه من ذلك، وبين عدم إمكانه فيجب الاستغفار له[1].

ولا يخفى أنّ الأصل يقضي بعدم وجوب الكفّارة في الغيبة، لأنّ المقام من صغريات الشكّ في التكليف الموجب لجريان أصالة البراءة القاضية بعدم وجوب شيء من الاستحلال عند الشكّ في وجوب الشيء وعدمه. نعم، قد يقال بأنّ الأصل في المسألة هو الاحتياط لا البراءة، ويقرّب ذلك بوجهين:

---

(١) للتفصيل، انظر، المصنّفات الأربعة للشهيد الثاني (كشف الريبة في أحكام الغيبة): ٧٨ – ٨٠. الحدائق الناضرة: ١٨: ١٥٩. كتاب المكاسب: ١: ٣٣٦ - ٣٤١. المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ١: ٣١٥. مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٥١٥.

الوجه الأوّل: ما عن الشيخ الأعظم، من التمسّك بأصالة بقاء الحقّ الثابت للمستغاب، لأنّ المؤمن له حقّ ثابت قبل حصول الغيبة، وبعدها نشكّ في بقاء ذلك الحقّ، فنستصحب بقاءه. ومع ثبوت الحقّ، فلابدّ من الخروج منه، ولا يكون الخروج منه إلّا من خلال الاستحلال من المستغاب[1].

وفيه: إنّ الحقّ الثابت له لا يخلو عن احتمالين، إمّا أن يكون المقصود منه حقّ عدم الاغتياب، أو يكون المقصود منه الحقّ الثابت له بعد غيبته، فإن كان المقصود منه الثاني، فهو غير معلوم الحدوث، حتى يشكّ في بقائه ليستصحب البقاء. وأمّا لو كان الأوّل، فإنّه لا يوجد شكّ في بقائه، لأنّه بمجرّد وقوع الغيبة، يكون قد فات، ولا يكون في البين شكّ في بقائه حتى يستصحب.

الوجه الثاني: ما جاء في تعليقة المحقّق الإيرواني وهو: إنّ العقاب إذا ثبت، أوجب العقل تحصيل القطع بالبراءة منه، فيجب إتيان كلّ ما يحتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال وغيره، فالأصل في المسألة هو الاحتياط وإن كان الشكّ فيها التكليف دون البراءة[2].

وفيه: إنّه لو شكّ في دخل شيء في رفع العقاب غير التوبة، يكون المرجع هو ما دلّ على أنّ التوبة توجب محو الذنوب وأنّ التائب من ذنبه كمن لا ذنب له من الآيات والروايات.

وقد استدلّ لكلّ واحد من الأقوال السابقة بأُمور، نعرض عنها طلباً للاختصار، ونحيل الحديث عنها إلى مستوى أعلى، ونقتصر على ذكر شيء مما ذكر دليلاً للقول الأوّل منها، حيث استدلّ له بأُمور:

منها: النبويّ الوارد في وصيّته لأبي ذرّ: «**يَا أَبَا ذَرٍّ، إِيَّاكَ وَالْغِيبَةَ، فَإِنَّ الْغِيبَةَ**

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٤٠.

(٢) حاشية الأيرواني على المكاسب: ١: ٣٤.

أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا». قلت : يا رسول الله ولم ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال : «**لِأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي فَيَتُوبُ إِلَى اللهِ تعالى فَيَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِ، وَالْغِيبَةُ لَا تُغْفَرُ حَتَّى يَغْفِرَهَا صَاحِبُهَا**»[1].

فإنّ تعليق المغفرة على غفران صاحبها يشير إلى بقاء حقّ له، وهذا هو معنى الكفّارة، فتكون كفّارتها الاستغفار منه.

ومنها: خبر المفيد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**الْغِيبَةُ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا - إلى أن قال صلى الله عليه وآله - وَصَاحِبُ الْغِيبَةِ يَتُوبُ فَلَا يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ صَاحِبُهُ الَّذِي يُحَلِّلُه**»[2]. وهو في الدلالة على المطلوب كسابقه.

ومنها: دعاء التاسع والثلاثين من أدعية **الصحيفة السجادية**: «**اللَّهُمَّ وَأَيُّمَا عَبْدٍ نَالَ مِنِّي مَا حَظَرْتَ عَلَيْهِ، وَانْتَهَكَ مِنِّي مَا حَجَزْتَ عَلَيْهِ، فَمَضَى بِظُلَامَتِي مَيِّتاً، أَوْ حَصَلَتْ لِي قِبَلَهُ حَيّاً فَاغْفِرْ لَهُ مَا أَلَمَّ بِهِ مِنِّي، وَاعْفُ لَهُ عَمَّا أَدْبَرَ بِهِ عَنِّي، وَلَا تَقِفْهُ عَلَى مَا ارْتَكَبَ فِيَّ، وَلَا تَكْشِفْهُ عَمَّا اكْتَسَبَ بِي، وَاجْعَلْ مَا سَمَحْتُ بِهِ مِنَ الْعَفْوِ عَنْهُمْ، وَتَبَرَّعْتُ بِهِ مِنَ الصَّدَقَةِ عَلَيْهِمْ، أَزْكَى صَدَقَاتِ الْمُتَصَدِّقِينَ، وَأَعْلَى صِلَاتِ الْمُتَقَرِّبِينَ وَعَوِّضْنِي مِنْ عَفْوِي عَنْهُمْ عَفْوَكَ، وَمِنْ دُعَائِي لَهُمْ رَحْمَتَكَ، حَتَّى يَسْعَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا بِفَضْلِكَ، وَيَنْجُوَ كُلٌّ مِنَّا بِمَنِّكَ.**

اللَّهُمَّ وَأَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عَبِيدِكَ أَدْرَكَهُ مِنِّي دَرَكٌ، أَوْ مَسَّهُ مِنْ نَاحِيَتِي أَذًى، أَوْ لَحِقَهُ بِي أَوْ بِسَبَبِي ظُلْمٌ فَفُتُّهُ بِحَقِّهِ، أَوْ سَبَقْتُهُ بِمَظْلِمَتِهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَرْضِهِ عَنِّي مِنْ وُجْدِكَ، وَأَوْفِهِ حَقَّهُ مِنْ عِنْدِكَ، ثُمَّ قِنِي مَا يُوجِبُ لَهُ حُكْمُكَ، وَخَلِّصْنِي مِمَّا يَحْكُمُ بِهِ عَدْلُكَ، فَإِنَّ قُوَّتِي لَا تَسْتَقِلُّ بِنَقِمَتِكَ، وَإِنَّ طَاقَتِي لَا تَنْهَضُ بِسُخْطِكَ، فَإِنَّكَ إِنْ تُكَافِنِي بِالْحَقِّ تُهْلِكْنِي، وَإِلَّا تَغَمَّدْنِي بِرَحْمَتِكَ تُوبِقْنِي.

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٢) الاختصاص : ٢٢٦. مستدرك وسائل الشيعة : ٩ : ١١٤، الباب١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَوْهِبُكَ يَا إِلَهِي مَا لَا يُنْقِصُكَ بَذْلُهُ، وَ أَسْتَحْمِلُكَ، مَا لَا يَبْهَظُكَ حَمْلُهُ»[1].

ومنها: ما جاء في ملحقات **الصحيفة السجادية** في دعاء يوم الإثنين: «**وأسألك في مظالم عبادك عندي فَأَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عَبِيدِكَ أَوْ أَمَةٍ مِنْ إِمَائِكَ كَانَتْ لَهُ قِبَلِي مَظْلِمَةٌ ظَلَمْتُهَا إِيَّاهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ فِي عِرْضِهِ أَوْ فِي مَالِهِ أَوْ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ أَوْ غِيبَةٍ اغْتَبْتُهُ بِهَا أَوْ تَحَامُلٍ عَلَيْهِ بِمَيْلٍ أَوْ هَوًى ... فَقَصُرَتْ يَدِي وَ ضَاقَ وُسْعِي عَنْ رَدِّهَا إِلَيْهِ وَالتَّحَلُّلِ مِنْهُ، فَأَسْأَلُكَ يَا مَنْ يَمْلِكُ الْحَاجَاتِ وَهِيَ مُسْتَجِيبَةٌ بِمَشِيَّتِهِ وَمُسْرِعَةٌ إِلَى إِرَادَتِهِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تُرْضِيَهُ عَنِّي بِمَا شِئْتَ**»[2].

وفيه: إنّ هذه النصوص بأكملها ضعيفة الأسناد عدا الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية **الصحيفة** لاعتبار سندها. وهذا لا يجري في الملحقات لأنّها لم تصل بسند معتبر.

ودلالة بعضها على المدّعى غير تامّة، فإنّ خبر **الصحيفة السجادية** قد تضمّن جملتين:

الجملة الأُولى: طلب العفو والرحمة على الظالمين له والمنتهكين لحرماته.

وهذا الاستغفار كاستغفارهم عليهم السلام لسائر العاصين.

الجملة الثانية: طلب الإرضاء وإيفاء الحقّ من الله تعالى لمن له مظلمة عليه.

وهي منافية لأدنى مراتب العدالة فضلاً عن أعلى مراتب العصمة. مضافاً إلى أنّ طلب العفو والمغفرة لذي الحقّ والمظلمة أعمّ من وجوب الاستحلال مع إمكانه.

---

(١) الصحيفة السجادية الكاملة: ١٩٠، الدعاء ٣٩، في طلب العفو والرحمة.

(٢) الصحيفة السجادية (أبطحي): ٥٤٥، الدعاء ٢٣٨، دعاؤه عليه السلام في يوم الإثنين.

والحاصل، لا صلة لأيّ منهما بالمدّعى. ومنه تعرف جواب دعاء ملحقات الصحيفة.

نعم، يقوى الاستحلال في النفس لكن من طريق آخر وهو: إنّ الاستحلال مقتضى طبيعة الموضوع لأنّه بمجرّد استغابته قد أضاع حقّه وتعدّى عليه وهتك عرضه، فلا يغتفر إلّا أن يغفر له صاحبه. على أن يكون ذلك في صورة إمكان الوصول إليه، وعدم ترتّب مفسدة على ذلك.

فإن تمّ هذا الوجه بنحو الارتكاز العقلائيّ، كان الاستحلال بما ذكرناه لازماً، وإلّا فالأصل هو المحكم، فتأمّل.

التنبيه الثاني: جواز استماع الغيبة

وقع الكلام بين الأعلام في أنّه لو كانت الغيبة سائغة، فهل يجوز استماعها أو لا؟

ويمكن ذكر صور في الجواب:

الصورة الأُولى: أن لا تكون للمغتاب حرمة في المقام، لأنّه متجاهر بالفسق أو مبتدع في الدين، ولا ريب في جواز استماع الغيبة في هذه الصورة، بل ولا يجب ردّ المستغيب عنها.

الصورة الثانية: أن تجوز الغيبة للمغتاب، إلّا أنّه توجد ملازمة عرفيّة بين جوازها له وجواز الاستماع كما في تظلّم المظلوم، فإنّ أهل العُرف يفهمون من جواز تظلّمه ولو عند من لا يرجو منه إزالة الظلم عنه جواز الاستماع.

ولا ريب في الجواز أيضاً في هذه الصورة دفعاً للغويّة الملازمة العُرفيّة، لأنّه لن يترتّب الغرض عليها، بل سيمتنع تحقّقها لو فرض العمل بحرمة الاستماع.

الصورة الثالثة: أن تجوز الغيبة لكن بمناط يقتضي بعينه جواز الاستماع، كما في الغيبة في مورد الاستفتاء. وهنا أيضاً يحكم بجواز الاستماع أيضاً.

الصورة الرابعة: أن يكون جوازها لوجود موانع للحرمة كعدم كونه مكلّفاً، إمّا لأنّه صبيّ أو مجنون، أو قد أكره عليها.

وهنا لا يجوز الاستماع لإطلاق نصوص الحرمة الشاملة لمثل هذه الصورة. على أنّ جوازها للمغتاب لرفع القلم عنه بينما السامع قد وضع القلم عليه.

هذا كلّه لو كان السامع قد أحرز جواز الغيبة. أمّا لو لم يحرز ذلك، فهل يجوز له الاستماع أو لا؟

لا يخفى أنّه تارة يكون الشكّ في صدق الغيبة على ما تكلّم به المتكلّم، لاحتمال أنّه متجاهر بالفسق فمقتضى الأصل هو الجواز ولا مجال للتمسّك بعموم أدلّة حرمة الاستماع للشكّ في صدق الموضوع فيكون تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة. ولا مجال لإحرازه بالأصل لأنّه مثبت.

أمّا لو شكّ في عروض أحد المسوّغات الأُخر بعد إحراز صدق الغيبة، فإن كان هناك أصل موضوعيّ قاضٍ بعدمه يدخل بذلك حينئذٍ في المطلقات مما يعني حرمة الاستماع. وإلّا فالمرجع هو الأصل القاضي بالبراءة عن الحرمة.

وعلى هذا يترتّب أنّه إذا أُحرز عدم كونه جائز الغيبة، إلّا أنّه احتمل أو علم أنّ المغتاب يعتقد جواز الاغتياب، فلا يجوز له الاستماع.

ويترتّب على ذلك أيضاً أنّه لا يجب النهي في صورة عدم إحراز موضوع الغيبة، وفي صورة الشكّ لأنّه لم يصدر فعل منكر. بل وكذا في صورة إحراز عدم جوازه، لكونه غيبة لأنّه ليس فعلاً منكراً، بل يحمل فعل القائل على أصالة الصحّة. والتمسّك لأجل إثبات وجوب الردع بأدلّة النهي عن المنكر من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

التنبيه الثالث: الاستماع إلى الغيبة

اتّفق الأعلام على حرمة الاستماع للغيبة كحرمة فعلها، قال في **مفتاح الكرامة**ﷺ: وكما تحرم الغيبة، يحرم سماعها، وقد ترك الأصحاب ذكره

لظهوره، وإنّما أشير إليه في **جامع المقاصد**، و**الروضة**[١] في مطاوي ما استثني[٢].

بل عن بعض الأعاظم﵀ البناء على عدم الخلاف في ذلك بين الخاصّة والعامّة[٣].

ويستدلّ للمدّعى بعد الإجماع السابق، بنصوص تنهى عن السماع تارةً وعن الاستماع أُخرى:

كحديث المناهي: إنّ رسول الله ﷺ نهى عن الغيبة والاستماع إليها وعن النميمة والاستماع إليها[٤].

وعن **الاختصاص**: نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن إبنه عليه السلام فقال: «**يَا بُنَيَّ نَزِّهْ سَمْعَكَ عَنْ مِثْلِ هَذَا، فَإِنَّهُ نَظَرَ إِلَى أَخْبَثِ مَا فِي وِعَائِهِ فَأَفْرَغَهُ فِي وِعَائِك**»[٥].

وعن الصادق عليه السلام: «**الْغِيبَةُ كُفْرٌ، وَالْمُسْتَمِعُ لَهَا وَالرَّاضِي بِهَا مُشْرِك**»[٦].

وعن النبيّ ﷺ: «**السَّامِعُ لِلْغِيبَةِ أَحَدُ الْمُغْتَابَيْن**»[٧].

وعنه ﷺ: «**مَنْ سَمِعَ الْغِيبَةَ وَلَمْ يُغَيِّرْ كَانَ كَمَنِ اغْتَاب**»[٨]. وعنه ﷺ في **إحياء العلوم**: «**الْمُسْتَمِعُ أَحَدُ الْمُغْتَابَيْن**»[٩].

---

(١) جامع المقاصد: ٤: ٢٧. الروضة البهيّة: ٣: ٢١٤.

(٢) مفتاح الكرامة: ١٢: ٢١٩.

(٣) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٥٥٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

(٥) الاختصاص: ٢٢٥. مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١١٤، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٦) مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١٣٢، الباب ١٣٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

(٧) مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١٣٣، الباب ١٣٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

(٨) مستدرك وسائل الشيعة: ٩: ١٣٣، الباب ١٣٧ من أبواب أحكام العشرة الحديث ٨.

(٩) إحياء علوم الدين: ٣: ١٤٦.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**السَّامِعُ لِلْغِيبَةِ أَحَدُ الْمُغْتَابَيْن**»[١].

إلّا أنّ النصوص المذكورة ضعيفة الأسناد، ما يمنع من الاعتماد عليها، كما أنّها لم تبلغ حدّ التواتر حتى ترفع اليد عن الضعف السنديّ.

ودعوى جبرها بعمل الأعلام، مدفوعة بأنّ مسألة الغيبة غير محرّرة في كتب القدماء. مضافاً إلى أنّ هذه النصوص لم تذكر في الكتب المعتمدة عندهم إلّا حديث المناهي.

وقد استدلّ بوجوه أُخر:

منها: ما عن المحقّق الشيخ محمّد تقي الشيرازي قدس سره بأنّه في النصوص ما دلّ على حرمة الرضا بوقوع الحرام، وأنّ الراضي بعمل قوم كالداخل فيه معهم[٢]، إذ تدلّ بالفحوى على حرمة الاستماع على وجه الرضا.

وفيه: إنّ دلالتها على أنّ الراضي بالغيبة كالداخل فيها استمعها أم لا.

ويمكن تقريب الحرمة بأن يقال: لا إشكال في حرمة الاستماع إذا كان يحقّق غرض المغتاب في انتقاصه المقول فيه، لأنّ الانتقاص والهتك الذي هو ملاك الحرمة إنّما يتحقّق بتوجيه للمخاطب وإلتفات المخاطب له، فلا يكفي مجرّد ذكر العيب. وليس هذا من الإعانة على الإثم بل الحرمة هنا منصبّة على الإثم نفسه.

التنبيه الرابع: وجوب ردّ الغيبة

نصّ على ذلك الشيخ الأعظم قدس سره، إلّا أنّه لم ينسبه للأعلام[٣]، وظاهره عدم تعرّض أحد منهم للمسألة. وقد يستدلّ لذلك بطوائف من النصوص:

الطائفة الأُولى: ما تضمّن الوعيد بالثواب للرادّ، مثل خبر السكوني عن أبي

---

(١) المصنفات الأربعة للشهيد الثاني (كشف الريبة عن أحكام الغيبة): ٣٩.

(٢) حاشية الميرزا محمدتقي الشيرازي على المكاسب: ١١٨.

(٣) كتاب المكاسب: ١: ٣٦١.

عبد الله عليه السلام قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ**»[١].

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ من لم يردّ غيبة أخيه يعمّه خذلان الله وتخفيضه. مثل وصيّته صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «**يَا عَلِيُّ مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ فَاسْتَطَاعَ نَصْرَهُ فَلَمْ يَنْصُرْهُ، خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**»[٢].

وخبر أبي الورد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَنَصَرَهُ وَأَعَانَهُ نَصَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ لَمْ يَنْصُرْهُ وَلَمْ يُعِنْهُ وَلَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ وَعَوْنِهِ إِلَّا خَفَضَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**»[٣].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الوعيد بالعقاب عند عدم الردّ لقوله صلى الله عليه وآله: «**فَإِنْ هُوَ لَمْ يَرُدَّهَا وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهَا كَانَ عَلَيْهِ كَوِزْرِ مَنِ اغْتَابَهُ سَبْعِينَ مَرَّةً**»[٤].

وفي رواية **عقاب الأعمال** أنّه قال صلى الله عليه وآله في خطبة له: «**وَمَنْ رَدَّ عَنْ أَخِيهِ غِيبَةً سَمِعَهَا فِي مَجْلِسٍ رَدَّ اللهُ عَنْهُ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الشَّرِّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ كَوِزْرِ مَنِ اغْتَابَ**»[٥].

الطائفة الرابعة: ما ورد في رواية الكراجكيّ من عدّ الردّ من الحقوق[٦].

أمّا **الطائفة الرابعة**، فلا يمكن العمل بها لتضمّنها حقوقاً مستحبّة. كما أنّ النبويّ في **الطائفة الثالثة** مطروح لأنّ كون عقاب الاستماع أزيد من عقاب الاغتياب أمر غير متصوّر، والثانية لم تذكر في الكتب المعتبرة المعتمدة في الفتوى.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٩٢، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.
(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٩١، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.
(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٩١، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.
(٥) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٤.
(٦) كنز الفوائد: ١٤١.

وأمّا **الطائفتان الأُولى والثانية** فأخبارهما ضعيفة الأسناد لا يعتمد عليها، ولا جابر لضعفها من عمل بين الأعلام لعدم تحرير مسألة الغيبة عند القدماء.

نعم، يمكن الاستدلال للزوم الردّ بما ورد في نصرة المظلوم، والغيبة ظلم فلابدّ من دفعه ورفعه عن المغتاب، فتأمّل.

ثمّ إنّ هذا اللزوم إنّما هو في صورة القدرة التي لا يلزم معها محذور عرفيّ شخصيّ أو نوعيّ، ويكون عدم الرد معها منافياً لموالاة المؤمن والاهتمام به عرفاً.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ من المحاذير بل أهمّها التي تواجه عمليّة الردّ إذا احتمل الرادّ كون الردّ سبباً لإغراق المغتاب في الغيبة دفاعاً عن دعواه بذكره الشواهد والمؤيّدات لتأكيد العيب ويدفع جهات الاعتذار عنه. ويستطرد في ذكر عيوب أُخر لولا ردّ الرادّ لما ذكرها. فإنّ هذا وإن كان محرّماً على المغتاب إلّا أنّه محذور عرفيّ، بل شرعيّ يصلح للعذر فيما نحن فيه.

ثمّ إنّ الانتصار للمغتاب والردّ عنه ليس مبنيّاً على كونه حقّاً له ارتكازاً بحيث يكون تركه له تعديّاً عليه. وعلى هذا متى ما تركه اكتفى فيه بالندم والتوبة.

القمار

لا يخفى أنّ اللعب الذي يتضمّن مغالبة إمّا أن يكون حاصلاً من خلال الآلات المعدّة والمصنوعة لذلك، كالشطرنج والنرد، وهي التي يعبّر عنها بآلات القمار، وقد يقع بغيرها كما هو الرائج قديماً وحديثاً من المسابقات كالركض والسباحة والمصارعة ولعب الكرة وغير ذلك. وهذان القسمان قد يكونان مع الرهن، كما يكونان من دونه.

ويلحظ المتابع لكلمات الأعلام اقتصار بعضها على ذكر بعض النماذج لآلات القمار، فقد ذكر المفيد﵀ في **المقنعة** خصوص الشطرنج والنرد[1]، ما يوحي قصره القمار على ما وقع بهما دون ما وقع بغيرهما، وإن كان يحتمل بناؤه على أنّهما من باب المثال، وذكره للنموذج الأوضح والأجلى الذي لا خفاء فيه. نعم تضمّنت كلمات بعضهم التوسعة لتشمل كلّ ما يلعب به القمار ولو لم يكن آلة له، فقد ذكر ابن إدريس﵀ عند تعداده للمكاسب المحظورة: والشطرنج والنرد، وجميع ما خالف ذلك من سائر آلات القمار كاللعب بالخاتم والأربعة عشر وبيوت الرعاة واللعب بالجوز والطيور، وما جرى مجرى ذلك[2]. ومقتضى عبارته﵀ عدم مدخلية الآلة في مفهوم القمار، وأنّه خصوص المغالبة.

قوله ١: **أمّا بالنسبة إلى معنى القمار، فقد اختلف اللغويون بل الفقهاء أيضاً في تحديده من... إلخ...**

---

(١) المقنعة: ٧٢٦.

(٢) السرائر: ٢: ٢١٥.

ذكر المصنّف (زيد في توفيقه) وقوع الخلاف في بيان حقيقة القمار في كلمات أهل اللغة وكذا في كلمات الفقهاء، ولا بأس أن نشير لبعض كلمات الطرفين ليتّضح ما ذكره:

قال في **معجم مقاييس اللغة**: القاف والميم والراء أصل صحيح يدلّ على بياض في شيء ثمّ يفرع منه - إلى أن قال – والقمار، من المقامرة، فقال قوم: هو شاذّ عن الأصل الذي ذكرناه، وقال آخرون: بل هو منه وذلك أنّ المقامر يزيد ماله وينقص ولا يبقى على حال[1]. وظاهر ما حكاه عن آخرين من أنّ المقامر يزيد ماله وينقص، يفيد أنّه يعتبر في صدق المفهوم أن يتضمّن الرهن، فلا يكفي في صدقه خارجاً مجرّد تحقّق الغلب فيه، بل لابدّ من الرهن.

وفي **القاموس**: وقامره مقامرة وقماراً ... : راهنه فغلبه، وهو التقامر[2]. وفي تعبيره بالمراهنة احتمالان:

الإحتمال الأوّل: أن يراد منها مطلق التشارط الذي يتضمّن غالباً ومغلوباً، من دون أن يكون للعوض والرهن دخالة في صدق المفهوم.

الإحتمال الثاني: أن يراد منها خصوص جعل العوض للغالب منهما.

وقد يدّعى أظهريّة الثاني منهما، لأنّ العُرف يرى مدخليّة لوجود المال ولذا نراهم يرون صدق القمار يدور مدار وجوده، فمتى وجد المال أو الجائزة مثلاً على اللعب كان ذلك قماراً. إلّا أنّه ليس واضحاً، بل العبارة لو لم تكن صريحة في الإحتمال الأوّل، فلا ريب في كونها ظاهرة فيه، وبناء العُرف على دخالة العوض في مفهومه لعلّه نوع نقل نتيجة وجوده الخارجيّ، وليس وضعاً لحقيقته.

وقال في **لسان العرب**: وقامر الرجل مقامرة وقماراً: راهنه، وهو التقامر. والقمار:

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٥: ٢٥و٢٦.

(٢) القاموس المحيط: ٢: ١٢١.

المقامرة. وتقامروا لعبوا القمار... وفي حديث أبي هريرة: من قال: تعال أقامرك فليتصدّق بقدر ما أراد أن يجعله خطراً في القمار[١]. وظاهر خبر أبي هريرة اعتبار العوض في مفهومه، وأنّه مشتمل عليه، ولذا جاء الأمر بالتصدّق.

وهو غير واضح، فإنّ الظاهر أنّ موجب التصدّق يعود لعدم ملكيّته لما هو تحت يده، مع أنّ الظاهر من تعريف ابن منظور أنه لا يعتبر في صدقه أخذ قيديّة العوض والرهن، بل يصدق بمجرّد اللعب والمقامرة.

وفي **مجمع البحرين**: القمار ـ بالكسر: المقامرة، وتقامروا: لعبوا بالقمار واللعب بالآلات المعدّة له على اختلاف أنواعها، نحو الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار: الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء وربّما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز[٢]. وهو صريح في أخذ الرهن والعوض في صدق مفهومه، وأنّه لا يتحقّق من دون ذلك.

وفي **المنجد**: قمر يقمر قمراً: راهن ولعب في القمار، والرجل، غلبه في القمار، والرجل ماله: سلبه إيّاه. قامر مقامرة وقماراً: راهنه ولاعبه في القمار. تقمّر الرجل: غلبه في القمار. تقامر القوم: تراهنوا ولعبوا في القمار. القمار مصدر: كلّ لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً سواء كان بالورق أو غيره[٣]. وهو كسابقه من حيث الدلالة على اعتبار الرهن في صدق المفهوم، وأنّه يدور مدار ذلك.

وقد نسب في **مفتاح الكرامة** لظاهر **الصحاح** و**المصباح المنير** وكذلك **التكملة** و**الذيل** أنّه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً أي مع الرهن ودونه[٤].

---

(١) لسان العرب: ٥: ١١٥.
(٢) مجمع البحرين: ٣: ٥٤٧.
(٣) المنجد في اللغة: ٦٥٣.
(٤) مفتاح الكرامة: ١٢: ١٨٦.

قال في **الصحاح**: وقمرت الرجل أقمره ـ بالكسر ـ إذا لاعبته فيه فغلبته[١]. وهو صريح في أنّه لا يعتبر في صدق مفهوم القمار أن يكون بين المتقامرين رهن وعوض.

وقال في **المصباح المنير**: وقامرته قماراً ... غلبته في القمار[٢]. وهو أيضاً واضح في عدم مدخليّة العوض في مفهومه. إلّا أن يكون المقصود من قوله: قامرته عليه، يعني على العوض، وهو بعيد.

وقد تحصّل من خلال هذا العرض وجود اختلاف بين اللغويّين في بيان حقيقته، إذ أنّ بعضهم كما سمعت لم يعتبر فيه أخذ مفهوم الرهن والعوض، وقد اعتبر ذلك آخرون.

وأمّا كلمات الفقهاء (رحمهم الله)، فقد ذكر المحقّق الكركيّ ﷺ في **جامع المقاصد** في ذيل قول العلّامة: والقمار حرام: أي عمله وهو اللعب بالآلات المعدّة له على اختلاف أنواعها من الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار: الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء. وربمّا أُطلق على اللعب بها مطلقاً. ولا ريب في تحريم اللعب بذلك وإن لم يكن رهن والاكتساب به وبعمل آلاته[٣]. وهو صريح في اعتبار الرهن في صدق مفهومه، نعم، يظهر منه أنّ هناك من بنى على صدقه على مجرّد اللعب بالآلات المعدّة لذلك ولو لم يكن رهن.

وبالجملة، إنّ المستفاد من عبارته ﷺ أنّ إطلاق لفظ القمار على اللعب بها بدون الرهن محلّ خلاف، وإن حرم اللعب بها مطلقاً.

وقد ذكر الشيخ الأعظم ﷺ محتملات ثلاثة في بيان حقيقته[٤]:

---

(١) الصحاح: ٢: ٧٩٩.
(٢) المصباح المنير: ٥١٥.
(٣) جامع المقاصد: ٤: ٢٤.
(٤) كتاب المكاسب: ١: ٣٧٢ ـ ٣٧٥.

المحتمل الأوّل: أنّه اللعب بالآلات القمارية مع الرهن. ما يعني تقوّم حقيقته بالأمرين معاً، فلا ينطبق المفهوم خارجاً إلّا بتوفّرهما.

المحتمل الثاني: أنّه اللعب بالآلات القمارية ولو من دون رهن. وهذا يعني أنّه يعتبر في انطباقه خارجاً أن يكون اللعب بالآلات المعدّة للقمار، فلا يصدق بدونها.

المحتمل الثالث: أنّه مطلق المغالبة، ولو كان بدون الآلات القمارية، ومن دون رهن.

وبسبب الاختلاف الحاصل بين الفقهاء واللغويين كما سمعت، ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ الشبهة بلحاظ مفهوم القمار شبهة مفهوميّة، لتردّد حقيقته ومفهومه بين السعة والضيق، وفي مثل هذه الحالة يقتصر على القدر المتيقّن وهو أضيق المفاهيم، وتجري البراءة عن الزائد، وبناء عليه يمكن القول أنّ المقصود من القمار هو: عبارة عن اللعب مع المراهنة وهو مصدر. نعم، هذا بناءً على عدم اعتبار مدخليّة الآلة القمارية في مفهومه وفقاً لما يستفاد من بعض الكلمات، وستأتي الإشارة إليه.

وبناء على عدم اعتبار دخالتها في المفهوم، سوف يكون إطلاق اللعب بالآلات القمارية دون مال على القمار، صحيح، لكن إمّا لأنّه اصطلاح، أو أنّه مجازيّ بالأصل ويشهد لما ذكرنا أنّ الأغلب عند النّاس هو أخذ المال بالمراهنة، فكان الغالب عليها كونها قماراً. نعم، تسمية غيرها بذلك لما ذكرنا، فلعلّه نحو اصطلاح خاصّ.

بقي شيء:

هل يعتبر في تحقّق مفهوم القمار وجود آلة متعارفة من آلاته أو لا؟

قد يقال بالثاني، فلا يعتبر في صدقه أن يكون اللعب بالآلات المعدّة للقمار بحيث لا منفعة لها إلّا القمار، ولا بالآلات المشتركة فيمكن اللعب بها فيه كما يمكن الانتفاع بها في غير ذلك، كالبيض والجوز والخاتم. وكلّ ذلك لصدق القمار على اللعب بكلّ شيء مع الرهن بدون عناية. ويشهد لما ذكرنا مجموعة من النصوص:

منها: صحيح معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام: «**النَّرْدُ وَالشِّطْرَنْجُ وَالْأَرْبَعَةَ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ وَكُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ**»(١).

ومنها: خبر جابر عن الباقر عليه السلام: - في حديث - قال: «**قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله مَا الْمَيْسِرُ؟ فَقَالَ: كُلُّ مَا تُقُومِرَ بِهِ حَتَّى الْكِعَابُ وَالْجَوْزُ**»(٢).

ومنها: ما رواه العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الَّذِي يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ، وَلَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الْمُرَاهِنِ عَلَيْهِ فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله قَدْ أَجْرَى الْخَيْلَ وَسَابَقَ وَكَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْضُرُ الرِّهَانَ فِي الْخُفِّ وَالْحَافِرِ وَالرِّيشِ وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ قِمَارٌ حَرَامٌ**»(٣). إذ أنّ المستفاد من الذيل قاعدة كليّة مفادها كلّ رهان يتضمّن غالباً ومغلوباً فهو داخل في مصاديق القمار بأي آلة حصل. ومنه تعرف أنّ ما تعارف في زماننا من المراهنة بمناطحة الغنم أو مهارشة الديكة قمار متى كان مع العوض مع أنّها ليست آلة متعارفة ولا معدّة لذلك.

إلّا أنّ صاحب **الجواهر** رحمه الله خصّ حرمة القمار بما كان بالآلات المتعارفة والمعدّة له، فما لم يكن كذلك فليس اللعب به محرّماً(٤). وقد ذكر بعض الأعيان ما يصلح شاهداً لهذا المدّعى وأيّده، بل مال إلى اختياره. فأشار إلى عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ دعوى صدق عنوان القمار عليه لكونه لعباً مع الرهن، والقمار مطلق اللعب مع الرهن، غير مسموعة لما عرفت من عدم صدقه على التغالب في الخطّ والقراءة والعدو ونحوها.

الأمر الثاني: قد اختلفت كلمات اللغويين في تحديد مفهومه من هذه الناحية،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
(٣) وسائل الشيعة: ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق والرماية، الحديث ٣.
(٤) جواهر الكلام: ٢٢: ١٠٩.

ودخالة قيد كون الآلة من آلات القمار من عدمه، فالمستفاد من **القاموس** و**منتهى الأرب** و**اللسان** عدم دخالة الآلة في ذلك[١]، إلّا أنّ صريح **مجمع البحرين** وظاهر **المنجد**[٢] دخالتها في الصدق على أنّ استظهار دخالتها من صاحب **الصحاح** و**أقرب الموارد**[٣] غير بعيدة، كما أنّ عبارة **القاموس** مطلقة فلا تصلح لمنع الدخالة. ولذا لو لم يستفد اعتبارها من كلماتهم فهي لا تنفع لنفيها.

الأمر الثالث: إنّ دعوى استفادة كونه قماراً موضوعاً من النصوص كالتي فسّرت الميسر بكلّ ما تقومر به حتى الكعاب والجوز أو قومر عليه، لأنّ المراد منه التغالب به أو عليه؛ ممنوعة، لأنّ عدّ اللعب بالجوز والبيض من القمار لعلّ منشأه كونه مما تعارف اتّخاذه آلة للقمار، فلا يستفاد منه عدم اعتبار ذلك على أنّ الإطلاق أعمّ.

ودعوى إرادة مطلق المغالبة من قوله عليه السلام: «**كُلُّ مَا قُومِرَ بِهِ فَهُوَ الْمَيْسِرُ**»[٤]، كما ترى لا بيّنة عليها. على أنّ إطلاقه في بعض الأحيان على مطلق المغالبة أو المغالبة في التفاخر كما هو الظاهر من بعض اللغويين لا يوجب حمل الأخبار عليه. مضافاً إلى أنّ الظاهر من **الصحاح** التفريق بين المستعمل في غلبة التفاخر وهو ما يكون بضمّ الميم من قمرُ يقمُر وفي المغالبة بكسرها.

وقد يتمسّك لإثبات عدم إعتبار الآلة المتعارفة المعدّة للقمار بموثّق إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض يقامرون؟ قال: «**لَا تَأْكُلْ مِنْهُ فَإِنَّهُ حَرَامٌ**»[٥]. لعدّه عليه السلام ذلك من القمار مع عدم كونهما آلة له.

---

(١) القاموس المحيط: ٢: ١٢١. منتهىٰ الأرب: ٢: ١٠٥٧. لسان العرب: ٥: ١١٥.
(٢) مجمع البحرين: ٣: ٥٤٧. المنجد في اللغة: ٦٥٣.
(٣) الصحاح: ٢: ٧٩٩. أقرب الموارد: ٤: ٤٨٩.
(٤) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٦، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات التجارة، الحديث ١١.
(٥) وسائل الشيعة: ١٧: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

وهو في غير محلّه لأنّها لا تدلّ إلّا على استعماله وهو أعمّ.

وبخبر ابن سيابة عنه عليه السلام وفيه: كان يقول: «**إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْضُرُ الرِّهَانَ فِي الْخُفِّ وَالْحَافِرِ وَالرِّيشِ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ قِمَارٌ حَرَامٌ**»[1].

وهي في الدلالة على الخلاف أدلّ، إذ أنّ الظاهر منها كون المسابقة في المذكورات ليست قماراً وأنّ غيرها قمار حرام، مع أنّ الصدق في جميعها سواء، فلا مناص من حمل الرواية على الإطلاق الحكميّ وتنزيل غير القمار منزلته[2].

وفيما أفاده قدس سره مواقع للنظر:

أمّا **الأوّل** ففيه: إنّ عدم إطلاق القمار وصدقه على مثل ذلك عند العُرف، مرجعه إلى عدم عدّ هذه الأفعال من اللعب، وكذا مثلها البناء والنجارة وغير ذلك من الصناعات.

وأمّا **الثاني**: فدعواه رحمه الله اختلاف أهل اللغة في دخالتها في المفهوم وعدمه، بلا دليل، بل عهدتها عليه. إذ لا يستفاد ذلك إلّا من **مجمع البحرين** على أنّ تعبيره بعد ذلك (بربما) .. إلخ .. مشعر بعدم الجزم بالدخالة. مضافاً إلى احتمال كون ذكرها لأنّها الفرد الأجلى لا لأنّها ذات مدخليّة في المفهوم. وعلى فرض التسليم، فمعارضتها لغيرها من الكلمات تجعلها محلّ تأمّل، فتأمّل.

وأمّا **الثالث**: فدعواه كون البيض والجوز ممّا عدّ من الآلات المتعارفة للقمار، لا شاهد عليها، بل هي خلاف الظاهر. بل مقتضى قوله: كلّ ما قومر به، شموله لما إذا لم يكن بالآلات المعدّة للقمار، إذ مفاده تحقّق المغالبة مع الرهن بدون دخالة لقيد الآلة المعدّة والمتعارفة. ويؤيّد ذلك خبر أبي الجارود المتقدّم لقوله: «**وَكُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ**».

---

(١) وسائل الشيعة: ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق و الرماية، الحديث ٣.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني: ٢: ٣ ـ ١١.

وأمّا موثّق إسحاق فإيراده يندفع بما ذكرناه من منع كون البيض عرفاً كذلك.

وأمّا خبر ابن سيابة فدلالته على المدّعى واضحة لا على الخلاف، لأنّ قوله: «**وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ قِمَار**»، يشمل المعدّة وغير المعدّة.

هذا وقد يقال بأنّ مقتضى مناسبات الحكم للموضوع مع المرتكزات العُرفيّة، اختصاص ذلك بما كان بالآلات المتعارفة للقمار وإن لم تكن معدّة لذلك لكنّها صارت مما يتعارف به ذلك، والإنصاف أنّ هذا غير بعيد إن لم يكن أقوى.

ثم إنّه بناءً على ما ذكرنا من عدم صدق مفهوم القمار عليه، فلا ريب في حلّيّته وجوازه إلّا أن يقوم دليل على الحرمة بحيث يحرم الرهان فيه.

قوله ٢: **وأمّا حرمته في الجملة، فلا إشكال فيها، وهي مورد اتّفاق المسلمين. ويدلّ عليها... إلخ...**

لا خلاف بين المسلمين في حرمة اللعب بآلات القمار مع الرهن، بل عدّ ذلك من ضروريات الإسلام. وهذا منشأ تعبير المصنّف (وفّقه الله) في الجملة. والمشهور بين الفقهاء البناء على حرمة اللعب بآلات القمار من دون عوض، وكذا حرمته لو كان من دون آلات القمار مع العوض.

وقد استدلّ لحرمته تارةً بالقرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[1]. وقد قرّب المصنّف (حفظه الله) دلالتها من خلال الاستناد إلى كلمة الميسر، وتفسيرها بأنّ المقصود منها هو القمار، فيكون مفاد الآية الشريفة وجوب اجتناب القمار، لأنّه رجس من عمل الشيطان، والأمر ظاهر في الوجوب. ويدلّ على أنّ المقصود من الميسر في الآية الشريفة هو القمار، أمران:

---

(١) المائدة (٥): ٩٠.

أحدهما: كلمات أهل اللغة، قال ابن منظور في **لسان العرب**: الميسر اللعب بالقداح، وقد يطلق على مطلق القمار، أي مطلق اللعب مع المراهنة .... قال مجاهد: كلّ شيء فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز، وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «**الشِّطْرَنْجُ مَيْسِرُ الْعَجَم**»[1]، شبّه اللعب به بالميسر ـ وهو القداح ـ وجاء فيه أيضاً: الميسر: الجزور نفسه، سمّي لأنّه يجزّء أجزاء[2].

إلّا إنّ المستفاد من الشيخ الطريحي رحمه الله في **مجمع البحرين**، كونه أخصّ من القمار، من دون فرق بين تفسير القمار بأنّه اللعب بالآلات القمارية ولو من دون رهن، أو مع الرهن، قال رحمه الله: الميسر: القمار وقيل كلّ شيء يكون منه قمار فهو الميسر، حتّى لعب الصبيان بالجوز الذي يتقامرون به لأنّه يجزأ أجزاء وكأنّه موضع التجزية وكلّ شيء جزّيته فقد يسّرته ... ويقال: سمّي ميسراً لتيسّر أخذ مال الغير فيه من غير تعب ومشقة[3].

وعلى أيّ حال، فهنا احتمالان في حقيقة الميسر، فهو إمّا أن يكون مساوياً للقمار، وإمّا أن يكون فرداً من أفراده. وسواء بني على الإحتمال الأوّل، أم على الإحتمال الثاني، سوف يكون الاستدلال بالآية الشريفة تامّاً، لما عرفت من أنّ المستفاد منها حرمة اللعب بالميسر، وهو إمّا القمار، أو أحد أفراده ومصاديقه.

ثانيهما: النصوص التي تضمّنت تفسير الميسر بالقمار، ففي خبر الوشّاء عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: «**الْمَيْسِرُ هُوَ الْقِمَار**»[4]. ويجري فيه المحتملان

---

(١) فقه القرآن: ٢: ٢٧٥. تفسير القرطبي: ٣: ٥٣. النهاية في غريب الحديث والأثر: ٥: ٢٩٦.

(٢) لسان العرب: ٥: ٢٩٨.

(٣) مجمع البحرين: ٤: ٥٧٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

المتقدّمان في كلمات أهل اللغة، إذ يحتمل في معناه المساواة بينهما، أو أنّه أحد مصاديقه، نعم، لا مجال للاستناد للخبر المذكور لكونه ضعيف السند بوقوع سهل بن زياد في سنده، وقد عرفت حاله في ما تقدّم[١].

كما يمكن التمسّك لذلك أيضاً بخبر جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قيل: «**يَا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله مَا الْمَيْسِرُ؟ فَقَالَ: كُلُّ مَا تُقُومِرَ بِهِ حَتَّى الْكِعَابُ وَالْجَوْزُ**»[٢]. فإنّ المستفاد منه اندراج الميسر في ما يتقامر به، إمّا لأنّه هو هو، أو لأنّه أحد مصاديقه وأفراده، لكنّ الخبر المذكور يشتمل على عمرو بن شمر، وهو لم تثبت وثاقته.

نعم، يمكن الاستدلال لذلك بصحيح معمر بن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**النَّرْدُ وَالشِّطْرَنْجُ وَالْأَرْبَعَةَ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ**»[٣].

وأخرى بالسنّة الشريفة، وهي نصوص كثيرة كادت أن تبلغ حدّ التواتر، كرواية زيد الشحّام المذكورة في المتن[٤]. ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث فسّر الرجس من الأوثان في الآية الشريفة بالشطرنج، وقد تضمّنت الآية الأمر بالاجتناب عنه، فيكون مفاد الرواية وجوب اجتناب الشطرنج. وقد تضمّن سندها درست بن أبي منصور، وهو واقفيّ ولم ينصّ على وثاقته في كلمات الرجاليين، نعم، بني على وثاقته لوقوعه في أسناد **تفسير القمّي**، ولرواية عليّ بن الحسن الطاطري في كتابه، وقد عرفت منع دلالة الأوّل على التوثيق، فلو تمّ الثاني كان موجباً للبناء على وثاقته، وإلّا بني على ضعف السند.

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الإستدلالي: ١: ٢٦٨ - ٢٨٥.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
(٤) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ثمّ إنّ استفادة حرمة اللعب بالقمار من الخبر المذكور تبتني على إلغاء الخصوصيّة للشطرنج، ليكون ذكره فيه من باب المثال. أمّا لو بني على أنّ هناك خصوصيّة للشطرنج، كما هو محتمل، فلن يكون الخبر دالّاً على حرمة مطلق القمار، بل سوف يكون مختصّاً بحرمة الشطرنج.

ومنها: رواية السكوني المذكورة في المتن[١]. وقد تضمّنت المنع عن اللعب بالشطرنج والنرد، لصدور النهي من رسول الله ﷺ عن ذلك، ويأتي في البين ما تقدّم ذكره في الخبر السابق من احتمال الخصوصيّة، والتعدّي مما ذكر ليشمل غيره.

وقد عبّر المصنّف عن الخبر بالموثّق، مع أنّ سنده قد اشتمل على السكونيّ، والنوفليّ، وقد عرفت الحديث مفصّلاً عن حال السند الذي يقعان فيه في ما تقدم[٢].

ومنها: صحيحة معمر بن خلّاد التي ذكرها المصنف[٣]. ودلالتها على المطلوب من خلال ما جاء في ذيلها، من قوله عليه السلام: «**وَكُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِر**»، فإنّه يفيد حرمة كلّ ما يصدق عليه أنّه قمار.

قوله ٣: **وأمّا تحريم ما كان اللعب فيه مع الرهن وبالآلات الخاصّة، فلأنّه القدر المتيقّن من أدلّة ...إلخ...**

لا خلاف بين علماء الإسلام في حرمة اللعب بالآلات المعدودة للقمار مع الرهن والعوض، بل ذلك من ضروريات الإسلام، وهذا هو القدر المتيقّن من الأدلّة المتقدّمة الدالّة على تحريم اللعب بالقمار، سواء من القرآن الكريم، أم النصوص المباركة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
(٢) تقدّم ذكر ذلك في الصفحة ٣٦٤.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

هذا وقد أشار المحقّق الإيرواني﵀ في المقام إلى تفصيل، بين ما إذا كان المراد من القمار في المقام هو اللعب، فإنّه يكون مشمولاً لما دلّ على الحرمة، سواء من الكتاب، أم من السنّة الشريفة. أمّا لو كان المقصود منه هو المعاملة والمراهنة، فلن يكون نفس اللعب حراماً إلّا إذا كان في المقام إجماع على حرمته[١].

وقد عرفت عند استعراض كلمات أهل اللغة، أنّ القمار هو نفس اللعب، وليس الآلات، فلا حاجة للتفصيل المذكور. مضافاً إلى أنّه قد يدّعى أنّ ما دلّ على حرمة اللعب بالشطرنج والنرد دالّ على ذلك بعد إلغاء الخصوصية بنظر العُرف، فتأمّل.

قوله ٤: **وأمّا ما كان بآلات القمار المتداولة بدون رهن، فقد يستدلّ على حرمته بوجوه، نذكر...إلخ...**

وقع الخلاف بين الأعلام في اللعب بالآلات المعدّة للقمار من دون رهن وعوض، فقال في **جامع المقاصد** بحرمة ذلك[٢]، بل عن الفاضل النراقي﵀ نفي الخلاف فيه[٣]. ويظهر من المحقّق الأردبيلي﵀ التشكيك في ثبوت الحرمة في هذا المورد[٤]. ومثل ذلك المقدّس الفقيه السيّد الخونساري﵀[٥].

وقد استدلّ للحرمة بوجوه:

منها: التمسّك بالإطلاق المستفاد من قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوه**﴾[٦]، فإنّ الميسر هو القمار

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب: ٣٨.
(٢) جامع المقاصد: ٤: ٢٤.
(٣) مستند الشيعة: ١٤: ٨٨.
(٤) زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.
(٥) جامع المدارك: ٣: ٢٨.
(٦) المائدة (٥): ٩٠.

كما عرفت، ولم يؤخذ فيه اشتماله على وجود الرهن، بل ظاهره صدق العنوان في الخارج بحصوله من خلال أدواته التي يقع بها.

وفيه: إنّ هذا من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لأنّ المفروض أنّه حتى يصحّ الاستناد للإطلاق، أن يكون المطلق صادقاً على الفرد المشكوك، وهو غير متوفّر في البين، لأنّه يشكّ في صدق عنوان القمار والميسر على ما لا يكون مشتملاً على الرهن والعوض، فيكون إثبات دخوله تحت الإطلاق، من التمسّك به في الشبهة المصداقيّة.

ومنها: ما نسبه المصنّف (وفّقه الله) للشيخ الأعظم قدس سره[1] من الاستدلال به، وهو النصوص التي تضمّنت أنّ المؤمن مشغول عن اللعب، كما في رواية عبد الواحد بن المختار المذكورة في المتن[2]. ولا ريب أنّ اللعب بالآلات المعدودة للقمار يصدق سواء كان هناك رهن وعوض، أم لم يكن، ومقتضى كون المؤمن في شغل عن ذلك، يكشف عن نهي منه عليه السلام، المشير إلى حرمة الاشتغال واللعب بها.

والصحيح أنّ نسبة الاستدلال بها للشيخ الأعظم رحمه الله، كما عن المصنّف، ليست في محلّها، فإنّه قدس سره جعلها مؤيّداً لما استدلّ به، ولم يجعلها دليلاً.

وعلى أيّ حال، فقد أجاب المصنّف عنها، **أولاً**: بضعفها سنداً، لأنّ الخبر المذكور قد اشتمل على سهل بن زياد، ومحمّد بن جعفر بن عقبة، وعبد الواحد بن المختار، وهم لم تثبت وثاقتهم.

ثانياً: بمنع دلالتها على حرمة اللعب وإنّما مفادها الإرشاد إلى أنّ المؤمن لا يشتغل بما لا يفيده في دينه أو أُمور دنياه.

على أنّه يمكن ذكر أمر ثالث، وهو أنّه لو سلّم دلالتها على التحريم، وتمّت

---

(١) كتاب المكاسب: ١: ٣٧٢ و ٣٧٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

سنداً، فإنّها سوف تختصّ بالشطرنج، ودلالتها على حرمة اللعب بمطلق أدوات القمار، يحتاج إلغاء الخصوصيّة، وهو ليس واضحاً، فتأمّل.

ومنها: ما جاء في كلام بعض الأعاظم‌ﷺ من التمسّك بالنصوص التي دلّت على حرمة اللعب بالنرد والشطرنج[١]، كرواية السكونيّ المتقدّمة[٢]، والتي جاء فيها: «**نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ اللَّعِبِ بِالشِّطْرَنْجِ وَالنَّرْدِ**»[٣]. لأنّ اللعب بها ـ أعني الشطرنج والنرد ـ لا يتوقّف على وجود الرهن والعوض، وإنّما يكفي في تحقّقه أن يكون بهما. وقد تضمّنت النصوص النهي عن اللعب بها، ولم ينصبّ النهي الوارد فيها على القمار، نعم، لو كان النهي في النصوص منصبّاً على القمار، لأمكن التوقّف في دلالتها على حرمة اللعب بها من دون رهن وعوض، لأنّ من المحتمل أخذ ذلك في مفهومه.

وقد بنى شيخنا التبريزيﷺ دلالتها على حرمة اللعب بمطلق أدوات القمار من خلال إلغاء الخصوصية، على أساس أنّ ما تضمّنه النصّ ليس إلّا من باب المثال، وأنّه أجلى المصاديق وأوضحها[٤].

وقد أجاب عن ذلك الشيخ الأعظمﷺ، بمنع ثبوت إطلاق للنصوص المذكورة للدلالة على حرمة اللعب بها مطلقاً، لأنّها منصرفة إلى الحالة المتعارفة، وهي التي تكون مشتملة على الرهن[٥].

وأجاب عنه المصنّف، **أوّلاً**: بأنّ الانصراف المذكور ناشئ من غلبة الوجود وليس من كثرة الاستعمال، وقد تقرّر في محلّه أنّ الانصراف الذي يمنع من حجّية

---

(١) مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٥٧٥.
(٢) تقدّمت في الفرع الثاني من هذه الفروع، الصفحة ٤٤٧.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
(٤) إرشاد الطالب: ١: ٢١٤.
(٥) كتاب المكاسب: ١: ٣٧٥.

الإطلاق، هو الانصراف الذي يكون ناشئاً من كثرة الاستعمال، وليس من غلبة الوجود. ويساعد على ما ذكره (حفظه الله) أنّ اللعب بهما بدون عوض كان شائعاً سابقاً في تلك الأزمنة بين الخلفاء والأمراء، لعدم اعتنائهم بالمال وإنّما كان همّهم الأساس هو الغلبة على القرين وكسر شخصيّته.

ثانياً: إنّه لو سلم أنّه لا فرق بين غلبة الوجود وكثرة الاستعمال في المنع من انعقاد الحجّية للظهور، فإنّه يمكن التشكيك أساساً في وجود هذه الغلبة.

على أنّه لو سلّم بدعوى الانصراف الموجودة في كلام الشيخ الأعظم، وبني على أنّها ناشئة من كثرة الاستعمال، فإنّها لا تجري في مثل خبر أبي الربيع الشاميّ: سئل أبو عبد الله عن الشطرنج والنرد؟ فقال: «**لَا تَقْرَبُوهُمَا**»[1]. وقد سلّم بذلك. لأنّ المنهيّ عنه في الخبر هو القرب إلى النرد والشطرنج، وهذا لا ينصرف إلى اللعب مع الرهن دون ما كان بدونه، لأنّ المستفاد من المنع من القرب هو إرادة المبالغة في التنزّه والاجتناب التي لا يناسبها التخصيص بخصوص قسم خاصّ من التحرّز والتجنّب دون الآخر.

نعم، هو لا يصلح دليلاً على المدّعى، لضعف سنده **أوّلاً**، بأبي الربيع، ولا يكفي لوثاقته رواية أحد أصحاب الإجماع عنه.

ثانياً: الظاهر أنّ المراد من القرب ليس معناه الحقيقيّ وإنّما معناه الكنائيّ وهو اللعب فيكون حينئذٍ حاله حال غيره من النصوص في الانصراف، فلا وجه لإخراجه إياه.

ثالثاً: لو رفعنا اليد عن جميع ذلك فهو مختصّ بأفراد من القمار ولا يمكن التعدّي عنها إلى غيرها.

وبناءً على هذا فقد سلّم المصنّف (وفّقه الله) بتمامية دلالة النصوص المذكورة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

على المطلوب، إلّا أنّها مختصّة بالنرد والشطرنج، ولا مجال لتسرية الحكم الثابت لهما إلى غيرهما، لما عرفت من احتمال الخصوصيّة فيهما. ولا مجال لسماع عدم الفصل بينها في الحكم، أو أنّ ما تضمّنته النصوص مذكورة على نحو المثال، وأنّه الفرد الأوضح والأجلى.

ومنها: الاستناد إلى صحيحة معمر بن خلّاد المتقدمة[1]، عن أبي الحسن عليه السلام: «**النَّرْدُ وَالشِّطْرَنْجُ وَالْأَرْبَعَةَ عَشَرَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ**»[2]. قد عرفت في ما تقدّم أنّ الميسر أحد مصاديق القمار، أو هو هو، وعرّف الميسر أنّه اللعب بالقداح، فكلّ ما كان لعباً بما هو معدود لهكذا أمر، يعدّ منه، لعدم الخصوصية للقداح، فيثبت أنّه مما قومر عليه، ويكون قماراً.

وقد أجاب عنه المصنّف، بأنّ المدار في الحرمة على صدق عنوان القمار، حتى ينطبق عليه أنّه ميسر، لما عرفت من أنّه هو هو، أو أحد مصاديقه، وقد عرفت في تعريف القمار احتمال دخالة قيديّة العوض والرهن في مفهومه، فيشكّ في صدقه حال عدم توفّر ذلك فيه، فلا يمكن البناء على حرمة اللعب، لو لم يكن ذلك متوفّراً، ولا يكون الصحيح دالّاً على ذلك.

ولمّا لم ينهض شيء من الأدلّة المتقدّمة على حرمة اللعب بأدوات القمار من دون رهن، ذكر المصنّف (وفّقه الله) اختصاص حرمة اللعب بخصوص النرد والشطرنج، لدلالة النصوص على حرمة اللعب بها مطلقاً، كما عرفت عند التعرّض لرواية السكونيّ، ويبتني حكم اللعب ببقيّة الألعاب الأُخرى على الاحتياط الوجوبيّ.

ثمّ إنّ بعض الأعيان دام ظله استدلّ على حرمة اللعب بالآلات القمارية من غير رهن بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**

---

(١) تقدّمت في الفرع الثاني من هذه الفروع، الصفحة ٤٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

فَاجْتَنِبُوهُ﴾[١]، على أساس أنّ المقصود من الميسر في الآية الشريفة هو آلات القمار، وليس القمار، أعني اللعب نفسه، والقرينة على ذلك أنّ المقصود من الأمور **الثلاثة** التي تضمّنتها الآية الشريفة هي الذوات، بقرينة حمل الرجس عليها الذي يناسب الذوات وليس الأفعال إلّا بتأويل، سواء أريد به النجس المعهود كما ادّعى الإجماع عليه شيخ الطائفة في محكيّ **التهذيب** في مورد الآية[٢]، أم أُريد الخبيث، لأنّه يناسبها أيضاً.

وما صنعه في **مجمع البيان** من حمله على اللعب[٣]، لا يخلو من ركاكة. ويشهد له جملة من النصوص، كخبر محمّد بن عيسى قال: كتب إليه ابراهيم بن عنبسة ـ يعني إلى عليّ بن محمّد عليهما السلام ـ إن رأى سيّدي ومولاي أن يخبرني عن قول الله عزوجل: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ**﴾[٤] الآية جعلت فداك. فكتب: «**كُلُّ مَا قُومِرَ بِهِ فَهُوَ الْمَيْسِرِ**»[٥]. ومثلها كثير من النصوص التي عدّت النرد والشطرنج من الميسر. وحمل ذلك على اللعب بها خلاف الظاهر. فحمل الرجس وعمل الشيطان في الآية على المذكورات باعتبار ذاتها، فكما يصحّ أن يقال: إنّ الخمر رجس خبيث، يصحّ أن يقال: إنّ الشطرنج كذلك. ويشعر به الأمر ولو ندباً بغسل يد المقلّب له، وأنّها من عمل الشيطان باعتبار أنّها مصنوعة بيد الإنسان بإغرائه ووسوسته، فيصحّ أن يقال: إنّ ذات الخمر والآلات الحاصلة بإغرائه من عمله ولو بقرينيّة النصوص[٦].

---

(١) المائدة (٥): ٩٠.

(٢) تهذيب الاحكام: ١: ٢٧٨، ذيل الحديث ٨١٦. وحكاه عنه في مجمع الفائدة والبرهان: ١: ٣٠٨. مشرق الشمسين: ٣٦٣. كشف اللثام: ١: ٣٩٣ و ٣٩٤.

(٣) مجمع البيان: ٣: ٤١١.

(٤) البقرة (٢): ٢١٩.

(٥) مستدرك وسائل الشيعة: ١٣: ١١٩، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٦) المكاسب المحرمة للإمام الخميني: ٢: ٥ ـ ٧.

ويمنع من القبول بالتقريب الذي أفاده﵀ ملاحظة الآية الشريفة مع ما بعدها، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَ عَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾[1]. فإنّ الآثار المذكورة فيها كلّها مترتّبة على اللعب، وليس على الآلات. وهذا يشكّل مانعاً من الاستفادة من القرينة التي ذكرها ليكون المقصود من الميسر هو الآلات وليس اللعب.

وقد يستدلّ للمدّعى بخبر أبي الجارود عن أبي جعفر﵇ في قول الله: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ**﴾، قال: «**وَأَمَّا الْمَيْسِرُ، فَالنَّرْدُ وَالشِّطْرَنْجُ، وَكُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٌ** - إلى أن قال - **كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَشِرَاؤُهُ، وَالِانْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا حَرَامٌ مُحَرَّمٌ**»[2]. ودلالته على المطلوب واضحة، فإنّ المقصود من القمار في البين هو الآلات، وليس اللعب، لأنّه لا يتصوّر الانتفاع باللعب كما لا يخفى. ويساعد على ذلك قوله﵇: «**بيعه وشراؤه**» فإنّه راجع للآلة، وليس راجعاً للعب.

نعم، يمنع من الاستناد للخبر المذكور ضعفه السنديّ، فإنّه قد اشتمل على أبي الجارود، وهو لم تثبت وثاقته، كما أنّ الوسائط بينه وبين عليّ بن إبراهيم مجهولة.

ومنها: موثّق زرارة عن أبي عبد الله﵇ أنّه سئل عن الشطرنج ولعبة شبيب التي يقال لها: لعبة الأمير وعن لعبة الثلاث؟ فقال: «**أَرَأَيْتَكَ إِذَا مَيَّزَ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ مَعَ أَيِّهِمَا تَكُون**»؟ قال: مع الباطل، قال: «**فَلَا خَيْرَ فِيه**»[3]. وليس تقريب الاستدلال به على المدّعى من خلال الاستناد لكلمة الباطل المذكورة فيه، لأنّه يمنع من ذلك أنّه لم يدلّ دليل على حرمة كلّ باطل. وإنّما الاستدلال به على المدّعى لوضوح أنّ ما ورد ذكره في سؤال السائل من باب المثال والمصداق، وأنّه مورد الابتلاء، فلا

---

(١) المائدة (٥): ٩١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢١، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧: ٣١٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

خصوصيّة له بنظر العُرف، ويساعد على هذا المعنى ما تضمّنه خبر الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس: النرد والشطرنج، حتى انتهيت إلى السدر؟ فقال: «**إِذَا مَيَّزَ اللهُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ مَعَ أَيِّهِمَا يَكُونُ**»؟ قلت: مع الباطل. قال: «**فَمَا لَكَ وَ لِلْبَاطِلِ**»[1]. فإنّ الوارد فيه من باب المثال أيضاً، وليس لها خصوصيّة. على أنّه لو قيل بإمكان تخصيص الباطل بخصوص الباطل المحرّم لكون (أل) الواردة فيه عهديّة، فيكون مورد حديثه عليه السلام خصوص الباطل المحرّم لا مطلق الباطل. وبالتالي، يكون دالّاً على المطلوب أيضاً بصورة أوضح، لأنّه سوف يفيد أنّ آلات القمار من الباطل، فيكون اللعب بها من دون رهن وعوض، من مصاديقه. لم يكن ذلك بعيداً.

نعم ادّعى في **الجواهر** رحمه الله الانصراف لما يكون مشتملاً على الرهن والعوض، لا ما كان خالياً من ذلك[2]. وهي غير مسموعة، لما عرفت من تداول اللعب بها بدون رهان.

نعم، في المقام احتمال، وهو أنّ الموثّق ناظر للتعريض بفقهاء الجمهور، القائلين بحلّية اللعب بالنرد والشطرنج ما لم يكن هناك رهن وعوض، وبالتالي يكون لما تضمّنه الموثّق خصوصيّة، وليس المذكور فيه بنحو المثال، فيصعب التعدّي عنه إلى غيره. وعندها لن يكون للموثّق إطلاق، يمكن الاتّكاء عليه والإفتاء على وفقه بالحرمة، فيبقى ما اختاره المصنّف (وفّقه الله) متعيّناً، والمسألة تحتاج تفصيلاً أكثر يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٥: **وأمّا إذا كان اللعب بغير آلات القمار، مع افتراض وجود الرهن كالمراهنة في باب...إلخ...**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٤، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
(٢) جواهر الكلام: ٢٨: ٢١٨ و ٢١٩.

المشهور بين الأعلام حرمة اللعب بغير آلات القمار، كالمصارعة وحمل الأثقال، وغير ذلك من المسابقات، مع وجود الرهن والعوض، بل صرّح العلّامة الطباطبائي﵀ في **المصابيح** بعدم الخلاف في الحرمة والفساد. بل ذكر صاحب **الرياض**﵀ أنّ عليه الإجماع المنقول[١].

وقد استدّل للقول بالتحريم، بوجوه:

منها: رواية العلاء بن سيابة المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المطلوب واضحة، لأنّها قد تضمّنت استثناء الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلك فإنّه داخل في عقد المستثنى منه، وهو القمار.

وقد أجاب عنها المصنّف (وفّقه الله) بضعف سندها، فإنّ راويها وهو العلاء بن سيابة لم تثبت وثاقته إلّا بناء على رواية ابن أبي عمير عنه، وهو أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

وقد تقدّم منّا الحديث مفصّلاً حول العلاء وبيان الوجوه المذكورة لتوثيقه، والمختار في ذلك.

ومنها: مرسلة الصدوق الجزميّة، المذكورة في المتن[٣]. وتقريب دلالتها كما في كلام بعض الأعيان﵀ من خلال لعن الملائكة، فإنّه لا يكون إلّا في العمل المحرم[٤].

وقد أجاب عنها المصنّف، بضعف سندها للإرسال، إلّا أن يحكم بحجّية مراسيل الصدوق﵀، كلّاً أو بعضاً، لأحد بيانات ثلاثة:

---

(١) المصابيح (مخطوط) ولم نعثر عليه، رياض المسائل: ٩: ٤٠٨.
(٢) وسائل الشيعة: ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق والرماية، الحديث ٣.
(٣) وسائل الشيعة: ١٩: ٢٥١، الباب ١ من أبواب السبق والرماية، الحديث ٦.
(٤) المكاسب المحرمة للإمام الخميني: ٢: ٢٣.

البيان الأوّل: البناء على حجّية جميع مراسيله من دون فرق بين ما كان منها بعنوان: روي، وما كان بعنوان: قال، اعتماداً على ما جاء في مقدّمة كتابه **من لا يحضره الفقيه**: ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أُفتي به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّة في ما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره[1]. فإنّ المستفاد من العبارة المذكورة أنّه لا يورد في كتابه إلّا خصوص النصوص الصحيحة.

وأجاب عنه المصنّف، بوجود فرق بين القدماء والمتأخّرين في مصطلح الصحيح، فإنّ الصحيح عند القدماء لا يقصد منه وثاقة وعدالة جميع من وقع في سند الخبر، وإنّما المقصود منه الخبر الذي يعمل به لأيّ سبب كان، ولو لأنّه محفوف ببعض القرائن التي توجب الاطمئنان بصدوره. وأمّا الصحيح عند المتأخّرين، فهو الخبر الذي يكون جميع رواته عدولاً ثقات.

ومن الواضح أنّ القرائن التي توجب الوثوق، تختلف من شخص لآخر، فربّما قرائن توجب الوثوق عند شخص، لو اطّلع عليها شخص آخر لا توجب الوثوق له، ولذا من الممكن جدّاً أن تكون القرائن التي اعتمدها الصدوق﵀، وأورثت له الوثوق ليبني على صحّة جميع ما أورده في كتابه، لا توجب ذلك عند غيره.

البيان الثاني: إنّ مصادر النصوص التي وردت في كتاب **الفقيه** كلّها كتب مشهورة ومعروفة بين الأعلام، ما يوجب استغناؤها عن ملاحظة الأسناد، للجزم بصدورها عن أصحابها، فلا تبقى حاجة بعد ذلك إلى وجود طريق معتبر إليها، لأنّ الغاية من وجود الطريق لإحراز صدور الخبر عن المعصوم، ومع وجوده في كتاب مشهور، يحرز صدوره عنه عليه السلام.

والحاصل، إنّ جميع النصوص الواردة في الكتاب المذكور مسندة ومحرزة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٢و٣.

الصدور، فلا تحتاج ملاحظة أسنادها، قال﵀: جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستانيّ، وكتاب عبيد الله بن عليّ الحلبيّ، وكتب عليّ بن مهزيار الأهوازي[1].

وفيه: إنّ شهرة الكتاب، والاعتماد عليه، لا تعني البناء على صحّة جميع ما تضمّنه من نصوص وأحاديث، وإنّما تعني إمكانية التعويل عليه في الجملة، فكتاب **الكافي** مثلاً يصدق عليه أنّه كتاب مشهور، وعليه معوّل الشيعة مع عدم الحكم بصحّة جميع أحاديثه.

ولا يخفى أنّ المفروض أنّ الغرض من ذكر التقريب الثاني، هو اعتبار الطريق للخبر في الكتاب المشهور، بحيث ليس فيه من يتوقّف فيه، ويبقى الكلام في فقدان طريق الصدوق﵀، بحيث لو أمكن أن نظفر بالخبر الموجود في **الفقيه** موجوداً في كتاب حريز، مرويّاً عن الإمام﵇، كان ذلك كافياً للبناء على اعتبار الخبر، لأنّ شهرة الكتاب تكشف عن صدور الخبر من حريز عن الإمام﵇، فلا يوجد ما يوجب التوقّف حينئذٍ، لا أنّ المقصود أنّه يكتفى بشهرة الكتاب دون حاجة لملاحظة الأسناد في الكتاب المشهور، كما يظهر من جواب المصنّف (وفّقه الله)، عن التقريب المذكور.

البيان الثالث: ما اختاره جملة من أعلام الطائفة، كالفقيه السيّد البروجرديّ، وبعض الأعيان﵀، وكان على ذلك بعض الأعاظم﵀ مدّة من الزمن، من التفصيل في مراسيل الصدوق﵀ بين مراسيله الجزميّة، وهي التي وردت بنسبته للمعصوم﵇ جازماً بقوله: قال﵇، وبين مراسيله العاديّة، وهي التي جاءت بصيغة: روي، فيبنى على حجّية الأوّل منها، دون الثاني، والنكتة في ذلك، أنّ الكذب على المعصوم﵇، من الكبائر، ولا يتصوّر في علم مثل الصدوق﵀، أن يعمد للكذب عليه،

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣.

فنسبته المقول له جازماً يكشف عن وجود ما يفيد الصدور من المعصوم عليه السلام.

وأجاب عنه المصنّف (وفّقه الله)، بأنّ تعبيره رحمه الله بـ: قال، وإن دلّ على جزمه بصدور الرواية، إلّا أنّ ذلك لا يعني شهادته بوثاقة جميع من وقع في سندها من الرواة، فإنّ من المحتمل جدّاً أن يكون منشأ جزمه بصدورها، لاطمئنانه نتيجة وجود مجموعة من القرائن الحافّة بها، التي جعلته يجزم بالصدور، ولو اطلّع غيره على تلك القرائن، لم توجب عنده اطمئناناً بالصدور.

ومنها: خبر ياسر الخادم المذكور في **تفسير العيّاشيّ**، وقد ذكره المصنّف في المتن[1]. فإنّ المستفاد منه البناء على الحرمة لوجود الرهن من دون دخالة للآلة القمارية في ذلك، فيستفاد منها أنّ كلّ ما كان مشتملاً على شيء من الرهن والعوض، يحكم بحرمته، وإن لم يكن بالآلات المعدّة للقمار.

وقد أورد عليها المصنّف، بضعفها في السند، والدلالة. أمّا ضعف السند، فلأنّ ياسر الخادم الراوي لها لم تثبت وثاقته، نعم، يمكن البناء على وثاقته اعتماداً على بعض الوجوه العامة:

أحدها: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه إبراهيم بن هاشم القمّي، وقد عرفت منع الكبرى.

ثانيها: أنّه من المعاريف، فإنّه قد روى أربعة عشر مورداً، ولم يذكر بقدح في كلمات الرجاليّين. وهو كسابقه.

ثالثها: البناء على كونه إماميّاً ممدوحاً فتدخل رواياته في الحسان، لما ذكره النجاشيّ رحمه الله في مقدّمة كتابه، من أنه لا يذكر فيه إلّا خصوص أصحابنا[2].

---

(١) تفسير العياشي: ١: ٣٤١، الحديث ١٨٧. وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٥، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٢) رجال النجاشي: ٣.

وهذا يعتمد على أن يكون النجاشي﵀ قد وفى بما ذكره في ديباجة الكتاب، وأنّه لم يعدل عن ذلك في طيّات كتابه.

وبالجملة، ليس في البين ما يصلح أن يكون مستنداً للبناء على وثاقته، لتدخل أخباره دائرة الحجّية.

على أنّه لو رفعت اليد عن ضعف ياسر، فإنّ هناك مشكلة أُخرى، تتمثّل في جهل الوسائط بين العيّاشيّ﵀، وبين ياسر الخادم، ما يجعل الرواية مرسلة.

وأمّا الدلالة، فلأنّ من المحتمل أنّ موضوع الحرمة ليس اللعب، وإنّما موضوعها هو الرهن والعوض الذي يؤخذ بسبب اللعب. وهذا يجعلها أجنبيّة عن محلّ البحث، لأنّ الحديث حول حرمة اللعب، وليس حرمة الرهن والعوض.

ومنها: التمسّك بصحيحة معمر بن خلّاد التي تقدمت[1] والتي جاء فيها: «**كُلُّ مَا قُومِرَ عَلَيْهِ فَهُوَ مَيْسِرٌ**»[2]. وتقريب دلالتها أنّ الميسر عبارة عن اللعب بالقداح، والمفروض أنّها ليست آلة قماريّة، وقد حكم﵇ بأنّ كلّ ميسر قمار، فيستفاد من ذلك أنّ تمام الموضوع للحرمة هو وجود الرهن والعوض، ولا مدخليّة للآلة في حقيقة القمار، ومتى وجد لعب يتضمّن رهاناً وعوضاً، بني على قماريّته وحرمته، وإن لم يكن بالآلة المعدودة للقمار، فيثبت المطلوب.

وقد أجاب المصنّف (وفّقه الله) عنها بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ من المحتمل دخالة الآلة القمارية في صدق مفهوم القمار، فلا يصدق على اللعب بغيرها، ولو كان مع الرهن والعوض، وهذا يجعل الصحيح محلّ البحث أجنبيّاً عن الدلالة على المطلوب، لأنّه تضمّن الحكم بحرمة القمار، ولم يحرز انطباق ذلك على اللعب بغير الآلة القماريّة.

---

(١) تقدّمت في الفرع الثاني من هذه الفروع، الصفحة ٤٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الجواب الثاني: إنّ الصحيحة أجنبيّة عن المقام، لأنّ موضوعها هو حرمة العوض والرهن، وليس اللعب، والمفروض أنّ الحديث حول حرمة اللعب.

ومنها: ما جاء في كلام السيّد الطباطبائي، صاحب **الرياض**، وبعض الأعاظم[1]، من انطباق عنوان القمار في المورد، لأنّه لا تتقوّم حقيقته بوجود الآلة، وإنّما قوامه بوجود الرهن والعوض، ما يوجب الجزم بصدق مفهومه في المقام، ما دام هناك لعب ورهن وعوض، ولو لم يكن هناك آلات معدّة لذلك، ولذا لو انعدمت الآلات القماريّة القديمة، وتبدّلت إلى آلات قماريّة جديدة، لا يحتمل انتفاء الحرمة، بل تكون باقية على حالها.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكرتموه، يلزم منه أن يكون القمار صادقاً على ما إذا وقعت المسابقة على حفظ بعض السور أو الآيات القرآنية، أو على بناء عمارة مثلاً، أو كتابة كتاب، وما شاكل ذلك، مع أنّه لا يلتزم أحد بذلك أبداً، ما يعني أنّ للآلة مدخليّة في تحقّق المفهوم.

قلت: إنّ الأمثلة المذكورة أجنبيّة عن المورد تماماً، لأنّ المفروض أنّه يعتبر في صدق القمار أن يكون لعباً، ولا ريب في أنّ الأُمور المذكورة لا تعدّ لعباً بنظر العُرف، ما يمنع دخولها تحت المورد.

لكنّك قد عرفت في ما تقدّم مدخليّة الآلة القمارية في صدق المفهوم، بل وفقاً لما أفاده المصنّف (وفّقه الله)، من أنّ المورد من صغريات الشبهة المفهومية التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن، ولازمه أنّ القدر المتيقّن منه هو ما كان مشتملاً على الرهن والعوض، والآلة القماريّة، لا ما إذا كان فاقداً لأحدهما.

ثم إنّه لو بني على عدم تماميّة شيء مما ذكر للدلالة على الحرمة التكليفية في

(١) رياض المسائل: ١٠: ٢٣٩. مصباح الفقاهة للسيّد الخوئي: ١: ٣٧٥.

اللعب بغير أدوات القمار مع العوض والرهن، سوف يقتصر على ثبوت الحرمة الوضعيّة فقط، بمعنى عدم انتقال العوض للآخذ.

قوله ٦: **وأمّا عدم التحريم في الصورة الأخيرة، فلأصل البراءة بعد عدم الدليل على التحريم...إلخ...**

المشهور بين الأعلام البناء على حرمة المغالبة بغير عوض ورهن، ومن دون آلات القمار، كما ذكر ذلك صاحب **جامع المقاصد**[1]، بل عن العلّامة في **التذكرة**، دعوى الاتّفاق عليه[2]. بل عن السيّد الخوانساري أنّ هناك دعوى إجماع على ذلك[3]. وخالف في ذلك الشهيد الثاني، وجملة من المتأخّرين، كالمحقّق السبزواري، وصاحبي **الحدائق** و**الجواهر**، فقالوا بالجواز[4].

وقد استدلّ القائلون بالحرمة بأُمور:

أحدها: التمسّك بما دلّ على حرمة القمار، تمسّكاً بما جاء في ذيل معتبر العلاء ابن سيابة: «**وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ قِمَارٌ حَرَام**»[5].

وجوابه واضح، ذلك لأنّه قد عرفت أنّه يعتبر في تحقّق المفهوم خارجاً توفّر أمرين، وهما كون اللعب بالآلات المعدّة للقمار، وأنّ ذلك مع الرهن والعوض، ومع انتفاء أحدهما، فضلاً عن كليهما، لا يصدق على الموجود خارجاً أنّه قمار.

---

(١) جامع المقاصد: ٨: ٣٢٦.
(٢) تذكرة الفقهاء: ١٩: ١٣.
(٣) جامع المدارك: ٣: ٣٠.
(٤) مسالك الأفهام: ٦: ٨٧. كفاية الأحكام: ١: ٧٢٠. الحدائق الناضرة: ٢٢: ٣٦٦. جواهر الكلام: ٢٨: ٢١٩.
(٥) وسائل الشيعة: ١٧: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق والرماية، الحديث ٣.

ثانيها: الاستناد لخبر عبد الواحد بن المختار المتقدّم[١]، وقد جاء فيه: «**إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمَشْغُولٌ عَنِ اللَّعِبِ**»[٢]. فإنّ المستفاد منه أنّ المؤمن لا يكون منشغلاً باللعب، وإنّما يكون منشغلاً بذكر الله سبحانه تعالى.

ويجاب عنه، بمنع حمل ذلك على الحرمة، لأنّه لا يتصوّر أحد أن يكون اللعب باللحية مثلاً أو المشي في الأزقّة، والأسواق عبثاً ومن دون غرض، وكذا نقض الغزل بعد قوّة أنكاثاً، وما شاكل ذلك محرّم.

ثالثها: التمسّك بصحيحة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام المذكورة في المتن[٣]. ودلالتها على المطلوب تعتمد على قراءة كلمة (سبق) بفتح السين وسكون الباء، أمّا لو قرأت بفتح السين والباء، فسوف تكون بمعنى المال المجعول رهناً، فتكون أجنبيّة عن المقام، ولا يوجد ما يوجب ترجّح أحد المحتملين على الآخر، فلا يبعد حصول الإجمال فيها.

فتحصّل أنّه لا دليل على التحريم، ومن المعلوم أنّ مقتضى الأصل هو البناء على جواز اللعب، لأنّ المقام من صغريات الشكّ في التكليف، وهو مجرى لأصالة البراءة، بل لا يبعد أنّ السيرة القطعيّة المستمرّة بين العلماء والعوامّ منعقدة على إجراء المسابقات في أُمور متعدّدة، ولما ورد من تسابق الحسنين عليهما السلام، في التقاط قلادة أُمّهما، وفي مكاتبتهما بأمر من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم[٤].

قوله ٧: **وأمّا تعميم آلات القمار لما تداول في عصرنا الحاضر، فلعدم احتمال الخصوصية لتلك.**

---

(١) تقدّم في الفرع الخامس من هذه الفروع، الصفحة ٤٤٩.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٢١، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.
(٣) وسائل الشيعة: ١٩: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب السبق والرماية، الحديث ١.
(٤) بحارالأنوار: ٤٣: ٣٠٩، ضمن الحديث ٧٢.

لا ينحصر عنوان آلة القمار في خصوص ما كان موجوداً في عصر صدور النصوص الشريفة، بل المدار على صدق الوصف عليها بأنّها آلة قماريّة، ولو كانت مستحدثة لم تكن موجودة في عصر صدور النصوص، إذ لا تجد خصوصيّة للآلة بما هي آلة، وإنّما خصوصيّتها بلحاظ وصفها وأنّها آلة قمارية.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أفاد بعض الأعيان‌ﷺ أنّ القمار بأقسامه من الكبائر، واستدلّ له بقوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ**﴾ ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿**وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾[1] لأنّ أكبريّته لا تنافي كونه كبيرة في نفسه كما هو مقتضى صدر الآية. وفي رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**فَأَمَّا الْإِثْمُ فِي كِتَابِ اللهِ فَهِيَ الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَإِثْمُهُمَا كَبِيرٌ كَمَا قَالَ اللهُ**»[2]. ولروايتي الفضل بن شاذان والأعمش الواردتين في عدّ الكبائر حيث قد صحّح الشيخ المامقاني بعض طرق الأُولى، وقال الشيخ الأنصاريّ في باب الكذب: إنه لا يقصر عن الصحيح[3]. ثمّ إنّه‌ﷺ أطال في الاستدلال على ذلك، فراجع.

ولا يذهب عليك أنّ جميع ما أشار له من النصوص للاستدلال على كونه من الكبائر لا ينهض من حيث السند، أو الدلالة، فإنّ الآية المباركة، لا ظهور لها في إثبات كونه من الكبائر، بل عمدة ما هي ناظرة له بيان حرمة هذين الأمرين لما يترتّب عليهما من آثام، ومنه تعرف جواب ما رواه ابن يقطين. وخبر الأعمش

---

(١) البقرة (٢): ٢١٩.

(٢) مستدرك وسائل الشيعة: ١٧: ٢٤١، الباب ٩ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ١٣. كتاب المكاسب: ٢: ١٢.

(٣) المكاسب المحرمة للإمام الخميني: ٢: ٢٨.

ضعيف سنداً[١]، وأمّا خبر **العلل**[٢]، فالكلام فيه طويل الذيل، لا يسعه هذا المختصر.

التنبيه الثاني: إذا تغيّر عنوان بعض هذه الأُمور من آلات القمار بحيث خرجت عن عنوان القمار، فلا يبعد تبدّل حكمه، فيحكم حينئذٍ فيه بالجواز. لكن ثبوت هذا في مثل الشطرنج محلّ تأمّل بل منع، لا لما قيل من أنّ الشبهة موضوعيّة فمتى انتفى عنوان القمارية جاز اللعب به، لكنّ النقاش في الصغرى حيث لا يتصوّر انسلاخه عنها، فلا يحكم بحليّة اللعب، بل لما هو المستفاد من جملة من النصوص أنّ المنع عنه بلحاظ ذاته، لا بلحاظ كونه آلة قماريّة، ويساعد على ذلك ما ذكروه من أنّه لعبة الملوك، والحكّام، وأنّه كان يلعب به من أجل كسر شخصيّة الغريم والتغلّب عليه، من دون ملاحظة الرهن والعوض الذي يحصل عليه.

وأمّا ما لم يكن في الأساس من آلات القمار، ثمّ أصبح منها، فإنّه يتغيّر حكمه من حلّية اللعب به، ليحكم بحرمته.

التنبيه الثالث: من المعلوم أنّ كلّ موضوع لم يرد فيه تحديد من الشارع المقدّس، يرجع فيه إلى العُرف، ولمّا لم يتمّ تحديد آلات القمار من قبل الشارع المقدّس، كان المرجع فيها إلى العُرف، وهم أهل الخبرة بهذا العمل، وهذا يختلف باختلاف الأماكن والأزمنة، فربّما تكون آلة في بلد ما معدودة آلة قماريّة، ولا تعدّ كذلك في بلد آخر، والمدار على بلد المكلّف، فإن عدّت في بلده آلة قمارية، منع من اللعب بها على التفصيل المتقدّم، وإلّا جاز اللعب بها.

التنبيه الرابع: ذكر شيخنا التبريزيّ ﷺ أنّ الأظهر جواز المباريات المتعارفة في هذا

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

(٢) علل الشرائع: ٤٥٧، الحديث ٢. وسائل الشيعة: ١٥: ٣٢٧، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢٧.

العصر من كرة القدم والطائرة والسلّة وغيرها، التي يعيّن فيها الجائزة من الحكومات أو الأندية للفائزين ممّا لا يكون اللعب فيها بآلات القمار تكليفاً ووضعاً، فيملك الفائز الجائزة كأساً كان أم غيره. لعدم انطباق عنوان القمار في المقام لأنّه يعتبر في تحقّقه كون اللعب بالآلات المعدّة للقمار مع الرهن. وقد عرفت خلوّ هذه الألعاب عن كونها لعباً بآلات القمار. مضافاً إلى عدم انطباق عنوان القمار أو المراهنة عليها، لأنّه يعتبر فيهما أن يكون المال من المغلوب فلا يشملا ما إذا كانت هبة من ثالث للفائز على ما صرّح به بعض اللغويين وتشهد الاستعمالات العُرفيّة ومع احتمال هذا الأمر لا يمكن الرجوع إلى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة وإذا جاز اللعب صحّ تملّك الجائزة أخذاً بإطلاق دليل الهبة أو الجعالة أو غيرهما[1].

(١) إرشاد الطالب: ١: ٢٢٣.

اليانصيب

ثم إنّ شيخنا التبريزيّ ﷺ، أشار في ختام حديثه حول مسألة القمار إلى مسألة ابتلائيّة، وكثيرة الدوران في الحياة العصريّة، وهي مسألة اليانصيب، فأفاد أنّه: لا ينبغي الريب في بطلان بيعها وشرائها حيث أنّ الأوراق لا تكون بنفسها أموالاً نظير الأوراق النقدية والطوابع الماليّة والبريديّة ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحليّة تكليفاً ووضعاً، بل يكون إعطاء المال وبذله باعتبار الرقم الموجود في كلّ ورقة لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، ولذا لو تلفت الورقة بأن احترقت عند من يحتجزها وثبت ذلك عند المؤسّسة فإنّها ربما تعطي الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على الرقم والورقة سند لها وهذا لا يكون بيعاً صحيحاً فإنّ المعتبر فيه وجود المبيع والعلم به فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فإنّه لا يصحّ تملّك العوض بإزاء الصيد المحتمل بل هذا أشبه بالقمار، ويكون نظير القطعات من الخشب أو غيرها التي يكون في كلّ منها رقم ويعيّن لبعض تلك الأرقام بعض الأموال وتطرح في الكيس ويعطي إنسان درهماً أو أكثر ويخرج منها قطعة بداعي وقوع المال على الرقم فيها.

والحاصل إنّ شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً لمشتري الورقة، ولو أخذها وجب المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها. نعم، مجرّد شراء تلك الأوراق لا يكون محرّماً تكليفاً لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، ومعه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه. هذا إذا لم يكن بذل المال لوكلاء المؤسّسة بداعي التعاون في بناء المستشفيات والجسور وغير

ذلك من المصالح العامّة، وإلّا فلا إشكال في جواز الإعطاء تكليفاً[1].

أقول: يمكن تلخيص ما ذكره في أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ بطاقة اليانصيب ليست مالاً لتصلح المعاوضة عليها كما في الأوراق النقديّة والطوابع الماليّة والبريديّة التي يحكم بحلّية أخذها وضعاً وتكليفاً.

الأمر الثاني: إنّ المال المدفوع إنّما هو في مقابل الجائزة التي يحتمل وقوعها على الرقم الذي تحمله ورقة دافع المال، فكأنّه قد بذل المال مقابل رقم الورقة التي يحتمل إصابته للجائزة. ويشهد لذلك استحقاقه الجائزة وإن تلفت الورقة ما دام رقمها معلوماً عند الجهة الباذلة للجائزة.

الأمر الثالث: إنّ دفع المال بإزاء رقم الورقة التي يحتمل إصابته للجائزة ليس بيعاً صحيحاً لفقده شرطاً وهو وجود المبيع والعلم به، ومن هنا كانت هذه المعاملة أشبه بالقمار.

الأمر الرابع: لمّا كان البيع فاسداً فلا تثبت الملكيّة للآخذ فيما أخذ، بل لو أخذها كان عليه أن يعاملها معاملة مجهول المالك.

الأمر الخامس: إنّما قلنا بأنّ المعاملة أشبه بالقمار لاعتبار اللعب في صدقه قطعاً أو احتمالاً وهو منفيّ هنا. وعليه لا يحكم بحرمة شراء الأوراق تكليفاً.

الأمر السادس: تصحّ هذه المعاملة إذا بذل المال بداعي التعاون في المشاريع الخيريّة والمصالح العامّة لوكلاء المؤسّسة.

وفي ما أفاده مواقع للنظر:

أمّا الأوّل: فلا مانع من الالتزام بصحّة المعاوضة وبذل المال بإزاء البطاقة بحيث يكون البيع والشراء واقعاً على هذه الأوراق مع كونه مشروطاً بالسحب، فيكون كلّ من الطرفين قد دفع شيئاً مقابل ما أخذ، فصاحب المال دفع المال مقابل الورقة التي

---

(١) إرشاد الطالب: ١: ٢٢٣.

تحمل رقم السحب ويترتّب عليها حقّ الدخول في جملة من يجري السحب على أرقامهم.

إن قلت: إنّ الكلام كلّه في كون هذه الأوراق لا قيمة لها، فلا يعتبر العقلاء لها ماليّة.

قلت: إنّ الأوراق في حدّ نفسها لا ماليّة لها، لكن حقّ الدخول في عمليّة السحب شيء له أهميّته عند العقلاء ويعتبرونه ذا ماليّة يتسابقون عليه لتحصيله. ولا ريب في أنّ هذا الأثر المترتّب على هذه الأوراق يكسبها قابليّة المبادلة بالمال بنحو الصلح أو المبيع أو غير ذلك من المعاوضات. وهذا مثله مثل حقّ الاختصاص كما لا يخفى، وكذا مثل ما ذكره﴿ من طوابع البريد والأوراق النقديّة وإجازات الاستيراد الممنوحة من قبل الحكومات إلى التجّار، فإنّ هذه من حيث هي أوراق لا أهميّة لها، لكن أهميّتها بما لها من الأثر المترتّب عليها.

ولذا لو تخلّف القائم على بيع الأوراق فرداً كان أم لجنة، من السحب، كان للمشتري إمّا فسخ المعاملة واسترجاع ماله، أو إلزام اللجنة بالسحب بأيّ صورة كانت.

لا يقال: إنّ شرط الدخول في السحب لم يصرّح به في متن العقد.

فإنه يقال: إنّ هذا من قبيل الشروط الضمنيّة التي تستفاد من القرائن الحاليّة كما ذكره﴿ في أداء الزوجة لواجبات المنزل. أو أنّه من تباني العقلاء الذين يتعاملون على ذلك بدرجة توجب المفروغيّة عن اعتباره، ويكون حاله عند التخلّف حال تخلّف المشروط عليه عن الشرط.

على أنّه يمكن ذكر وجه آخر لتصحيح المعاوضة بأن يقال: إنّ الطرف الآخر في المعاوضة هو حقّ السحب لا الورقة التي تحمل رقماً ويترتب عليها أثر. وعلى هذا سيكون بذل الإنسان المال مقابل ذلك الحقّ الذي يخوّل له دخول عمليّة الاقتراع والسحب على أرقامهم.

ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من الحقّ جهة اعتبارية تقبل بذل المال بإزائها. وليست الورقة إلّا رمزاً مادّياً لهذا الحقّ لمن يخرج السحب على رقمه.

وهاهنا وجه ثالث لكنّه يختصّ في اليانصيب الشخصيّ كمن يجريه على داره أو سيّارته بحيث يبيعها باليانصيب، فهنا يمكن أن يقدّر الشخص القيمة المرادة ثمناً لسيّارته مثلاً ألف حصّة ويسعّر كلّ حصّة بتومان، فتكون كلّ بطاقة معبّرة عن حصّة واحدة بنسبة الواحد إلى الألف، وبعد بيع جميع البطاقات تكون السيّارة مشاعة للجميع فيما بينهم، وتعتبر بطاقة كلّ واحد منهم سهماً يعبّر عن مالكيّة حصّة واحدة من ألف لحاملها من هذه السيّارة، وتكون عمليّة اليانصيب بالكيفية الخاصّة كشرط من الدافعين على صاحب السيّارة حينئذٍ، فتكون تلك السيّارة بعد الشرط المذكور بتمامها ملكاً للذي يخرج رقمه حين السحب، وتسقط حصص الباقين بنحو التباني من الجميع على ذلك، بما فيهم أصحاب البطاقات وصاحب السيّارة.

ومما ذكرنا في تصحيح المعاملة تعرف جواب الأمر الثالث. على أنّ تعبيره بأنّها أشبه بالقمار في غير محلّه، حيث أنّ لليانصيب صوراً لا تكون فيها قماراً وهي ما سبقت الإشارة له وتوجد صورة تكون فيها كذلك وهي:

أن ترجع إلى المراهنة بين المشتركين لكسب الغالب منهم بالقرعة بحيث يبقى المال المدفوع كلّه أو بعضه موقوفاً غير مملوك لأحد حتى يحصل فوز أحدهم فيملكه الفائز بالقرعة، وليست بطاقة اليانصيب إلّا وثيقة لإثبات الدخول في المسابقة من دون أن تكون مقابلة بالمال المدفوع. وتقييده القمار بما فيه اللعب جزماً أو احتمالاً، يتنافى وما ذكره من أنّ القمار لا يعتبر فيه دخالة الآلة في بيان مفهومه، بل المقوّم له هو العوض، كما يشهد بذلك الاستعمال العُرفي[1]. إذ مفاده عدم اعتبار الآلة بل القمار هو المغالبة مع العوض.

---

(١) إرشاد الطالب: ١: ٢٢٢.

نعم، بناءً على ما سبق منّا اختياره في مفهوم القمار ودخالة الآلة المتعارفة في ذلك وإن لم تعدّ للقمار، لا بدّ من وجود عنوان اللعب، ولما انتفى ذلك عن الفرض المذكور، فلا قمار فيه.

وأمّا الأمر الرابع: فالصحيح هو جواز أخذه الجائزة بعد السحب على رقمه لأنّ حال هذا كحال من قرّر على نفسه جعل مقدار من المال في ظرف ويخلطه بين عشرين ظرف من الظروف الخالية ويدفع لكلّ شخص ظرفاً فيكون المال لمن خرج عنده الظرف المحتوي عليه.

وقد يكون من قبيل الوعد، كما يمكن أن يكون من قبيل الشرط الابتدائي، بأن يخرج من خالص ماله مقداراً يهبه أحد هؤلاء العشرين على أن تكون الهبة بنحو خاصّ.

ومن المعلوم صحّة هذه الهبة لأنّها هبة معاطاتيّة بمعنى أنّه عند خروج الجائزة على رقمه يدفع المال له ويعطيه إيّاه مجّاناً.

وليس هذا هبة له قبل السحب حتى يمنع عن صحّتها ويحكم ببطلان الهبة لعدم تعيّن الموهوب فيها، كما أنّه ليس المراد من هذه الجائزة التمليك لمن خرج عليها رقمه بنحو شرط النتيجة، بمعنى أن تكون ملكاً له بمجرّد خروجها على رقمه بدون حاجة إلى تمليك جديد. بل هو تمليك له بعد خروج السحب على رقمه بنحو شرط السبب، وليس له قبل السحب إلّا الوعد الابتدائيّ بالهبة على نحو الكيفيّة الخاصّة. ووقوع الهبة يكون عند خروج الورقة الموسومة بنفس الرقم الموجود عنده.

وصحّة هذا الوعد أو الشرط الابتدائيّ لا إشكال فيه متى أُخذت في ضمن عقد البيع للورقة بالتومان إن نزّلنا دفع التومان عند أخذ الورقة على أخذه. أو جعله شرطاً في ضمن العقد للهبة إن نزّلنا دفع التومان على الهبة التي يشترط بأن يملّكه الجائزة إن خرج رقمه في السحب الأوّل.

هذا ويمكن تصحيح الأخذ أيضاً بناءً على أنّ الإقراع والجائزة إحسان ابتدائيّ من الجهة القائمة به للتشجيع على البذل المذكور من دون ملزم به بعقد أو شرط لازمين.

مضافاً إلى إمكان التمسّك للصحّة بعمومات الوفاء بالعقود والتجارة عن تراض لأنّه لا يعتبر في التجارة عن تراض تحقّق معاوضة من ناحية الملكيّة كالبيع بل هي معاملة تقع بين طرفين برضاهما، وليست هذه المعاملة من قبيل الأكل بالباطل، خصوصاً مع كونها من الأسباب الشرعيّة التي تسوّغ الأكل فتخرج عن الآية تخصّصاً لأنّها عقد يجب الوفاء به.

هذا وأمّا ما ذكره في الأمر السادس فصحيح لا نقاش فيه.

مَصَادِرُ الكِتَابِ

القرآن الكريم

١ ـ **إحياء علوم الدين** : أبوحامد محمّد بن محمّد الغزالي (٥٠٥ هـ) دارالهادي/ بيروت/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٢هـ.

٢ ـ **الاختصاص**: الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ البغدادي (٤١٣ هـ) / دارالمفيد/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤هـ.

٣ ـ **إرشاد الأذهان**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٠هـ.

٤ ـ **إرشاد الطالب في شرح المكاسب**: الميرزا جواد التبريزي (١٤٢٧ هـ) دار الصدّيقة الشهيدة عليها السلام / قم المقدّسة/ ١٣٨٩هـ . ش .

٥ ـ **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**: الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ البغدادي (٤١٣ هـ) /مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤هـ.

٦ ـ **الاستبصار**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) دار الكتب الإسلاميّة/ طهران/ الطبعة الرابعة/ ١٣٦٣ هـ ش .

٧ ـ **أعلام الدين في صفات المؤمنين**: الحسن بن أبي الحسن الديلميّ (ق ٨ هـ) مؤسسة آل‌البيت/ قم المقدّسة .

٨ ـ **أقرب الموارد**: سعيد الخوري الشرتوني (١٣٣١ هـ) دار الاسوة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٦هـ.

٩ ـ **الأمالي**: الشيخ الطوسيّ، أبوجعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة البعثة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٤ هـ.

١٠ ـ **الإنتصار**: الشريف المرتضىٰ، عليّ بن الحسين الموسويّ البغداديّ (٤٣٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة/ ١٤١٥ هـ.

١١ ـ **بحار الأنوار**: العلّامة المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ (١١١١ هـ) مؤسسة الوفاء/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٣ هـ.

١٢ ـ **بحوث في شرح مناسك الحجّ**: (تقرير أبحاث السيّد محمّد رضا السيستانيّ) أمجد رياض و نزار يوسف/ دارالمؤرّخ العربي/ بيروت/ ١٤٣٧هـ.

١٣ ـ **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر**: الشيخ حسين عليّ المنتظريّ (١٣٨٧ هـ. ش) مكتب الشيخ المنتظريّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤١٦هـ.

١٤ ـ **البنك اللاربوي في الإسلام**: الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (١٤٠٢ هـ) مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للإمام الشهيد الصدر/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٣٤هـ.

١٥ ـ **تبصرة المتعلّمين**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) انتشارات فقيه/ طهران/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٣٦٨ هـ. ش.

١٦ ـ **تحرير الأحكام**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٠هـ.

١٧ ـ **تحرير الوسيلة**: السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤٠٩ هـ) مطبعة الآداب/ النجف الأشرف/ الطبعة الثانية/ ١٣٩٠هـ.

١٨ ـ **تحف العقول**: ابن شعبة الحرّاني، الحسن بن عليّ بن الحسين (ق ٤ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٤هـ.

١٩ ـ **تذكرة الفقهاء**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر(٧٢٦ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٤ هـ.

٢٠ ـ **التعليقة علىٰ الاستبصار = حاشية الاستبصار**: محمّد باقر الحسينيّ الاسترابادي (الميرداماد) (١٠٤٠هـ) الناشر: السيّد جمال الدين الميرداماد/ طهران/ الطبعة الأُولىٰ/١٣٩٧هـ.

٢١ ـ **تعليقة علىٰ منهج المقال**: الوحيد البهبهانيّ، محمّد باقر بن محمّد أكمل (١٢٠٥ هـ).

٢٢ ـ **تفسير الثعلبيّ**: أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبيّ (٤٢٧ هـ) دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٢هـ.

٢٣ ـ **تفسير العيّاشي**: أبو النضر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلميّ (٣٢٠ هـ) المكتبة العلميّة الإسلاميّة/ طهران.

٢٤ ـ **تفسير القرطبيّ (الجامع لأحكام القرآن)**: القرطبيّ، محمّد بن أحمد الأنصاريّ (٦٧١ هـ) دار إحياء التراث العربيّ/ بيروت/ ١٤٠٥هـ.

٢٥ ـ **تفسير القمّي**: أبو الحسن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ق ٤ هـ) مؤسسة دار الكتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤٠٤هـ.

٢٦ ـ **تفسير الكشّاف**: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ (٥٣٨ هـ) مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبيّ/ القاهرة/ ١٣٨٥هـ.

٢٧ ـ **تمهيد القواعد**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العامليّ (٩٦٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤١٦هـ.

٢٨ ـ **التنقيح الرائع = ايضاح الفوائد**: جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّي (٨٢٦ هـ) مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ / قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٢٩ ـ **تهذيب الأحكام**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ)دار الكتب الإسلاميّة / طهران / الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

٣٠ ـ **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (١٣٨١هـ) منشورات الشريف الرضيّ / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٣٦٨هـ.

٣١ ـ **جامع الخلاف والوفاق**: الشيخ عليّ بن محمّد بن محمّد القمّي السبزواريّ (ق ٧ هـ)، انتشارات زمينه‌سازان ظهور إمام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف / قم المقدّسة / ١٣٧٩ ش.

٣٢ ـ **جامع الرواة**: محمّد بن عليّ الأردبيليّ الغرويّ الحائريّ (١١٠١ هـ) مكتبة المحمّدي / قم المقدّسة.

٣٣ ـ **جامع الشتات**: محمّد إسماعيل بن الحسين الخواجوئي (١١٧٣ هـ) الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨هـ.

٣٤ ـ **الجامع للشرائع**: يحيىٰ بن سعيد الحلّي (٦٩٠ هـ) مؤسسة سيّدالشهداء عليه السلام / قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٣٥ ـ **جامع المدارك**: السيّد أحمد الخوانساريّ (١٤٠٥ هـ) مكتبة الصدوق / طهران / الطبعة الثانية / ١٣٥٥هـ. ش.

٣٦ ـ **جامع المقاصد**: المحقّق الثاني، عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤٠٨هـ.

٣٧ ـ **جواهر الفقه**: القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١١هـ.

٣٨ ـ **جواهر الكلام**: الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر بن عبد الرحيم النجفيّ (١٢٦٦ هـ)، دار الكتب الإسلاميّة/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٣٦٥ هـ . ش .

٣٩ ـ **حاشية الآخوند على المكاسب**: المولىٰ محمّد كاظم الآخوند الخراساني (١٣٢٩ هـ) وزارة الإرشاد الإسلاميّ/ طهران/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٦هـ.

٤٠ ـ **حاشية الأصفهانيّ على المكاسب**: الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (١٣٦١ هـ) المطبعة العلميّة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨هـ.

٤١ ـ **حاشية الإيروانيّ على المكاسب**: الميرزا عليّ الإيرواني (١٣٥٤ هـ) مطبعة رشدية/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٣٧٩هـ. ش .

٤٢ ـ **حاشية كتاب المكاسب**: السيّد محمّد كاظم اليزديّ (١٣٣٧ هـ) مؤسسة طيبة لإحياء التراث/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٢٩هـ.

٤٣ ـ **حاشية الميرزا محمّد تقي الشيرازيّ على المكاسب**: الميرزا محمّد تقي الشيرازيّ (١٣٣٨ هـ) منشورات الشريف الرضيّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ .

٤٤ ـ **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازيّ البحرانيّ (١١٨٦هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٣٦٣هـ . ش .

٤٥ ـ **خلاصة الأقوال**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة نشر الفقاهة / قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧هـ.

٤٦ ـ **الخلاف**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٧ هـ.

٤٧ ـ **الدرّ المنضود**: زين الدين عليّ بن عليّ بن محمّد بن طيّ الفقعانيّ (٨٥٥ هـ) مكتبة مدرسة إمام العصر عجل الله فرجه الشريف / شيراز/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٨هـ.

٤٨ ـ **الدروس الشرعية**: الشهيد الأول، محمّد بن مكي العاملي (٧٨٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٢هـ.

٤٩ ـ **دعائم الإسلام**: القاضي أبو حنيفة، النعمان بن محمّد المغربيّ (٣٦٣ هـ) / دار المعارف / القاهرة / ١٣٨٣ هـ.

٥٠ ـ **الديباج على مسلم**: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطيّ (٩١١ هـ) دار ابن عفّان / المملكة العربيّة السعوديّة / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٦هـ.

٥١ ـ **رجال ابن داود**: تقيّ الدين، الحسن بن عليّ بن داود الحلّي (٧٠٧ هـ) المطبعة الحيدريّة / النجف الأشرف / ١٣٩٢هـ.

٥٢ ـ **رجال إبن الغضائريّ**: أحمد بن الحسين بن عبيد الله الواسطيّ (ق٥ هـ) دار الحديث / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤٢٢هـ.

٥٣ ـ **رجال البرقيّ**: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (٢٧٤ هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤٣٣هـ.

٥٤ ـ **رجال الطوسيّ**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٥هـ.

٥٥ ـ **رجال الكشّي** = **اختيار معرفة الرجال**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٥٦ ـ **رجال النجاشيّ**: أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ (٤٥٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ.

٥٧ ـ **الرسائل الرجاليّة**: الكلباسي، أبو المعالي محمد بن إبراهيم (١٣١٥ هـ) دار الحديث / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤٢٢هـ.

٥٨ ـ **الرسالة الرضاعيّة**: المحقق الكركيّ، عليّ بن الحسين بن عبد العالي (٩٤٠هـ) مكتبة آية الله السيّد المرعشيّ النجفيّ / قم المقدّسة / ١٤٠٩هـ.

٥٩ ـ **الرواشح السماوية**: الميرداماد، محمّد باقر الحسينيّ الاستراباديّ (١٠٤١ هـ) دار الحديث/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٢٢هـ.

٦٠ ـ **الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥ هـ) جامعة النجف الدينية/ الطبعة الثانية/ ١٣٩٨ هـ.

٦١ ـ **الروضة الغنّاء في تحقيق معنىٰ الغناء**: محمّد رضا الأصفهانيّ النجفيّ (١٣٦٢ هـ).

٦٢ ـ **روضة المتّقين**: المولىٰ محمّد تقيّ المجلسيّ (١٠٧٠ هـ) بنياد فرهنگ إسلامي كوشانپور/ قم المقدّسة/ ١٣٩٨ هـ.

٦٣ ـ **رياض المسائل**: السيّد عليّ بن محمّد بن عليّ الطباطبائيّ (١٢٣١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

٦٤ ـ **زبدة البيان في أحكام القرآن**: المقدّس الأردبيليّ، المولىٰ أحمد بن محمّد (٩٩٣ هـ) المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية/ طهران.

٦٥ ـ **السرائر**: أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (٥٩٨ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٠ هـ.

٦٦ ـ **سنن إبن ماجة**: الحافظ أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينيّ، ابن ماجة (٢٧٥ هـ) دار الفكر/ بيروت.

٦٧ ـ **سنن الترمذيّ**: أبو عيسىٰ محمّد بن عيسىٰ بن سورة الترمذيّ (٢٧٩ هـ) دار الفكر/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٣هـ.

٦٨ ـ **سنن الدار قطنيّ**: الحافظ عليّ بن عمر الدار قطنيّ (٣٨٥ هـ) دار الكتب العلمية/ بيروت/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

٦٩ ـ **السنن الكبرىٰ للبيهقيّ**: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ (٤٥٨ هـ) دار الفكر/ بيروت.

٧٠ ـ **شرائع الإسلام**: المحقّق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) انتشارات استقلال/ طهران/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٩ هـ.

٧١ ـ **شرح خيارات اللمعة**: الشيخ عليّ بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٢ هـ.

٧٢ ـ **شرح الشيخ جعفر على قواعد العلّامة ابن المطهّر**: الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (١٢٢٨ هـ) مؤسسة كاشف الغطاء/ دار الذخائر/ ١٤٢٠ هـ.

٧٣ ـ **الشرح الكبير**: ابن قدامة المقدسيّ (٦٨٢ هـ) دار الكتاب العربيّ/ بيروت.

٧٤ ـ **شرح مسلم**: النووي محي الدين يحيىٰ بن شرف الشافعي (٦٧٦ هـ) دار الكتاب العربيّ/ بيروت/ ١٤٠٧ هـ.

٧٥ ـ **الشفاء**: ابن سينا، الشيخ الرئيس أبوعليّ (٤٢٨ هـ) مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشيّ النجفيّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٥هـ.

٧٦ ـ **الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية**: إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (٣٩٣ هـ) دار العلم للملايين/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٤٠٧هـ.

٧٧ ـ **صراط النجاة في أجوبة الإستفتاءات**: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) والميرزا جواد التبريزيّ (١٤٢٧) مكتبة فدك/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٥هـ.

٧٨ ـ **الصحيفة السجّادية (أبطحي)**: محمّد باقر الموحّد الأبطحيّ الأصفهانيّ/ مؤسسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١١ هـ.

٧٩ ـ **الصحيفة السجادية الكاملة**: مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ ١٤٠٤ هـ.

٨٠ ـ **عدّة الأُصول**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) تحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القمّي/ قم المقدّسة/ ١٤١٧ هـ.

٨١ ـ **العروة الوثقىٰ**: السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧ هـ)مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولى/ ١٤١٧ هـ.

٨٢ ـ **العروض والقوافي**: أبو الفتح عثمان بن جنّي (٣٩٢ هـ).

٨٣ ـ **العزيز شرح الوجيز = فتح العزيز**: عبد الكريم بن محمّد الرافعيّ (٦٢٣ هـ) دار الفكر/ بيروت.

٨٤ ـ **علل الشرائع**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) المكتبة الحيدرية/ النجف الأشرف/ ١٣٨٥ هـ.

٨٥ ـ **عوالي اللآلي**: ابن جمهور، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائيّ (٨٨٠ هـ) مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٣ هـ.

٨٦ ـ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الأعلميّ/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٤ هـ.

٨٧ ـ **الغدير**: الشيخ عبدالحسين أحمد الأمينيّ النجفيّ (١٣٩٢ هـ) دار الكتاب العربيّ/ بيروت/ الطبعة الرابعة/ ١٣٩٧ هـ.

٨٨ ـ **غنية النزوع**: السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥٨٥ هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

٨٩ ـ **فقه الصادق**: السيّد محمّد صادق الحسيني الروحاني/ مؤسسة دار الكتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤١٢هـ.

٩٠ ـ **الفقه على المذاهب الأربعة**: عبدالرحمن الجزيريّ (١٣٦٠هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٢٤ هـ.

٩١ ـ **فقه القرآن**: قطب الدين، سعيد بن هبة الله الراونديّ (٥٧٣ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشيّ النجفيّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٥ هـ.

٩٢ ـ الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام: عليّ بن بابويه القمّي (٣٢٩ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٠٦ هـ.

٩٣ ـ الفهرست للطوسيّ: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) مؤسسة نشر الفقاهة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

٩٤ ـ القاموس المحيط: الفيروز آباديّ، مجد الدين محمّد بن يعقوب (٨١٧ هـ) دار الكتب العلميّة/ بيروت/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٢٥هـ.

٩٥ ـ قرب الأسناد: أبو العباس، عبد الله بن جعفر الحميريّ (ق ٣ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٣ هـ.

٩٦ ـ قواعد الأحكام: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٣ هـ.

٩٧ ـ القواعد والفوائد: الشهيد الأول محمّد بن مكي العامليّ (٧٨٦ هـ) مكتبة المفيد/ قم المقدّسة.

٩٨ ـ الكافي: ثقة الإسلام الكلينيّ، الشيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ (٣٢٩ هـ) دار الكتب الإسلاميّة/ طهران/ الطبعة الثالثة/ ١٣٨٨ هـ ش.

٩٩ ـ كامل الزيارات: ابن قولوية، أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي (٣٦٨ هـ) مؤسسة نشر الفقاهة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٧ هـ.

١٠٠ ـ كتاب البيع: السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤١٠هـ) مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني/ طهران/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

١٠١ ـ كتاب المكاسب: الشيخ الأنصاريّ، مرتضىٰ بن محمّد أمين الدزفوليّ (١٢٨١ هـ) مؤتمر الشيخ الأنصاريّ رحمه الله/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٥ هـ.

١٠٢ ـ كتاب المكاسب والبيع: تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائينيّ (١٣٥٥هـ)، الشيخ محمّد تقي الآمليّ (١٣٩١هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة.

١٠٣ ـ **كشف الرموز**: الفاضل الآبيّ، أبو عليّ الحسن بن أبي طالب (٦٩٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي/ قم المقدّسة/ ١٤٠٨ هـ.

١٠٤ ـ **كشف الظنون**: حاجي خليفة (١٠٧٦ هـ) دار إحياء التراث العربيّ/ بيروت.

١٠٥ ـ **كشف اللثام**: الفاضل الهنديّ، بهاء الدين محمّد بن الحسن الأصفهانيّ (١١٣٧ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي / قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٦ هـ.

١٠٦ ـ **الكشكول**: الشيخ البهائيّ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثيّ العامليّ (١٠٣٠ هـ) المكتبة الحيدرية/ قم المقدّسة/ ١٤٢٧ هـ.

١٠٧ ـ **كفاية الأحكام** = **كفاية الفقه**: المولىٰ محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ (١٠٩٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٢٣ هـ.

١٠٨ ـ **كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الإستدلاليّ**: الشيخ محمّد آل عبيدان القطيفيّ/ مكتبة فدك/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٣٧ هـ.

١٠٩ ـ **كنز الفوائد**: أبو الفتح محمّد بن عليّ الكراجكيّ (٤٤٩ هـ) مكتبة المصطفويّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٣٦٩ هـ. ش.

١١٠ ـ **لسان العرب**: أبو الفضل، جمال الدين محمّد بن مكرّم بن منظور الافريقيّ المصريّ (٧١١ هـ) نشر أدب الحوزة/ قم المقدّسة/ ١٤٠٥ هـ.

١١١ ـ **اللمعة الدمشقيّة**: الشهيد الأول، محمّد بن مكيّ العامليّ (٧٨٦ هـ) دار الفكر/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١١ هـ.

١١٢ ـ **لوامع صاحبقراني**: العلّامة محمّد تقيّ، المجلسيّ الأول (١٠٧٠ هـ) مؤسّسة إسماعيليان/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١١٣ ـ **المبسوط**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية/ طهران/ ١٣٨٧ هـ.

١١٤ ـ **مجمع البحرين**: الشيخ فخر الدين بن محمّد عليّ بن أحمد بن عليّ الطريحيّ (١٠٨٥هـ) مكتب نشر الثقافة الإسلامية/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٨هـ.

١١٥ ـ **مجمع البيان**: أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ) مؤسسة الأعلميّ/ بيروت/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٥ هـ.

١١٦ ـ **مجمع الفائدة والبرهان**: المقدّس الأردبيليّ، المولىٰ أحمد بن محمّد (٩٩٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة.

١١٧ ـ **المختصر النافع**: المحقق الحلّي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (٦٧٦ هـ) مؤسسة البعثة/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ.

١١٨ ـ **مختلف الشيعة**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٢ هـ.

١١٩ ـ **المراسم العلوية**: أبو يعلىٰ، حمزة بن عبد العزيز الديلميّ (٤٤٨ هـ) المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ ١٤١٤ هـ.

١٢٠ ـ **المسائل الشرعية**: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) مؤسسة الخوئيّ الإسلاميّة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٤ هـ.

١٢١ ـ **مسائل عليّ بن جعفر**: عليّ بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (ق ٢ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٩هـ.

١٢٢ ـ **المسائل المستحدثة**: السيّد محمّد صادق الروحانيّ/ مؤسسة دار الكتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٤١٤ هـ.

١٢٣ ـ **مسالك الأفهام**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العاملي (٩٦٥ هـ) مؤسسة المعارف الإسلاميّة/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٣ هـ.

١٢٤ ـ **مستدرك وسائل الشيعة**: الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٨ هـ.

١٢٥ ـ **مستند الشيعة**: المولىٰ أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ (١٢٤٥ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٥ هـ.

١٢٦ ـ **مسند أحمد**: أحمد بن حنبل الشيبانيّ (٢٤١ هـ) دار صادر/ بيروت.

١٢٧ ـ **مشرق الشمسين**: الشيخ البهائيّ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثيّ العامليّ (١٠٣١ هـ) مكتبة بصيرتي/ قم المقدّسة.

١٢٨ ـ **مصابيح الأحكام**: بحر العلوم، السيّد محمّد مهدي بن مرتضىٰ بن محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ (١٢١٢ هـ).

١٢٩ ـ **مصباح الأصول**: تقرير بحث السيّد ابوالقاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ)/ السيّد محمّد سرور الواعظ البهسوديّ/ مكتبة الداوريّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الخامسة/ ١٤١٧ هـ.

١٣٠ ـ **مصباح الفقاهة**: تقرير بحث السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١ هـ) الميرزا محمّد عليّ التوحيديّ التبريزي/ منشورات أنصاريان/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ.

١٣١ ـ **مصباح المنهاج**: السيّد محمّد سعيد الطباطبائيّ الحكيم (١٤٤٣هـ) دار الهلال / قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٥ هـ.

١٣٢ ـ **المصباح المنير**: الفيّومي، أحمد بن محمد بن عليّ (٧٧٠ هـ) مؤسسة دار الهجرة/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٣٣ ـ **المصنّفات الأربعة**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العامليّ (٩٦٥ هـ) مؤسسة بوستان كتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٢٢ هـ.

١٣٤ ـ مصنّفات الشيخ المفيد : محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ) دار المفيد/ بيروت/ الطبعة الثانية/ ١٤٣١ هـ.

١٣٥ ـ معجم رجال الحديث: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١ هـ) الطبعة الخامسة/ ١٤١٣ هـ.

١٣٦ ـ المعجم الكبير للطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانيّ (٣٦٠ هـ) دار إحياء التراث العربيّ/ بيروت/ الطبعة الثانية.

١٣٧ ـ معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥ هـ) مكتب الإعلام الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٤ هـ.

١٣٨ ـ المعجم الوسيط: ابراهيم مصطفىٰ وأحمد حسن الزيات/ المكتبة الإسلامية اسطنبول/ تركيا.

١٣٩ ـ المغني: عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة (٦٢٠ هـ) دار الكتاب العربيّ/ بيروت.

١٤٠ ـ مفاتيح الشرائع: الفيض الكاشانيّ، المولىٰ محمّد محسن بن مرتضىٰ (١٠٩١ هـ) مجمع الذخائر الإسلاميّة/ قم المقدّسة.

١٤١ ـ مفتاح الكرامة: السيّد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ (١٢٢٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٩ هـ.

١٤٢ ـ مفردات غريب القرآن: الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمّد (٥٠٢ هـ) مكتب نشر الكتاب/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤٠٤ هـ.

١٤٣ ـ مقابس الأنوار: الشيخ أسد الله الدزفوليّ الكاظميّ (ق ١٣ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة.

١٤٤ ـ المقنع: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام/ قم المقدّسة/ ١٤١٥ هـ.

١٤٥ ـ **المقنعة**: الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٠ هـ.

١٤٦ ـ **المكاسب المحرّمة**: السيّد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤١٠ هـ) مؤسسة إسماعيليان/ قم المقدّسة/ الطبعة الثالثة/ ١٤١٠ هـ.

١٤٧ ـ **من لايحضره الفقيه**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٣٩٢ هـ.

١٤٨ ـ **المنجد في اللغة**: لويس معلوف (١٣٦٥ هـ) انتشارات ذوي القربىٰ/ قم المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٤٢٣ هـ.

١٤٩ ـ **منتهىٰ الأَرَب في لغة العرب**: عبد الرحيم بن عبد الكريم صفي‌پور/ كتابخانه سنائي/ طهران/ ١٣٩٨ هـ.

١٥٠ ـ **منهاج الصالحين**: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣ هـ) مطبعة مهر/ قم المقدّسة/ الطبعة الثامنة والعشرون/ ١٤١٠ هـ.

١٥١ ـ **منهاج الصالحين**: السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ/ مكتب آية الله السيّد السيستانيّ/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤١٤ هـ.

١٥٢ ـ **منهاج الصالحين**: السيّد محمّد الروحانيّ (١٤١٨ هـ) مكتبة الألفين/ الكويت/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٥٣ ـ **منهاج الصالحين**: السيّد محمّد صادق الروحانيّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٤ هـ.

١٥٤ ـ **منهاج الصالحين**: الشيخ حسين الوحيد الخراسانيّ/ منشورات دليل ما/ قم المقدّسة.

١٥٥ ـ منهاج الفقاهة: السيد محمّد صادق الروحانيّ / المطبعة العلمية / قم المقدّسة / ١٤١٨ هـ.

١٥٦ ـ منية الطالب في شرح المكاسب: تقرير أبحاث الميرزا محمّد حسين النائينيّ (١٣٥٥هـ)، الشيخ موسىٰ بن محمّد النجفي الخوانساريّ (١٣٦٣ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / الطبعة الأولىٰ / ١٤١٨ هـ.

١٥٧ ـ المهذّب: القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / ١٤٠٦ هـ.

١٥٨ ـ المهذب البارع: ابن فهد، جمال الدين أحمد بن محمّد الحلّي (٨٤١ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ / قم المقدّسة / ١٤٠٧ هـ.

١٥٩ ـ مواهب الرحمن في تفسير القرآن: السيّد عبد الأعلىٰ السبزواريّ (١٣٨٨ هـ) دار التفسير / قم المقدّسة / الطبعة الثالثة / ١٤٣٨ هـ.

١٦٠ ـ موسوعة الإمام الخوئيّ: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ / قم المقدّسة / الطبعة الثانية / ١٤٢٦ هـ.

١٦١ ـ الناصريات: الشريف المرتضىٰ، عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٣٦ هـ) مركز البحوث والدراسات الإسلامية / طهران / ١٤١٧ هـ.

١٦٢ ـ نجاة العباد في يوم المعاد: الشيخ محمد حسن الجواهريّ النجفيّ (صاحب الجواهر) (١٢٦٦ هـ) الطبعة الأُولىٰ / ١٣١٨ هـ.

١٦٣ ـ نقد الرجال: السيّد مصطفىٰ بن الحسين الحسينيّ التفرشيّ (ق ١١ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام / قم المقدّسة / الطبعة الأُولىٰ / ١٤١٨ هـ.

١٦٤ ـ النهاية: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠ هـ) انتشارات قدس محمّديّ / قم المقدّسة.

١٦٥ ـ **نهاية الإحكام**: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) مؤسسة إسماعيليان/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٠ هـ.

١٦٦ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**: ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجزريّ (٦٠٦ هـ) مؤسسة إسماعيليان/ قم المقدّسة/ الطبعة الرابعة/ ١٣٦٤ هـ. ش.

١٦٧ ـ **النهاية ونكتها**: المحقق الحلّي، أبوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦ هـ) مؤسسة النشر الإسلاميّ/ قم المقدّسة/ ١٤١٢هـ.

١٦٨ ـ **نهج الحق وكشف الصدق**: العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦ هـ) دار الهجرة/ قم المقدّسة/ ١٤٢١هـ.

١٦٩ ـ **نهج الفقاهة**: السيّد محسن الحكيم (١٣٩٠ هـ) دار الهلال/ قم المقدّسة/ ١٤٣٨هـ.

١٧٠ ـ **النوادر**: فضل الله بن عليّ الحسينيّ الراونديّ (٥٧١ هـ) دار الحديث/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٣٧٧ هـ. ش.

١٧١ ـ **الهداية**: الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسىٰ بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ) مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤١٨ هـ.

١٧٢ ـ **هداية المحدّثين**: الشيخ محمّد أمين الكاظميّ (ق ١١ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشيّ النجفيّ/ قم المقدّسة/ ١٤٠٥ هـ.

١٧٣ ـ **الوافي**: الفيض الكاشانيّ، محمّد محسن بن مرتضىٰ (١٠٩١ هـ) مكتبة الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام العامة/ اصفهان/ الطبعة الأولىٰ/ ١٤٠٦ هـ.

١٧٤ ـ **الوجيزة في علم الدراية**: الشيخ البهائيّ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثيّ العامليّ (١٠٣٠ هـ).

١٧٥ ـ وسائل الشيعة: الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن (١١٠٤ هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام/ قم المقدّسة/ الطبعة الثانية/ ١٤١٤ هـ.

١٧٦ ـ الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: عماد الدين، أبو جعفر، محمّد بن عليّ بن عليّ الطوسيّ المعروف بـ(ابن حمزة) (٥٦٠ هـ) مكتبة آية الله العظمىٰ السيّد المرعشي النجفي/ قم المقدّسة/ الطبعة الأُولىٰ/ ١٤٠٨ هـ.

الفهرست التفصيلي

وظيفة الفقه ١١
مفهوم المعاملات ١١
أقسام الملكية ١٢
أنحاء العقود الناقلة ١٢
معنى البيع ١٣
مختار المصنف ١٥
موانع التعريف المختار ١٦
تعريف بعض الأعاظم ١٧
تعريف بعض أساطين العصر ١٧
اعتبار اللفظ في البيع ١٨
كفاية مطلق اللفظ ١٩
الأصل في الشك في لفظ خاص ٢٠
مناقشة المحقّق الايرواني ٢٢
دفع مناقشة المصنّف ٢٣
توجيه مختار المحقّق الايرواني ٢٣
جواب المصنّف ٢٣

وقوع البيع بالملحون ٢٤
أدلّة اعتبار العربية ٢٥
اعتبار الماضوية ٢٧
المطابقة بين الايجاب والقبول ٢٨
شرطية الموالاة ٢٩
دليل المحقّق النائيني ٢٩
جواب المصنف ٣٠
سبق الايجاب ٣٠
مختار المصنف ٣٢
التنجيز في العقد ٣٢
أدلّة القائلين بالتنجيز ٣٣
كفاية المعاطاة ٣٥
الأقوال في المعاطاة ٣٦
مختار المتأخرين ٣٧
الخلاف بين الاعلام في الاستثناء ٣٨
سيرة العقلاء ٤٠
صورتان في رواية: يحلّل الكلام ٤١
عدم صلاحية الرواية للرادعية ٤١
ضعف السند لايمنع من الردع ٤١
الإستدلال بسيرة المتشرعة ٤١
مناقشة سيرة المتشرعة ٤١
المعاطاة ملك جائز أو لازم ٤٢

مختار المصنف ٤٣
التمسك بأصالة اللزوم ٤٣
التمسك بحديث السلطنة ٤٥
التمسك بحديث: لايحل ٤٦
لا تأكلوا أموالكم بالباطل ٤٧
أوفوا بالعقود ٤٧
شروط المعاطاة ٤٨
في جريان المعاطاة في سائر العقود ٥٠
عدم جريان المعاطاة في عقد النكاح ٥٢
شروط المتعاقدين ٥٣
الشرط الأول: البلوغ ٥٥
التعميم في الإستدلال بالآية ٥٦
مناقشة الشيخ الوحيد الخراساني ٥٦
الإستدلال برواية حمران ٥٧
الإستدلال بحديث: رفع القلم ٥٨
الإستدلال بحديث: عمد الصبي ٥٩
مناقشة السيد الخوئي والمصنّف ٥٩
الإستدلال بالاجماع ٦١
الإستدلال بصحيحة بياع اللؤلؤ ٦١
دراسة سند الرواية ٦٢
مناقشة توثيق اللؤلؤي ٦٣
مناقشة الدلالة ٦٣

استثناء كون الصبي آلة ٦٤
الشرط الثاني: القصد ٦٥
الشرط الثالث: العقل ٦٦
الشرط الرابع: الاختيار ٦٧
أدلّة بطلان عقد المكره ٦٧
عقد الفضولي ٦٨
أدلّة المشهور ٦٩
صحّة العقد مقتضىٰ القاعدة ٦٩
مناقشة الأمر الأول ٧٠
التمسك برواية عروة البارقي ٧١
مناقشة رواية عروة ٧٢
الإستدلال بصحيح محمّد بن قيس ٧٣
مناقشة دلالة صحيح محمّد بن قيس ٧٤
التمسّك بصحيحة زرارة ومناقشتها ٧٥
نصوص اباحة الخمس في زمن الغيبة ٧٥
أدلّة القائلين بالبطلان ٧٦
آية أكل المال بالباطل ٧٦
جواب المصنف، عن دلالتها ٧٧
صحيحة سليمان بن صالح ٧٧
مناقشة دلالتها ٧٨
تعميم صحّة عقد الفضولي لحالة منع المالك مسبقاً ٧٨
جواب المصنف ٧٩

التعميم لبيع الفضولي لنفسه ٧٩
أمور ذكرها المصنف ٨٠
معالجة الشيخ الأعظم ٨١
مناقشة المعالجة المذكورة ٨٢
ما أُنشئ لم يجز وما أجيز لم ينشأ ٨٢
جواب بعض الأعاظم ٨٣
الإجازة كاشفة أو ناقلة ٨٣
تقريب أنّ الإجازة ناقلة ٨٤
تعدد أنواع الكشف ٨٤
جواب المصنف ٨٥
بيان فخر المحقّقين ٨٥
مختار المصنف ٨٦
المحتملات في كاشفية الإجازة ٨٧
ثمرة الإختلاف في الإجازة ٨٨
شروط العوضين ٩١
إعتبار ملكية العوضين ٩٣
الإستدلال بالمكاتبة ٩٤
الإستدلال بتعريف البيع ٩٤
القدرة علىٰ التسليم ٩٥
أدلّة اعتبار القدرة علىٰ التسليم ٩٥
الدليل الأوّل: الرواية النبوية المشهورة ٩٥
تقريب دلالة النبوي ٩٦

المناقشة السندية ٩٧
المناقشة الدلالية ٩٨
الدليل الثاني: زوال المالية ٩٨
مناقشة المصنّف ٩٩
الدليل الثالث: سفهية المعاملة ومناقشته ٩٩
الدليل الرابع وجوابه ١٠٠
الدليل الخامس ١٠٠
جواب المصنف ١٠١
الدليل السادس ١٠١
كفاية الضميمة ١٠٢
ضبط العوضين ١٠٣
صحيحة الحلبي ١٠٣
موثّقة محمّد بن حمران ١٠٤
فائدة رجالية ١٠٤
ضبط العوض ١٠٦
أدلّة ضبط العوض ١٠٧
جواب بعض الأعاظم ١٠٧
كفاية المشاهدة للعوضين ١٠٨
اعتبار ضبط الجنس والصفات ١٠٩
اعتبار أن يكون المبيع عيناً ١٠٩
عدم اشتراط كون الثمن عيناً ١١٠
اشتراط المالية في العوضين ١١١

استدلال الشيخ الأنصاري ١١٢
جواب المصنف ١١٢
انتفاء مالية أحد العوضين تبطل المعاملة ١١٣
فساد المعاملة لفقدان أحد الشروط ١١٤
الخيارات ١١٥
تعريف الخيار ١١٧
أقسام الخيار ١١٨
خيار المجلس ١٢٠
ترجيح صحيح محمّد بن مسلم ١٢١
اختصاص خيار المجلس بالمتبايعين ١٢٢
تفصيل الشيخ الأعظم ١٢٣
مجلس البيع ١٢٤
مسقطات خيار المجلس ١٢٤
حقيقة الافتراق ١٢٥
ثبوت خيار المجلس للوكيل ١٢٥
خيار الحيوان ١٢٧
اختصاص خيار الحيوان بالمشتري ١٢٧
ثبوت خيار الحيوان للبائع ١٢٩
علاج المعارضة بين النصوص ١٣٠
ترجيح صحيح محمّد بن مسلم ١٣٠
سقوط النصين للمعارضة ١٣١
ثبوت خيار الحيوان للبائع اذا كان الثمن حيواناً ١٣٢

جواب المصنف ١٣٤
مبدأ خيار الحيوان ١٣٥
دليل ابن زهرة ﵀ ١٣٦
الدليل الأوّل ١٣٦
جواب المصنف ١٣٧
الدليل الثاني ١٣٨
كلام المحقّق الشوشتري ﵀ ١٣٨
دخول الليلتين في الخيار ١٣٩
تحديد المقصود من اليوم ١٣٩
كفاية التلفيق ١٤١
دليل المشهور ١٤٢
عدم دخول الليلة الثالثة ١٤٢
خيار الشرط ١٤٤
حكم خيار الشرط وأدلته ١٤٤
جعل الخيار للأجنبي ١٤٦
اعتبار ضبط المدة ١٤٧
بيع الخيار ١٤٧
أدلّة بيع الخيار ١٤٨
مناقشة سند رواية إسحاق ١٤٩
رد الثمن ١٥٠
اشتراط الخيار للمشتري ١٥١
خيار تخلف الشرط ١٥٢

حقيقة الشرط ١٥٢
عدم مخالفة الشرط الشرع ١٥٣
دليل شرطية عدم المخالفة ١٥٤
عدم مخالفة الشرط المقتضي للعقد ١٥٥
دليل المصنف ١٥٦
وجوب الوفاء بالشرط تكليفاً ١٥٧
القول الأول ودليله ١٥٧
القول الثاني ١٥٩
ثبوت الخيار عند تخلف الشرط ١٥٩
خيار الغبن ١٦١
أدلّة خيار الغبن ١٦٢
مبدأ وقت خيار الغبن ١٦٥
مختار المصنف ١٦٦
التعميم للبائع والمشتري ١٦٧
اعتبار الجهل في خيار الغبن ١٦٧
فورية خيار الغبن ١٦٧
دليل القول بالتراخي ١٦٩
خيار العيب ١٧١
جواز ردّ المعيب ١٧١
التعميم للبائع والمشتري ١٧٢
التخيير بين الردّ والأرش ١٧٢
الإستدلال لمختار المشهور ١٧٤

توثيق موسى بن بكر ١٧٤
سقوط الردّ والأرش ١٧٩
عدم فورية خيار الغبن ١٨٠
تعميم الردّ بالعيب لجميع المعاملات ١٨١
خيار التأخير ١٨٢
أدلّة القول بالصحّة ١٨٣
شرح حال عليّ بن حديد ١٨٤
أدلّة التضعيف ١٨٦
أدلّة التوثيق ١٨٩
عليّ بن محمّد بن قتيبة النيشابوري ١٩٠
طرق رواية زرارة الأخرىٰ ١٩٤
مناقشة دلالة رواية زرارة ١٩٤
مناقشة بعض الأعاظم ١٩٥
جواب الشيخ الأعظم ١٩٥
عدم قبض المبيع ١٩٥
تسليم العوضين ١٩٥
اختصاص خيار التأخير بالبيع ١٩٧
بيع ما يسرع إليه الفساد ١٩٩
حصر الجبر بالخبر المسند ٢٠١
خيار الرؤية ٢٠٢
ثبوت الخيار عند تخلف الرؤية ٢٠٣
سقوط خيار الرؤية ٢٠٥

التعميم للبائع والمشتري ٢٠٦
عدم اعتبار الفورية ٢٠٧
أدلّة الفورية ٢٠٨
الربا ٢١١
أدلّة حرمة الربا ٢١١
التدريج في تحريم الربا ٢١٦
الإستدلال بالسنّة لحرمة الربا ٢١٧
قتل آكل الربا ٢١٨
شرح حال الحسين بن المختار ٢١٩
مناقشة دلالة الطائفة الثانية ٢٢١
حكمة تحريم الربا ٢٢١
الربا من الكبائر ٢٢٢
أقسام الربا ٢٢٣
الفرق بين الربا المعاوضي والربا القرضي ٢٢٤
الزيادة في الربا المعاوضي ٢٢٤
الخلاف في موجب الربا في الزيادة بنحو الاشتراط ٢٢٥
شروط جريان الربا المعاوضي ٢٢٦
الربا المعاوضي في المعدود ٢٢٩
الخلاف في جريان الربا المعاوضي في الزيادة الحكمية ٢٣٢
مقتضى الأصل في المسألة ٢٣٣
أدلّة التعميم ومناقشتها ٢٣٣
جريان الربا في سائر المعاوضات ٢٣٧

أدلّة القول بالاختصاص ٢٣٩
مناقشة أدلّة الاختصاص ٢٤٠
أدلّة المشهور ٢٤١
استدلال الحدائق والجواهر للمشهور ٢٤٣
مقتضى الأصل في المسألة ٢٤٤
تفصيل المصنف في جريان الربا في الصلح ٢٤٥
أحكام خاصة بالربا ٢٤٦
الحيل الشرعية ٢٤٦
خلاف الأعلام في الحيل الشرعية ٢٤٦
أدلّة المانعين من الحيل الشرعية ٢٤٧
أدلّة القائلين بجواز الحيلة الشرعية ٢٤٩
خلاف بعض الأعيان في مشروعية الحيل الشرعية ٢٥١
مناقشة بعض الأعيان ٢٥٥
طرق التخلّص من الربا ٢٥٦
أن يكون العوضان حالين ٢٥٩
التساوي بين المصوغ وغيره ٢٥٩
عدم جواز بيع أحد المثقالين بالأخر بشرط الزيادة ٢٦٠
حال محمّد بن الفضيل ٢٦١
مستثنيات حرمة الربا ٢٦٥
وثاقة محمّد بن عيسى بن عبيد ٢٦٥
حال ياسين الضرير ٢٦٦
الاستفادة من نظرية التعويض ٢٦٩

الإستدلال برواية عمرو بن جميع ٢٧٠
عدم شمول الاستثناء للأم ٢٧٣
استثناء الربا بين المولىٰ ومملوكه ٢٧٣
استثناء الربا بين الزوج والزوجة ٢٧٤
استثناء الربا بين الحربي والمسلم ٢٧٤
بيع الأوراق النقدية ٢٧٥
بيع المتجانسين نسيئة ٢٧٦
اختلاف الفقهاء في بيع المتماثلين نقداً بنسيئة ٢٧٦
القول الأوّل ٢٧٧
أدلّة المشهور ٢٧٧
أدلّة القول الثاني ٢٧٨
علاج الأخبار ٢٧٩
بيع الكمبيالة ٢٨٠
بيع العملة المعدنية من جنسها مع الزيادة ٢٨٢
شمول حرمة الربا لدفعه وكتابته والشهادة عليه ٢٨٣
الحنطة والشعير جنس واحد ٢٨٤
آخذ الربا جهلاً ٢٨٥
أدلّة المشهور ٢٨٦
أدلّة القول الأوّل ٢٨٦
أدلّة القول الثاني ٢٨٧
وراثة مافيه الربا ٢٨٨
بيع الصرف ٢٨٩

تعريف بيع الصرف ٢٩١
عدم اختصاص بيع الصرف بالمسكوك ٢٩٤
اشتراط التقابض في بيع الصرف ٢٩٥
افتراق المتبايعين ٣٠٠
اشتراط التساوي في النقدين ٣٠١
اعتبار التقابض في صحّة بيع الصرف ٣٠١
عدم جريان حكم الصرف علىٰ الأوراق النقدية ٣٠٢
بيع السلف ٣٠٥
تعريف بيع السلف ٣٠٧
يشترط أن يكون العوضان من غير الذهب والفضة ٣٠٨
اشتراط ذكر الأوصاف في بيع السلف ٣٠٩
لزوم قبض الثمن قبل التفرّق ٣١٠
اعتبار الضبط في بيع السلم والسلف ٣١٢
لزوم تعيين الأجل ٣١٢
تحديد زمان الدفع ومكانه ٣١٣
تخيير المشتري بين الصبر والرجوع ٣١٤
عدم جواز الفسخ بزيادة ٣١٤
جواز تراضي المتسالمين علىٰ شيء آخر ٣١٥
عدم لزوم تعيين مكان الدفع ٣١٦
جواز بيع المبيع علىٰ بائعه ٣١٦
عدم جواز بيع ما اشتراه سلفاً علىٰ غير بائعه ٣١٧
بيع المكيل والموزون قبل قبضه ٣٢٢

أدلّة المشهور ٣٢٣
صيغ انعقاد بيع السلف ٣٢٥
محرّمات الشريعة ٣٢٧
تقسيم المحرّمات إلىٰ قسمين ٣٢٩
الغناء ٣٣١
أدلّة حرمة الغناء ٣٣١
الإستدلال بالكتاب ٣٣٢
الإستدلال بالسنّة ٣٣٧
شرح حال عبد الأعلىٰ ٣٣٩
تعميم الحرمة لغير الكلام بالباطل ٣٤٦
أدلّة القائلين بعدم التعميم ٣٤٩
تعميم الحرمة لعدم مصاحبته محرّماً ٣٥١
أدلّة المانعين من التعميم ٣٥٢
تصحيح رواية عليّ بن جعفر ٣٥٤
أدلّة حلّية الغناء الذي لا محرّم فيه ٣٥٦
حصول المعارضة بين النصوص ٣٥٨
حرمة استماع الغناء ٣٦٠
جواز الحداء ٣٦٢
توثيق النوفلي ٣٦٤
استثناء الغناء في الأعراس ٣٦٥
اشتراط جواز الاستماع بشرطين ٣٦٦
ميزان الغناء مناسبة الكيفية لمجالس أهل الفسوق ٣٦٨

تعريف الغناء ٣٧٢
خاتمة في أمرين ٣٧٦
الأول في حكم الموسيقىٰ ٣٧٦
أدلّة حرمة الموسيقىٰ ٣٧٨
حقيقة اللهو ٣٧٩
تقريب الدلالة علىٰ الحرمة مطلقاً ٣٨١
الإستدلال بنصوص أخرىٰ ٣٨٢
مناقشة النصوص ٣٨٣
الثاني في حكم الرقص ٣٨٤
أنواع الرقص ٣٨٤
تعريف الرقص ٣٨٥
أدلّة تحريم الرقص ٣٨٥
الغيبة ٣٨٧
أدلّة الحرمة ٣٨٧
الإستدلال بالكتاب ٣٨٧
الإستدلال بالنصوص ٣٨٩
الغيبة من الكبائر ٣٨٩
دليل الشيخ الأعظم ومناقشته ٣٩٠
تعريف الغيبة ٣٩١
المستفاد من كلمات أهل اللغة ٣٩٢
دلالة النصوص علىٰ معنىٰ الغيبة ٣٩٢
حال عبدالرحمن بن سيابة ٣٩٤

حال المعلّىٰ بن محمّد البصري ٣٩٥
غيبة المخالف ٣٩٨
أدلّة السيد الخوئي علىٰ الجواز ٣٩٩
استدلال الامام الخميني ٤٠١
اعتبار مفهوم العيب في صدق الغيبة ٤٠٣
دليل المصنف علىٰ اعتبار العيب في حقيقتها ٤٠٤
لابد أن يكون المذكور عيباً ٤٠٥
فرع ٤٠٧
اعتبار كون العيب مستوراً ٤٠٧
اعتبار الكراهة في صدق الغيبة ٤١٠
عدم اعتبار قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة ٤١٣
دليل المصنف علىٰ مختاره ٤١٣
دليل القائلين باعتبار الانتقاص فيها ٤١٤
تعيين المغتاب ٤١٤
مستثنيات الغيبة ٤١٥
استثناء المتجاهر بالفسق ٤١٧
التنبيه علىٰ أمرين ٤١٩
حقيقة التجاهر بالفسق ٤١٩
دائرة جواز غيبة المتجاهر بالفسق ٤٢٠
تحليل كلام الشيخ الأعظم ٤٢١
استثناء الظالم ٤٢٣
خلاف الأعلام في من تجوز له غيبة الظالم عنده ٤٢٣

أدلّة القائلين بالاختصاص ٤٢٤
أدلّة القائلين بالجواز ٤٢٥
تحديد دائرة غيبة الظالم ٤٢٥
خاتمة ٤٢٥
كفّارة الغيبة ٤٢٥
تقريب الاحتياط ٤٢٦
أدلّة المثبتين للكفّارة ٤٢٧
جواز استماع الغيبة ٤٣٠
حرمة الاستماع للغيبة ٤٣١
دليل حرمة الاستماع ٤٣٣
وجوب ردّ الغيبة ٤٣٣
القمار ٤٣٦
الخلاف في حقيقة القمار ٤٣٧
محتملات ثلاثة في بيان حقيقة القمار ٤٣٩
قول المصنّف أنّ الشبهة في القمار مفهومية ٤٤٠
دخالة الآلة القمارية في المفهوم ٤٤٠
حرمة القمار ٤٤٤
كون المقصود من الميسر هو القمار ٤٤٤
الإستدلال بالسنّة علىٰ حرمة القمار ٤٤٦
حرمة القمار مع الرهن ٤٤٧
اللعب بآلات القمار من دون رهن ٤٤٨
أدلّة القائلين بالحرمة ٤٤٨

بناء المصنّف علىٰ حرمة اللعب بالشطرنج والنرد مطلقاً ٤٥٢
دليل بعض الأعيان علىٰ الحرمة مطلقاً ٤٥٢
اللعب بغير آلات القمار مع الرهن ٤٥٦
أدلّة القول بالتحريم ٤٥٦
حجيّة مراسيل الصدق ٤٥٦
توثيق ياسر الخادم ٤٥٩
حرمة المغالبة بغير عوض ورهن ٤٦٢
أدلّة القائلين بالحرمة ٤٦٢
عدم الفرق بين آلات القمار القديمة والحديثة ٤٦٣
تنبيهات ٤٦٤
الأوّل: القمار من الكبائر ٤٦٤
الثاني: تغيير عنوان بعض الأمور ٤٦٥
الثالث: مرجعية العرف في تحديد آلات القمار ٤٦٥
الرابع: جواز المباريات المتعارفة ٤٦٥
اليانصيب ٤٦٧
تلخيص كلام شيخنا التبريزي ٤٦٨

مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ

كتاب البيع

١ـ شروط عقد البيع

٧ - ٥٢

٢ـ شروط المتعاقدين

٥٣ - ٨٩

٣ـ شروط العوضين

٩١ - ١١٤

٤ـ الخيارات

١١٥ - ٢١٠

١- خيار المجلس ١٢٠

٢- خيار الحيوان ١٢٧

٣- خيار الشرط ١٤٤

٤- خيار تخلّف الشرط ١٥٢

٥- خيار الغبن ١٦١

٦- خيار العيب ١٧١

٧- خيار التأخير ١٨٢

٨ - خيار الرؤية ٢٠٢

٥ - الربا

٢١١ - ٢٨٨

أحكام خاصّة بالربا ٢٤٦

٦ - بيع الصرف

٢٨٩ - ٣٠٣

٧ - بيع السلف

٣٠٥ - ٣٢٥

٨ - محرّمات في الشريعة

٣٢٧ - ٤٧٢

الغناء ٣٣١

خاتمة في أمرين: ٣٧٦

الأمر الأوّل: في حكم الموسيقى ٣٧٦

الأمر الثاني: في حكم الرقص ٣٨٤

الغيبة ٣٨٧

القمار ٤٣٦

اليانصيب ٤٦٧

مَصَادِرُ الكِتَابِ ٤٧٣

الفهرس التفصيلي ٤٩١

مُحْتَوَيَاتُ الكِتَابِ ٥١١