

منهاج الفقاهة الجزء: ١

السيد محمد صادق الروحاني

الكتاب: منهاج الفقاهة
المؤلف: السيد محمد صادق الروحاني
الجزء: ١
الوفاة: معاصر
المجموعة: فقه الشيعة من القرن الثامن
تحقيق:
الطبعة: الرابعة
سنة الطبع: ١٤١٨ - ١٣٧٦ ش
المطبعة:
الناشر:
ردمك:
المصدر:
ملاحظات:

الفهرست

الصفحة	العنوان
٤٦(ش)	تتميم
٢٩٢(ش)	لو اشترك اثنان في عمل صورة
٢٠٦(ش)	حقيقة الإعانة ومفهومها
٢٣(ش)	حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها
٥	المقدمة
٧	رواية تحف العقول
١٥	فقه الرضا عليه السلام
١٧	دعائم الاسلام
١٨	النبوي المشهور
١٩	أقسام المكاسب
٢١	معنى حرمة الاكتساب
٢٨	المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه
٣١(ش)	يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه
٣٣(ش)	الاكتساب بالأبوال
٣٦(ش)	بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
٣٧(ش)	بيع بول الإبل
٣٩(ش)	حكم بيع العذرة
٤٧(ش)	بيع السرجين النجس
٤٨(ش)	بيع الأرواث الطاهرة
٥٠(ش)	حكم بيع الدم
٥٣(ش)	بيع المنى
٥٨	حكم المعاوضة على الميتة والانتفاع بالأعيان النجسة
٦٨	بيع الميتة منضمة إلى المذكى
٧٥	ميتة ما ليس له نفس سائلة
٧٦(ش)	حكم بيع الكلب
٧٧(ش)	حكم بيع الخنزير
٧٩(ش)	البحث في أجزاء الكلب والخنزير
٨٠(ش)	التكسب بالخمير وكل مسكر
٨٥	حكم بيع المتنجس
٩٣	بيع كلب الماشية والحائط
١٠٠(ش)	بيع العصير العنبي
١٠٩(ش)	المعاوضة على الدهن المتنجس
١١٢(ش)	اشتراط الاستصباح في البيع

(١٢١)ش

(١٢٧)ش

(١٣٢)ش

(١٣٦)ش

(١٤٩)ش

(١٥٣)ش

(١٥٤)ش

(١٥٨)ش

١٦١

(١٦٣)ش

(١٦٥)ش

(١٦٨)ش

(١٧٧)ش

(١٨٠)ش

(١٨١)ش

(١٨٢)ش

(١٩٠)ش

١٩٦

(١٩٩)ش

(٢٠٤)ش

(٢١٧)ش

(٢٢٦)ش

(٢٣٤)ش

٢٤١

(٢٤٥)ش

(٢٥٠)ش

(٢٥٢)ش

(٢٥٤)ش

(٢٦٠)ش

(٢٦٤)ش

(٢٧١)ش

(٢٨٠)ش

(٢٨٢)ش

(٢٨٥)ش

(٢٨٧)ش

(٢٨٩)ش

وجوب الاعلام بالنجاسة

التسبيب إلى وجود الحرام من الجاهل

حكم الاعلام مع عدم التسبيب

الاستصباح تحت الضلال

حكم الانتفاع بالمتنجس

بيع غير الدهن من المتنجسات

الانتفاع بالأعيان النجسة

نقد الأدلة

الانتفاع بالميتة

الانتفاع بالأعيان النجسة

المعاملة على الأعيان النجسة

منشأ ثبوت حق الاختصاص

بيع هياكل العبادة المبتدعة

بيع آلات القمار

بيع آلات اللهو

بيع أواني الذهب والفضة

بيع الدراهم المغشوشة

بيع العنب على أن يعمل خمرا

بيع الجارية المغنية

بيع العنب ممن يجعله خمرا

حكم الإعانة على الاثم

وجوب دفع المنكر

بيع السلاح لأعداء الدين

حكم بيع ما لا منفعة فيه

حكم تدليس الماشطة

حكم وصل الشعر بالشعر

كراهة كسب الماشطة

تزيين الرجل بما يحرم عليه

حكم تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر

التشبيب بالمرأة الأجنبية

حكم الخلوة بالأجنبية

التصوير حرام

جواز التصرف المتعارف في هذا الزمان

تصوير الملك والجن

الاعجاب ليس شرطا للحرمة

لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة

يعتبر الصدق العرفي في الحرمة

٢٩٣(ش)	حكم اقتناء الصورة المحرمة
٣٠٧(ش)	حرمة التطيف
٣٠٩(ش)	حكم المعاملة المطففة فيها
٣١١(ش)	حرمة التنجيم
٣١٨(ش)	اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات
٣٢٩	نقل الاخبار في النجوم
٣٣٣(ش)	تعلم علم النجوم
٣٣٥(ش)	حرمة حفظ كتب الضلال
٣٣٧	الامر بالاجتناب عن قول الزور
٣٤٣(ش)	حكم المعاملة على كتب الضلال
٣٤٦(ش)	حكم الرشوة
٣٤٧(ش)	موضوع الرشوة
٣٥١(ش)	أجور القضاة
٣٥٦(ش)	الارتزاق من بيت المال
٣٥٨(ش)	أخذ القاضي للهدية
٣٦١(ش)	الرشوة في غير الاحكام
٣٦٤(ش)	حكم المعاملة المحابباتية مع القاضي
٣٦٦(ش)	حكم الرشوة وضعا
٣٦٩(ش)	اختلاف الدافع والقاضي
٣٧٣(ش)	يحرم سب المؤمن
٣٧٨(ش)	المستثنيات
٣٨٢(ش)	حرمة السحر
٣٨٦(ش)	حقيقة السحر
٣٨٨(ش)	أقسام السحر
٣٩٧(ش)	دفع ضرر السحر بالسحر
٤٠١(ش)	حكم التسخيرات
٤٠٢(ش)	حرمة الشعبة
٤٠٤	حرمة الغش
٤٠٧(ش)	حول حقيقة الغش
٤١٠(ش)	حكم المعاملة وضعا
٤١٤(ش)	حرمة الغناء
٤٢٠(ش)	بيان حقيقة الغناء
٤٢٧	حكم الغناء
٤٣٣(ش)	الغناء في المراثي
٤٣٨(ش)	الغناء في قراءة القرآن
٤٤١(ش)	الحداء لسوق الإبل
٤٤٢(ش)	الغناء في زف العرائس

منهاج الفقاهة
التعليق على مكاسب الشيخ الأعظم
آية الله العظمى السيد محمد صادق الروحاني
مد ظله
الجزء الأول

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

(٥)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على ما أولانا من التفقه في الدين والهداية إلى الحق.
والصلاة والسلام على أشرف النفوس القدسية وأزكى الذوات
المطهرة الملكية محمد المصطفى وعترته المرضية هداة الخلق وأعلام
الحق

وبعد فهذا هو الجزء الأول من كتابنا " منهاج الفقاهة " ويليه خمسة
أجزاء آخر وهي شرح لكتاب " المكاسب " للشيخ الأعظم، خاتمة الرعيل
الأول من المجتهدين، وأفضل المتأخرين آية الله العظمى الشيخ
مرتضى الأنصاري قدس سره الذي أصبح اليوم منتج العلم ومحور الدراسة
في الحوزات العلمية.

إذ كانت مباحث هذا الكتاب فتحة عهد جديد مبارك في الدراسات
الفقهية والتتبع والتحقيق، تقتضي مزيدا من العناية بشرحها وتيسير
الاطلاع عليها - وهذا ما توخينا في هذا الكتاب - والله من وراء القصد.

وينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة الكلية للمكاسب من حيث الحل والحرمة { ١ } فنقول مستعينا بالله تعالى { ٢ } روى في الوسائل والحدائق عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول { ٣ } عن مولانا الصادق (صلوات الله عليه) حيث سئل عن معاش العباد.

-
- (١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به كتاب التجارة، حديث ١.
(٢) الحدائق ج ٨ ص ٦٧.
(٣) تحف العقول ص ٣٣١.

(٧)

فقال: جميع المعاش { ١ } كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات { ٢ }، ويكون فيها حلال من جهة وحرام من جهة.

مطلقا، مع أنه يفت به الأكثر، وبعضها يدل على حرمة التقلب فيه وإمساكه مع أنه لم يفت به أحد.

الثالث: موافقة مضمونه لمضمون جملة من الروايات الصحيحة المعتبرة.

وفيه: إن الخبر الضعيف لا يصير حجة ومعتبرا بالموافقة لما هو الحجة.

الرابع: إن آثار الصدق منه ظهارة.

وفيه: إنه لم يظهر لي معنى آثار الصدق في مثل هذا الخبر سوى اضطراب متنه و تكرار جملة وهو كما ترى.

فتحصل: إن الأقوى عدم حجية هذا الخبر، فلا يصح جعله في صدر الكتاب و

أخذه مدركا للأحكام الآتية، بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مدركها بالخصوص.

{ ١ } " قوله عليه السلام جميع المعاش... الخ " المراد بها ما يحتاج إليه العباد في بقاء نوعهم أو

شخصهم من المأكولات والملبوسات والمناكح، والظاهر أن المقصود بالسؤال هو أن تلك الأشياء من أي سبب يحل تحصيل ومن أي سبب لا يحل، كي يجوز تناولها في الأول ولا يجوز في الثاني، لا السؤال عن حكم المسببات من حيث هي الذي هو مذكور في كتاب الأطعمة والأشربة.

{ ٢ } " قوله عليه السلام أربع جهات.. الخ " أورد على الحديث بعدم انحصار طرق المعاش

في الأربع، فإن فيها الحيازات والهبات والأوقاف وإحياء الموات وإجراء القنوات ونحوها.

وأجيب عنه: تارة: بدخول جملة منها في الإجازات كالجعالات والعمل للغير

بمجرد الإذن وحق الوكالة والنظارة والوصاية، وجملة منها في التجارات كالهبات و

الصدقات، وجملة منها في الصناعات كإحياء الموات والحيازات ونحوهما.

وأخرى: بأن الرواية مسوقة لبيان حصر المعاملات في الأربع حصر كليها طرق المعاش فيها.

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

وفيهما نظر:

أما الأول: فلأن كون المراد من الصناعة كل فعل من الشخص يكون سببا لتعيشه كي تشمل ما ذكر غير معلوم، بل قوله عليه السلام في آخر الخبر: وأما تفسير الصناعات فكل ما

يتعلم... الخ يدل على عدم كون المراد بها ذلك، ومنه يظهر ما في دعوى شمول الإجازات للجهات والتجارات للإباحات.

وأما الثاني: فلأن الظاهر أن المراد من هوله عليه السلام وجوه المعاملات لا سيما بقريئة كون السؤال عن حكم جميع الطرق ليس هي المعاملة المصطلحة بل المعنى اللغوي الشامل لجميع المذكورات.

فالصحيح أن يجاب عنه: بأن الحصر إضافي، وأنه عليه السلام في مقام بيان الأفراد الغالبة لا

جميع الأفراد.

{١} " قوله عليه السلام فأول هذه الجهات الولاية ثم... الخ " الفرق بين الولاية والإجارة أن الولاية منصب مجعول من طرف الغير بالانفراد ولا يعتبر فيها القبول والرضا ممن جعلت له ويترتب على جعلها استحقاق مال، وهذا بخلاف الإجارة.

فمحصل الأقسام المذكورة معاش العباد كما نبه عليه بعض أعظم المحققين قدس سره أن سبب المعيشة إما أن يكون من قبل الغير بالانفراد فهو الولاية، أو يكون من قبل نفسه بالانفراد فهو الصناعة، أو يكون بينه وبين الغير وهو إن كان بنقل الأعيان فهو البيع، وإن كان بنقل المنفعة فهو الإجارة.

وأما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته، فالعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شئ من جهة المؤونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك أن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة { ١ }.

وأما تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له، وكذلك المشتري الذي يجوز له شراءه مما لا يجوز له { ٢ }.

وقد يستشكل في عد الصناعات من المعاملات بأنها إن اعتبرت من حيث أنفسها مع قطع النظر عن أخذ أجره عليها فليس تلك من المعاملة في شئ وإن اعتبرت من حيث إنه يعملها للغير ويأخذ الأجره عليها فهي داخلة في الإجارة وإن اعتبرت من حيث إنه يعملها ثم يبيعها فهي داخلة في البيع فكيف عدت قسما من المعاملات. وفيه: الظاهر أن الصناعة وبعبارة أخرى عمل الصنعة بنفسه مال مكتسب، فإن السرير قبل أن يعمل كان له مقدار من المالية وقد ازدادت بهذا العمل كما هو واضح، فتحصل تلك الزيادة اكتساب.

{ ١ } " قوله عليه السلام إلا بجهة الضرورة... الخ " والذي يدل عليه هذه الجملة من الحديث إنما هو عدم حرمة العمل والولاية في حال الضرورة، وأنه يحل له التصرف فيما يأخذه من العوض، وأما كون ذلك من جهة جواز التكسب بالولاية في حال الضرورة حتى بالنسبة إلى الحكم الوضعي أو كون أخذ الأجره تقاصا عن المنفعة المفوتة، فالخبر ساكت عن بيانه، فاستظهر الأول مما لا شاهد له، فتأمل.

{ ٢ } " قوله عليه السلام وكذلك المشتري... الخ " يحتمل أن يكون بصيغة الفاعل، فيكون

معناه: وكذلك تفسير وجوه الحلال من البيوع بالنسبة إلى المشتري، ويحتمل أن يكون عبارة عن البيع، ويكون الفرق بين الجملتين أنه أريد بالأولى تمييز البيع الجائر عن غيره بنفسه، وبالثانية تمييز المبيع الذي يجوز بيعه عما لا يجوز.

فكل مأمور به {١} مما هو غذاء للعباد، وقوامهم به في أمورهم في وجوه
الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون
ويستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، وكل شئ يكون لهم فيه
الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه، وشراؤه، وامساكه، واستعماله و
هيبته وعاريته.

وأما وجوه الحرام: من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو
منهي عنه {٢} من جهة أكله، وشربه، أو كسبه، أو نكاحه {٣} أو ملكه، أو إمساكه،
أو هيبته، أو عاريته، أو شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا أو
بيع الميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش.

{١} " قوله عليه السلام: فكل مأمور به... الخ " الظاهر أن المراد من قوله مأمور به هو
المرخص فيه، وأن المراد من وجه الصلاح عدم الفساد، فلا يكون الخبر ساكتا عن حكم
ما لا يكون فيه الفساد ولا الصلاح.

{٢} " قوله عليه السلام: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه... الخ ".
... الظاهر من هذه الجملة وما بعدها وإن كان حرمة بيع ما فيه الفساد بقول مطلق،
وما فيه وجه من وجوه الفساد وإن كان فيه جهة الصلاح ولازم ذلك وقوع التزاحم بين
هذه الجملة وبين ما قبلها من الجملة الدالة على جواز بيع ما فيه الصلاح، إلا أنه من جهة
أن

الظاهر ولا أقل من المحتمل كون المشار إليه بقوله عليه السلام فهذا كله حرام محرم هو
بيع

المذكورات وقد علل هذا الحكم على هذا بحرمة جميع التقلبات والتصرفات فيها، فيكون
المستفاد حينئذ أن علة المنع هي حرمة جميع التصرفات، فيقيد بهذه الجملة اطلاق الجملة
المتقدمة لأن العلة تعمم وتخصص، ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام: من جهة أكله... الخ
فإنه على

ذلك يحمل على إرادة ما كان فائدته العقلانية منحصرة في الأكل كاللحم فتأمل.

{٣} " قوله عليه السلام: أو نكاحه... الخ " الظاهر أن تذكير الضمير باعتبار لفظ ما وأن
المراد به الوطاء، بعنوان الملك، فيكون المراد به أن المرأة التي يحرم نكاحها على من
انتقلت

إليه لكونها ممن تنعتق عليه لا يجوز بيعها ويفسد لعدم استقرار ملكه لها وانعتاقها عليه.

أو الطير، أو جلودها أو الخمر أو شئ من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام، وكذلك كل مبيع ملهوه به، وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز وجل أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق، فهو حرام محرم بيعه، وشراؤه، وامسأكه، وملكه، وهبته، وعاريتته، وجميع التقلب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات: فإجارة الانسان نفسه، أو ما يملك أو يلي أمره، من قرابته، أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال، من جهات الإجازات أن يؤجر { ١ } نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه، فيما ينتفع به من وجوه المنافع، أو العمل بنفسه، وولده، و مملوكه، وأجيرته، من غير أن يكون وكيلاً { ٢ } للوالي أو ولياً للوالي، فلا بأس أن يكون أجييراً { ٣ } يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرابته أو ملكه أو

{ ١ } " قوله عليه السلام أن يؤجر نفسه أو داره الخ " الظاهر أنه أريد بذلك الإجارة لمطلق منفعه ويكون الخيار بيد المستأجر في صرفه فيما يريد وأريد بقوله عليه السلام أو العمل الخ العمل

بمجرد الإذن بلا اجراء صيغة الإجارة، وأريد بقوله: أو يؤجر نفسه في عمل الخ الإجارة لمنفعة خاصة.

{ ٢ } " قوله عليه السلام: من غير أن يكون وكيلاً... الخ " يحتمل أن يكون راجعاً إلى الجميع، يعني يعتبر في حليته إجارة نفسه أو ولده أو ما يملكه أن لا يكون المؤجر والياء للوالي أو وكيلاً للوالي، فإن الإجارة حينئذ إنفاذ لولاية الوالي الجائر، ويحتمل أن يكون قيماً لخصوص أجييره، يعني يجوز إجارته لأجييره إذا لم تكن أجييرته له من جهة كون المؤجر وكيلاً للوالي، فإنه حينئذ يكون أجييراً للوالي فلا يجوز إجارته لنفسه، وأيضاً فهو حينئذ أجيير للوالي بإجارة فاسدة، فلا سلطنة له عليه في الواقع.

{ ٣ } " قوله عليه السلام: أجييراً... الخ " المراد به المؤجر، وإطلاقه عليه باعتبار أن المؤجر نفسه يصير أجييراً.

وكيله في إجارته { ١ } لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاية الوالي نظير
الحمال الذي يحمل شيئاً معلوماً بشئ معلوم، فيجعل ذلك الشئ { ٢ } الذي يجوز له
حملة بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه في عمل يعمل ذلك بنفسه أو بمملوكه أو
قربته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال لمن كان من الناس ملكاً،
أو سوقاً، أو كافراً أو مؤمناً، فحلال إجارته وحلال كسبه من هذه الوجوه:
فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير: أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم
أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشئ أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم
المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير
والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم أو شئ من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه
من غير جهة الإجارة فيه، وكل أمر منهي عنه، من جهة من الجهات، فمحرّم
على الإنسان إجارة نفسه فيه { ٣ } أو له أو شئ منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته،
كالذي يستأجر له الأجير له الأجير ليحمل الميتة ينحياها عن أذاه أو أذى

{ ١ } " قوله عليه السلام: أو وكيله في إجارته... الخ " سوق العبارة يشهد بأنه معطوف
على

نفسه، والمراد به: أنه يؤجر موكله في الإجارة أو أنه يؤجر أجيره، ولا تبعد دعوى
أظهرية الثاني.

وعلى أي تقدير يكون قوله عليه السلام لأنهم وكلاء الأجير، راجعاً إلى المؤجر باعتبار أنه
متعدد في المعنى والغرض منه أن هذه الإجارة ليست من جانب الوالي بل هو وكيل له من
عند نفس الأجير، لأنه باختياره جعله وكيلاً لنفسه.

{ ٢ } " قوله عليه السلام: فيجعل ذلك... الخ " الظاهر أنه من علط النساخ، والصحيح
فيحمل كما أن الأظهر أن عمل التصاوير غلط لعدم صحة حمل الخنازير والميتة والدم
عليها، والصحيح كما في بعض النسخ حمل التصاوير.

{ ٣ } " قوله عليه السلام: فيجعل ذلك... الخ " والفرق بين الإجارة في الشئ وللشئ أن
ذلك الشئ في الأول هو مورد الإجارة وفي الثاني موردها المنفعة لتحصيل ذلك الشئ.

غيره، وما أشبه ذلك إلى أن قال: وكل من أجر نفسه أو ما يملك أو يلي أمره، من كافر أو مؤمن، أو ملك أو سوقة على ما فسرنا مما يجوز الإجارة فيه، فحلال محلل فعله وكسبه.

قال - وأما تفسير الصناعات فكلما يتعلم العباد أو يعملون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والحياسة والقصارة والخياطة وصناعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه أو لغيره، وإن كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي وتكون مقوية على الحق والباطل فلا بأس بصناعته وتعليمه، نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولاية الجور كذلك السكين والسيوف والرمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلة التي تصرف إلى جهات الصلاح وجهات الفساد وتكون آلة ومعونة عليهما فلا بأس بتعليمه وتعلمه وأخذ الأجر عليه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، ومحرم عليهم فيه تصريفه إلى جهات الفساد والمضار، فليس على العالم والمتعلم إثم ولا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرف بها في وجوه الفساد والحرام، وذلك أنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهه به والصلبان والأصنام وما أشبه من ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعليمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها إلا أن تكون صناعة قد تتصرف إلى جهات الصنائع وإن كان قد يتصرف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه وتعليمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصلاح.

فهذا تفسير بيان وجه اكتساب معاش العباد وتعليمهم في جميع وجوه اكتسابهم.

وحكاه غير واحد { ١ } عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد قدس سره،
وفي الفقه

المنسوب { ٢ } إلى مولانا الرضا عليه السلام: أعلم رحمك الله أن كل ما هو مأمور به
على

العباد، وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و
يشربون ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون، فهذا كله حلال بيعه و
شراؤه وهبته وعاريته، وكل أمر يكون فيه الفساد مما فد نهى عنه من جهة أكله، و
شربه، ولبسه، ونكاحه، وامساكه، بوجه الفساد، مثل: الميتة والدم ولحم الخنزير
والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر، وما أشبه ذلك، فحرام ضار للجسم
وفساد للنفس، انتهى.

{ ١ } منهم صاحب الوسائل في الوسائل ج ١٢، ص ٥٧ ومنهم صاحب الحدائق
فيها، ج ١٨، ص ٧٠.

{ ٢ } الظاهر أن تلك الرسالة لا يعتمد عليها، وذلك لأنها تفسير النعماني المعروف و
صاحبه وإن كان شيخا من أصحابنا الأبرار إلا أنه لا يعتمد عليه لأن من جملة رواته أحمد
ابن يوسف وحسين بن علي بن أبي حمزة وأباه، وهم من الضعفاء.
مع أن الموجود في ذلك الكتاب أن معاش الخلق على خمسة أوجه، باسقاط
الصناعات وإضافة العمارات والصدقات والأحكام المذكورة فيه المترتبة على هذه
الأقسام غير ما في خبر تحف العقول، وعليه فلا مورد لقوله قدس سره وحكاه غير واحد
الخ.

فقه الرضا عليه السلام

{ ٣ } قد استدل لاعتباره بوجوه عمدتها ما نشير إليه:

الأول: إن أول من اطلع على هذا الكتاب هو الثقة الفاضل السيد أمير حسين طاب
ثراه، وهو أخبر بكون هذا الكتاب للإمام عليه السلام فيصدق في اخباره لكونه ثقة.
وفيه: إنه لا شبهة في كون الرجل من الثقات ولكن خبره هذا غير مشمول لأدلة
حجية خبر الواحد، لأن أخباره إما أن يكون مستندا إلى القرائن من الخطوط الموجودة فيه
للإمام عليه السلام ونحوها الموجبة لحصول العلم العادي له، أو إلى اخبار ثقتين عدلين من
أهل قم
للسيد بكون الكتاب للإمام عليه السلام.

وعن دعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري { ١ } عن مولانا الصادق عليه السلام: إن الحلال من البيوع كلما كان حلالا من المأكول والمشروب وغير ذلك، مما هو قوام للناس، ويبيع لهم الانتفاع وما كان محرما أصله منهيها عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه، (انتهى).

عليه في الفتوى وإن لم يسميا به. وفيه: إنه من الممكن أخذ مؤلف الفقه الرضوي من تلك الرسالة التي يتعامل الفقهاء معها معاملة متون الأخبار عند اعوزاز النصوص، بل هذا الاحتمال أقوى من الأول المستلزم لاسناد ابن بابويه كتاب الرضا عليه السلام إلى نفسه من دون أن ينبه عليه. الخامس: عمل جمع من الأساطين به كالمجلسيين وغيرهما. وفيه: إن مستندهم في العمل هي الوجوه المذكورة التي عرفت ما فيها. فتحصل: أنه لا دليل على اعتبار هذا الكتاب، بل الظاهر كونه رسالة عملية لفقهاء ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الافتاء، لأن أكثر رواياته إنما هي بعنوان: روى، و نحوه، أو نقل عن الرواة، ولما صرح به المحدث النوري قدس سره بأن فيه أحكاما متناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير، وحمل ذلك على التقية مع أن فيه ما يخالفها، وتكذيب العامة والازراء عليهم في المتعة كما ترى.

دعائم الاسلام

{ ١ } هذا الخبر (١) غير معتبر لوجهين:

الأول: إن مؤلف هذا الكتاب وهو أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر وإن تبصر عن كونه مالكيًا وصار إماميًا بلا شبهة كما صرح بذلك أئمة الرجال إلا أن كونه اثني عشريا وثقة غير ثابتين، لعدم تصريح القوم بشيء منهما. الثاني: إنه مرسل، غير مجبور بشيء.

(١) المستدرك باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وفي النبوي المشهور { ١ } : إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه...

ودعوى أنه على فرض وثاقته لا يضر إرسال الخبر بحجته لقوله في أول كتابه: إني اقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون هذا توثيقا اجماليا للرواة المحذوفين، مندفعة بأن ثبوت الصحة عنده لا يلازم ثبوتها عندنا، لاحتمال استناده إلى القرائن الموجبة لعلمه بالصحة، غير الموجبة عندنا للعلم لو اطلعنا عليها.

النبوي المشهور

{ ١ } الظاهر أن هذا النبوي (١) وإن كان مشهورا إلا أنه لا أصل له في أصول العامة والخاصة، فإن الموجود في أصول العامة إنما هو هكذا: إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه (٢) مع إضافة لفظ أكل فهو لم يثبت كونه رواية. وأما ما هو الموجود في أصولهم فلضعف سنده وعدم انجباره بشيء لا يعتمد عليه، مع أن عمومته على هذا لم يعمل به أحد، فإن كثيرا من الأمور التي حرم أكلها يجوز بيعها. بل الظاهر: إنه لو كان الموجود في كتب الحديث هو ما اشتهر في السنة الأصحاب لما كان يعتمد عليه لضعف السند، وعدم الانجبار بالشهرة إذ، وإن كانت فتاويهم على وفق مضمونه حينئذ إلا أنه لم يثبت استنادهم إليه في الفتوى.

بل الظاهر أنهم استندوا في افتائهم بذلك إلى اعتبارهم المالية في العوضين المتوقفة على كون الشيء ذا منفعة محللة، وإنما يذكرون النبوي للتأييد، هذا بناء على أن يكون المراد

من تحريم الشيء تحريم جميع منافعه.

وإن كان المراد به تحريم بعض منافعه فعدم عملهم به أوضح: فإنهم أفتوا بجواز البيع.

(١) أورده العامة والخاصة في كتبهم الاستدلالية راجع مستند أحمد، ج ١، ص ٣٢٢ والبحار، ج ٢٣، ص ١٧

- والخلاف، ج ١، ص

٢٢٥ - والغنية وغيرها.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ٢٤٧ و ص ٢٩٣ - السنن الكبرى، ج ٦، ص ١٣.

إذا عرفت ما تلوناه وجعلته في بالك متدبرا لمدلولاته فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم ومكروه ومباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما في المكاسب. مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي مما ندب إليه الشرع. والواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصا إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل { ١ }.

أقسام المكاسب

فحصل أن شيئا من هذه الأخبار لا يكون دليلا في المسائل الآتية بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مدركها بالخصوص.

{ ١ } المكاسب جمع مكسب، وهو مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب، وهو تارة يلاحظ بما أنه فعل المكلف مع ما يطرء عليه من العناوين الثانوية، وأخرى يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن تلك العناوين، لا كلام في أنه ينقسم بالاعتبار الأول إلى خمسة أقسام كما لا يخفى.

إنما الكلام في أنه بالاعتبار الثاني هل ينقسم إلى قسمين، المكروه كبيع الأكفان، و المباح كبيع الأشياء المباحة، كما اختاره بعض المحققين قدس سرهم، أم إلى ثلاثة، وهي ما تقدم

بإضافة المحرم كبيع الخمر مثلا كما لعله المشهور، أم إلى أربعة وهي ما تقدم بضميمة المستحب، أم إلى خمسة كما اختاره المصنف قدس سره.

الظاهر أن القول الأول ضعيف لوجود المكاسب المحرمة كما سيمر عليك، اللهم إلا أن يقال إن حرمتها التكليفية إنما تكون من جهة انطباق أحد العناوين المحرمة كعنوان تقوية

الكفر ونحوها عليها، لا أنها محرمة من حيث الاكتساب ولذا يحرم هبتها أيضا عندهم. وأما المكاسب الواجبة فقد مثل المصنف قدس سره لها بالصناعات الواجبة كفاية إذا وجد القائم بها أكثر من واحد، وعينا إذا لم يوجد إلا واحد.

وفيه: إن الواجب في الصناعات الواجبة إنما هو التصدي لتلك الصنعة لا التكسب بها، مع أن وجوبها إنما يكون من جهة وجوب إقامة النظام، لا أنها واجبة من حيث هي. وبذلك يظهر اندفاع ما أورد على الوجه الأول. وحاصله: إنه قد يجب التكسب بها، وهو ما إذا أفضى التصدي لها مجاناً إلى اختلال النظام، فيكون وجوبه نظير التكسب بالندى، أو اليمين، أو العهد. وقد مثل بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم للتكسب الواجب ببيع العبد المسلم على مولاه

الكافر، وبيع المصحف على الكافر. وفيه: إن الواجب إنما هو رفع سلطنته عنهما بأي نحو كان ولذا لو رفعت سلطنته بالهبة وشبهها لا يجب البيع. وأما التكسب المستحب: فقد مثل له الشيخ الأعظم بالزراعة والرعاية للنصوص الدالة على استحباب الرعي والزرع. كخبر الواسطي عن الإمام الصادق عليه السلام عن الفلاحين فقال عليه السلام هم الزارعون كنوز الله في أرضه، وما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة، وما بعث الله نبياً إلا زارعا إلا إدريس فإنه كان خياطاً (١). وخبر ابن عطية قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن الله عز وجل اختار لأنبيائه الحرث والزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء (٢) وخبر عقبة الآتي (٣) ونحوها غيرها.

وفيه: إن غاية ما يستفاد من هذه النصوص، كونهما مستحبين في أنفسهما ولو فعل الرعي مجاناً أو في غنم نفسه وزرع بذر الغير في ملكه مجاناً، ولا يكونان مستحبين

(١) الوسائل، الباب ١٠، من أبواب مقدمات التجارة، حديث ٣.
(٢) الوسائل، الباب ٣، من كتاب المزارعة والمساقاة، الحديث ٤.
(٣) الوسائل، الباب ٤ من كتاب المزارعة والمساقاة.

ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمة أكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي وإن قلنا بعدم التحريم. لأن ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة. أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع { ١ }.

بعنوان التكسب، وما دل على ثبوت البركة في الغنم لا يدل على استحباب التكسب بها. و إنما يدل على وجودها في نفسها، ومما يدلنا على استحبابهما في أنفسهما الحكم المذكورة

في الأخبار لذلك فإنه ذكر فيها في وجه استحباب الزراعة أنها توجب التوكل، وفي وجه استحباب الرعاية أنها موجبة لاستكمال النفس والتمرين على إدارة شؤون الرعية. ففي رواية عقبة عن الإمام الصادق عليه السلام ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعية الناس (١).

فتحصل أن الأظهر أنها تنقسم إلى أقسام ثلاثة أو إلى قسمين.
معنى حرمة الاكتساب

{ ١ } وقد أفيد في معنى حرمة الاكتساب تكليفا وجوه:

الأول ما في المتن وحاصله: إن معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب.

واستدل له: بانصراف الأدلة إلى صورة قصد ترتب الأثر المحرم.

وفيه: أولا: إنه قدس سره لا يلتزم بذلك في المباحث الآتية، حيث إنه يلتزم بحرمة بيع الصليب والصنم وآلات القمار مطلقا، وكذلك يلتزم بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين وإن لم يقصد البائع تقويتهم على المسلمين.

* الوسائل، باب ٣، من كتاب المزارعة والمساقاة.
(١) البحار، ج ١١، ص ٦٥، من الطبع الجديد.

النهي موجبا لسلب هذه السلطنة فهو أول الكلام: نعم، النهي يوجب رفع السلطنة التكليفية ونفوذ المعاملة غير متوقف عليها. وبالجملة: المعتبر في صحة المعاملة إنما هي السلطنة الوضعية، والحرمة إنما توجب رفع السلطنة التكليفية، لا السلطنة الوضعية، إذا لا منافاة بين حرمة شيء ونفوذ وضعه الوجه الثاني: الروايات الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيده، الدالة على صحته مع إجازته لا بدونها، معللة بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجاز، جاز. كصحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز (١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: سأله عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال عليه السلام: ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما - إلى أن قال - فقلت لأبي جعفر عليه السلام فإنه في أصل النكاح كان عاصيا؟ فقال أبو جعفر عليه السلام إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله تعالى، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه (٢) ونحوهما غيرهما. وتقريب الاستدلال بها: أنها تدل على أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

(١) الوسائل باب ٢٤، من أبواب نكاح العبيد والإماء، حديث ١.
(٢) الوسائل باب ٢٤، من أبواب نكاح العبيد والإماء، حديث ٢.

وكيف كان، فالإكْتِسَابُ المحرم أنواع نذكر كلا منها في طي مسائل ثمان:
الأولى: الإكْتِسَابُ بالأعيان النجسة عدا ما استثني. وفيه مسائل:
الأولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر، لحرمة و
نجاسته وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة { ١ } فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل

فعلى المختار من عدم دلالة النهي النفسي المتعلق بالمعاملة على الفساد صحت هذه
المعاملة، وأما على ما اختاره المحقق النائيني تبعاً للمشهور من دلالة على الفساد فلا بد له
من الالتزام بالفساد بناءً على أن المحرم في المقام، إذا لا فرق بين تعلق نهى خاص بمعاملة
خاصة و
بين انطباق عنوان عام محرم عليها، فإن المبعوضة إن استلزمت الفساد فهو في الموردين،
و
إلا فكذلك، وبذلك ظهر أن اختيار المحقق النائيني قدس سره الصحة في الفرض، وعدم
دلالة النهي

التشريعي على الفساد لا ينطبق على مسلكه، فليكن ما أطلنا الكلام فيه وحققناه في المقام
على ذكر منك لأنه ينفع في كثير من الفراغ الآتية.
المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه
{ ١ } لا يخفى أن المصنف قدس سره خلط في المقام بين الحرمة التكليفية والحرمة
الوضعية

كما صنع ذلك في المباحث الآتية، وظاهر كلامه كون كل من الحرمة والنجاسة وعدم
الانتفاع دليلاً على كلا الحكمين وعليه، فلا بد من التعرض لكلا الحكمين، وما ذكر
مدركا لهما.

والكلام يقع أولاً في الدليل على الحرمة التكليفية.

ثم في ما استدل به على الخدمة الوضعية.

أما المقام الأول: فقد استدل لها بوجوه:

الأول: إنه نجس ويحرم بيع النجس كما دل على ذلك قوله عليه السلام في خبر تحف
العقول أو

شئ من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه و ملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام (١).
وفيه أولا: ما تقدم من أنه ضعيف السند غير مجبور بعمل الأصحاب.
وثانيا: إن الخبر مختص بمقتضى التعليل المذكور فيه، بما إذا لم يكن للنجس منفعة محللة، وستعرف أن لبول منفعة محللة فلا يشمل الخبر.
ودعوى أنه لا يجوز الانتفاع بالنجس بجميع منافعه، ستعرف ما فيها عند تعرض الشيخ للمسألة.

الثاني: إنه حرام ولا يجوز بيع الحرام لقوله صلى الله عليه وآله في النبوي المشهور: إن الله إذا حرم شيئا، حرم ثمنه (٢).

وفيه: أنه إن أريد بذلك حرمة بعض منافعه كالأكل والشرب فالحرمة لا تستلزم عدم جواز البيع لعدم الدليل عليه، والنبوي مختص بما حرم بجميع منافعه، ولو فرض وجود دليل عليه لا بد من رفع اليد عنه وإلا لزم تخصيص أكثر أفراده المستهجن.
وإن أريد به حرمة جميع منافعه فهي وإن استلزمت عدم جواز البيع وضعا كما سيمر عليك إلا أنه لا دليل على كونها موجبة للحرمة التكليفية، والنبوي مضافا إلى ضعف سنده، دال على عدم الجواز الوضعي لتعلق الحرمة بالتصرف في الثمن، وقد مر أن مثل ذلك

دليل على الفساد الوضعي مضافا إلى أنه ستعرف أنه لا دليل على حرمة جميع منافع أبواب ما لا يأكل لحمه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به فلا يجوز بيعه.
وفيه: ما تقدم من جواز بعض الانتفاعات به أولا.
وأن ذلك يستلزم فساد البيع كما سيمر عليك لا الحرمة التكليفية ثانيا.

(١) الوسائل باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) قد تقدم مصدر هذا الحديث في ص ١٨.

الجلالة أو الموطوءة { ١ } .

فرعان: الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختياراً { ٢ } كما عليه جماعة من القدماء.

الرابع: الاجماع المحكي عن غير واحد من الأعاظم.

وفيه: إنه من المحتمل لو لم يكن هو الظاهر استناد المجمعين إلى ما تقدم من الوجوه.

فالاجماع على فرض ثبوته لا يكون تعدياً، فلا يصلح للاعتماد عليه.

وأما المقام الثاني: فقد استدل على الحرمة الوضعية بوجوه: الأول: نجاسته وقد عرفت ما فيه.

الثاني: حرمة وقد مر ما يمكن أن يورد عليه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به، فإن حرمة الانتفاع به تستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع، وسيجيء أن بول ما لا يؤكل لحمه ينتفع به ببعض المنافع. وأما الإيرادات التي أوردها الأستاذ الأعظم فسيجيء الكلام فيها في النوع الثالث مما يحرم التكسب به.

الرابع: حرمة بيعه تكليفاً، فإن حرمة المعاملة تستلزم فسادها.

وفيه: مضافاً إلى ما تقدم من منع الحرمة التكليفية، أنه قد عرفت أن حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها.

فتحصل: إن الأقوى جواز بيع بول ما لا يؤكل لحمه وضعا وتكليفاً.

ومنه يظهر جواز بيع بول ما يؤكل لحمه، من دون فرق بين أقسامه.

{ ١ } الظاهر أنه استثناء من قوله: وعدم الانتفاع به، والمراد أن بول ما لا يؤكل

لحمه ليس له منفعة محللة معتد بها إلا بول الإبل الجلالة، فإن له منفعة محللة ظاهرة.

{ ٢ } وفيه أن مجرد جواز الشرب بعد تنفر الطباع عن شربها لا يوجب فرقا بينها و

بين أبوال ما لا يؤكل لحمه لأنه حينئذ لا يعد من المنافع الظاهرة، والعجيب: إنه قدس سره يعترف

فيما يأتي بأن الأكل لا يعد من منافع الروث فلا فرق بين بول ما يؤكل لحمه وبول ما لا يؤكل لحمه، وعرفت أن الأظهر جواز بيعهما.

والمتأخرين بل عن المرتضى دعوى الاجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها { ١ } .

نعم لو فرضنا عدم وجود منفعة معتد بها لشيء منهما لا يجوز بيعه وضعا بناء على ما سيحى في النوع الثالث مما يحرم التكسب به من أن ما لا نفع له لا يجوز بيعه. فانتظر.

يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه
{ ١ } ولا بأس تبعا للشيخ الأعظم من التعرض لحكم فرع في المقام، وإن كان غير مربوط بما وضع الكتاب له، وهو أنه: هل يجوز شرب أبوال ما يؤكل لحمه اختيارا كما عن

جماعة، بل عن السيد المرتضى، دعوى الاجماع عليه، أم لا يجوز، أم يفصل بين بول الإبل وغيره فيجوز في الأول خاصة؟

وقد استدلل للأول: بالأصل، وبما عن قرب الإسناد: عن أبي البخترى، عن جعفر، عن أبيه: إن النبي صلى الله عليه وآله قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه (١).

ولكن يرد على الأول: إنه إنما يرجع إليه بعد فقد الدليل.

ويرد على الثاني: مضافا إلى ضعف سنده لأن في طريقه وهب بن وهب الذي قال النجاشي في حقه: إنه كان كذابا، أنه لا ظهور له في جواز الأكل، بل الظاهر ولا أقل من المحتمل أن المراد منه طهارته وعدم نجاسته، مع أنه لو سلم دلالة على ذلك يتعين تقييده بما

دل على الجواز في حال الضرورة.

واستدل للثاني بقوله تعالى: (ويحرم عليهم الخبائث) (٢) بدعوى البول مطلقا من الخبائث، وبخير سماعة، عن مولانا الصادق عليه السلام عن شرب الرجل أبوال الإبل والبقر و

الغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب؟ قال عليه السلام نعم لا بأس به (٣).

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب الأطعمة والمباحة، حديث ٢.

(٢) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٣) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب الأطعمة والمباحة، حديث ٧.

وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخبارتها ففي جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء والتداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على

وفيهما نظر: أما الأول: فلأنه لم يثبت كون المراد من الخبيث هو ما تنتفر عنه الطبائع، بل الثابت

خلافه، فإن كثيرا من الأشياء التي تنتفر عنها الطبائع يجوز شربها وإن لم يكن للتداوي، و قد أطلق الخبيث على العمل القبيح الذي لا تنتفر عنه الطبائع في الآية الشريفة، بل الظاهر أن المراد بالخبيث هو ما فيه مفسدة ورداءة، ولم يثبت كون الأبوال منه بهذا المعنى. وأما الثاني: فلأن التقييد إنما هو في كلام السائل، مع أنه لو كان في كلام الإمام عليه السلام لما

كان يدل عليه الأنباء على حجية مفهوم القيد.

فالصحيح أن يستدل له بمفهوم موثق عمار عنه عليه السلام: إنه سئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال عليه السلام: إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه، وكذلك أبوال الإبل والغنم (١).

واستدل للأخير، أي الجواز في خصوص بول الإبل: بخبر الجعفري، قال سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام: يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها (٢).

وفيه: أولا: إنه ضعيف السند لبكر بن صالح.

وثانيا: أنه يدل على ثبوت الخير في بولها، وهو أعم من الجواز التكليفي، إذ يمكن أن يكون ذلك من جهة كونه دواء لكثير من الأمراض. وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سره في الجواب عنه من أنه إنما سيق لبيان مضرية

ألبانها، فغير تام، فإن ذلك ينافي ما في ذيل الخبر، ويجعل الله الشفاء في ألبانها. وما في سائر النصوص من أنها دواء من كل داء وعاهة.

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ١.

(٢) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٣.

الأدوية والعقاقير، لأنه يوجب قياس كل شئ عليها للانتفاع به في بعض الأوقات (١) ومن أن المنفعة الظاهرة ولو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية في جواز البيع والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأنه لا منفعة فيه وسيجئ الكلام في ضابطة المنفعة المسوغة.

الاكتساب بالأبوال

(١) توضيح ما أفاده، أنه قد يقال بعدم جواز بيعها لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شئ. وأورد عليه: بأنه يتداوى بها لبعض الأوجاع، وهذه فائدة مترتبة عليها، فهي نظير الأدوية والعقاقير.

لأنه يوجب قياس كل شئ عليها للانتفاع به في بعض الأوقات. وأورد عليه: بأن هذا في بادي النظر، جواب نقضي ولذا قال بعضهم: إن هذا جواب لا يليق أن يذكر، إذ على الفقيه أن يدفع قياس كل شئ عليها. وقال الأستاذ الأعظم: إن التداوي بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الأدوية، وانطبق الكلي على أفراده غير مربوط بالقياس. ولكن: يمكن أن يقال: إن مراده قدس سره بذلك أن أبوال ما يؤكل لحمه بعد فرض انحصار

فائدتها بالتداوي لبعض الأوجاع على ما هو مفروض الكلام، بما أنها مبتدلة ولا ينحصر التداوي بها غالبا، بل قل ما يتفق الاحتياج إليها الموجب ذلك لعدم تعلق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الأموال ولا يعدون ذلك من منافعها، ولا يعتنون بمثل هذه الفائدة في ابتذال المال بإزائها، وهذا بخلاف الأدوية والعقاقير، ولذا ترى أنها تجلب من أفاصي البلاد ويكون بيعها وشرائها من التجارات المهمة، والشاهد على ذلك أنهم عند الاحتياج إليها يعدونها من الأموال ويعاملون عليها.

نعم يمكن أن يقال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه، وكذلك الخبير

المتقدم عن دعائم الاسلام، يدل على أن ضابطة المنع تحريم الشيء اختياراً، وإلا فلا حرام إلا وهو محلل عند الضرورة والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جداً، فلا ينتقض بالطين المحرم أكله، فإن المنافع الأخر للطين أهم وأعم من منفعة الأكل المحرم، بل لا يعد الأكل من منافع الطين، فالنبوي دال على أنه إذا حرم الله شيئاً بقول مطلق، بأن قال يحرم الشيء الفلاني حرم بيعه، لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهم منافعه الذي يتبادر عند الاطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه، وعلى التقديرين يدخل الشيء لأجل ذلك، فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، والطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه وهو الأكل بخلاف الأبوال، فإنها: حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها وغيره من المنافع في حكم العدم. وبالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة في حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه { ١ }.

وبالجملة: بعد كون مناط المالية رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة، الفرق بين الأبوال والأدوية والعقاقير واضح. { ١ } وقد يستدل لعدم جواز بيعها: بأن النبوي المتقدم: إنه إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه. يدل على عدم جواز بيع ما حرم اختياراً وإلا فلا حرام إلا وهو محلل عند الضرورة، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً. ولكن قد عرفت ضعف سند النبوي وعدم صلاحيته للاعتماد عليه، فلا بد من الرجوع إلى القواعد، وهي تقتضي فساد بيع ما لا يكون له منفعة محللة، وصحة بيع ما له منفعة كذلك كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في النوع الثالث مما يكتسب به، وعليه فيجوز بيع كل ماله منفعة جائزة حين جوازها ولو كان ذلك حين الاضطرار، إذا أهل العرف يروونه في حال الاضطرار مالا لرغبتهم إليه بلحاظ الحاجة ويبدلون المال بإزائه.

ولا ينتقض أيضا بالأدوية المحرمة في غير حال المرض لأجل الاضرار { ١ }
لأن حلية هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة بل لأجل تبدل عنوان
الاضرار بعنوان النفع.

وأما ما ينتفع به في حال الاضرار، ولا ينتفع به حال الاختيار، فهل يجوز بيعه
في حال الاختيار مطلقا، أم لا يجوز كذلك، أم يفصل بين الموارد؟ وجوه: أقواها الأخير،
إذ

لو كان للشئ منافع محرمة في حال الاختيار، أو لم تكن له منفعة، ومنفعة محللة في حال
الاضطرار، وكان الاحتياج إليه قليلا، وكان ذلك الشئ مبتذلا لا يعد ذلك في حال
الاختيار مالا عرفا، لا سيما إذا احتاج إلى مؤونة، وأما إذا كانت منفعته المحللة في حال
الاضطرار شائعة بأن كثرت الحاجة إلى التداوي به، أو كانت نادرة ولكن عز وجوده وقل
كلحم الأفعى فيصح بيعه، لأن أهل العرف يعدون ذلك الشئ مالا ويبدلون المال بإزائه
قبل زمان الاضطرار للتداوي به عند الابتلاء به أو بيعه من المريض.

{ ١ } محصل النقض أنه كما أن الأدوية محرمة الاستعمال في غير حال الصحة
لاضرارها بالنفس، ومع ذلك يجوز بيعها لاستعمالها حال المرض. كذلك الأبوال بناء على
حرمة شربها في حال الصحة والاختيار فإنه لجواز استعمالها حال المرض يجوز بيعها.
وأجاب عن ذلك المصنف قدس سره بقوله: إن حلية هذه في حال المرض ليست لأجل
الضرورة بل لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع.

وفيه: إن عنوان الاضرار من العناوين الثابتة لاستعمال كل شئ من المشروبات
والمأكولات زائدا عن حده، وفي غير محله، حتى الخبز إذا أكل الانسان في حال الشبع و
انطباقه على الأدوية أيضا يكون كذلك، فهذا لا يصلح جعله مناطا للحرمة وعلة لعدم
جواز البيع إذ عليه لا يجوز بيع شئ من المشروبات والمأكولات.

ومع الاغماض عن ذلك، ما ذكره من الفرق غير فارق، إذ على فرض صحة
سند النبوي ودلالته على أن ما حرم في حال الاختيار لا يجوز بيعه، لا وجه للفرق بين
كون

الحرمة ثابتة له بعنوانه الأولي أو بعنوان الاضرار.

ومما ذكرنا يظهر أن قوله عليه السلام: في رواية تحف العقول المتقدمة، وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار {١} دون الضرورة ومما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها فإن الأول من قبيل الأبوال، والثاني من قبيل الطين، في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها، ولا ينافيه {٢} النبوي: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فباعوها {١} وأكلوا ثمنها، لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحریم شحوم غير مأكول اللحم علينا.

{١} وفيه أن مقتضى إطلاقه صحة بيع ما فيه جهة الصلاح حين وجودها من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، وأيضا من غير فرق بين كون تلك الجهة شائعة أم بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
{٢} وجه التنافي هو توهم دلالة على أن استحقاق اليهود للعن إنما هو من جهة بيعهم ما حرم أكله، ولولا الملازمة بين حرمة الأكل لما كان وجه لذلك. وأجاب عنه المصنف قدس سره بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كحرمة شحوم غير المأكول علينا. وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه لا منشأ لهذا الظهور لا من الرواية ولا من غيرها.

ويرد عليه: إن منشأ استظهاره اسناد الحرمة إلى الشحوم أنفسها لا إلى أكلها إذ الظاهر من اسناد الحرمة إلى شيء بقول مطلق حرمة جميع منافعه. فالصحيح أن يورد عليه: بأن استظهار ذلك مع عدم كون الكلام مسوقا لبيان حرمة الشحوم في غير محله.

ولكن الموجود من النبوي في باب الأطعمة عن الخلاف أن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه والجواب عنه مع ضعفه { ١ } وعدم الجاير له سندا ودلالة لقصودها لزوم تخصيص الأكثر الثاني بول الإبل يجوز بيعه إجماعا على ما في جامع المقاصد و عن إيضاح النافع أما لجواز شربه اختيارا { ٢ } كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفري أبواب الإبل خير من ألبانها (١).

ولكن يصح الجواب عن الاستدلال: بأنه يحتمل ذلك أي كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لعدم معلومية كيفية حرمة الشحوم عليهم، فلا يمكن رفع اليد عن الأدلة الأخر بهذا الخبر.

{ ١ } { الظاهر زيادة كلمة (مع) ومراد المصنف قدس سره أن الخبر ضعيف السند. والدلالة، للزوم تخصيص الأكثر، لا أنه مضافا إلى ضعفه سندا ودلالة يلزم تخصيص الأكثر كي يورد عليه بأنه لا وجه لضعف الدلالة سوى ذلك فتدبر. ثم إن حمل الخبر على إرادة حرمة الأكل من المأكولات أعني ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقا، فلا يلزم منه تخصيص الأكثر، كما عن المحقق الإيرواني قدس سره حمل تبرعي لا يصار إليه مع عدم القرينة.

بيع بول الإبل

{ ٢ } وفيه أولا أنه ضعيف السند لبكر بن صالح. وثانيا: أنه يدل على ثبوت الخير في بولها، وهو أعم من الجواز التكليفي، إذ يمكن أن يكون ذلك من جهة كونه دواء لكثير من الأمراض. وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سره في الجواب عنه، من أنه إنما سيق لبيان مضرية ألبانها.

فغير تام فإن ذلك ينافي ما في ذيل الخبر ويجعل الله السفاء في ألبانها وما في سائر النصوص من أنها دواء من كل داء وعاهة.

(١) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٣.

وأما لأجل الاجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء
كما يدل عليه { ١ } رواية سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر
والغنم

ينتفع به من الوجد هل يجوز أن يشرب؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس (١) وموثقة عمار
عن

بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجا إليه يتداوي بشربه فلا بأس به كذلك
بول الإبل والغنم (٢) لكن الانصاف أنه لو قلنا بحرمة سربه اختيارا { ٢ } أشكل الحكم
بالجواز إن لم يكن اجماعيا كما يظهر من مخالفة العلامة في النهاية.

وثالثا أبواب الإبل بما أنها مبتذلة ولا ينحصر التداوي بها غالبا بل قل ما يتفق
الاحتياج إليها، بعد فرض انحصار فائدتها بالتداوي لبعض الأوجاع، الموجب ذلك لعدم
تعلق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الأموال ولا يعدون ذلك من منافعها، ولا
يعتنون بمثل هذه الفائدة في ابتذال المال بإزائها.

وبالجملة بعد فرض كون مناط المالية المصححة لجواز البيع رغبات الناس بلحاظ
حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة عدم جواز بيع الأبوال واضح.
{ ١ } وفيه أولا أن التقييد في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام.
وثانيا أنه لو كان في كلام الإمام عليه السلام لما كان يدل عليه إلا بناء على حجية مفهوم
القيود.

نعم موثق عمار يدل عليه بمفهوم الشرط.

{ ٢ } ويرد عليه أنه لو كان للشئ منافع محرمة في حال الاختيار أو لم تكن له منفعة،
ومنفعة محللة في حال الاضطرار وكانت تلك المنفعة شائعة بأن كثرت الحاجة إلى
التداوي

به أو كانت نادرة ولكن عز وجوده وقل كلحم الأفعى يصح بيعه في حال الاختيار لأن
أهل العرف يعدون ذلك الشئ مالا ويبدلون المال بإزائه قبل زمان الاضطرار للتداوي به
عند الابتلاء به أو بيعه من المرض نعم ما أفاده يتم في بول الإبل كما مر

(١) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٧.

(٢) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ١.

وابن سعيد في النزهة قال { ١ } في النهاية: وكذلك البول يعني يحرم بيعه وإن كان طاهرا للاستنجاث كأبوال البقر والإبل وإن انتفع به في شربه للدواء لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به (انتهى) أقول: بل لأن { ٢ } المنفعة المحللة للاضطرار وإن كانت كلية لا يسوغ البيع كما عرفت. الثانية يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور { ٣ } بل في التذكرة كما

عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس ويدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت، نعم في رواية محمد بن مضارب لا بأس ببيع العذرة.

{ ١ } لا ظهور لكلام العلامة قدس سره في عدم جواز البيع على تقدير حرمة شربه اختيارا خاصة، بل يحتمل أن يكون مراده عدم الجواز حتى جواز شرابه، لما ذكرناه من أن جواز الشرب ليس مناط المالية فراجع.

{ ٢ } الصحيح ما ذكره العلامة قدس سره كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في بعض الحواشي السابقة ضابطا لجواز البيع فراجع.

حكم بيع العذرة { ٣ } هذا هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل عن صريح غير واحد كالعلامة وصاحب الجواهر وغيرهما، وظاهر آخرين، دعوى الاجماع عليه. وأما النصوص الواردة في المقام فهي على طائفتين: الأولى: ما تدل على عدم جواز البيع وكون ثمن العذرة من السحت، كخبر يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام ثمن العذرة من السحت (١). الثانية: ما تدل على الجواز: كحسن محمد بن مضارب عنه عليه السلام قال: لا بأس ببيع العذرة (٢).

وأما موثق سماعة قال: سألت رجلا أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال: إني رجل أبيع

(١) الوسائل باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وجمع الشيخ بينهما { ١ } بحمل الأول على عذرة الانسان والثاني على عذرة البهائم، ولعله لأن الأول نص في عذرة الانسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر.

العذرة فما تقول؟ قال عليه السلام حرام بيعها وثمانها، وقال: لا بأس ببيع العذرة { ١ }. فالظاهر أنه خبران، جمع الراوي بينهما وذلك لوجهين: الأول: تكرار كلمة " قال " و لو كان خبرا واحدا صادرا عن المعصوم في مجلس واحد لما كررها. الثاني: أنه لو كان خبرا واحدا لكان للمعصوم عليه السلام ذكر المضمرة موضع المظهر وكان

يقول لا بأس ببيعها، فما ذكره بعض من أن روايات الباب على طوائف في غير محله. بل هي طائفتان: مانعة، وجوزة.

وقد ذكر الأساطين في مقام الجمع بين الطائفتين وجوها: { ١ } الأول: ما نقله المصنف قدس سره عن شيخ الطائفة وهو حمل خبر المنع على عذرة الانسان وخبر الجواز على عذرة البهائم. وفيه: أولا أن حمل الظاهر على نص إنما يكون جمعا عرفيا فيما إذا كانت النصوصية باقتضاء نفس الدليل كما في أفعل ولا بأس بتركه، حيث إن الثاني نص بنفسه في عدم الوجوب، لا فيما إذا كانت من جهة تيقن اندراج فرد أو أفراد في الدليل من جهة مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها، إذ أهل العرف لا يرون مثل هذا النص قرينة على التصرف في الظاهر.

وإن شئت قلت: إن النص الذي يكون قرينة هو النص في تمام المدلول لا في بعضه كما في المقام، وذلك فإن جعل أحد الدليلين في أمثال المقام قرينة على التصرف في ظاهر الآخر،

إما أن يكون باعتبار معناه الظاهر، أو باعتبار بعض مدلوله الذي هو نص فيه، لا سبيل إلى توهم الأول، فإن ظاهر كل منهما ينافي صدور الآخر ويستدعي عدم صدوره لا حملة على بعض مدلوله.

وأما بالاعتبار الثاني فإن ادعى كونه قرينة بذلك الاعتبار قبل تخصيصه به فهو كما

(١) الوسائل، باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ويقرب هذا الجمع { ١ } رواية سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة فقال إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: عليه السلام حرام بيعها و ثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة (١)، فإن الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من جهة الدلالة فلا يرجع فيه إلى المرجحات السندية أو الخارجية.

تري، وإن ادعى كونه قرينة بعده فهو دور واضح، مثلا جعل ثمن العذرة سحت، قرينة لحمل لا بأس ببيع العذرة على عذرة غير الانسان لا يصح قبل تخصيصه بعذرة الانسان كما هو واضح، ولا بعده، فإن تخصيصه بها لا وجه له سوى لا بأس ببيع العذرة الذي لا يكون قرينة على ذلك إلا بعد تخصيصه بعذرة غير الانسان المتوقف على قرينة ثمن العذرة سحت، فتدبر فإنه دقيق.

وثانيا: لا نسلم نصوصية لا بأس ببيع العذرة، في عذرة غير الانسان كما لا نسلم نصوصية ثمن العذرة سحت في عذرة الانسان إذ جواز البيع وعدمه لا يكونان تابعين للطهارة والنجاسة، بل إنما يكونان تابعين لوجود المنفعة المحللة وعدمها، ولا أقل من احتمال ذلك، وعليه فيما أن منفعة عذرة الانسان تكون أزيد للانتفاع بها في التسميد ونحوه،

ولا أقل من التساوي، لا تصح دعوى النصوصية المذكورة كما لا يخفى. وثالثا: إنه لو صح الحمل المذكور كان مقتضاه جواز بيع عذرة مأكول اللحم، و عدم جواز بيع عذرة غير مأكول اللحم، لا خصوص الانسان والبهائم. ورابعا: الظاهر أن العذرة لا تطلق على خيء البهائم بل هي حقيقة في خصوص عذرة الانسان ولقد خرجنا في المقام عما يقتضيه الأدب والله تعالى مقيل العثرات. { ١ } وفيه أولا: إنه لو تم ذلك فإنما هو لو ثبت صدورهما من المعصوم عليه السلام في مجلس

واحد لا فيما إذا صدرا عنه عليه السلام في مجلسين والراوي جمع بينهما، وقد عرفت أن الأظهر هو الثاني.

(١) الوسائل، باب ٤٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وبه يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية ثم التخيير أو التوقف { ١ } لا إلغاء ظهور كل منهما ولهذا طعن علي من جمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة واحتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة وفيه ما لا يخفى من البعد.

وثانيا: لا يتم ذلك وإن صدرا منه عليه السلام في مجلس واحد، إذ لو لم تكن إحدى الجملتين قرينة على التصرف في الأخرى لا مناص عن الحكم بالاجمال وسقوطهما عن الاعتبار.

ودعوى أن دليل التعبد بالخبر الذي فيه الجملتان يقتضي معاملة الصادر معهما المستلزمة للعمل بما ولهما.

مندفعة بأن غاية ما يدل عليه دليل التعبد صدورهما، وأما حمل كل من الجملتين على معنى لا تكون ظاهرة، فبه أو الحكم بالاجمال فهو أجنبي عنه، ولزوم اللغوية من التعبد بخبر محكوم بالاجمال لا يوجب العمل بمأولهما بعد كون دليل التعبد هي الأدلة العامة،

بل يستلزم عدم شموله له لعدم الأثر.

وثالثا: إن الجمع بينهما في رواية واحدة لو سلم كونه مقتضيا للعمل بمأولهما فإنما يقتضي وجود الجمع بينهما، لا تعيين خصوص ما ذكره الشيخ قدس سره بعد كونه في نفسه جمعا

تبرعيا كسائر طرق الجمع.

{ ١ } يعني إذا وقعت الجملتان في خبر واحد يكون مفادهما خاصا فيه يقيد إطلاق كل من الخبرين الشاملين لهما منعا وترخيصا.

الثاني: ما عن كفاية السبزواري قدس سره وهو حمل خبر المنع على الكراهة. وأجاب عنه المصنف قدس سره بقوله ولا يخفى ما فيه من البعد.

وذكر بعضهم في وجه استبعاد المصنف قدس سره أن خبر يعقوب صريح في المنع إذ السحت

لا يستعمل في الكراهة بل هو في اللغة على ما صرح به أئمة الفن، عبارة عن الحرام.

وفيه: إنه قد أطلق السحت في جملة من النصوص على ثمن ما يجوز بيعه ولكنه مكروه كثمن جلود السباع كخبر الجعفریات عن الإمام علي عليه السلام حيث عد من السحت

وأبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به
والجواز على غيرها { ١ }.

ثمن جلود السباع (١) ونحوه غيره.
وكسب الحجام، كموثق سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: السحت أنواع كثيرة:
منها كسب الحجام (٢) ونحوه غيره.

وقبول الهداية مع قضاء الحاجة كخبر العيون عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن
سيدنا علي عليه السلام في قوله تعالى (أكالون للسحت) هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم
يقبل

هديته (٣) إلى غير ذلك من الموارد التي يجوز فيها البيع على ما ثبت في موارد فليكن
المقام من تلك الموارد.

فالأولى أن يقال في وجه بعد هذا الجمع - مضافا إلى أن الالتزام بكرهية التصرف
في الثمن مع جواز بيع العذرة مخالف للاجماع المركب لا يمكن المصير إليه - إن موثق
سماعة

صريح في الحرمة لا يصح حمله على الكرامة.
{ ١ } الثالث: ما عن المجلسي قدس سره احتمال وهو حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع
بها، و

حمل خبر الجواز على بلاد ينتفع بها.
وفيه: إنه جمع تبرعي لا شاهد له، وكونها في بلاد لا ينتفع بها، لا يوجب سلب
ماليتها بعد الانتفاع بها في بلاد آخر، فلا يصح جعله قرينة لهذا الحمل، اللهم إلا أن يقال
إنها

لا بتدالها وكثرتها لا تنقل من بلد إلى آخر، فتدبر. مع أن الظاهر ورود الأخبار المانعة
والمجوزة سؤالا وجوابا في صورة كون البيع سفهيا.

الرابع: حمل خبر المنع على عدم الجواز الوضعي، وخبر الجواز على الجواز
التكليفي، فيكون بيع العذرة فاسدا غير محرم.

-
- (١) المستدرک باب ٥ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ١.
 - (٢) الوسائل، باب ٥ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ٢.
 - (٣) الوسائل، باب ٥ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ١١.

ونحوه حمل خبر المنع على التقية لكونه مذهب أكثر العامة { ١ } .

وفيه: إن هذا الجمع أن صح بين خبري يعقوب وابن مضارب، لا يصح في موثق سماعة، إذ قوله عليه السلام حرام بيعها، ظاهر في الحرمة التكليفية، وقوله حرام ثمنها، ظاهر

في الحرمة الوضعية على ما عرفت في ضابط دلالة النهي على الفساد. الخامس: ما عن العلامة المامقاني من حمل خبر الجواز على الاستفهام الإنكاري و هو كما ترى.

فتحصل: إن الطائفتين متعارضتان لا يمكن الجمع بينهما. فحينئذ، قد يقال: إن خبر المنع وهو خبر يعقوب ضعيف السند. للإرسال، ولجهالة علي بن مسكين.

وفيه أولاً: إن العلامة وإن أرسله في المنتهى، إلا أنه مروى في كتب الأحاديث مسنداً، نعم ابن مسكين مجهول إلا أنه يمكن دعوى جبر ضعف السند بالشهرة. ودعوى أن ابتناء الشهرة في المقام ثابتة مع بنائهم على جواز الانتفاع بها في التسميد ونحوه، و

الشهرة الثابتة في مطلق النجاسات إنما هي فيما لا ينتفع به منفعة محللة، فيستكشف من ذلك

ثبوت الشهرة في خصوص بيع العذرة، ويؤيده تصريحهم بذلك ودعوى جماعة منهم الاجماع على المنع عن بيع العذرة خاصة.

وثانياً: إنه قد مر عدم اختصاص خبر المنع به، بل موثق سماعة أيضاً دال عليه و على الحرمة التكليفية.

{ ١ } وقد يقال: إنه يحمل خبر المنع على التقية.

وأورد عليه: بأن المنع وإن كان مذهب أكثر العامة إلا أنه لا يفيد، مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر عنه خبر الجواز وهو إمامنا الصادق عليه السلام هو الجواز، فإن أبا حنيفة

أفتى بالجواز.

والأظهر ما ذكره الشيخ لو أريد الترع بالحمل لكون أولى من الطرح وإلا
فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى { ١ } .

وفيه: إن أبا حنيفة من المفتين بالمنع في العذرة غير المختلطة بالتراب، وإنما أفتى
بجواز بيع المختلط وبيع السرجين وبيع البعر كما يظهر لمن راجع فقه المذاهب الأربعة.
ولكن يرد على هذا الحمل: إن مخالفة العامة إنما هي من المرجحات بعد فقد جملة
من المرجحات لا مطلقاً.

والتحقيق أن يقال: إنه بناء على أن المرجح الأول إنما هي الشهرة الفتوائية، وأنه مع
وجودها لا يرجع إلى المرجحات الأخر ولا يعارضها غيرها، يتعين في المقام تقديم
خبر المنع لكونه مشهوراً، وأما بناء على أن المرجح هي الشهرة الروائية لا الفتوائية، فحيث
إنهما معاً مشهوران، وموثقا سماعاً لا مرجح لأحدهما على الآخر من حيث صفات
الراوي، فيتعين تقديم خبر الجواز لكونه مخالفاً للعامة.

{ ١ } الظاهر أن الوجوه المشار إليها إنما هي: مخالفتها للمشهور، وللإجماعات
المنقولة، ولفتوى أبي حنيفة، وللروايات العامة المتقدمة، وما عن المجلسي قدس سره من
ضعف

سند خبر الجواز.

أما الأول: فقد عرفت أنه يوجب تقديم خبر المنع.

وأما الثاني: فالإجماع المنقول غير التعبدي لا يكون من المرجحات والتعبدية
حجة مستقلة، وأما المخالفة لفتوى أبي حنيفة فقد مر ما فيها فراجع.

وأما ضعف سند خبر الجواز، فالظاهر أن منشأ تخيله خلط ابن مضارب بابن
مصادف، حيث إن الأول مجهول الحال، والثاني الذي هو الراوي حسن، وفي كتب
الحديث

روى الخبر عن الثاني، وأما الروايات العامة فقد تقدم ما فيها، مضافاً إلى ما سيحجى من أنها
إنما تدل على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به منفعة محللة، ولا تشمل ما له نفع
كذلك كما في العذرة فإنه ينتفع بها في التسميد كما دل عليه خبر أبي البختری المجبور
ضعفه

ثم إن لفظ العذرة في الروايات إن قلنا إنه ظاهر في عذرة الانسان كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة، فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالاجماع المتقدم على السرجين النجس واستشكل في الكفاية في الحكم تبعا للمقدس الأردبيلي إن لم يثبت الاجماع وهو حسن إلا أن الاجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة.

بيع السرجين النجس

قوله قدس سره ثم إن لفظ العذرة في الروايات إن قلنا إنه ظاهر في عذرة الانسان. بناء على جواز بيع عذرة الانسان يجوز بيع السرجين النجس مطلقا. وأما بناء على القول بالمنع فيها كما اخترناه، فهل يجوز بيع السرجين النجس مطلقا أم لا، قولان: قد استدلل للأول بصدق العذرة عليه فيدل على المنع ما دل على المنع عن بيعها، وبالأخبار العامة المتقدمة، وبالاجماع المدعى في محكي الخلاف والتذكرة على المنع،

وبآية تحريم الخبائث، بدعوى أنها تدل على حرمة جميع الانتفاعات ومنها البيع. وفي الجميع نظر.

أما الأول: فلأنه بعد تصريح من اللغويين باختصاصها بعذرة الانسان لا يبقى وثوق بالصدق، ومعه لا وجه للتمسك بما دل على عدم جواز بيع العذرة. وأما الثاني: فلما عرفت في أول الكتاب من أنها ضعيفة السند لا تصلح أن يعتمد عليها في الحكم.

وما ادعاه المصنف قدس سره من أن الاجماع المنقول هو الجابر لضعف سندها، غير تام، إذ

لم يحرز استناد الأصحاب إليها كي يكون ذلك جابرا للضعف، إذ مجرد موافقة فتواهم لها لا

تكون جابرة، مع أنك قد عرفت، وسيأتي تنقيحه أن تلك الأخبار لا تشمل ما ينتفع به منفعة محللة.

وأما الثالث: فلأن الاجماع المنقول في المقام على فرض ثبوته لا يكون اجماعا تعبديا إذ لا أقل من احتمال استنادهم إلى بعض ما تقدم.

وربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الانسان،
لحملة أخبار المنع على عذرة الانسان وفيه نظر {١}.
فرع: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة
مقصودة {٢} وعن الخلاف نفي الخلاف فيه. وحكي أيضا عن المرتضى قدس سره
الاجماع عليه.

وأما آية تحريم الخبائث فقد مر أن الخبيث عبارة عما فيه مفسدة ودنائة، لا ما يتنفر
الطبع منه فصدقه على السرجين غير معلوم.
مضافا إلى ما نبه عليه المصنف من أن المراد منها تحرمها أكل الخبائث لا مطلق
الانتفاعات بها.
فالأظهر حواز بيعه، لعموم أدلة حل البيع إلا أن يستدل لعدم الجواز بما تقدم من خبر المنع
في العذرة بضميمة الأولوية أو بتنقيح المناط.
{١} إذ لعله أراد بالحمل على عذرة الانسان الحمل على عذرة غير مأكول اللحم،
بل هذا هو الظاهر، كما يشهد له قوله في محكي المبسوط، فلا يجوز بيع العذرة
والسرجين مما
يؤكل لحمه، وفي محكي الخلاف فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون
بيعه
محرمًا.

وأما ما ذكر المحقق التقي، في وجه النظر من أن الجمع التبرعي لا يقتضي ثبوت القول
بالجواز وتبعه تلميذه المحقق.
فغير سديد إذ الشيخ قدس سره لا يرى ذلك تبرعيا بل يكون ما ذكره عنده جمعا مقبولا
كما لا يخفى.

بيع الأرواث القاهرة
{٢} هذا هو المشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم.
ويشهد له العمومات الدالة على حلية البيع.

وعن المفيد حرمة بيع العذرة والأبوال كلها إلا بول الإبل وحكي عن سلار أيضا و
لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى (ويحرم
عليهم الخبائث) يشمل تحريم بيعها وقوله عليه الصلاة والسلام إن الله إذا حرم شيئا
حرم ثمنه وما تقدم من رواية دعائم الاسلام وغيرها، ويرد على الأول أن المراد
بقريئة مقابلته لقوله تعالى (يحل لهم الطيبات) الأكل لا مطلق الانتفاع { ١ } و
في النبوي وغيره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء بحيث يدل
على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة الروث ليست هي الأكل
المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا.

وقد استدل للمنع بما دل على عدم جواز بيع العذرة بدعوى صدقها عليها، و
بالأخبار العامة، وبآية تحريم الخبائث.

وقد عرفت في الفرع المتقدم ما في جميع ذلك.
{ ١ } أورد عليه المحقق الإيرواني قدس سره بأن آية حل الطيبات كآية تحريم الخبائث ولا
قريئة تخصصها بالأكل لتكون قريئة على هذه أيضا.
وأجاب هو قدس سره عن هذا الوجه بأن البيع ليس انتفاعا بالمبيع ولا تصرفا فيه حتى
يقدر عند نسبة الحرمة إليه.

ويرد على ما ذكره أولا أن آية حل الطيبات بقريئة صدرها وذيلها ظاهرة في حلية
خصوص الأكل كما يظهر لمن لاحظ الآية الشريفة.

ويرد على ما ذكره ثانيا، أي ما ذكره في الجواب عن الاستدلال: إنه لو سلم أن آية
تحريم الخبائث تشمل جميع المنافع يكون لازم ذلك عدم جواز البيع إذ ما لا يكون له
منفعة

محللة مقصودة لا يجوز بيعه، مع أنه لو سلم عموم الحرمة لغير الأكل فيما أن المقدر ليس
هو

الانتفاع بالعين كي يصح دعوى عدم شموله للبيع، بل كل فعل متعلق بها ومن جملة تلك
الأفعال بيعها، فلا مناص عن تسليم شمول الآية للبيع أيضا.

الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف، بل عن النهاية وشرح الإرشاد لفخر الدين والتنقيح الاجماع عليه { ١ } ويدل عليه الأخبار السابقة.

حكم بيع الدم

{ ١ } { الظاهر: أنه لا اشكال في فساد البيع إذا لم يكن له منفعة محللة، إنما الكلام فيما إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ والتسميد لبعض النباتات. وقد استدل للفساد في هذا الفرض بوجوه: الأول: الأخبار العامة المتقدمة الدالة على عدم جواز بيع النجس.

وهو فاسد من وجوه: الأول: إنه ليس في شيء من النصوص المتقدمة ما يمكن الاستدلال به في المقام إلا ما في خبر تحف العقول، وهو قوله عليه السلام أو شيء من وجوه النجس... الخ (١). وأما البقية فقد

اعترف هو قدس سره باختصاصها بما إذا لم يكن للمبيع منفعة محللة مقصودة. الثاني: ما تقدم من أن الأخبار المتقدمة كلها ضعيفة السند لا يمكن الاستدلال بشيء منها.

الثالث: ما تقدم منا، وسيعترف هو قدس سره به من أن التعليل فيه لمنع بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله وشربه إلى آخر ما ذكر فيه يدل على أن المانع حرمة الانتفاع لا النجاسة من حيث هي فمع فرض ترتب منفعة محللة على النجس يجوز بيعه، مع أنه لو سلم ظهوره في عدم جواز بيع النجس مطلقًا يقع التعارض في أمثال المقام مما ينتفع به منفعة

محللة، بين هذه الجملة منه وبين قوله عليه السلام وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من

الجهات المقتضي للصحة، وبما أن التعارض ليس بين روايتين بل جملتين من رواية واحدة، لا سبيل إلى الرجوع إلى المرجحات، بل تتساقطان ويرجع إلى عموم ما دل على جواز البيع.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب يكتسب به، حديث ١.

الثاني: إن بيع الدم إعانة على الإثم فيكون محرماً.
وفيه: مضافاً إلى ما سيجيء من عدم حرمة الإعانة على الإثم، وإلى ما تقدم من عدم ملازمة الحرمة للفساد، أن النسبة بين بيع الدم وبينها عموم من وجه، إذ قد يشتري الدم لغير الأكل بل للتسميد ونحوه.
الثالث: ما دل من الكتاب والسنة على حدمة الدم كقوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) (١) بضميمة النبوي: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمه.
فيه: مضافاً إلى ما تقدم من ضعف سند النبوي، أن المراد من حرمة الدم حرمة أكله خاصة وقد مر عدم الملازمة بين تلك وبين الفساد.
الرابع: مرفوع أبي يحيى الواسطي قال: مر أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدم... الخ (٢).
وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه ضعيف السند، وباختصاصه بالدم النجس، و بأن الظاهر منه إرادة عدم جواز البيع للأكل فقط - تكليفاً أو وضعاً أيضاً - كما نبه على ذلك العلامة الأنصاري قدس سره.
والجميع نظر:
أما الأول: فلأن ضعفه مجبور بعمل الأصحاب وافتائهم بعدم الجواز، فعن النهاية و المبسوط والمراسم: إن المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس، وعن التذكرة: دعوى الإجماع على عدم بيع نجس العين.
وأما الثاني: فلأنه لا محذور في الالتزام بذلك. بل ظاهر الفتاوى أيضاً كالنص هو ذلك.
وأما الثالث: فلأنه لا وجه لهذه الدعوى سوى دعوى الانصراف ومناسبة سياق أخواته، وكلتا الدعويين كما ترى.

(١) سورة البقرة، آية ١٧٤.
{٢} الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٢.

فرع: وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ وقلنا بجوازه ففي جواز بيعه وجهان: أقواهما الجواز. لأنها عين طاهرة ينفع بها منفعة محللة { ١ }.
وأما مرفوعة الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين ونهيمهم عن بيع سبعة: بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال، إلى آخرها { ٢ } فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل، ولا شك في تحريمه لما سيحجى من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه { ٣ } وصرح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستحبابه. ولعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

فتحصل: إن الأظهر عدم جواز بيع الدم النجس، هذا في غير دم الانسان.
وأما دم الانسان فالكلام فيه محرر في " المسائل المستحدثة ".
وأما الدم الطاهر: فالخبر لا يدل على المنع عن بيعه، فلو فرض له منفعة محللة كالصبغ على القول بجوازه يجوز بيعه بمقتضى العمومات.
ولكن قد يقال بعدم جوازه، ولا وجه له سوى توهم أنه مما تقتضيه آية تحريم الخبائث وقد مر أن الخبيث عبارة عن ما فيه مفسدة ودنائة، وليس المراد به ما يتنفر منه الطبع، مضافا إلى ما تقدم أيضا من اختصاصها بالأكل.
وقد يقال: إنه على القول بجوازه لا يجوز البيع، وغاية ما قيل في وجه عدم الجواز مضافا إلى ما تقدم الذي عرفت ما فيه: إن الصبغ وكذا ما شابهه ليس من المنافع الشائعة للدم، فيصح أن يقال: إنه شيء لا ينتفع به منفعة محللة فيشمله النبوي: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه. لكنك عرفت أن النبوي ضعيف السند، والقواعد تقتضي صحة بيع كل ما له منفعة شائعة كانت أم نادرة. فالأظهر جواز بيعه.
{ ١ } قد ظهر مما مر من عدم الفرق بين النجس والطاهر بعد وجود المنفعة المحللة الموجبة للمالية عرفا.
{ ٢ } قد مر من حمل الدم في المرفوعة على الدم النجس.
{ ٣ } سيحجى البحث في ذلك في مسألة بيع العنب بقصد أن يجعل خمرا.

الرابعة: لا اشكال في حرمة بيع المنى لنجاسته وعدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم {١}.

بيع المنى
{١} تنقيح القول في المقام يستدعي البحث في شقوق بيع النطفة التي عنوانها المصنف في الكتاب وهي ثلاثة:
الأول: بيع المنى إذا وقع في خارج الرحم.
الثاني: في بيعه بعد ما أريق في الرحم الذي يسمى بالملاقح.
الثالث: في بيع عسيب الفحل وهو ما في الصلب من الماء ويسمى بالمضامين.
أما الموضع الأول: وهو بيع المنى إذا خرج ووقع في خارج الرحم والمصنف قدس سره حكم بحرمة لنجاسته، وعدم الانتفاع به.
ولكن يرد على الوجه الأول ما قد تقدم مرارا ويعترف به المصنف في بيع الميتة أن النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.
ويرد على الوجه الثاني أن المراد من عدم الانتفاع إن كان حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا كما عن التنقيح الاجماع عليها فهي ممنوعة كما مر.
وإن أريد به عدم الانتفاع خارجا فلا يكون مالا فلا يصح بيعه.
فهو غير تام في هذا العصر حيث إنه يمكن أن ينتفع بالمنى الواقع في خارج الرحم في الظروف الخاصة في المصانع الحديثة أو بالتركيب مع نطفة الأنثى فتصير بذلك مالا يرغب فيه ويبدل بإزائه المال وقد شعبنا الكلام في ذلك في كتابنا المسائل المستحدثة.
نعم إذا ألقيت النطفة في خارج الرحم في مكان وزمان خاص لم يكن الانتفاع بها لا يصح بيعها لعدم جواز بيع ما ليس له منفعة ولو نادرة.

ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري، لأن الولد نماء الأم في الحيوانات عرفا وللأب في الانسان شرعا {١}.
لكن الظاهر أن حكمهم {١} بتبعيته الأم متفرع على عدم تملك المنى وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعين التعليل بالنجاسة {٢}. لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن.

{١} هذا هو الموضوع الثاني في المسألة، وهو بيع المنى بعد ما وقع في الرحم. فقد استدل لعدم جواز بيعه بوجوه:
الأول: أنه لا ينتفع به المشتري، إذ الولد نماء الأم في الحيوانات عرفا، فبمجرد وقوع المنى في الرحم يصير ملكا لمالك الأنثى بالتبعية، فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأم ولا من غيره.
{١} وفيه: مضافا إلى ما ذكره المصنف من أنه بناء على تملك المنى يكون هو كالبذر المغروس في أرض الغير يتبعه الذرع.
أنه لو سلم كون الولد نماء الأم في غير الانسان، يمكن تصحيح شراء صاحب الأنثى بأنه لا وجه لعدم جوازه سوى كونه نماء ملكه وهو إنما يمنع عن شرائه بعد الاستقرار في الرحم لا قبله، لأنه يكفي في المنفعة حصول الولد في ملك المشتري فتدبر.
كما يمكن تصحيح شراء غيره بأن يشتري من صاحب الأنثى لا من صاحب الفحل، أو منه مع إجازة صاحب الأنثى.
{٢} الثاني: إنه نجس فلا يجوز بيعه.
وفيه: أولا: لا نسلم نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن كما هو المفروض. وثانيا: إنه قد تقدم مرارا - ويعترف به الشيخ ره في بيع الميتة - أن النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.
الثالث: الجهالة، والمراد بها هو الجهل بالحصول وصورته ولدا لا الجهل بالكم، و عليه فالإيراد على هذا الوجه كما عن جمع من المحققين كالمحقق الإيرواني والأستاذ الأعظم

وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل وهو مائه قبل الاستقرار في الرحم {١}.

وغيرهما من أن الجهالة إنما توجب المنع فيما كان المطلوب فيه الكم وتختلف القيمة باختلاف الكم والكيف دون مثل المقام، في غير محله.
الرابع: عدم القدرة على التسليم.

ويرد عليه: ما أوردوه من أن تسليم كل شيء بحسب حاله، وهو في المنى وقوعه في الرحم وهو حاصل في الفرض.

ويشهد لعدم جواز البيع - مضافا إلى الجهالة - ما عن الصدوق في معاني الأخبار روايته بسند متصل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن المجر وهو أن يباع البعير أو غيره بما في بطن الناقة،

ونهى عن الملاقيح والمضامين، فالملاقيح ما في البطون وهي الأجنة، والمضامين ما في أصلاب الفحول، وكانوا يبيعون الجنين الذي في بطن الناقة وما يضرب الفحل في عام أو أعوام (١).

ومصحح محمد بن قيس عن مولانا الباقر عليه السلام لا تبع راحلة عاجلة بعشر ملاقيح من أولاد جمل في قابل (٢).

وعن العلامة قدس سره: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الملاقيح والمضامين.

وبما أن النهي عن المعاملة ظاهر في الفساد لا الحكم التكليفي فلا يستفاد من هذه النصوص إلا بطلان البيع.

فتحصل: أن الأظهر عدم جواز بيعه.

{١} هذا هو الموضوع الثالث ويشهد لعدم جواز بيعه أمور: الأول: جهالته، بالمعنى المتقدم.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ٢.
{٢} الوسائل، باب ١٠ من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ٣.

والإيراد عليه بأنه إنما يعتبر العلم بعوضي المعاملة من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فلا تضر الجهالة كما عن الأستاذ الأعظم. في غير محله إذ الغرض المهم المترتب على عسيب الفحل الموجب لصيرورته مالا إنما هو صيرورته ولدا، لا مجرد

الطروقة والاجتماع، فمع الجهل بذلك لا ريب في صدق الغرر. الثاني: عدم القدرة على التسليم، إذ الموجود في أصلاب الفحول غير مقدور على تسليمه، فتدبر، فإن ذلك لا يخلو عن إشكال. الثالث: جملة من النصوص: كالموثق المروي عن الجعفریات عن سيدنا علي عليه السلام وقد عد من السحت ثمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع (١). ومصحح محمد بن قيس المتقدم ونحوهما غيرهما. وأورد على الاستدلال بها: إن في المقام طائفة أخرى من النصوص تدل على جواز إكراء التيوس ونفي البأس عن أخذ أجورها: كموثق معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: أجر التيوس؟ قال: إن كانت العرب لتعاير به ولا بأس (٢). وخبر حنان بن سدير قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام فقال له: إن لي تيسا أكرهه فما تقول في كسبه؟ قال عليه السلام كل كسبه فإنه لك حلال (٣). والجمع بين الطائفتين يقتضي حمل الطائفة الأولى المانعة على الكراهة. وفيه: إن الطائفة المجوزة إنما تدل على جواز الإجارة والمانعة تمنع عن البيع، ولا دليل على اتحاد حكمهما، بل مقتضى القاعدة هو الالتزام بالمنع عن البيع وجواز الإجارة، كما لعل هذا هو المشهور بين الأصحاب.

- (١) المستدرک باب ٥ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ١.
- (٢) الوسائل باب ١٢ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ٢.
- (٣) الوسائل باب ١٢ من أبواب ما یکتسب به، حدیث ١.

كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار، كما في جامع المقاصد وعن غيره { ١ }
وعلل في الغنية بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على
التسليم { ٢ } .

وأما الإبراد على موثق الجعفریات بأنه في نفسه ظاهر في الكراهة لاشتماله على
جلود السباع التي لا إشكال في جواز بيعها.
ففي غير محله لما حققناه في محله من أن ثبوت الترخيص في بعض الأمور التي نهى عنها
لا يصلح دليلاً على الجواز فيما لم يدل دليل على الترخيص فيه.
وحمل الطائفة المانعة على التقية، مضافاً إلى أنه لا وجه له، إذ موافقة العامة من
مرجحات إحدى الحجتين على الأخرى بعد فقد جملة من المرجحات لا من مميزات
الحجة عن اللاحجة، أن المسألة محل الخلاف بين العامة أيضاً.
{ ١ } قال في جامع المقاصد في مسألة بيع العسيب: " والفرق بينه وبين الملاقيح أن
المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم. والعسب هي قبل استقرارها والمجر أعم من كل
منهما " الظاهر أن المقصود ببيع الملاقيح والمضامين بيع ما تكون أو يتكون أو يولد حيواناً
من هذا الفحل أو من هذه الناقة لا بيع النطفة والماء المبحوث عنه هنا.
{ ٢ } قال في الغنية: " ولما ذكرنا من الشرطين نهى أيضاً عن بيع حبل الحبله وهو
نتاج التاج، وعن بيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات وعن بيع المضامين وهو ما
في أصلاب الفحول، لأن ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه ".
وأنت ترى أن محط نظر الغنية ببيع الملاقيح والمضامين، وقد عرفت أنهما غير بيع
النطفة المبحوث عنه هنا.

المعاوضة على الميتة
الخامسة: يحرم المعاوضة على الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة من ذي
النفس السائلة { ١ } على المعروف من مذهب الأصحاب وفي التذكرة كما عن المنتهى
والتنقيح الاجماع عليه. وعن رهن الخلاف الاجماع على عدم ملكيتها.
{ ٢ } ويدل عليه - مضافا إلى ما تقدم من الأخبار - ما دل على أن الميتة لا
ينتفع بها، منضما إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلا يدخل في عموم
النهي عن أكل المال بالباطل.

{ ١ } لا خلاف بين الأصحاب في حرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة من ذي
النفس السائلة بل عن التذكرة، والمنتهى، والتنقيح الاجماع عليها وعن الخلاف، و
التذكرة، والمستند دعوى الاجماع على حرمة بيعها وضعا وتكليفا.
واستدل لها بوجوه: الأول الاجماع.
وفيه: أنه ليس إجماعا تعديا بل الظاهر أن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة
التي ستمر عليك إن شاء الله تعالى.
الثاني: الأخبار العامة المتقدمة.
وفيه: ما تقدم من أنها ضعيفة السند لا يعتمد على شيء منها، ولم يحرز استناد
الأصحاب إليها في المقام كي ينجبر ضعفها.
{ ٢ } الثالث: ما ذكره المصنف قدس سره قال: ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها منضما
إلى
اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع.
فالكلام في موردين: الأول: حكم الانتفاع بالميتة. الثاني حكم بيعها.
أما المورد الأول فقد استدل لعدم جواز الانتفاع بالميتة مضافا إلى الاجماع
والأخبار العامة المتقدمة الذين عرفت ما فيهما بوجهين.
١ - ما دل من الآيات والروايات على عدم جواز الانتفاع بالنجس.
ويرده ما سيأتي عند تعرض المصنف لتلك المسألة.

٢ - النصوص الدالة على أن الميتة لا ينتفع بها. كموثق سماعة سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا (١).

وخبر علي بن مغيرة قلت لأبي عبد الله عليه السلام الميتة ينتفع منها بشئ قال: لا. (الحديث) (٢) ونحوهما غيرهما.

وقد يقال إن هذه النصوص وإن دلت على عدم جواز الانتفاع بها مطلقا، إلا أنه يختص بما يعد استعمالا عرفيا كما عن كاشف الغطاء قدس سره.

وأورد عليه الشيخ: أنه ليس في النصوص ما ينهي عن خصوص الاستعمال حتى يقال باختصاص تلك النصوص بقريظة إضافة الاستعمال إلى الميتة بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميتة وسد ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها،

وبعبارة أخرى: انصراف الاستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شئ بل المنهي عنه ما يكون انتفاعا بها.

نعم يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات أي غير المعهودة من كل شئ لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم.. فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعد عرفيا غرضا من تملك الميتة لولا كونها ميتة.

أضف إليه أن الانتفاع المنفي في الميتة وإن كان مطلقا في حيز النفي إلا أن اختصاصه بما ادعيته من الأغراض المقصودة من الشئ دون الفوائد المترتبة من دون أن تعد مقاصد ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في خبر النفي بل من جهة التسامح، والادعاء العرفي تنزيلا للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها أنها مما لا ينتفع به.

(١) الوسائل باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٤.

(٢) الوسائل باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١.

وخصوص عد ثمن الميتة من السحت في رواية السكوني { ١ } .

ولكن بما أنه وردت في الميتة روايات (١) دالة على جواز بعض الانتفاعات بها، كإذابة الألية والاسراج بها والاستقاء بجلدها وغير ذلك من ما ورد فيه النص يتعين حمل ما تضمن أنه لا ينتفع بالميتة على إرادة المنع عن استعمالها فيما يشترط بالطهارة دون مطلق الاستعمال.

وأما المورد الثاني فقد استدل لعدم جواز البيع بما دل على أن الميتة لا ينتفع بها. وفيه أن الاستدلال بهذه النصوص، إن كان من جهة اثبات عدم حلية الانتفاع بها اللازمة في صحة البيع، فيرد عليه: إن الكلام في المقام فرع جواز الانتفاع بها، وإن كان من جهة أن النصوص كما تدل بالدلالة المطابقة على عدم جواز الانتفاع بها تدل بالدلالة الالتزامية على عدم جواز بيعها لاشتراط صحة البيع بكون المبيع ذا منفعة محللة، ولو دل الدليل على جواز بعض الانتفاعات بها كما هو المفروض فإنما يوجب ذلك التخصيص في الدلالة المطابقة فتبقى الدلالة الالتزامية على حالها، فيرد عليه ما حققناه في محله من أن الدلالة الالتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقة وجودا كذلك تكون تابعة لها حجية.

وإن شئت قلت: إنها تدل على عدم جواز بيعها لعدم المنفعة، فمع فرض وجودها لا تكون هذه الدلالة منها باقية.

{ ١ } الرابع: النصوص الخاصة كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام " السحت ثمن الميتة " (٢).

(١) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرمة وباب ٣٠ من أبواب الذبائح.

(٢) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١.

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل رواية الصقيل، قال: كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها. وإنما غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها. فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها. فكتب عليه السلام: "اجعلوا ثوبا للصلاة" (حديث) { ١ } ونحوها رواية أخرى بهذا المضمون ولذا قال في الكفاية والحدائق أن الحكم لا يخلو عن اشكال.

ولا وجه للخذشة في سنده: إذ ليس في سنده من يمكن القول بعدم حجية خبره سوى النوفلي والسكوني - وهما ثقتان على الأظهر -، وإن قيل إن الأول صار غاليا في آخر عمره والثاني عامي. وما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: يا علي "من السحت ثمن الميتة" (١). وموثق الجعفریات عن سيدنا علي عليه السلام: "من السحت ثمن الميتة" (٢). ومرسل ابن بابويه: "وثن الميتة سحت" (٣). ولا يبعد دعوى كون هذه الروايات رواية واحدة مروية بطرق متعددة. وتدل على المنع - مضافا إلى ذلك - النصوص الدالة على المنع عن بيع أليات الغنم المقطوعة كصحيح البنزطي عن مولانا الرضا عليه السلام عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال عليه السلام: نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها، ولا يبيعها (٤). ونحوه خبر ابن جعفر عن أخيه عليه السلام (٥). { ١ } ويزاء هذه النصوص خبر الصقيل وولده (٦) الذي توهم دلالة على الجواز

- (١) الوسائل، باب ٣٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.
- (٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩ - ٨.
- (٣) المستدرک باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
- (٤) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩ - ٨.
- (٥) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.
- (٦) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

ويمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا ولا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد.

فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيوف و هو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال { ١ } ولذا جوز جماعة منهم الفاضلان في النافع والارشاد على ما حكي عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة للتقية { ٢ }.

المذكور في المتن.

وقد ذكروا في بيان الجمع بينه هذه النصوص وبيان المراد من خبر الصيقل وجوها:

{ ١ و ٢ } ما في المكاسب من عدم دلالة خبر الصيقل على الجواز، فلا معارض لنصوص المنع بدعوى أن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا ولا في ضمن السيوف، مع أن الجواب لا ظهور له في الجواز إلا من حيث التقرير غير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة للتقية. ولكن الأظهر فساد كلتا الدعويين:

أما الأولى: فلأن الظاهر من السؤال هو السؤال عن حكم بيع الأغماد، إذ الظاهر رجوع ضمير عملها إلى جلود الميتة، وكذلك ومسها، كما لا يخفى وهذا يوجب ظهور رجوع ضمير وشراؤها، وبيعها إليها، لا إلى السيوف، فالجواب يكون ظاهرا في جواز بيعها.

مع أن هذا لو تم فإنما هو في هذه المكاتبة، ولا يتم في مكاتبته الأخرى قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي

فأصلي فيها؟ فكتب عليه السلام: " اتخذ ثوبا لصلاتك " (١). ودعوى أنه لم يذكر فيها البيع والشراء، مندفعة بأن الظاهر أن المسؤول عنه هو

(١) الوسائل، باب ٣٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

وفيه: إن مكاتبة الصيقل وإن كانت أخص من رواية السكوني وما بمضمونها
لاختصاصها بما ينتفع به منفعة محللة، إلا أنها ليست أخص من نصوص آليات الغنم
لدالاتها على عدم جواز البيع في خصوص هذا المورد.
وأما نصوص آليات الغنم، فلا يصح حملها على ما ذكره لوجهين:
الأول: عدم ظهور المكاتبة في الاختصاص بصورة علم المشتري لأن عدم
صلاحية غير جلد الميتة لا يوجب علم المشتري الذي ليس من أهل هذا الفن بكون
المبيع من جلد الميتة، مع أنه تدل المكاتبة على الجواز حتى لو فرض وجود مشتر غير
عالم بذلك. وإن شئت قلت: إن غلبة علم المشتري بذلك لا تصلح دليلاً لاختصاص
دليل الجواز بهذه الصورة بعد كونه مطلقاً.
الثاني: الظاهر أن الصيقل أراد بقوله: " ولا يجوز في أعمالنا غيرها " إنه لا بد لنا في
بيع السيوف من عمل الغلاف من الجلود وبيعه معها، ولذا في سؤاله عن إمامنا التقي عليه
السلام
قال: فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية.
{٦} اختصاص المكاتبة بصورة الاضطرار.
وفيه: إن الضمير في قوله: ونحن مضطرون إليها يرجع إلى السيوف لا الجلود كما
هو واضح.
والتحقيق يقتضي أن يقال: عدم دلالة المكاتبة على الجواز، فلا معارض لنصوص
المنع، إذ الظاهر أن الصيقل لم يفهم من جواب الإمام الكاظم عليه السلام حكم بيع
الغلاف الذي
هو من جلود الميتة، ولذا سأل هذه المسألة عن الإمام الرضا عليه السلام، وقد تقدمت تلك
المكاتبة أيضاً، وحيث إنه عليه السلام أجابه بمثل جواب أبيه عليه السلام وكان مجملاً لا
يفهم منه شيء
كتب إلى الإمام التقي عليه السلام هذا السؤال بعينه.
قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أني كتبت إلى أبيك بكذا وكذا فصعب علي
فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية.
الذكية فكتب عليه السلام إلي كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فإن كان ما تعمل وحشياً
ذكياً فلا
بأس (١).

(١) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب النجاسات، حديث ٤.

هذا ولكن الانصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبياتين والزرع إذا فرض عده مالا عرفا { ١ } فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة الميتة بقول مطلق { ٢ } لأن المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة { ٣ } . وإن قلنا: إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكل نجس، فإن هذا كلام آخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

لكننا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص والاجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع. فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله وشربه، إلى آخر ما ذكر فيها.

ويظهر من هذه المكاتبة أن الصيقل لم يفهم من جواب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام جواب مسألته من جواز بيع ما كان يعمل ولذا ترك استعماله حتى سأل عن الإمام الجواد عليه السلام فبين الحق من غير اجمال وتقية. وجوابه عليه السلام ظاهر في عدم جواز البيع.

ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا دلالتها على الجواز وحيث إنها معارضة مع نصوص المنع ولا يمكن الجمع بينهما، فيتعين الرجوع إلى المرجحات، وهي تقتضي تقديم نصوص المنع للأشهرية وغيرها من المرجحات. فتحصل: إن الأقوى عدم جواز بيع الميتة.

{ ١ } مع فرض وجود المنفعة المحللة لا محالة بعد مالا عرفا فلا وجه للترديد.
{ ٢ } وفيه أن الاجماع، مضافا إلى عدم ثبوته، لا يكون تعديا بل يحتمل كونه مدركيا، أضف إلى ذلك أنه لا اطلاق له، والمتيقن من مورده ما لو بيع على نحو ما يباع المذكى للأكل ونحوه.
{ ٣ } وقد مر الكلام فيه وعرفت أن النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة المعاملة.

ومقتضى رواية دعائم الاسلام المتقدمة أيضا إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الانتفاع وعدمه { ١ } .

وأدخل ابن زهرة في الغنية النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حل الانتفاع بها.

واستدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أذن في الاستصباح

به تحت السماء قال: وهذا يدل على جواز بيعه لذلك (انتهى).

فقد ظهر من أول كلامه وآخره أن المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع وأنه يجوز مع عدمها، ومثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع حيث ذكر النبوي الدال على إذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الاستصباح ثم

قال وهذا يدل على جواز بيعه (انتهى)، وعن فخر الدين في شرح الإرشاد والفاضل المقداد في التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع وكل ما كان كذلك لا يجوز بيعه.

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع وحليته بعد اشتراط الطهارة واستدل للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات وحرمة الميتة. والانصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا فتأمل { ٢ } .

ويؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصيد، وعلله في التذكرة بحل الانتفاع به. ورد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة، وتعدى إلى كلب الحائط والماشية والزرع، لأن المقتضى وهو النفع موجود فيها.

{ ١ } رواها عن الإمام الصادق عليه السلام قال: الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرما أصله ومنهيا عنه لم يجوز بيعه ولا شرائه (١).

(٢) ففي الغنية في ذكر شرائط البيع قال وقيدنا بكونها مباحة تحفظا من المنافع المحرمة ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرج الدليل.

(١) دعائم الاسلام، ج ٢، ص ١٨، كتاب البيوع، فصل ٢، حديث ٢٣.

ومما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة لولا الاجماع إذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه {١}. فرعان: الأول: إنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى {٢}.

ولو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه وبطل في الميتة كما سيحى في محله.

وإن كان مشتبه بالميتة لم يجر بيعه أيضا لأنه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل {٣}، كما أن أكل من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

{١} ما ذكره مبني على نجاسة أهل الكتاب نجاسة ذاتية ولكن الأقوى طهارتهم.

حكم بيع الميتة منضمة إلى المذكى
{٢} في المسألة أقوال، عدم جواز بيع الميتة منضمة إلى المذكى مطلقا، جوازه كذلك، التفصيل بين البيع على مستحلي الميتة فالجواز وغيره فعدمه، جوازه بقصد بيع المذكى.

لا كلام فيما إذا امتازت الميتة من المذكى، وأنه يصح البيع في المذكى خاصة، إذ انضمام كل منهما إلى الآخر لا يغير حكمه.

إنما الكلام في صورة الاشتباه وعدم الامتياز، والكلام في هذه الصورة يقع تارة على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، وأخرى على القول بعدم الوجوب و جواز ارتكاب أحدهما.

{٣} أما على القول بالوجوب فقد يقال كما في المتن بأن مقتضى القواعد العامة هو عدم جواز البيع، وذلك لأنه لا ينتفع بشئ منهما منفعة محللة، لوجوب الاجتناب عن كل منهما فكل منهما في حكم الميتة فلا يجوز بيعهما.

ومن هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره لكن في صحيحة الحلبي وحسنه " إذا اختلط المذكي بالميتة يبيع ممن يستحل الميتة " و حكى نحوهما عن كتاب علي بن جعفر واستوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية و هو مشكل { ١ } .

وفيه: إن الأظهر جواز الانتفاع بالميتة كما حقق في محله، فالعلم الاجمالي بكون أحدهما ميتة لا يوجب لزوم الاجتناب عنهما كي يمنع من صحة البيع، مع أنه لو تم ذلك فلا يقتضي فساد البيع لو اشترى برجاء زوال الاشتباه ولم يكن مأیوسا منه، أو اشترى ثم اتفق زواله، مضافا إلى أنه لو بيع من شخصين لما وجب الاجتناب كما لا يخفى، فالصحيح أن يستدل للفساد، بأن المبيع مجهول مردد بين شيئين، وهو يضر بصحة البيع هذا بحسب القواعد.

وأما النصوص الخاصة، فيشهد للجواز إذا بيع من المستحل للميتة موثق الحلبي عن مولانا الصادق عليه السلام إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمه (١).

وحسنه عنه عليه السلام: إنه سأل عن رجل كان له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمه فإنه لا بأس به (٢).

وأجاب المصنف قدس سره عنهما بوجهين: (١) الأول: ما ذكره بقوله وهو مشكل، والظاهر أن جهة توهم إعراض الأصحاب عنهما الموجب لوهنهما وسقوطهما عن الحجية، فلا يقاومان العمومات المانعة.

وما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من أن العموم المانع عن بيع الميتة لا يشمل بيعه من المستحل للانصراف، وإمكان المنع عن صدق الأكل بالباطل عرفا مع امضاء ملكيتهم للميتة في الجملة.

الوسائل، باب ٧، من أبواب م يكتسب به، حديث ١ .
(٢) الوسائل، باب ٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ .

مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه يرمي بهما { ١ } .

فيرد عليه: أولاً: إن مجرد قصد البائع لا يفيد بل يوجب الفساد لتخالف القصد، فلا بد من التقييد بقصدهما معا.

وثانياً: إنه لو كان الداعي للانتفاع باللحم بالأكل المحرم على المستحل أيضاً بناء على ما هو الحق من أن الكفار مكلفون بالفروع لزم فساد البيع بناء على مختاره قدس سره من أن الاشتراء بداعي الحرام فاسد، هذا كله مضافاً إلى أن جميع هذه المحامل تبرعية لا يصار إلى شيء منها بلا دليل وحجة.

فالصحيح في الجواب عن الحلي: إن الانتفاع بالميتة جائز على الأقوى، مع أنه لو سلم عدم الجواز لا بد من تخصيص ما دل عليه الموجب لفساد البيع بهذين الخبرين لأخصيتهما منه، فلا وجه لرفع اليد عن ظهورهما.

الجواب الثاني الذي ذكره المصنف قدس سره ما ذكره بقوله { ١ } ، مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام...

هذه الرواية مروية في الجعفریات عن جعفر بن محمد عن أبيه عن سيدنا علي عليه السلام أنه سأل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال عليه السلام يرمي بهما جميعاً إلى الكلاب (١).

ولكنها لا تعارض الخبرين، إما لكون الرمي كناية عن عدم الانتفاع بهما بما يتوقف على الطهارة، أو لأنهما على فرض عمومهما لجميع أنحاء التقلبات حتى البيع أخصان منها فتخصص بهما، كما أنهما لا يعارضان مع ما دل على أن اللحم المشتبه غير المعلوم

أنه مذكي أم ميتة يعرف بالعرض على النار فإن انقبض فهو ذكي وكما انبسط فهو ميت (٢). بل يعمل بالجميع، فما عن الدروس من الميل إلى تعرفه بالنار وعدم جواز بيعهما من المستحل، ضعيف.

(١) المستدرک، باب ٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب الأطعمة المحرمة.

وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي، وفيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكي لأجل الاشتباه.

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

فتحصل: إن الأظهر جواز بيعهما من المستحل. هذا بناء على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، وأما على القول بعدمه فمن حيث النصوص الخاصة بالحكم هو ما تقدم من جواز البيع من المستحل: لاحظ موثق الحلبي وحسنه المتقدمين. وأما من حيث القواعد العامة: فقد قال المصنف قدس سره بعد بنائه على أنها تقتضي عدم الجواز في الفرض الأول: { ١ } جاز البيع بالقصد المذكور.... الخ. ولكن: البيع بقصد المذكي لا يصح وذلك لأن البيع مجهول ومردد بين شيئين، مع أنه بناء على عدم جواز الانتفاع بالميتة لا يصح هذا البيع من جهة أخرى وهي عدم الانتفاع بالمبيع، لا لما أشار إليه قدس سره من جريان أصالة عدم التذكية في كل من الطرفين،

لأن حرمة الانتفاع من آثار الميتة وهي لا تثبت بأصالة عدم التذكية إلا على القول بالأصل المثبت بناء على ما هو الصحيح من أن الموت أمر وجودي لا عدم التذكية كما حققناه في محله.

بل لأن جواز ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي لا يوجب إلا جواز الانتفاع بأحدهما، ولا يعلم أن الذي يختاره للانتفاع هل هو المبيع المذكي أم غيره، فلا يصير البيع مما ينتفع به بجريان أصالة الحل في أحدهما.

وعن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه وفيه أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمي ويمكن حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة من الصوف والعظم والشعر ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحل لأن الداعي له على الاشتراء اللحم أيضا، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه وفي مستطرفات السرائر عن جامع البنزطي سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع بها؟ قال: نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها (١)، واستوجه في الكفاية العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله. والرواية شاذة، ذكر الحلبي بعد إيرادها: "إنها من نوادر الأخبار، والاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر معللا بقوله عليه السلام أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام (٢) ومع الاغماض عن المرجحات.

وأشكل عليه بعض مشايخنا المحققين: بأن ذلك غير مرتبط بما سبق، فإنه قدس سره انتقل عن حكم بيع المختلط إلى جواز الانتفاع بالميتة، ثم قال: وعلى أي حال فلم يعلم وجه للإضافة التي ذكرها بقوله، مع أن الصحيحة صريحة في المنع. ويمكن دفع هذا الاشكال، بأنه قدس سره لما بنى جواز بيع الميتة وعدمه على جواز الانتفاع بها وعدمه، ثم قال: لا يجوز بيع الميتة منضمة إلى المذكى، وعلله بأنه لا ينتفع بالمذكى أيضا للعلم الاجمالي كان ذلك كاشفا عن بنائه على عدم جواز الانتفاع بالميتة، ثم ذكر صحيح البنزطي إيرادا على نفسه، حيث إنه يدل على جواز بعض الانتفاعات، فلازمه جواز البيع، فأجاب عنه: أولا: باعراض الأصحاب، ثم بمعارضته بما دل على المنع في مورده، ثم بأنه صريح في المنع عن البيع. ولكن الظاهر أن الإيراد المذكور لا يندفع بشيء مما أفيد.

(١) السرائر، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١، وفيه "أما تعلم".

أقول: مع أنها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا بقوله عليه السلام أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام (١) ومع الاغماض عن المرجحات يرجح إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا (٢)، مع أن الصحيحة صريحة في المنع عن البيع إلا أن يحمل على إرادة البيع من غير الاعلام بالنجاسة.

الثاني: إن الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للاسراج والتدهين، لوجود المقتضي وعدم المانع، لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجاسة {١}. وصرح بما ذكرنا جماعة، والظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

أما كون الرواية شاذة فلأنه يرد أن حكم المشهور بعدم جواز الانتفاع لا يكون كاشفا عن اعراضهم عن الخبر، إذ لعله مستند إلى ما استدل به لذلك الذي ذكرناه مع جوابه في الجزء الثالث من هذا الشرح مفصلا، فالاعراض غير ثابت، فلا وجه لرفع اليد عن الخبر الجامع لشرائط الحجية.

أما معارضته بما دل على المنع في مورد فلأن الخبر المذكور ظاهر في عدم حرمة الاسراج في نفسه، بل حرمة ما يلازمه في الاستعمال المتعارف من تلويث اليد واللباس. ومقتضى ذلك عدم حرمة الاسراج مع عدم تلويثهما. وأما صراحته في المنع عن البيع من شواهد ما اخترناه من أن الموت مانع تعبدي عن الصحة لا بلحاظ عدم جواز الانتفاع.

ميتة ما ليس له دم سائل
{١} واستدل له: بوجود المقتضي، وهو الانتفاع بها بالمنافع المحللة، وعدم

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١، وفيه "أما تعلم".

(٢) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرمة.

السادسة: يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين { ١ } اجماعا على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعة، وكذلك أجزاءهما.

المانع عنها لعدم ما يصلح للمانعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة، إذ الروايات العامة ضعيفة السند، والروايات الخاصة ظاهرة في الميتة النجسة. وفيه: إن بعض النصوص وإن اختص بالنجسة إلا أنه لا مفهوم له كي يقيد اطلاق سائر النصوص المتضمنة أن ثمن الميتة من السحت الشاملة للطاهرة أيضا، وتوهم اختصاص تلك النصوص بأنفسها بالنجسة لا وجه له سوى الانصراف الممنوع إذ مضافا إلى أن قلة أفراد صنف بالنسبة إلى غيره لا يكون منشأ للانصراف، لا نسلم قلة أفراد الميتة الطاهرة لكثرة الميتات الطاهرة من السمك وغيرها.

حكم بيع الكلب

{ ١ } تنقيح القول في المسألة يستدعي البحث في مقامات:

الأول في بيع الكلب.

الثاني: في بيع الخنزير.

الثالث: في بيع أجزاءهما.

أما المقام الأول فالمشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة عدم جواز بيعه، وعن بعض الأساطين دعوى الاجماع عليه.

وملخص القول في المقام: إن الحرمة التكليفية لا دليل عليها، وما عن التذكرة: الكلب إن كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا، ليس نقل اجماع تعبدي على الحرمة كي يكون دليلا عليها، مع أنه من المحتمل إرادة الحرمة الوضعية، وقوله عليه السلام في بعض النصوص ونهي عن ثمن الكلب (١) لا يدل عليها كما لا يخفى. وأما الحرمة الوضعية: فتشهد لها جملة من النصوص كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام السحت ثمن الميتة وثمان الكلب (٢).

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وموثق الجعفریات عن سيدنا علي عليه السلام وقد عد فيه من السحت ثمن الكلب (١) و نحوهما غيرهما، وقد تقدمت جملة من تلك النصوص.
وهذه النصوص وإن كانت مطلقة إلا أنها تقيد بالنصوص الدالة على جواز بيع كلب الصيد.

وهذه النصوص مختصة بالبيع لعدم اطلاق الثمن على العوض في غير البيع من المعاوضات، فعموم الحكم لسائر أنحاء المعاوضات يبتني على ثبوت عدم الفصل أو الاجماع التعبدی، أو عدم وجود المنفعة المحللة له الموجب لعدم ماليته.
حكم بيع الخنزير

وأما المقام الثاني فالمشهور بين الأصحاب: عدم جواز بيع الخنزير، بل لعل المجمع عليه بين الخاصة والعامة عدم جواز بيعه.

وأما النصوص الواردة في المقام فهي طوائف:

الأولى: ما تدل على عدم الجواز إذا كان البائع مسلماً، والجواز إذا كان ذمياً:

كموثق علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً

إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الاسلام؟ قال عليه السلام: إنما له الثمن

فلا بأس أن يأخذه (٢) فإنه كما يدل على جواز بيعه قبل الاسلام يدل بمفهومه على عدم جوازه بعد الاسلام كما هو واضح.

الثانية: ما تدل على عدم جواز بيع المسلم الخنزير: كخبير معاوية بن سعيد عن

الإمام الرضا عليه السلام عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنزير وعليه دين هل يبيع خمره

(١) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٦١، من أبواب ما يكتسب به.

وخنزيره فيقضي دينه؟ فقال عليه السلام لا (١).
الثالثة: ما تدل على جواز بيع الذمي إياه: كموثق منصور قلت لأبي عبد الله عليه السلام
لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحل لي أخذها؟ فقال عليه
السلام:

إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك (٢).
وموثق عمار عن الإمام الصادق عليه السلام عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من
صاحبه خمرا أو خنزيرا ثم أسلما قبل أن يقبضا الدراهم قال عليه السلام: لا بأس (٣).
الرابعة: ما تدل على الجواز مطلقا كحسن زرارة عن مولانا الصادق عليه السلام في
الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرا وخنزيرا ثم يقضي منها قال عليه السلام لا
بأس. أو
قال: خذها (٤) ونحوه غيره.

فإن هذه الطائفة صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، ولازم ذلك.
صحة بيعه، وإلا لزم استيفاء الدين من مال الغير، وهو أكل المال بالباطل.
الخامسة: ما تدل على المنع مطلقا كخبر الجعفریات، حيث جعل الإمام عليه السلام فيه
من السحت ثمن الخنزير (٥). ونحوه خبر دعائم الاسلام (٦).
والجمع بين النصوص يقتضي الالتزام بجواز بيع الذمي الخنزير وعدم جواز بيع
المسلم، وذلك لأن الطائفة الأولى بمنطوقها تقييد اطلاق الطائفة الخامسة، وتعزدها في
ذلك الطائفة الثالثة، وبمفهومها تقييد اطلاق الطائفة الرابعة المجبورة، وتعزدها في ذلك
الطائفة الثانية.

هذا كله في الجواز الوضعي.

- (١) الوسائل، باب ٥٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
- (٢) الوسائل، باب ٦٠، من أبواب ما يكتسب به حديث ١.
- (٣) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٣.
- (٤) الوسائل، باب ٦٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.
- (٥) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
- (٦) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وأما من حيث الحكم التكليفي، فالظاهر هو الحرمة حتى فيما جاز البيع وضعاً كما يشهد له حسن ابن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنزيراً وهو ينظر فقضاه فقال: لا بأس به أما للمقتضي فحلال وأما للبائع فحرام (١).

فإنه صريح في الجواز الوضعي من جهة صراحته في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، وفي الحرمة التكليفية. البحث في أجزاء الكلب والخنزير وأما المقام الثالث، وهو البحث في حكم بيع أجزاء الكلب والخنزير. فملخص القول فيه أن موضوع النصوص هو الكلب والخنزير، ففي كل مورد يحكم بعدم جواز البيع لا بد وأن يحرز صدق أحد هذين العنوانين وإلا فلا وجه للحكم به، ولا ريب في عدم صدق عنوان الكلب والخنزير على أجزاءهما، وعليه فلا مورد لاستفادة حرمة بيعها من النصوص المتقدمة.

ودعوى أن الاستفادة منها فساد بيع كل جزء من أجزاءهما، إذ لو كان بيع بعض أجزاءهما جائزاً لما كان وجه لكون تمام الثمن سحتاً، كما عن بعض المحققين. مندفعة بأن الاستفادة من النصوص فساد بيع كل جزء من أجزاءهما حتى الأجزاء التي لا تحلها الحياة إلا ما يكون تبعاً في البيع ولا يقع جزء من الثمن في مقابله. ولكن ذلك في صورة الانضمام وصدق عنوان الكلب والخنزير لا في صورة الافتراق، اللهم إلا أن يدعي العلم بعدم دخل خصوصية الانضمام في هذا الحكم، وعبارة أخرى: بعد ما لا ريب في صدق عنوان الكلب والخنزير على الميتة منهما ولو بالمسامحة والعرفية، ودلالة تلك النصوص على حرمة بيعها، دعوى العلم بعدم دخل خصوصية الاتصال في الحكم وكون تمام الموضوع بحسب المتفاهم العرفي في

(١) الوسائل، باب ٦٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة.
السابعة: يحرم التكسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع اجماعا نصا و
فتوى {١}.

جسد الكلب والخنزير بلا دخل للاتصال فيه، قريبة جدا، وعليه فلا يجوز
بيع أجزائهما التي لا تحلها الحياة بالتقريب المتقدم عن بعض المحققين. نعم في خصوص
شعر الخنزير دلت النصوص على جواز بيعه كموثق زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام:
قال: قلت له: إن رجلا من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال عليه السلام: إذا فرغ
فليغسل

يده (١). ونحوه غيره من النصوص المعتبرة.

ولو تنزلنا عما ذكرناه يدل على عدم جواز بيع أجزائهما التي تحلها الحياة ما دل
على حرمة بيع الميتة الصادقة عليهما.

التكسب بالخمير وكل مسكر

{١} يحرم التكسب بما يزيل العقل كالخمير وكل مسكر مائع والفقاع بلا خلاف
في شيء من هذه الثلاثة، بل غير واحد: دعوى اجماع العلماء على ذلك كله، بل
عليها اجماع المسلمين.

وتنقيح القول في المقام بالبحث في كل واحد منها.

أما الخمر: فيشهد لعدم جواز بيعها وضعا جملة من النصوص كحسن محمد بن
مسلم عن إمامنا الصادق عليه السلام - في حديث - إن رجلا من ثقيف أهدى إلى رسول
الله صلى الله عليه وآله

روايتين من خمر فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله فأهريقتا، وقال: إن الذي حرم
شربها حرم
ثمناها (٢).

وخبر المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: من أكل السحت ثمن الخمر.

(١) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

ونحوهما غيرهما فلا اشكال في عدم صحة بيعها. ويشهد لحرمة بيعها تكليفا الخبر المشهور من أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الخمر و

عاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقيتها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها و
المحمولة إليه (١).

وفي خبر أبي الجارود المروي عن تفسير القمي عن الإمام الباقر عليه السلام: حرم الله
الخمر قليلها وكثيرها وبيعها وشرائها والانتفاع بها (٢).

وما ادعاه المحقق النائيني قدس سره من أنه لا يستفاد من الأخبار الواردة في المقام
التعبدية الصرفة بل ظاهرها كون عدم جواز بيعها لأجل كونها مما لا ينتفع به، وعليه
فبناء على جواز اقتناء الخمر للتخليل فبيعها لذلك جائز للمعلومات.

غير تام، إذ يرد عليه: إن هذا مخالف لظاهر النصوص، فإن مقتضى ظاهر فساد
بيعها بقول مطلق، أي وإن جاز اقتنائها.

وظاهر بعض النصوص كحسني زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمين في المسألة
السابقة وإن كان جواز بيعها وضعاً، إلا أن الجمع بين النصوص يقتضي الالتزام بالجواز لو
كان البائع ذمياً، وعدم الجواز إذا كان مسلماً، وذلك لأن في المقام طوائف من النصوص.
الأولى: ما تدل على عدم الجواز مطلقاً، وقد تقدمت.

الثانية: ما تدل على الجواز كذلك كالحسنين.

الثالثة: ما تدل على الجواز إذا كان البائع ذمياً كموثق منصور عن الإمام الصادق عليه
السلام المتقدم في المسألة المتقدمة، فإنه أخص من الطائفة الأولى فيقيد إطلاقها،
فتختص بالمسلم، فتقلب النسبة بذلك وتصير الطائفة المانعة أخص من المجوزة فيقيد
إطلاقها.

(١) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٥.

وفي بعض الأخبار: يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني خمرا قال: " خذها وأفسدها " { ١ } قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلا والمراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها، أو أخذها وتخليها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم.

{ ١ } وكما يدل بعض النصوص على جواز تخليل الخمر واقتنائها لذلك، كذلك يدل موثق ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يكون

لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرا فقال: خذها ثم أفسدها، قال علي عليه السلام: واجعلها خلا (١)، على أنها تملك ويجوز أخذها وفاء عن الدين للتخليل. وقيل في بيان المراد من الخبر وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره وهو: إنه ليس في الخبر إشارة إلى أخذ الخمر بدلا عن الدراهم، واجتهاد الراوي لا يفيد، فيحكم ببقاء الدراهم في الذمة، وأما الخمر فيفسدها حسما لمادة الفساد

وفيه: أن السائل إنما سأل عن أخذ الخمر وفاء للدين والإمام عليه السلام في مقام الجواب قال خذها وظاهر ذلك أخذها بذلك العنوان الذي يعطيه صاحب الخمر. وعلى ذلك فظاهر الخبر أن الخمر مما يملك، ولازم ذلك جواز اقتنائها للتخليل كما دلت على ذلك بعض النصوص الأخرى، فقله عليه السلام وأفسدها ظاهر في إرادة التخليل،

فاجتهاد ابن حديد في محله.

{ ٢ } الثاني: ما في المتن وهو: إن المراد أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها. وفيه: إن لازم ذلك عدم سقوط الدين مع أنه صريح في سقوطه، وبعبارة أخرى: ظاهره أخذ الخمر وفاء للدين.

(٣) الثالث: ما في المتن أيضا، وهو أخذها وتخليها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء للدين.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٦.

وفيه: إن ظاهره كون الخمر نفسها وفاء للدين مع أنه على هذا يحتاج أخذ الخل وفاء إلى إذن جديد من المالك لعدم إذنه في التملك، ولا ينافي ذلك عدم جواز بيعها كي يقال إنه يدل على جواز البيع والشراء بقصد التحليل فيقيد اطلاق ما دل على المنع.

وأما غير الخمر من المسكرات المائعة، فإن قلنا بصدق الخمر عليها حقيقة كما صرح بذلك جمع من اللغويين ونطقت به جملة من النصوص فلا كلام، وإلا فيشكل الحكم بحرمة بيعها إلا إذا قام اجماع تعدي عليها أو يدعي تنقيح المناط. واستدل لها بوجوه: الأول: قوله عليه السلام في موثق علي بن يقطين عن الإمام الكاظم عليه السلام: إن الله لم يحرم لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر (١).

ونحوه قوله عليه السلام في خبره الآخر: فما فعل الخمر فهو خمر (٢). بدعوى أنهما بعموم التنزيل يدلان على ترتب جميع أحكام الخمر على كل مسكر، ومنها حرمة البيع. وفيه أنهما بقريظة صدرهما ظاهران في إرادة التنزيل من حيث حرمة الشرب خاصة.

والغريب أن الأستاذ الأعظم تمسك بهما لذلك بدعوى دلالتهما على كون النبيذ المسكر خمرا واقعا إذ ينافي ذلك قوله عليه السلام إن الله لم يحرم الخمر لاسمها الذي هو كالصريح في عدم صدق الخمر على كل مسكر. وأغرب من ذلك دعواه اختصاص الخبرين بالنبيذ المسكر وعدم شمولهما

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٢.

للمسكرات الجامدة، إذ لم يظهر وجه ذلك مع كونهما مطلقين.
الثاني: حسن عمار بن مروان عن الإمام الباقر عليه السلام: والسحت أنواع كثيرة، وعد
منها ثمن النبيذ والمسكر (١).
وفيه: أولاً: إنه لو ثبت هذا المتن لدل على عدم الجواز الوضعي في جميع
المسكرات جامدها ومائعها، ولا يدل على الحرمة التكليفية.
وثانياً: إن الحديث مروى في غير نسخة التهذيب مع اسقاط لفظ " واو " فيكون
المسكر وصفاً للنبيذ، فغاية ما يستفاد من الحسن عدم صحة بيع النبيذ المسكر.
الثالث: قوله صلى الله عليه وآله (٢) في خبر عطاء: كل مسكر خمر. حيث إن الظاهر
ترتيب جميع
آثار الخمر على كل مسكر.
وفيه: إن الخبر ضعيف السند لضعف عدة من رواته.
وبما ذكرناه ظهر حكم المسكر الجامد وما يمكن أن يستدل به على عدم جواز
بيعه وما يرد عليه.
وعلى فرض التعدي إلى كل مسكر مائع لا ينبغي التوقف في اختصاص الحكم
بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار.
وأما المسكرات المستحدثة التي ليس الشرب منفعة مقصودة منها ولها منافع
أخرى، كتطهير القذارات العرفية، وقتل الجراثيم الهوائية، وغير ذلك من المصالح النوعية
والأغراض العقلانية، فلا يحرم بيعها لا وضعاً ولا تكليفاً، وذلك أما بناء على كون التعدي
عن الخمر الاجماع وتنقيح المناط فواضح، وأما بناء على كون المدرك الروايات
الخاصة، فلانصرافها عنها كما لا يخفى وجهه.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.
(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٥.

الثامنة: يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة { ١ } .

لما تقدم من النبوي: " إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمه " (١) ونحوه المتقدم عن دعائم الاسلام { ٢ } وأما التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول " أو شيء من

وجوه النجس " ففيه نظر، لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة لأن ظاهر الوجه هو العنوان (٢).

نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك وهو قوله عليه السلام: " لأن ذلك كله محرم أكله وشربه ولبسه " إلى آخر ما ذكر (٣).

حكم بيع المتنجس

{ ١ } هذا هو المشهور بين الأصحاب بل عن بعضهم: دعوى الاجماع عليه. واستدل له بقوله عليه السلام: في خبر تحف العقول: أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس.

{ ٢ } وأورد عليه المصنف: بأن الظاهر من وجوه النجس العناوين النجسة، لأن ظاهر الوجه هو العنوان.

وقد استدل هو قدس سره لهذا الحكم فيما إذا كانت منافع المعتد بها متوقفة على الطهارة: بالنبوي المشهور، وخبر دعائم الاسلام المتقدمين، وبقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: لأن ذلك كله محرم أكله وشربه ولبسه... الخ. وفيه: ما تقدم من ضعف سند النصوص فلا يعتمد عليها. وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأن المراد من الحرمة فيها إن كان هو الحرمة

(١) عوالي اللثالي، ج ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١.

(٢) دعائم الاسلام، ج ٢، ص ١٨، حديث ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة، باب من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها ولما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم في جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محل التعرض له ما سيحجى من أن كل طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه. وسيحجى ذلك في ذلك في ذيل القسم الثالث مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه.

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

الذاتية فلا تشمل المتنجس، وإن كان هو الأعم منها ومن الحرمة العرضية فلا وجه للفرق بين ما يقبل التطهير وما لا يقبل. وفيه: إن المراد هو الثاني، ووجه الفرق بين القسمين عدم صدق حرمة الشيء بقول مطلق في الأول وصدقها في الثاني. وأورد عليه المحقق الإيرواني قدس سره بأن قبول الطهارة إن كان مسوغا للبيع يسوغ في الأعيان النجسة لأنها قابلة للتطهير بالاستحالة والاستهلاك. وفيه أنه في هذين الموردين إنما يحكم بعدم بقاء النجاسة لارتفاع الموضوع و انعدام النجس وعليه فالفرق بين المتنجس القابل للطهارة والنجس أنه في الأول بما أنه قابل للطهارة فهذا الموجود مما له منفعة محللة فيجوز بيعه، وهذا بخلاف الثاني فإنه وإن فرض جواز الانتفاع بما استحيل إليه إلا أن بيع شيء وموجود خاص لأجل ما يترتب على موجود آخر من المنافع لا يصح. نعم هذا على مسلك المصنف قدس سره وهو أن دليل فساد البيع فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة هو الأخبار العامة. وأما بناء على المختار من عدم صحة الاستدلال بها، وأن المدرك عدم صدق عناوين المعاملات على ما لا نفع له، فالأظهر تمامية ما ذكره إذ لو فرضنا وجود منفعة محللة لما استحيل إليه العين النجسة يصدق عنوان البيع هو الاعطاء لا مجانا، و تجارة عن تراض، غيرهما من عناوين المعاوضات.

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر أصليا كان أم مرتدا مليا { ١ } بلا خلاف ظاهر بل ادعي عليه الاجماع وليس ببيعد كما يظهر للمتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار { ٢ } وشراء بعضهم من بعض، وبيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، وعتق الكافرة، وبيع المرتد، وظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الاسلام، وغير ذلك.

وكذا الفطري على الأقوى { ٣ } بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة، وإن كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف لوجوب قتله. ولم نجد من تأمل فيه

من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد، حيث احترز بقول العلامة: " ما لا يقبل التطهير من النجاسات " عما يقبله ولو بالاسلام كالمرتد ولو عن فطرة على أصح القولين. فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته. بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام.

{ ١ } ويشهد له مضافا إلى الاجماع، جملة من النصوص. كموثق إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام في شراء الروميات، قال عليه السلام:

اشترهن وبعهن (١).

وخبر إسماعيل بن الفضل عن الإمام الصادق عليه السلام عن شراء مملوكي أهل الذمة قال إذا أقرروا لهم بذلك فاشتر وأنكح (٢) ونحوهما غيرهما. والاستدلال لعدم الجواز بالأخبار العامة.

فاسد، من وجوه، تقدمت مع أن هذه النصوص أخص منها فتقدم عليها.

{ ٢ } جواز الاسترقاق لا يدل على جواز البيع وإنما يدل على التملك، كما أن بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر لا يدل على جواز بيعه وهو كافر.

{ ٣ } والذي يظهر من مجموع كلماتهم في وجه عدم جواز بيع الفطري، وجوه: الأول: كونه في معرض التلف لوجوب قتله.

وفيه: إن كونه في معرض التلف أعم من وجوب قتله من وجه وأخص منه.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب بيع الحيوان، حديث ٢.

{ ٢ } الوسائل، باب ١، من أبواب بيع الحيوان، حديث ٢.

وأنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من حيث قابليته للتطهر نظير الماء المتنجس. وأن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكية لا مثل الكلب والكافر المملوكين مع النجاسة اجماعاً وبالغ تلميذه في مفتاح الكرامة فقال: " أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ". ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه - إلى أن قال - : " ولعل من جواز بيعه بناه على قبول توبته " انتهى. وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر.

كذلك إذ مع وجود المتصدي للقتل يكون في معرض التلف ولو كان القتل عدواناً، ومع عدمه لا يكون كذلك وإن وجب قتله، وعلى أي تقدير لا يوجب ذلك سلب المالية ما دام لم يقتل كي لا يجوز بيعه.

الثاني: ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد وهو نجاسته. وفيه: إنه قد مر أن النجاسة لا تكون مانعة عن صحة البيع مضافاً إلى ما تقدم من دلالة جملة من النصوص على جواز بيع الكافر وهي أخص مما دل على مانعية النجاسة لو كان بناء على ما هو المشهور من نجاسة أهل الكتاب.

وعلى فرض مانعية النجاسة تعبداً لا وجه للحكم بالصحة فيمن يقبل التطهير بالاسلام إذ الاسلام لا يوجب رفع مانعية ما قبل تحققه، كما أنه، على القول بعدم يجوز بيعه مع عدم الاسلام وعدم قبول توبته.

فالتفصيل بين من تقبل توبته ومن لا تقبل توبته، في غير محله.

الثالث: تضاد الحكمين، والمراد بهما وجوب الوفاء بالعقد الموجب لحفظه و تسليمه، ووجوب اتلافه بالقتل.

ولكن يمكن الجواب عنه بأمور: الأول: إن وجوب الوفاء إنما يوجب التسليم و هو لا ينافي وجوب القتل الممكن بعد الاقباض، الثاني: إن دليل وجوب الوفاء في المقام بيان الحكم الوضعي ودليل وجوب القتل متضمن للحكم التكليفي، الثالث: إنه لو سلم كونهما معاً في مقام بيان الحكم التكليفي وعدم امكان امثالهما معاً لا يكون

الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة { ١ } بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر اطلاق العماني، ولعله كاطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت، محمول على الهراش، لتواتر الأخبار واستفاضة نقل الاجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش { ٢ } في الجملة، ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام: أحدها: كلب الصيد السلوقي وهو المتيقن من الأخبار ومعاهد الاجتماع الدالة على الجواز { ٣ }.

الثاني: كلب الصيد غير السلوقي وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر اطلاق المقنعة والنهائية، ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن الخلاف والمنتهى و الإيضاح وغيرها الأخبار المستفيضة.

{ ١ } هذا في الجملة مما قام عليه الاجماع والنصوص الكثيرة بل المتواترة المروية من الفريقين تشهد به، وما نقله السيد العاملي في مفتاح الكرامة (٤ : ٢٨) قال ولا مخالف سوى الحسن العماني على ما حكى يتعين حمله على ما أفاده المصنف لو صح النقل.

{ ٢ } والغرض هنا البحث فيما استثنى من الكلاب والمتيقن من موارد المنع الكلب الذي لا خاصية له ولا منفعة عقلائية توجب ماليته أو تمحض منافعه في المحرمة، كما أن المتيقن من موارد كلب الصيد إذا كان سلوقيا، والأقسام الأخر وقع الخلاف فيها وستعرف ما هو الحق في المباحث الآتية.

{ ٣ } وتشهد له جملة من النصوص: كموثق محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت (١).
وخبر أبي بصير عنه عليه السلام: عن ثمن كلب الصيد قال عليه السلام: لا بأس بثمنه، والآخر لا يحل ثمنه (٢).

وخبر الوليد عنه عليه السلام: عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال عليه السلام: سحت، وأما الصيد فلا بأس (٣). ونحوها غيرها.

(١) الوسائل، باب ١٤، ن أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل: باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

{ ٣ } الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منها قوله عليه السلام في رواية القسم بن الوليد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
ثمن

الكلب الذي لا يصيد، قال: سحت، وأما الصيود فلا بأس به، ومنها الصحيح عن
ابن فضال عن أبي جميلة عن ليث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب الصيود
يباع؟ قال: نعم، ويؤكل ثمنه.

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

ومنها ما عن دعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:
لا بأس بثمن كلب الصيد ومنه مفهوم رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من
السحت،

ومنها مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ثمن
الكلب

الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرة، ومرسلة الصدوق وفيها ثمن الكلب
الذي ليس بكلب الصيد سحت، ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاهد
الاجتماعات المتقدمة إلى السلوقي { ١ } ضعيفة، لمنع الانصراف لعدم الغلبة المعتد بها
على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ
للانصراف، مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أوليس بكلب { ٢ }

{ ١ } وقد يتوهم اختصاص هذه النصوص بالسلوقي، بدعوى انصراف كلب
الصيد إليه لكثرة وقوع الاصطیاد به.

وفيه: أولاً: إن الاصطیاد، بغيره أيضاً كثير، وإن كان بالنسبة إليه أقل.
وثانياً: إن غلبة الوجود كغلبة الاستعمال لا تكون منشأ للانصراف الموجب
للتقييد.

{ ٢ } وأجاب المصنف (ره) عنه بجواب آخر وقال قدس سره مع أنه لا يصح في مثل
قوله:

ثمن الكلب الذي لا يصيد أوليس بكلب الصيد... الخ.

الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد، وكيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعة والنهاية من السلوقي مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من اطلاقه عليه أحيانا، ويؤيد بما عن المنتهى حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقي عن الشيخين، قال: وعنى بالسلوقي كلب الصيد، لأن سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معملة، فنسب الكلب إليها وإن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقا لاجراء غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية، وأن المراد بالسلوقي خصوص الصيود لا كل سلوقي، لكن الوجه الأول أظهر.

ما ذكر من منع الانصراف على فرض التنزل وتسليم انصراف كلب الصيد إلى السلوقي في المثال الأول تام، إذ الظاهر منه الكلب الذي لا يكون متصفا بصفة الاصطياد، ومعلوم أنه ليس في صفة الاصطياد انصراف إلى اصطياد السلوقي، ولا يتم في المثال الثاني، إذ المستثنى هو الكلب الذي لا يكون كلب الصيد، وهو منصرف على الفرض إلى السلوقي، فالمستثنى منه هو الكلب غير الصيود وغير السلوقي. مع أن منع الانصراف في المثاليين لا يضر بالاستدلال بانصراف سائر النصوص، إذ غاية ما يثبت بهما - بعد منع الانصراف - اختصاص المنع الثابت بدليلهما بالكلب الذي لا يصيد، وليس لهما مفهوم كي يدلان على جواز بيع كلب الصيد مطلقا. وربما يستدل على الاختصاص بالسلوقي بوجه آخر وهو: إن الروايات المجوزة على قسمين: الأول: ما دل على جواز بيع الكلب المتصف بوصف الاصطياد سلوقيا كان أم لم يكن، وعدم جواز بيع غيره كالنصوص المتقدمة.

الثاني: ما دل على جواز بيع كلب الصيد، وعدم جواز بيع غيره كخبر أبي بصير المتقدم، والظاهر من كلب الصيد هو نوع كلب الصيد وإن لم يتصف بعض أفراده بهذا الوصف لا ما كان صيودا بالفعل، إذ في إضافة الموصوف إلى وصفه لا يعتبر الاتصاف الفعلي، بل إضافة الموصوف إلى وصف نوعه في غاية الكثرة.

الثالث: كلب الماشية والحائط، وهو البستان والزرع والأشهر بين القدماء على ما قيل المنع، ولعله استظهر ذلك من الأخبار الحاضرة لما يجوز بيعه في الصيد المشتهرة بين المحدثين كالكليني والصدوقين، ومن تقدمهم بل وأهل الفتوى، كالمفيد والقاضي وابن زهرة وابن سعيد والمحقق، بل ظاهر الخلاف والغنية الاجماع عليه، نعم المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه الجواز وفاقا للمحكي عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال: لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع، ثم قال لا خير في الكلب فيما عد الصيد والحارس وظاهر الفقرة الأخيرة لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثة وغيرها، كحارس الدور والخيام وحكى الجواز أيضا عن الشيخ والقاضي في كتاب الإجارة:

فالمتحصل من هذا القسم من الأخبار: إن الكلب السلوقي الذي هو في نوعه صيود يجوز بيعه وغيره لا يجوز بيعه، والنسبة بين هاتين الطائفتين عموم من وجه، و تتعارضان في السلوقي غير الصيود والصيد غير السلوقي، وحيث إن دلالة كل منهما على موردي التعارض بالاطلاق فيتساقط الاطلاقان ويرجع إلى الطائفة الثالثة من النصوص وهي ما دل على المنع عن بيع الكلب مطلقا.

وفيه أولا: إن ما تضمن من النصوص تجوز بيع كلب الصيد ضعيف السند. وثانيا: أنه من المحتمل أن يكون المراد بكلب الصيد هو المعنى الأعم من نوع كلب الصيد، وما هو صيود بشخصه، لكفاية أدنى الملاسة في صحة الإضافة، وعلى هذا فالنسبة بينهما عموم مطلق وتكون النتيجة جواز بيع كلب الصيد سلوقيا كان أم لم يكن، وعدم جواز بيع غيره ولو كان سلوقيا، فتدبر فإنه دقيق.

بيع كلب الماشية والحائط

وقد استدل لجواز بيع كلب الماشية و كلب الزرع و كلب الحائط بوجوه:

الأول: إن ذلك مما يقتضيه الجمع بين الأخبار المانعة عن بيع الكلب، وبين قوله عليه السلام في خبر تحف العقول: وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا

كله حلال بيعه وشرائه... الخ. الدال على جواز بيع كل ما فيه جهة من جهات -

وعن سيار وأبي الصلاح وابن حمزة وابن إدريس وأكثر المتأخرين كالعلامة ولده السعيد والشهيد والمحقق الثاني وابن القطان في المعالم، و الصيمري وابن فهد وغيرهم من متأخري المتأخرين عدا قليل وافق المحقق كالسبزواري، والتقي المجلسي، وصاحب الحدائق، والعلامة الطباطبائي في مصابيح وفقه عصره، في شرح القواعد وهو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مخصصا لها سوى ما أرسله في المبسوط { ١ } من أنه روى ذلك، يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجبر قصور سنده ودلالته لكون المنقول مضمون) الصلاح فإن النسبة بينهما عموم من وجه، والكلاب المزبورة من موارد الاجتماع لجواز الانتفاع بها في الحراسة وغيرها، وحيث إن دلالة خبر تحف العقول على الجواز بالعموم دلالة تلك الأخبار على المنع بالاطلاق، فيقدم عليها. وأجيب عنه بجوابين:

الأول: إن الأخبار المقسمة للكلب إلى كلب الصيد وغيره تكون أخص من خبر تحف العقول فيخصص بها.

وفيه: إن النسبة عموم من وجه، إذ الكلب الهراش والعقور ليس لهما جهة من جهات الصلاح، اللهم إلا أن يقال: إن حمل النصوص المانعة على خصوص الكلب الهراش والعقور الذين يكفي في عدم جواز بيعهما عدم المنفعة المحللة لهما عبارة أخرى عن القائها رأسا، وهذا بخلاف حمل خبر تحف العقول على غير الكلب، فيتعين ذلك كما لا يخفى.

الثاني: إن هذه الجملة من خبر تحف العقول لا يصح الاستدلال بها في نفسها لمعارضتها مع الجملة الأخرى المتضمنة للمنع عن بيع النجس، وحيث إن دلالة كل منهما تكون بالعموم فتتساقطان في المقام.

وفيه: ما عرفت من أن الجملة المتضمنة للمنع عن بيع النجس مختصة بالنجس الذي لا يكون له منفعة محللة مقصودة فلا تشمل المقام، ولكن الذي يسهل الخطب ضعف سند خبر تحف العقول وعدم صحة الاستدلال به.

{ ١ } الثاني: مرسل المبسوط، فإنه قال بعد الافتاء بجواز بيع كلب الصيد

الرواية لا معناها، ولا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة (١) أن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها، بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، ومن قوله قدس سره في التذكرة يجوز بيع هذه الكلاب عندنا ومن المحكي عن الشهيد في الحواشي أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فيكون هذه الدعاوى قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة. كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة في الغنية حيث اعتبر أولا في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة مقصودة ثم قال: واحترزنا بقولنا ينتفع به منفعة محللة عما يحرم الانتفاع به، ويدخل في ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع

المعلم وروى: إن كلب الماشية والحائط مثل ذلك (١).
ولكن: الاستدلال بهذا المرسل على الجواز يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: جبر ضعف سنده، وثانيهما: جبر قصور دلالته.
أما الأول: فلا رسالة، وأما الثاني: فلأن من المعلوم أنه لم يكن في كلام الإمام عليه السلام اسم الإشارة فهو نقل مضمون كلامه عليه السلام لا ألفاظه ولا ترجمتها، وحيث إن نقل المضمون مشتمل على اجتهاد الراوي وليس هو حجة علينا، فالاستدلال به يتوقف على إثبات حجية نقل هذا المضمون.
أما ضعف سنده فقد يقال بانجبار ضعف السند باشتهار القول بالجواز بين المتأخرين.
وأجيب عنه: بأنه لا أعراض قدماء الأصحاب عنه وإفتائهم بالمنع لا يوجب ذلك الجبر.
وفيه: أنه يمكن أن يكون افتائهم بالمنع لأجل عدم الظفر به لا للأعراض عنه، فالصحيح أن يقال في مقام الجواب: إن الشهرة بين المتأخرين لا تكون جابرة، مع أن إفتائهم بالجواز يمكن أن يكون لما تقدم، أو لبعض ما سيحى كما صرح به بعضهم، لا للمرسل، فالاعتماد غير ثابت.
{ ١ } وقد يقال بانجباره بما عن الشيخ في كتاب الإجارة من أن أحدا لم يفرق بين

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

الكلب المعلم والزيت النجس للاستصباح تحت السماء، ومن المعلوم بالإجماع والسيرة جواز الانتفاع بهذه الكتاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها وأن المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع، فينتفي بانتفائها ويؤيد ذلك كله ما في التذكرة من أن المقتضي لجواز بيع كلب الصيد أعني المنفعة موجودة في هذه الكلاب { ١ }.

بيع هذه الكلاب وإجارتها، فإن المستفاد منه بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها الاتفاق على جواز بيعها، وقد ادعاه العلامة والشهيد.

وفيه: إنه لا يعبأ بهذه الدعاوي بعد ملاحظة ذهاب أكثر المتقدمين إلى المنع، و دعوى الشيخ في محكي الخلاف وابن زهرة الاجماع على المنع. ثم إنه ادعى الشيخ الأعظم (ره) في المقام جبر قصور الدلالة باشتهار الجواز بين المتأخرين.

وفيه: إن المعروف بين الأصحاب عدم جبر قصور الدلالة بالشهرة، والظاهر أن وجهه عدم حجية اجتهاد القوم للمجتهد.

ودعوى أنه فرق بين ما لو نقل ألفاظ الإمام عليه السلام أو ترجمتها، وعمل القوم بها، ولم يكن لنا حجة على أن مدلول الخبر هو الذي استفادوه وبين ما لو نقلوا مضمون خبر لم يصل إلينا ألفاظه ولا ترجمتها، فإنه في الأولين يجب علينا تحصيل الدلالة بأنفسنا، و في الأخير يمكن أن يقال: بأنه يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون وهو المطلوب، وإن شئت قلت: إن جبر السند في الأخير يرجع إلى الوثوق بصدور المضمون.

والفتوى وهو كاف في الحجية، كما عن بعض مشايخنا المحققين (ره) مندفعة بأن نقل القوم مضمون خبر إنما يوجب الوثوق بصدور ألفاظ من الإمام عليه السلام التي استفادوا منها

هذا المضمون، لا صدور هذا المضمون منه عليه السلام، فجبر السند فيه، لا يرجع إلى الوثوق

بصدور هذا المضمون.

فتحصل: إنه لا يصح الاستدلال بالمرسل لقصور السند والدلالة.

{ ١ } هذا هو الوجه الثالث وحاصله أنه إذا جاز بيع كلب الصيد، جاز بيع

وعنه قدس سره في مواضع آخر أن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال { ١ } وأن ضعف الأول برجوعه إلى قياس { ٢ } والثاني بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك { ٣ } لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر، ونحوهما في الضعف دعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد قدس سرهم لو هنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنية من الاجماع على عدم جواز غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى، نعم لو ادعى الاجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف ولو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخر المتأخرين في الاجماع من كونه منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعة ولو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الاجماع ممن لم يصطلح الاجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف.

باقي الكلاب الأربعة، والأول ثابت اجماعا، فكذا الثاني، بيان الشرطية أن المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به وثبوت الحاجة إلى المعاوضة، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض. { ١ } هذا هو الوجه الرابع أفاده العلامة قدس سره أيضا، وهو أن لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها.

وفيه: إن العلامة قدس سره يدعي تنقيح المناط، فالصحيح في الجواب عنه: أنه لم يحرز المقتضي للجواز في كلب الصيد ولعله غير جواز الانتفاع به، مع أنه يمكن أن يكون ذلك في غير كلب الصيد مقرونا بالمانع، ولا وجه لدعوى تنقيح المناط إلا بعد إحراز المقتضي وعدم المانع.

{ ٢ } وأورد عليه المصنف قدس سره: بأنه يرجع إلى القياس.

وعن الأستاذ الأعظم: إنه قياس واضح.

{ ٣ } وأورد عليه المصنف بقوله: إن الدية لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك.

وأما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية خصوصا مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة ظاهر عمومات الواردة في مقام الحاجة وخلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها في جامعيه، وأما حمل كلمات القدماء على المثال ففي غاية البعد، وأما كلام ابن زهرة المتقدم فهو مختل على كل حال لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع أن الاجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا أن يريد كونه مثالا ولو للكافر أيضا، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة، هذا. ولكن الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى في غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور والخيام، فالمسألة لا يخلو عن إشكال، وإن كان الأقوى بحسب الأدلة والأحوط في العمل هو المنع فإنهم.

وفيه: أنه لا تدل الدية على عدم التملك، إذ هي ثابتة في كلب الصيد الذي لا كلام في أنه يملك ويجوز بيعه.

نعم ما ذكره قدس سره من أنها لا تدل على التملك في محله، لاحتمال أن يكون من قبيل ثبوت الدية في الحر من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال، مع أن التملك أعم من جواز البيع، فلو دل ثبوت الدية على التملك لما كان دالا على جواز البيع إلا من جهة شمول العمومات له وهي مخصصة بأخبار المنع عن بيع غير كلب الصيد.

فتحصل: إن شيئا مما استدل به على الجواز لا يدل عليه وعلى ذلك. فالحق هو عدم الجواز كما هو المشهور للأخبار (١) الخاصة الدالة على المنع عن بيع غير كلب الصيد المخصصة لعموم ما دل على جواز بيع كل ما فيه منفعة محللة.

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به.

الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلا ولم يذهب
ثلثاه { ١ } .

ما جعل موضوعا في تلك النصوص هو الكلب لا خصوص كلب الصيد، فتدبر
فإنه دقيق.

فتحصل: إن الأظهر عدم جواز بيع تلك الكلاب، ولكن بما أنه لا شبهة في جواز
الانتفاع بها للإجماع وللصحيح لا خير في الكلاب إلا كلب صيد أو ماشية (١).
وعن عوالي اللثالي: إن النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتل الكلاب في المدينة فجاء الوحي
باقتناء الكلاب التي ينتفع بها، فاستثنى كلاب الصيد و كلاب الماشية و كلاب الحرث و
أذن في اتخاذها (٢) فمقتضى القاعدة جواز المعاملات الأخر.

بيع العصير العنبي

{ ١ } وتنقيح القول في المقام: إن العصير تارة يغلي بنفسه، وأخرى بالنار، ففي
الصورة الأولى ينجس ويحرم ولا يحل إلا بصيرورته خلا، وفي الثانية لا ينجس و
يحرم، وحد الحرمة حينئذ ذهاب الثلثين كما حققنا في الجزء الثالث من فقه الصادق
مفصلا.

وعليه ففي الصورة الأولى لا يجوز بيعه لما ذكرناه في الخمر، وفي الثانية يجوز
لوجود المقتضي وهو وجود النفعة وعدم المانع.
ودعوى أنه قبل ذهاب الثلثين لا ينتفع به فلا يكون المقتضي موجودا.
مندفعة بأن عدم الانتفاع في الحالة المخصوصة التي تزول بنقصه لا يوجب سلب
المالية عنه، ألا ترى أن اللحم ما لم يطبخ به مع أنه مال بلا كلام فالعصير يكون
مثله.

(١) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب أحكام الدواب، حديث ٢، من كتاب الحج.
(٢) المستدرک، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

واستدل لعدم الجواز بوجوه: الأول: ما ذكرت وقد عرفت ما فيه.

الثاني: إنه نجس ولا يجوز بيع النجس.

وفيه: مضافا إلى ما حققناه في محله من عدم النجس قد تقدم أنها من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، مع أنك ستعرف أن ما ذكره الشيخ قدس سره في مقام الجواب تام فانتظر.

الثالث: خصوص بعض الأخبار كقوله عليه السلام في خبر أبي كهمس: وإن غلى فلا يحل بيعه (١).

٢ وقوله عليه السلام في مرسل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه (٢).
وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: إذا بعته قبل أن يكون خمرا وهو حلال فلا بأس (٣).
وفيه: أولا: أنها ضعيفة السند. - أما الأول فلأن أبا كهمس مجهول، وأما الثاني: فلإرساله وأما الثالث: فلأن في طريقه قاسم بن محمد - وغير منجبرة بعمل الأصحاب فلا يعتمد عليها.

وثانيا إن خبر بن منها وهما الأول والأخير مختصان بالقسم الأول وهو ما إذا غلا بنفسه، أما الأخير فواضح، وأما الأول فلأن استناد الغليان إلى العصير من دون ذكر السبب ظاهر في حدوثه فيه بنفسه، ويؤكد ذلك سؤاله: قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام

عن العصير فقال: لي كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وأبيعه قبل أن يغلي.
قال عليه السلام: لا بأس وإن... الخ، فإن هذا الخبر وجوبا كالنص في إرادة ما إذا غلى بنفسه.

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٧.

(٣) الوسائل، باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وأما الثاني: فالظاهر من نفي الخير فيه عدم ترتب الأثر المترقب منه وهو الشرب عليه، ويشهد له - مضافاً إلى كنه ظاهر السؤال: قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال عليه السلام: إذا تغير... الخ.
الرابع: إطلاق الخمر عليه في كلمات الخاصة والعامّة، بل عن المذهب البارع: إن اسم الخمر حقيقة في عصير العنب إجماعاً.

وفيه: إن كلمات الفقهاء إنما تكون للإشارة إلى أن المختار عندهم فيما وقع الخلاف فيه أن الخمر، هل هي اسم لخصوص مسكر خاص، وهو العصير الذي صار مسكراً، أو كل مسكر، هو الأول، كما أن الإجماع المدعى إشارة إلى أن العصير الذي أسكر، خمر على كلا القولين، ولا تدل هذه الكلمات والإجماع على أن العصير الذي لم يسكر خمر، مع بدهة أخذ الإسكار في مفهوم الخمر.
الخامس: صحيح معاوية بن عمار: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشرب على النصف أفا شربه بقوله وهو يشرب على النصف؟ فقال عليه السلام: خمر لا تشربه. (الحديث) (١).

هكذا روى عن التهذيب، ومقتضى إطلاق التنزيل ثبوت عدم جواز البيع الذي هو من أحكام الخمر للبختج الذي هو العصير المطبوخ.
وفيه: أولاً: إن الحديث مروى عن جميع نسخ الكافي وبعض نسخ التهذيب حالياً عن لفظة خمر ولأجل كون الكليني أضبط، والمروى عن الشيخ مختلف وكثرة اختلال التهذيب لا مجال للاعتماد على أصالة عدم الزيادة المقدمة على أصالة عدم النقيصة عند التعارض بينهما كما لا يخفى.

(الوسائل، باب ٧ من أبواب الأشرطة الحرمه، حديث ٢).

وثانياً: إن الظاهر من التنزيل بقريظة السؤالين والجوابين المذكورين في الخبر إرادة التنزيل من حيث الحرمة خاصة.
وثالثاً: إنه إنما يكون في مقام جعل الحكم الظاهري حيث إن ظاهره أن حرمة العصير قبل ذهاب الثلثين وحليته بعده كانتا معلومتين عنده، والسؤال إنما كان عن صورة الشك، فليس في مقام بيان الحكم الواقعي حتى يتمسك بإطلاقه، ووجه التشبيه بالخمر أن العصير المطبوخ قبل ذهاب ثلثيه لو ترك يغلى بنفسه سريعاً ويسكر فيكون خمراً، وهو الذي يسمى بالباذق، معرب (باده) من أسماء الخمر.
السادس: موثق عمر بن يزيد عن مولانا الصادق عليه السلام: عن الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا فقال عليه السلام: إن كان من يستحل العسكر فلا تشربه، وإن كان

ممن لا يستحل فأشربه (١).

فإن التعبير يذهب لثلاثه يكون من أهده إليه للمسكر، يدل على أنه في حكم المسكر الذي لا يجوز بيعه، وإلا لما صح هذا التعبير الكنائي. وفيه: أنه يمكن أن يكون سر التعبير عنه بذلك أن العصير إذا لم يذهب لثلاثه يتسارع إليه الإسكار فيصير مسكراً لا أنه بحكمه.

السابع: النصوص المتضمنة لنزاع آدم ونوح مع إبليس وأن الثلث لهما والثلثين لا بليس لعنه الله الواردة في أصل تحريم الخمر الدالة على أن تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر (٢) فإنها تدل على أن العصير إذا غلى حكمه حكم الخمر. وفيه: إن دلالة تلك النصوص على أن العصير إذا غلى يشارك الخمر في الحرمة، و أن حرمة حرمة خميرية وإن كانت لا تنكر. إلا أن عدم جواز البيع التابع اسم الخمر لا لحرمتها، لا يثبت بها.

(١) الوسائل، باب ٧، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب الأشربة المحرمة.

وإن كان نجسا لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته { ١ }، وعدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه.

الثامن: إطلاق الخمر عليه في بعض النصوص: كصحيح عبد الرحمان بن الحجاج عن مولانا الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم... الخ (١). ونحوه غيره.

وفيه: إن هذه النصوص إنما تدل على أن الخمر تؤخذ من العصير لا أن كل عصير خمر.

فتحصل من مجموع ما ذكرناه: إن العصير العنبي إذا غلى بنفسه لا يجوز بيعه، وإذا غلى بالنار يجوز ذلك.

{ ١ } وقد استدل المصنف لجواز بيع العصير وإن كان نجسا بعمومات البيع و التجارة الصادقة عليه، بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته.

وفيه: أما العمومات فلا يرجع إليها في المقام لما مر من أن العصير المغلي النجس يدل على عدم جواز بيعه نصوص خاصة، وهي ما دل على عدم جواز بيع الخمر، ومعها لا مجال للرجوع إلى العمومات كما لا يخفى. نعم العمومات تكفي لجواز بيع المغلي الذي لا يكون نجسا كما تقدم.

وأما أصالة بقاء ماليته: فقد أورد على الاستدلال بها بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم بأن المالية المشكوكة هي المالية الشرعية، إذا المالية العرفية وسلب مالية الشيء وتنزيله منزلة غير المال، وعليه فالشك في بقاء مالية العصير إذا غلا يرجع إلى الشك في

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ١.

ولذا لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن في حكم التالف بل
وجب عليه رده، ووجب عليه غرامة الثلثين { ١ } وأجرة العمل فيه حتى يذهب
الثلثان كما صرح في التذكرة معللا لغرامة الأجرة بأنه رده معيبا ويحتاج زوال
العيب إلى خسارة والعيب من فعله فكانت الخسارة عليه.

مجعول الشرع، ومنشأه الجهل بماله الحكم أي الموضوع المسلوب عنه المالية، فيكون
من قبيل الشك في الحكم المسبب عن الشك في الموضوع الذي لا يجري فيه
استصحاب الحكم ولا الموضوع، أما الأول: فللشك في بقاء موضوعه، وأما الثاني
فلعدم الشك في الموجود الخارجي واستصحاب بقاء الموضوع بما أنه موضوع يرجع
إلى استصحاب بقاء الحكم.

وفيه: مضافا إلى ما حققناه في محله من جريان الاستصحاب في هذه الموارد: إن
المقام ليس من ذلك القبيل، إذ موضوع المالية الشرعية ليس هو المالية العرفية بل ذات ما
ثبت له المالية العرفية، إذ لا فرق بين الأحكام التأسيسية والامضائية من هذه الجهة، و
عليه فالموضوع يكون باقيا، فلا مانع من استصحاب بقاء الحكم.

فالأولى أن يورد عليها: بأن المالية الشرعية ليست بنفسها أمرا مجعولا شرعيا بل
هي تنتزع من كون الشيء ذا منفعة محللة بالفعل أو بالقوة وهي بهذا المعنى معلوم الثبوت
في المقام، وإن شئت قلت: إنه لم يرد دليل متضمن لجعل المالية لشيء أو سلبها عن
شيء، بل هما ينتزعا من تجويز الشارع الانتفاع بشيء وبيعه وعدمه، وعلى ذلك
فيكفي في المقام العمومات المتضمنة لحرية البيع لثبوت المالية الشرعية فلا تصل النوبة
إلى الاستصحاب.

{ ١ } وقد أريد المصنف الأصل المزبور، بأنه لو غصب عصيرا فأغلاه وجب عليه
رده... الخ.

وفيه: إن العصير مثلي فيضمن الغاصب بمقدار التالف أو ما بحكمه، وازدياد

نعم ناقشه { ١ } في جامع المقاصد في الفرق بين هذا وبين ما لو غصبه عصيرا فصار خمرا حيث حكم فيه بوجود غرامة مثل العصير لأن المالية قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت، لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا و بينه إذا صار خمرا { ٢ }، فإن العصير بعد الغليان مال عرفا وشرعا، والنجاسة إنما تمنع من المالية إذا يقبل التطهير كالخمر فإنها لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه يزول نجاسته بنقصه نظير طهارة ماء البئر بالنزح.

القيمة بعمله غير المحترم لا يقوم مقام ذلك.
وما عن المبسوط من أنه لا يلزم ضمان لأنها نقيصة الرطوبة التي لا قيمة لها، إذ النار تعقد أجزاء العصير ولهذا تزيد حلاوته.
غير سديد، إذ لا تسلم كون الذاهب خصوص الأجزاء المائية، مع أن الواقع نقص محسوس في العين فيجب بدله، فالأظهر وفاقا لأكثر المتأخرين أو جميعهم كما في الجواهر وجوب غرامة الثلثين.
{ ١ } وقد ناقش المحقق الثاني فيه: بأنه ما الفرق بين هذا وبين ما لو غصب عصيرا فصار خمرا، حيث حكم فيه بوجود غرامة مثل العصير، لأن المالية قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.
{ ٢ } وأجاب عنه المصنف بقوله: لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا، .. الخ.

ويرد عليه: أنه قد عرفت أن العصير النجس لا يطهر إلا بزوال موضوعه ولا يزول نجاسته بنقصه.
وأما ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سرهم بأن النجاسة إن ذهبت بالمالية ذهبت بها في المقامين وإلا لم يذهب بها فيهما.
فغير سديد، إذ لو سلم أن العصير العنبي إذا غلى بالنار ينجس ويطهر بذهاب

وبالجملة فالنجاسة فيه وحرمة الشرب عرضية تعرضانه في حال متوسط بين حالتي طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشمل عليه السلام

في رواية تحف العقول أو شيء من وجوه النجس، ولا يدخل تحت قوله عليه السلام: إذا حرم الله شيئاً حرم ثمناً { ١ }، لأن الظاهر منهما العنونات النجسة والمحرمة بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال فيقال يحرم في حال كذا وينجس في حال كذا، وبما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير لأن المراد بالعين هي الحقيقة والعصير ليس كذلك، ويكمن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، ولم أجد مصرحاً بالخلاف عدا ما في مفتاح الكرامة من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمة وخصوص بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام وإن غلا فلا يحل بيعه.

ثثيه كما هو المفروض في هذا الجواب، تم ما ذكره الشيخ قدس سره فارقا لما تقدم منا ومنه قدس سره

من أن النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، وإنما توجب الفساد في الموارد التي يتوقف الانتفاع بالعين على الطهارة، وعليه فإذا كان ارتفاع النجاسة بارتفاع الصورة النوعية يصح أن يقال إن هذا العين ليست لها منفعة محللة فلا يجوز بيعها، ووجود منفعة محللة للموجود الآخر وهو الذي استحيل إليه هذا الموجود لا يسوغ البيع، و أما إذا كان ارتفاعها بارتفاع بعض الخصوصيات أو نقص العين لا يصح أن يقال إن هذا الموجود ليس له منفعة محللة مقصودة فلا يشمل ما دل على عدم جواز بيع النجس والمحرم.

{ ١ } والظاهر أن هذا هو مراد المصنف حيث قال: لأن الظاهر منهما العنونات النجسة والمحرمة بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال. والإيراد عليه كما عن هذا المحشي قدس سره بأنه لو جاز بيع العصير لذلك لجاز بيع سائر المسكرات المايعة غير الخمر لدوران نجاستها مدار الإسكار الزائلة بزواله وإن بقيت الصورة النوعية.

غريب، إذ النجاسة لا تزول بزوال الإسكار فإن المانع إذا تنجس لا يطهر بلا ورود مطهر عليه أو استحالته وانقلابه.

ورواية أبي بصير إذا بعته قبل أن يكون خمرا وهو حلال فلا بأس، ومرسل ابن هيثم إذا تغير عن حاله وغلا خير فيه بناء على أن الخير المنفي يشمل البيع، وفي الجميع نظر، أما في العمومات فلما تقدم، وأما الأدلة الخاصة { ١ } فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس والخل من غير اعتبار إعلام المكلف، و في الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس.

وبالجملة فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته وجواز بيعه كفى، ولم أعثر على من تعرض للمسألة صريحا عدا جماعة من المعاصرين، نعم قال المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول المصنف: ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التطهير بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير ودفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف، ولو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من يستحلّه؟ فيه اشكال ثم ذكر أن الأقوى العدم لعموم (ولا تعاونوا على الإثم و العدوان) (انتهى).

والظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشتري والدليل فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره.

نعم في الخمر كلام، وهو أنه لو زال سكرها ولم تنقلب خلا هل تطهر أم لا؟ وأما في غيرها فلا وجه له، مع أنه لو تم ذلك نلتزم بجوازه لولا ما دل على عدم جواز بيع المسكر، ومعه يكون هو الفارق بين المقامين.

{ ١ } ما ذكره قدس سره من التقييد أو الحمل خلاف الظاهر. إذ لا منشأ له سوى دعوى الانصراف الممنوع كما تقدم.

فالصحيح في الجواب عنها ما ذكرناه عند بيان ما هو الحق عندنا.

الرابعة: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب { ١ } وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبني على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً، وإلا كان الاستثناء منقطعاً من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات والمنتجسات { ٢ }، وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع.

المعاوضة على الدهن المتنجس

{ ١ } والنصوص به مستفيضة: كصحيح ابن وهب عن مولانا الصادق عليه السلام في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به (١). ونحوه غيره.

وقد ذكر الشيخ قدس سره جملة منها، وإن كان بعضها لا يدل عليه كما لا يخفى على الناظر، وما دل على المنع عن بيعه كقول الإمام علي عليه السلام في خبر الجعفریات: إن كان ذائباً

فلا يؤكل، يسرج به ولا يباع (٢).

وقول الإمام الكاظم عليه السلام في خبر أخيه: لا تدهن به ولا تبعه من مسلم (٣). محمول على البيع مع عدم الإعلام لا خصية جملة من نصوص الجواز المختصة بالبيع من الإعلام بالنجاسة عن ذلك.

{ ٢ } وأورد عليه: تارة بأن المستثنى منه إن كان خصوص الأعيان النجسة،

فالاستثناء منقطع على كل تقدير، وإن كان عاماً شاملاً للأعيان النجسة والمنتجسة فالاستثناء متصل كذلك، إذ النظر في اتصال الاستثناء وانقطاعه إلى ظاهر عنوان الدليل في مقام الإثبات لا واقع ما يعرضه الحكم، فيما أن عنوان المستثنى منه هو نفس النجس والمنتجس بلا دخالة قيد حرمة الانتفاع به في ذلك وإن كان هو دخيلاً واقعاً، فالاستثناء متصل.

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) المستدرک، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

ويظهر من الشهيد الثاني في المسالك خلاف ذلك، وأن جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به وإلا لا طرد الجواز في غير الدهن أيضا، وأما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجئ الكلام فيه إن شاء الله وكيف كان فلا اشكال في جواز بيع الدهن المذكور وعن الاجماع عليه في الجملة و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جرذ مات في سمن أو زيت أو عسل، قال: أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به { ١ } وزاد في المحكي عن التهذيب أنه يبيع ذلك الزيت ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به { ٢ } ولعل الفرق بين الزيت وأخويه من جهة كونه مائعا غالبا بخلاف السمن والعسل. وفي رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

وأخرى: بأن الوجه الأول المذكور لتصحيح الاتصال لا يصححه لأن أصالة حرمة الانتفاع بالمتنجس إن سلمناها لا أثر لها في المقام الذي لا تقول بمقتضاها لما دل من النصوص على جواز الانتفاع به.

وفيهما نظر: لأن المستثنى منه ليس هو خصوص الأعيان النجسة كما يشهد له عد المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمان. بل الأعم منها ومن الدليل على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس، يكون الدهن المتنجس داخلا في المستثنى منه، فبعد ورود الدليل على جواز الانتفاع به وبيعه لا محالة يكون الاستثناء متصلا. فتحصل: إن ما ذكره قدس سره ملاكا لكون الاستثناء متصلا أو منقطعا متين جدا. وقد أشار إلى فساد كلا المبنيين، أما المبني الثاني فبقوله وقد تقدم الخ. وأما المبني الأول فبقوله، وأما حرمة الانتفاع بالمتنجس الخ. { ١ } هذا الصحيح لا يدل إلا على جواز الإسراج ولا ربط له بالبيع. { ٢ } وما في التهذيب إنما هو إشارة إلى صحيحة (١) الآخر.

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ - ٤.

ومنها الصحيح { ١ } عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام في الفأرة والدابة تقع في

الطعام والشراب فتموت فيه، قال: إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله واكله وإن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به، ومنها ما عن أبي بصير في الموثق عن الفأرة تقع في السمن أو الزيت فتموت فيه، قال: إن كان جامدا فاطرحها [فتطرحها] وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائبا فأسرج به وأعلمهم إذا بعته (١).

ومنها رواية إسماعيل بن عبد الخالق (٢)، قال: سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر، عن السمن والزيت والعسل يقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به، قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج وأما الأكل فلا { ٢ }.
وأما السمن فإن كان ذائبا فكذلك وإن جامدا والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به، والعسل كذلك أن كان جامدا إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع:

(الأول) إن صحة بيع هذا الدهن هل هي مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحا ويكفي قصد هما لذلك أو لا يشترط أحدهما، ظاهر الحلبي في السرائر الأول، فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المنتجسة جمع، قال: ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا، وظاهر المحكي عن الخلاف الثاني حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وقال أبو حنيفة: يجوز مطلقا (انتهى). ونحوه مجردا عن دعوى الإجماع عبارة المبسوط، وزاد أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك وظاهرة كفاية القصد وهو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: جاز بيعه للاستصباح كما في الشرائع والقواعد وغيرها، نعم ذكر المحقق الثاني ما حاصله: إن التعليل راجع

{ ١ } ويرد عليه مضافا إلى ما أورد على سابقه من أنه لا يدل إلا على جواز الإسراج ولا ربط له بالبيع أنه مروى عن الحلبي لا السعيد.
{ ٢ } لأنه عليه السلام فصل فيه بين السمن الذائب فجعله كالزيت والجامد.

(١) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب الأطعمة، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

إلى الجواز يعني يجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه، وكيف كان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح { ١ } ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه، وكان من منافع النادرة التي لا تلاحظ في ماليته كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما، ووجهه أن مالية الشيء إنما هي باعتبار منافعها المقصودة منه لا باعتبار مطلق.

اشترط الاستصباح في البيع.

{ ١ } قد صرح جماعة بأن صحة بيع هذا الدهن مشروطة بكونه (للاستصباح به) وهم ما بين من اشتراط كونه صريحا، ومن اكتفى بالقصد، وصرح آخرون بعدم الاعتبار ومجموع أقوال المسألة أو وجوهها ستة:

الأول: اعتبار اشتراط الاستصباح في صحة البيع.

الثاني: اعتبار قصد الاستصباح فيها.

الثالث: اعتبار عدم قصد المنفعة المحرمة.

الرابع: اعتبار قصد المنفعة المحللة إذا لم تكن المنفعة المحللة شائعة.

الخامس: اعتبار الاستصباح الخارجي.

السادس: عدم اعتبار شيء من هذه القيود فيها.

والذي يختاره المصنف قدس سره في آخر كلامه هو الوجه الثالث.

والأظهر منها هو الأخير.

وتحقيق القول في المقام يقتضي أن يقال: إن الدهن المتنجس على أقسام أربعة: من منفعه المقصودة باعتبار مزاحمة هذه المنفعة في الاستيفاء مع المنفعة الأخرى وهي الأكل وهو أنفع منها بمراتب في العرف، بحيث لا تلاحظ منفعة الاستصباح في ماليته و لعل من هذه القسم دهن اللوز إذ ماليته بعد كون فائدتي الأكل والاستصباح لا يمكن استيفائهما معا، إنما تكون في نظر العرف باعتبار الأكل لما فيه من فوائد وخواص مهمة لا يقوم غيره مقامه ولو بإضعاف قيمته بخلاف الاستصباح

الفوائد الغير الملحوظة في ماليته { ١ }، ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محللة ملحوظة في ماليته فلا يجوز بيعه لا على الإطلاق، لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة

يكون في الإقباض لا في البيع، ومآله إلى حرمة التسبب لوقوع الغير في الحرام، ويؤيد ذلك أن ظاهره اعتبار قصد المشتري خاصة.
مع أنه لو سلم دلالته على اعتباره في البيع، يقع التعارض بينه وبين قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن وهب المروي عن التهذيب: بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به (١). وقوله عليه السلام في موثق أبي بصير: وأعلمهم إذا بعته (٢).
ولعل الجمع العرفي يقتضي حمل خبر الأعرج على ما ذكره ناه.
وأما ما ورد (٣) في تحريم شراء الجارية المغنية، فالظاهر كونه أجنبيا عن هذه المسألة: فإنه يدل على فساد البيع فيما إذا كانت صفة محرمة في المبيع وقصدها البائع والمشتري، ولعل مقتضى القاعدة حينئذ هو الفساد، فإن الصفات المتمولة الموجودة في المبيع إذا قصدها البائع والمشتري يقع مقدار من الثمن بإزائها.
وبعبارة أخرى: تكون هي من عناوين المبيع، وهذا بخلاف هذه المسألة وهي ما لو قصد التصرف في المبيع على الوجه المحرم الذي لا يوجب صفة في المبيع ليقع مقدار من الثمن بإزائها.
والظاهر أنه ليس في الأدهان لا سيما الأدهان الواقعة في مورد النصوص ما يكون الإسراج من منافعه النادرة غير الموجبة لماليته، فالنصوص الخاصة لا تنافي القاعدة.

{ ١ } قد عرفت أن الفوائد غير الملحوظة على قسمين أحدهما ما يكون عدم ملاحظة المنفعة المفروضة لأجل مزاحمتها مع ما هو أهم منها، الثاني ما يكون لأجل عدم اعتداد العقلاء بها وما ذكره يتم في الثاني دون الأول كما عرفت.

-
- (١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.
(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.
(٣) الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

منه { ١ } والمفروض حرمتها فيكون أكلا للمال بالباطل، ولا على قصد الفائدة النادرة المحللة لأن قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالا، ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه { ٢ } فلا بد من حمله على صورة قصد الفائدة النادرة { ٣ } لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد لأن المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرمة، فافهم { ٤ } .

وحينئذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن وتعاملا من غير قصد إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة لأن المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشيء باعتبار الفوائد المحرمة.

نعم لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلا أمكن صحتها لأنه مال

{ ١ } قد مر أن الثمن لا يقع بإزاء المنافع وإنما يقع بإزاء نفس العين مع أنه لو سلم ذلك فإنما هو أجنبي عما هو محل البحث، فإن مرجع هذا الوجه إلى جعل الثمن بإزاء حيثيات المنافع وإن لم يقصد الانتفاع بها بل وإن قصد الانتفاع المحرم، ومحل البحث هو قصد الفعل الخارجي أي الانتفاع المحلل.

{ ٢ } فيه: إن الاسراج منفعة شائعة لكن دهن لا سيما ما هو مورد النصوص فدعوى ورود النص الخاص في الدهن الذي يكون الاسراج منفعته النادرة في غير محلها، هذا إذا أريد المنفعة غير الملحوظة لعدم الاعتداد بها عند العقلاء وإن أريد بها منفعة لم تلاحظ من جهة المزاحمة لما هو أهم، فدعوى عدم كون الشيء مالا بلحاظها ممنوعة كما تقدم.

{ ٣ } قد عرفت أنه لو ورد نص خاص على جواز بيع ما لا منفعة له محللة مقصودة يتعين حمله على كونه بيعا حكما، أو إرادة جعل المالية للمبيع تعبدا، لا على ما ذكره قدس سره

لأنه إذا كان أكل المال في مقابله أكلا للمال بالباطل بدون القصد المزبور يكون كذلك معه

لأنه لا يوجب صيرورته مالا.

{ ٤ } لعله إشارة إلى ما ذكرناه من أن الثمن ليس بإزاء المنافع كي يدعي أن المال مبذول بإزاء المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرمة.

واقعي شرعا قابل لبذل المال بإزائه ولم يقصد به ما لم يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة، ومرجع هذا في الحقيقة إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة، فإنهم {١}.

وأما فيما كان الاستصباح منفعة غالبية بحيث كان مالية الدهن باعتباره كأدهان المعدة للاسراج فلا يعتبر في صحة بيعه قصده أصلا، لأن الشارع قد قرر ماليته العرفية بتجويز الاستصباح به وإن فرض حرمة سائر منافعه بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النص، وكذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرم كالألية والزيت وعصارة السمسم، فلا يعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه إذ يكفي في ماليته وجود المنفعة المقصودة المحللة، غاية الأمر كون حرمة منفعة الأخرى المقصودة نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل، نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة بأن يقول: بعثك بشرط أن تأكله وإلا فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد وإن لم نقل بإفساد فيكون أكل الثمن أكلا بالباطل لأن حقيقة النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم {٢}.

بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد. وبالجملة فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة بحيث قصد أكل أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة كان باطلا كما يومئ إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها {٣} وصرح في التذكرة بأن الجارية المغنية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لولا الغناء فالوجه التحريم. (انتهى).

{١} بل مرجعه إلى ما ذكرناه من أنه لا يعتبر قصد عدم المنفعة المحرمة أيضا كما لا يخفى ولعله أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

{٢} قد مر أن الاشتراط أجنبي عن جعل الثمن بإزاء المشروط وهي المنفعة المحرمة فلا يكون أكل الثمن الذي جعل في مقابل ما هو مال واقعا أكلا للمال بالباطل. {٣} ولكن قد مر أن مفاد تلك الأخبار الجنبية عن محل البحث وهو قصد المنفعة المحرمة.

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

(الثاني) إن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام { ٢ } فهل يجب مطلقاً أم لا { ٣ }، وهل وجوبه نفسي أو شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع الذي.

وما ذكره بعض أكابر المحققين قدس سرهم من أن ظاهرها حرمة الشراء مع ملاحظة صفة الغناء، و

الظاهر أن ذلك لأجل كون تلك الصفة محرمة التحصيل، وحيث إن حرمة التحصيل الوصف إنما تكون لأجل ترتب الحرام عليه، فقصد نفس الفعل أولى بالتحريم. فاسد لما عرفت من أن وجه التحريم في الجارية المغنية هو اعتبار وصف محرم في أحد العوضين وجعله عنوان المبيع، وهذا غير مربوط بما إذا التزم بفعل محرم الذي لا يقع شئ من الثمن بإزائه.

{ ١ } لو كان متن الخبر ما ذكره هو قدس سره كان هذا الجواب في محله، ولكنه هكذا فلا

تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج وعليه فلا يتم ما ذكره كما لا يخفى. فالصحيح في الجواب عنه ما ذكرناه عند بيان ما هو الحق عندنا.

وجوب الإعلام بالنجاسة حين البيع

{ ٢ } مورد البحث في هذا الأمر هو وجوب الإعلام شرطياً أم نفسياً وعدمه سواء وقع البيع مع قصد الاستصباح أو نفسه، أم لا، وموضوع البحث السابق اعتبار شرط الاستصباح أو قصده سواء أعلم بالنجاسة أم لا.

ثم إن المراد من بعض الأخبار هو ما تضمن من النصوص الأمر بالإعلام والبيان كخبري أبي بصير وإسماعيل وصحيح وهب المتقدمة.

{ ٣ } المراد من الإطلاق هو إيجابه بعنوانه، بالوجوب الجامع بين النفسي

ينبغي أن يقال إنه لا إشكال في وجوب الإعلام، إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد أو تواطؤهما عليه من الخارج لتوقف القصد، على العلم بالنجاسة وأما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفيسا قبل العقد، أو بعده { ١ }، لبعض الأخبار المتقدمة وفي قوله عليه السلام

والغيري، ومراده بذلك أن الأمر دائر بين أمور ثلاثة، عدم وجود الإعلام، ووجوبه بالوجوب الشرطي لصحة البيع، ووجوبه بالجواب النفسي. وحيث إن ظاهر النصوص المتقدمة من جهة تضمنها الأمر هو الوجوب، فالقول بعدم الوجوب ضعيف، فالأمر يدور، بين أمرين: كون وجوبه نفيسا، أو شرطيا. { ١ } محصل مراده من الشرطية الأولى: إنه لو بنينا على اعتبار الشرط السابق في صحة البيع، لا بد من القول باشتراط الصحة بالإعلام، لتوقف القصد على العلم بالنجاسة. وفيه: أنه يمكن قصد الاستصباح بتواطؤهما عليه خارج العقد من دون أن يعلمه البائع بالنجاسة، واشتراطه في العقد، فاعتبار شرط الاستصباح أو قصده لا يوجب أن يكون الإعلام واجبا شرطيا من باب توقف الشرط عليه. ودعوى أن اشتراط الانتفاع ببعض المنافع خلاف مقتضى العقد ولا ينفذ، وعليه فليس للمشتري أن يشتري مع هذا الشرط إلا مع علمه بالنجاسة. مندفعة أولا: بأن ذلك خلاف مقتضى إطلاق العقد لا نفسه فتشمله أدلة الشروط، ولا مانع من نفوذه.

وثانيا: إن البيع صحيح واقعا وإن كان المشتري جاهلا بصحته من جهة أن الإشتراط يكون اشتراطا للانتفاع بالمنافع المحللة لا ببعضها. وأما ما أفاده في الشرطية الثانية، فليس مراده بالنفسي كون الإعلام أحد الواجبات وإن لم يقبض المبيع، بل مراده ما يقابل الشرطي لصحة العقد، غير المنافي لكونه شرطا لجواز الإقباض، وعلى أي تقدير وجوبه لو ثبت فإنما يكون في صورة الإقباض، وعليه فالنزاع في كونه في صورة الإقباض واجبا نفسيا، أو كونه

يبينه لمن اشتراه ليستصبح به إشارة إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله فإن الغاية للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح إذ ترتب بينهما شرعا ولا عقلا ولا عادة { ١ } بل الفائدة حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به في غيره، ففيه إشارة إلى وجوب اعلام الجاهل بما يعطي إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام فكأنه قال: أعلمه لأن يقع في الحرام الواقعي بتركك الإعلام.

شرطا لجواز الإقباض لا تترتب عليه ثمرة فالصفح عنه أولى. إذا عرفت ذلك فاعلم: إن غاية ما قيل في وجه كون وجوب الإعلام شرطيا لصحة البيع أن قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: وأعلمهم إذا بعته. يدل عليه. ولكن يرد عليه: إن هذا الأمر يتعين حمله على إرادة الوجوب النفسي لوجهين. الأول: ظهور التعبير بالماضي في كون الإعلام بعد وقوع البيع وتحققه، وكونه بوجوده المتأخر شرطا مما لم يلتزم به أحد. الثاني: ظهور سائر النصوص في الوجوب النفسي كقوله عليه السلام في خبر ابن وهب بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به. { ١ } ولكن يمكن أن يقال بثبوت الترتب العادي بعد ملاحظة الحكم الشرعي، فإنه لو أعلمه بالنجاسة بما أن العين لا تترك معطلة عادة وقد منع عن الانتفاع بها بالأكل، فلا محالة ينتفع بها في الاستصباح، ولكن بما أنه لا يحتمل كون الاستصباح واجبا فلا يصح جعله بنفسه غاية الواجب، إذ غاية الواجب واجبة، بل من الواضح أن غرض الشارع عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطاهرة، وعليه فلو لم يكن عدم التسيب إلى صدور الحرام من الغير جهلا مطلوبا للشارع لما صح الأمر بالإعلام بالنجاسة. حرمة التسيب إلى وجود الحرام الواقعي من الغير جهلا.

ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغيير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات مثل ما دل أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه { ١ } فإن اثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي وحمله على المفتي من حيث التسبب والتغيير ومثل قوله عليه السلام: ما من إمام صلى بقوم فيكون

وإن شئت قلت: إن غاية الإعلام عدم وقوع المشتري في المحرم جهلاً بتسبب من البائع، فيستفاد من ذلك بعد إلغاء الخصوصيات قاعدة كلية، وهي: التسبب إلى وجود الحرام من الجاهل وقد يقال كما في المكاسب أنه يمكن الاستشهاد لهذه القاعدة، مضافاً إلى ما مر من الأخبار بطوائف من النصوص:

{ ١ } الأولى: ما تدل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل له، كصحيح أبي عبيدة الحذاء عن الإمام الباقر عليه السلام من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنه ملائكة الرحمة

وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (١). ونحوه غيره، بدعوى أن ثبوت وزر العامل للمفتي وحمله عليه، إنما يكون لأجل التسبب والتغيير.

وفيه إن الإفتاء بغير علم حرام بنفسه أصاب الواقع أم أخطأ، عمله له الغير أم لم يعمل، وأما كون مقدار وزره وزر من عمل بفتياه في صورة العمل، فإما أن يكون بمعنى أنه في صورة الخطأ يثبت له مقدار أوزار العالمين لو كانوا معتمدين بالمعصية، أو يكون بمعنى أن عملهم إذا كان عن تقصير في الفحص عن أهلية المفتي يثبت للمفتي بمقدار أوزارهم من جهة الإعانة على الحرام من دون أن ينقص من أوزارهم شيء. وعلى كل تقدير يكون أجنبياً عن المقام أما على الثاني: فواضح، وأما على الأول فلأن ثبوت وزر محدود بذلك على فعل محرم في نفسه أعم من صيرورته

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب صفات القاضي، حديث ١.

في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم {١}. وفي رواية أخرى في صلواته وصلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه و

حراما بعنوان آخر، وهو التسيب إلى وقوع الفعل القبيح الواقعي، نعم لو لم يكن الإفتاء بغير علم حراما في نفسه كان يستكشف من ذلك جعل الحرمة له بالملازمة فتدبر. مع أن هذا إنما يكون في التغيير بالحكم، ومحل الكلام هو التغيير بالموضوع. مع أنه فرق آخر بين المقام ومورد هذه النصوص وهو أن فعل الحرام في المقام لا يكون مستندا إلى البائع المسلط للمشتري على المبيع النجس، لأن المشتري لو فعل الحرام فإنما يفعله استنادا إلى الطهارة لا إلى فعل البائع أو قوله، أما عدم استناده إلى فعله فلعدم اشتراط البيع بالطهارة، وأما عدم استناده إلى قوله فلعدم اخباره بها، وهذا بخلاف مورد النصوص فإن عمل المستفتي إنما يكون مستندا إلى قول المفتي ولو لم يعتقد حجية قوله كان مقتضى الأصل عدم العمل بفتواه.

{١} الثانية: ما تدل على ثبوت أوزار المأمومين على الإمام في تقصير نشأ من تقصير الإمام وهو قوله عليه السلام: ما من إمام صلى بقوم فيكون في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم (١).

وقوله عليه السلام في خبر آخر: فيكون في صلواته وصلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه (٢).

وفيه: مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه، وبين مورد هاتين الروايتين: لأن في المقام لا يستند العمل إلى البائع، بخلاف ذلك المورد فإن المأموم إنما يقتدي بالإمام اعتمادا على صحة صلواته، أن المراد من قوله عليه السلام فيكون في صلواتهم تقصير إن كان هو التقصير الناشئ من تقصير الإمام في صلواته، فهما منافيان لكثير من النصوص

(١) البحار، ج ١٨، ص ٦١٣، من طبعة الكمباني.

(٢) تحف العقول، باب ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام كتابه إلى أهل مصر.

في رواية أخرى لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلي بهم جنبا { ١ } .

المعتبرة المعمول بها عند الأصحاب الدالة على أن فساد صلاة الإمام، وإن كان عن تقصير لا يوجب فساد صلاة المأموم، وإن كان المراد هو التقصير الذي استقلوا به، فهو لا يكون وزره على الإمام بلا كلام.

وعلى ذلك فيتعين حملهما أما على إرادة أنه لو علم الإمام أنه لو تصدى للإمامة يقتدي به الناس من غير فحص عن حاله فتصير صلاتهم باطلة، لا يجوز له ذلك، ولو فعل، يكون عليه مثل أوزارهم من دون أن ينقص من أوزارهم شئ وأما على إرادة أن الإمامة نحو رئاسة دينة وعليه فيكون وظيفة الإمام تصحيح صلاة من يقتدي به ولو كان في صلاتهم نقص تكون عليه أوزارهم.

وعلى أي تقدير يكونان أجنيبين عن المقام أما على الثاني: فواضح، وأما على الأول: فلأنهما إنما يدلان حينئذ على حرمة الإعانة على الإثم، ولا ربط لهما بالمقام.

{ ١ } الثالثة: ما تدل على ضمان الإمام صلاة المأمومين إذا صلى بهم جنبا وهي صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أضمن الإمام صلاة الفرضية فإن

هؤلاء يزعمون أنه يضمن؟ فقال عليه السلام: لا يضمن أي شئ يضمن إلا أن يصلي بهم جنبا أو

على غير ظهور (١).

وهي لا سيما بضميمة ما دل من النصوص المعمول بها على أن الإمام لو كان جنبا أو على غير وضوء يعيد هو صلاته وهم لا يعيدون، وما في صدره، إذ الظاهر أن المخالفين يعتقدون أن المأمومين يكلون صلاتهم إلى الإمام ويتابعونه في الأفعال من باب التبعية، ظاهرة في إرادة التعريض عليهم وأن الإمام لا يكون متحملا عنهم الصلاة، ولا يكون متعهدا لشئ سوى أن يصلي بهم صلاة صحيحة فلو صلى جنبا فقد أحل بذلك، فإن كان عالما أثم، وإلا فعليه الإعادة ولا شئ عليه.

(١) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب صلاة الجماعة، حديث ٦.

ومثل رواية أبي بصير { ١ } المتضمنة لكراهة أن يسقى البهيمة أو يطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه فإن في كراهة ذلك في البهائم إشعارا بحرمة بالنسبة إلى المكلف ويؤيده أن أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل، ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، وحينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح وهو قبيح عقلاً { ٢ }.

وعلى ذلك فما في الوسائل من أن الحكم بضمنان الإمام في هذه الرواية يدل على وجوب الإعادة عليه، وعدم وجوب الإعادة على المأمومين، هو صحيح. { ١ } الرابعة: ما تدل على كراهة إطعام الأطعمة والأشربة المحرمة للبهائم: كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام المتضمن لكراهة أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه (١).

وموثق غياث عنه عليه السلام: إن أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدواب الخمر (٢).

بتقريب أنه إذا كان سقى البهيمة أو إطعامها ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه مكروها فلا محالة يستشعر من ذلك حرمة بالنسبة إلى المكلف. وفيه: أن يمكن أن تكون كراهة ذلك لأجل كونه انتفاعاً بالمتنجس، لا لأجل كونه تسبباً لحصول هذا الفعل من البهيمة والكافر، وعلى فرض التعدي يتعدى إلى كل ما يكون انتفاعاً به ولو كان ذلك بيعه وتسليمه إلى المشتري ويحكم بكراهته، ولا وجه لاستشعار الحرمة على ذلك كما لا يخفى.

{ ٢ } وفيه: إن المراد من القبيح إن كان هو العقاب فهو مقطوع العدم لترخيص الشارع فيه، وإن كان هو المفسدة، وهي إن كانت موجودة إلا أن دعوى قبح الإلقاء الجاهل فيها المستلزم لحرمة ممنوعة، إذ المفسدة التي رخص الشارع في فعل ما تضمنها لا يكون الإلقاء فيها قبيحاً، وإلا كان فعل الشارع المرخص في الفعل قبيحاً وهو كما ترى.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٤.

الناس فعليه كوزر من شربها (١) ونحوه غيره.
بتقريب أنه إذا كان التسبب بالإضافة إلى الصبي والكفار حراما فهو أولى بالحرمة
في غير الصبي والكفار.

وفيه: مضافا إلى ضعف سند هذه النصوص أنه يمكن أن يقال: إن المستفاد من
النصوص كون شرب الخمر من المحرمات التي يكون متعلق الزجر فيها تحقق الفعل في
الخارج الذي هو معنى اسم المصدر، ولم يلاحظ في تحققه حيث الصدور من شخص و
الانتساب إليه، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة في مثل ذلك وجوب ترك التعرض له لكل
أحد، بل التسبب لعدمه، وهذا غير ما هو محل الكلام، وهو ما إذا كان المحرم هو مباشرة
الفعل، والذي يشهد لما ذكرناه ذكر الصبي مع اليهود والنصارى، مع أنه لا كلام في عدم
كونه مكلفا، فالتسبب لشربه ليس تسببا لوقوع الحرام.
ومنها: الأخبار (٢) الآمرة بإهراق المائعات المتنجسة.
وسياتي لها في حكم الانتفاع بالمتنجس، وستعرف ما يرد على هذا
الوجه.

ومنها: الأخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات، بدعوى أنه لا فرق في
ايجاد المحرم بين الايجاد بالمباشرة أو بالتسبب.
وفيه: إن الاستدلال بهذا الوجه من مثل هذا البحر المواجه في غاية الغرابة، كيف و
هو دام ظلّه ممن صرح في الأصول بأن ظاهر التكليف هو كون المتعلق مباشرة الفعل، بل
لعل هذا في الجملة من البديهيّات، ألا ترى أنه لا يمكن لأحد التفوه لأن المأمور به
في الصلاة أعم من صدورها بالمباشرة أو بالتسبب.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٧.
(٢) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب الأشربة المحرمة وباب ٣٨ من أبواب النجاسات.

بل قد يقال بوجوب الإعلام وإن لم يكن منه تسبیب كما لو رأى نجسا في يده يريد أكله وهو الذي صرح به العلامة قدس سره في [أجوبه المسائل المهنية] حيث سأله السيد المهنا عن رأي في ثوب المصلي نجاسة، فأجاب: بأنه يجب الإعلام لوجوب النهي عن المنكر {١} لكن إثبات هذا مشكل {٢}.

فتحصل: إن الكبرى المزبورة بإطلاقها لا دليل عليها، نعم يمكن الاستدلال لها في موارد الجهل بالموضوع بنصوص الباب بعد إلغاء الخصوصية.

حكم الإعلام مع عدم التسبیب

وبعد ما عرفت حكم الإعلام مع التسبیب لوقوع الحرام الواقعي يقع الكلام في أنه هل يجب الإعلام مع عدم التسبیب أم لا؟

{١} فعن العلامة قدس سره في المسائل المهنية: التصريح بوجوب الإعلام، واستدل له: بوجوب النهي عن المنكر.

{٢} وفي المتن. لكن اثبات هذا مشكل.

لا اشكال في عدم شمول أدلة النهي عن المنكر للمقام، إذ المنكر الذي يجب النهي عنه لا يشمل الحرام الواقعي بل المحرم المنجز، وفي المقام ليس كذلك لفرض جهل الفاعل

بالواقع، والأدلة أقاموها لوجوب الإعلام في الفرض السابق لا تشمل المقام. فالمتعين هو البناء على عدم الوجوب للأصل.

ويمكن أن يستدل له: بصحيح ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام الدال على عدم وجوب الإعلام في إحدى صغريات الباب قال: اغتسل أبي من الجنابة فقبل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال عليه السلام له: ما كان عليك لو سكت: ثم مسح تلك اللمعة بيده (١).

نعم إذا كان الفعل من الأمور المهمة - أي من أحد الأبواب الثلاثة - وجب على كل أحد التسبیب إلى عدم حصوله وإن كان الفاعل غير ملتفت.

(١) الوسائل، باب ٤٠، من أبواب الجنابة، حديث ١.

والحاصل أن هنا أموراً أربعة:

{أحدها}: أن يكون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام في الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم، ولا اشكال في حرمة وكون وزر الحرام عليه {١} بل أشد لظلمه {٢}.

{وثانيها}: أن يكون فعله سبباً للحرام {٣} كمن قدم إلى غيره محرماً ومثله ما نحن فيه.

{١} وفيه: أنه إن كان المحرم هو تحقق في الخارج ولم يلاحظ فيه حيث الانتساب كقتل المؤمن، أو كان المحرم عنواناً شاملاً للتسبب كإتلاف مال الغير، لا ريب في

حرمة ذلك، إذ فعل الشخص في المورد بنفسه معصية ومخالفة للنهي. وأما إذا كان المحرم عنواناً لا يعم التسبب، وكان المتعلق للنهي هو مباشرة الفعل كشرب النجس وغيره من المحرمات، فلا وجه للحرمة حتى مع علم الشارب بالحكم والموضوع، فضلاً عن صورة الجهل لأحدهما، إذ دليل حرمة ذلك العنوان لا يقتضي حرمة فعل السبب، إذ لا يصدق أنه شرب النجس، وحيث إن الفعل يصدر من المباشر من غير اختيار فلا يصدر منه منكر وإثماً كي يحرك التسبب لأجل دليلي وجوب النهي عن المنكر وحرمة الإعانة على الإثم، أو البرهان العقلي المتقدم، ونصوص الاستصباح المختصة بصورة صدور الحرام من الشخص جهلاً بالموضوع ولا تشمل المقام الذي يصدر الفعل من المباشر غير محرم عليه لعدم الاختيار، فاستدلال بعض مشايخنا المحققين بها في المقام،

في غير محله.

{٢} فيه أنه ربما يكون المجبور راضياً بذلك، مع أن مقتضى هذا الوجه حرمة الإيجاب على فعل المباح، بل المستحب أو الواجب وهو كما ترى.

{٣} والمراد بالسبب في مقابل الشرط، وعدم المانع هو تهئية الموضوع، فالفرق بين هذا القسم ولا حقية واضح، كمن قدم إلى غيره محرماً.

وقد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم { ١ } لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى فنسبة فعل الحرام إليه أولى { ٢ } ولذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه.

(الثالث): أن يكون شرطا لصدور الحرام وهذا يكون على وجهين:
(أحدهما): أن يكون من قبيل ايجاد الداعي على المعصية، إما لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية، وإما لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصية، كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عنادا أو سب آباء الناس الموقع لهم في سب أبيه، الظاهر حرمة القسمين { ٣ } .
وقد ورد في ذلك عدة من الأخبار.
(وثانيهما): أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا وسيأتي الكلام فيه.

{ ١ } - للنصوص الخاصة - الواردة في ما نحن فيه بعد إلغاء الخصوصيات، ولما ذكرناه في خصوص ما إذا كان العنوان المحرم شاملا للتسبيب، وما إذا كان هو تحقق العفل في

الخارج الذي هو معنى السم المصدر، وكل ذلك مختص بصورة الجهل بالموضوع، ولا يكون

شاملا لصورة العلم بالحكم والموضوع، وفي تلك الصورة تتوقف الحرمة على شمول دليل وجوب رفع المنكر أو دليل حرمة الإعانة على الإثم للمقام، وهو محل تأمل بل منع كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في مسألة بيع العنب ممن يعمله خمرا.
ودعوى استفادة الحرمة في هذه الصورة من نصوص الاستصباح بالأولوية.
ممنوعة كما لا يخفى، فالأظهر عدم الحرمة.

{ ٢ } هذا يتم فيما إذا كان المحرم عنوانا شاملا للتسبيب كالإتلاف ولا يشمل ما إذا كان المحرم خصوص ما يصدر من المباشر، مع أنه مختص بصورة الجهل ولا يعم صورة العلم بالحكم والموضوع.

{ ٣ } ولكن يتم ذلك فيما إذا كان الشخص ذلك الشخص عالما بالحكم أو جاهلا مقصرا الذي

الرابع: أن يكون من قبيل عدم المانع، وهذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ولا اشكال في المحرمة بشرائط النهي عن المنكر، وأخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه، فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت أم لا؟ وفيه إشكال { ١ } إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو الطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحة عرضه له أو لزوم من سكوته ضرر مالي، قد أمرنا بدفعه عن كل أحد فإنه يجب الإعلام والردع لو لم يرتدع بالإعلام أما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب رفع مثل هذا الحرام مشكل، لأن الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدل على وجوب اعلام الجاهل بكون فعله معصية، نعم وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم لكنه من حيث وجوب تبليغ التكليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحججة على الجاهل ويتحقق فيه قابلية

وملحق بالعالم، وبالموضوع، ولا يتم في ما إذا كان جاهلا قاصرا بالحكم، أو كان جاهلا بالموضوع، كما لو رغبه على شرب النجس مع كونه جاهلا بالنجاسة، فإن تلك الإخبار والآية الشريفة الواردة في بعض مصاديقه مختصة بصورة العلم بهما كما يظهر لمن راجعها،
و

في غيرها لا دليل على الحرمة.
ونصوص الاستصحاب مختصة بصورة التسيب، أي تهيئة الموضوع غير الشاملة للمقام، اللهم إلا أن يقال: إنها وإن اختلفت بها موردا إلا أن المناط معلوم، وهو عدم استناد الحرام الواقعي إلى الشخص، وهذا المناط يقتضي الحرمة في المقام إذا كان يترتب الحرام على ايجاد الداعي عادة، نعم فيما إذا لم يكن كذلك لا وجه للحرمة.
{ ١ } بل الظاهر عدم وجوب رفع الحرام إلا إذ علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك

الإطاعة والمعصية، ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها { ١ } وفيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات { ٢ } بل يشتمل مثل الإباحة من المجانيات أن كون النجاسة عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا وقبيحا { ٣ } فإن ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب وإلا لم يكن عيبا، فتأمل.

لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من يقدر عليه كما في باب الدماء ويظهر وجهه مما تقدم. ولا يتوهم التنافي بين كلماتنا التابعة لكلمات الشيخ، حيث عددنا المقام سابقا من الأمر الثاني وهنا عددناه من الأمر الرابع: فإن ما جعلناه من الأمر الرابع هو نفس عدم الإعلام، مع قطع النظر عن تحقق التسبب منه، وما جعلنا من الأمر الثاني هو نفس التسليط بلا إعلام.

{ ١ } هو المحقق الأردبيلي قرس سره في مجمع الفائدة (ج ٨، ص ٣٦).
{ ٢ } ويرد على ما أفاده: إنه لو ثبت هذا الدليل لا بد من الالتزام به في المعاوضات، و إن ثبت عدم الفصل بينها وبين غيرها ثبت هذا الحكم في غيرها، وإلا فلا مانع من الفصل، نعم يتم الإيراد على المستدل بناء على الثاني بأن الدليل أخص من المدعى.
{ ٣ } فيه: إنه قد مر عدم كونه منكرا واقعيا وقبيحا، إلا أن يكون مراده من القبيح ما فيه المفسدة، وعليه فقوله: إن ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه، لا يتم، إذ المفسدة المتدركة بالمصالحة الموجبة لجعل الأمانة أو الأصل لا يحرم الإلقاء فيها. ومنه يظهر عدم كون ذلك موجبا لكون النجاسة الواقعية عيبا كي يجب إظهارها. ودعوى أن النجاسة قذارة معنوية وهي تكون عيبا. مندفة بأن النجاسة ليست من الأمور الواقعية كما حققناه في الجزء الثالث من فقه الصادق.

فإن قلت: إنه لا كلام في ثبوت الخيار لمن أنتقل لو تبينت النجاسة وظهرت، و من ذلك يستكشف كونها عيبا في حال العقد، وإن لم يعلم لها المشتري كما في سائر العيوب.

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء { ١ } بل في السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال بغير خلاف. وفي المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت سماء دون السقف.

قلت: إنه يمكن أن يكون منشأ الحكم بالخيار أنه إن ظهرت النجاسة للمشتري فلا ريب في كونها عيبا حينئذ، وحيث إن مبدأ هذا العيب كان من قبل العقد فلا محالة يثبت الخيار، ونظير ذلك ما إذا باع حيوانا وقد أكل قبل البيع ما أوجب نقصا فيه بعد البيع الذي لا كلام في ثبوت خيار العيب، فليكن المقام من هذا القبيل. فتحصل: عدم تمامية هذا الاستدلال لوجوب الإعلام.

الاستصباح تحت الظلال

{ ١ } الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء.

أصل جواز الاستصباح بالدهن المتنجس متفق عليه نصا وفتوى.

إنما الكلام في اعتبار كونه تحت السماء وجواز كونه تحت الظلال.

وقد استدلل للأول: بالإجماع، وبمرسل الشيخ قدس سره روى أصحابنا أنه يستصبح تحت السماء (١). وبأن الاستصباح تحت الظلال يوجب تنجس السقف وهو حرام.

وفي الجميع نظر:

أما الأول فلعدم ثبوته، كيف وقد أفتى جماعة من الأساطين بالجواز، مع أنه يمكن أن يكون مدرك حكمهم هذا ما سنشير إليه، فعلى فرض ثبوته ليس إجماعا تعبديا.

وأما الثاني: فلأنه لإرساله وعدم احراز استناد الأصحاب إليه لا يعتمد عليه.

وأما الثالث: فلأن تنجيس السقف لا دليل على حرمة، مع أن دخل النجس ليس بنجس للاستحالة، مضافا إلى أخصية الدليل عن المدعى.

(١) المبسوط كتاب الأطعمة، ج ٦، ص ٢٨٣.

لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها وورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد ولا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعي من مرسلة الشيخ المنجبرة بالشهرة المحققة والإنفاق المحكي { ١ } لكن لو سلم الانجبار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمة أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب أو الإرشاد لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسلة على نجاسة دخان النجس، إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة.

ولا ريب أن مخالفة الظاهر في المرسلة خصوصا بالحمل على الإرشاد أولى خصوصا مع ابتناء التقييد، أما على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور.

وأما على كون الحكم تعبدا محضا وهو في غاية البعد ولعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة مع روايته المرسلة، والإنصاف أن المسألة لا يخلو عن إشكال من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن القيد لإبائها في أنفسها عنه، وإباء المقيد عنه ومن حيث الشهرة المحققة والاتفاق المنقول، ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ.

{ ١ } ومحصل ما ذكره قدس سره في وجه عدم رفع اليد عن المطلقات وجوه:

الأول: عدم تسليم انجبار المرسلة بالشهرة المحققة والإنفاق المحكي.

الثاني: إبقاء المطلقات عن التقييد.

الثالث: إبقاء المرسلة عن تقييد المطلقات.

أما الأول: فالظاهر أنه كذلك، إذ لم يثبت استناد المفتين بعدم جواز الاستصحاب تحت الظلال إليها، لأن جماعة منهم عللوه بأنه ينجس السقف لنجاسة الدخان، ولذا فصل العلامة قدس سره بين ما لو علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن وعدمه، وجماعة غيرهم وإن لم

يعللوا بذلك إلا أن أكثرهم لولا كلهم من القائلين بعدم جواز الانتفاع بالمتنجس، فيمكن

لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور { ١ } ثم إن العلامة في المختلف فصل بين ما إذا علم بتصاعد شئ من أجزاء الدهن وما إذا لم يعلم فوافق المشهور في الأول، وهو مبني على ثبوت حرمة تنجيس السقف ولم يدل عليه دليل وإن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسة الدخان معللا بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس، وإلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهارة الدخان كما لا يخفى.

ويؤيده قوله عليه السلام في خبر الوشاء: أما علمت أنه يصيب الثوب والبدن وهو حرام مع أن الالتزام بالتعبد ليس بعيدا، كيف وقد التزم المشهور بعدم جواز تدهين السفن به، و جواز الاستصباح به.

ولو جاز ذلك جاز التفكيك في الاستصباح بين كونه تحت الظلال أو تحت السماء. فالمتحصل من ما ذكرناه: إنه لو تم سند المرسل لزم العمل بمضمونها، ولكن قد مر أنها ضعيفة السند، كما عرفت عدم وجود ما يدل بإطلاقه على جواز الاستصباح والتمتقن من النصوص الاستصباح تحت السماء وعليه فالاستصباح تحت الظلال يمتني جوازه و منعه على القول بجواز الانتفاع بالمتنجس وعدمه سيحجى تنقيح القول في ذلك فانتظر. { ١ } مراده أنه بعد فرض إياء المطلقات عن التقييد، وحجية المرسل، يقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع إلى أصالة البراءة عن حرمة الإسراج تحت الظلال. وفيه: مضافا إلى ما تقدم، أنه لو سلم تعارضهما فلا بد من الرجوع إلى المرجحات و حيث إن شهرة الفتوى والرواية مع المطلقات فتقدم هي، وكذلك مقتضى المرجحات الأخر تقديمها، وعلى فرض التكافؤ الحكم وهو التخيير لا التساقط، وعلى فرض التساقط يرجع إلى عموم ما دل على جواز الانتفاع بما في الأرض لو لم يدل دليل على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس وإلا فإليه. وعلى أي تقدير لا تصل النوبة إلى الرجوع البراءة.

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجر أو السفن { ١ } قولان مبنيان على أن الأصل في المنتجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب والاستصباح تحت الظل، أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء وبيعه ليعمل صابونا على رواية ضعيفة تأتي { ٢ } والذي صرح به في مفتاح الكرامة هو الثاني { ٣ } ووافقه بعض مشايخنا المعاصرين { ٤ } وهو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين والسيدان والحلي، وغيرهم، قال في (الانتصار) ومما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه أهل الكتاب ومن ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله ولا الانتفاع واختلف باقي الفقهاء في ذلك { ٥ } وقد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس، وقال في المبسوط، في الماء المضاف أنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم يقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال وقال في حكم الماء المتغير بالنجاسة أنه لا يجوز استعماله إلا عند الضرورة للشرب لا غير { ٦ } وقال في النهاية وإن كان ما حصل فيه الميتة مايعا لم يجز استعماله على حال ووجب إهراقه (انتهى) { ٧ }.

حكم الانتفاع بالمنتجس

- { ١ } وحيث إن عمدة المدرك لهذه المسألة هي الأدلة التي أقيمت على جواز الانتفاع بالمنتجس وعدمه، فالأولى البحث في هذه الكبرى الكلية.
- { ٢ } وهي ما عن الراوندي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت قال عليه السلام تبيعه لمن يعمل صابونا.. (الخبر) راجع المستدرک باب ٦ من أبواب ما يكتسب به.
- { ٣ } مفتاح الكرامة ج ٤، ص ١٣.
- { ٤ } جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٥.
- { ٥ } في المصدر وقد خالف الانتصار، ص ١٩٣.
- { ٦ } المبسوط، ج ١، ص ٥ و ٦.
- { ٧ } النهاية، ص ٥٨٨.

وقريب منه عبارة المقنعة { ١ } وقال في الخلاف في حكم السمن والبذر و الشيرج والزيت إذا وقعت فيه فأرة إنه جاز الاستصباح به ولا يجوز أكله ولا الانتفاع به بغير الاستصباح.

وبه قال الشافعي: وقال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح ولا بغيره، بل براق كالخمر، وقال أبو حنيفة: يستصبح به ويباع أيضا، وقال ابن داود: إن كان المائع سمنا لم ينتفع به بحال، وإن كان ما عداه من الأدهان لم ينجس بموت فأرة فيه ويحل أكله وشربه لأن الخبر ورد في السمن فحسب دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم { ٢ }.

وفي السرائر في حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الأدهان به ولا استعماله في شئ من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء (انتهى) { ٣ }.

وادعى في موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف، و قال ابن زهرة بعد أن اشترط في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة، قال: و شرطنا في المنفعة أن تكون مباحة تحفظا من المنافع المحرمة ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء وهو إجماع الطائفة، ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الاجماع بأن النبي صلى الله عليه وآله أذن في الاستصباح به تحت السماء قال: وهذا يدل على جواز

بيعه لذلك (انتهى) { ٤ }.

{ ١ } المقنعة: ٥٨٢.

{ ٢ } الخلاف كتاب الأطعمة، المسألة ١٩.

{ ٣ } السرائر، ج ٣، ص ١٢١ - ١٢٢.

{ ٤ } الغنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٥.

هذا ولكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج
بالدليل ويدل عليه أصالة الجواز وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض ولا حاكم
عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات والأخبار ودعوى الجماعة المتقدمة
الاجتماع على المنع والكل غير قابل لذلك، أما الآيات فمنها قوله تعالى: (إنما الخمر و
الميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) { ١ } (١) دل بمقتضى
التفريع على وجوب اجتناب كل رجس.

{ ١ } وقيل بيان كيفية الاستدلال بالآية الشريفة لا بأس ببيان ما هو المراد منها
بحسب الظاهر.

فأقول: ليس المراد من الرجس النجس، إذ مضافا إلى أنه لا يوافق عليه العرف ولم
يذكر ذلك أحد معانيه في كتب اللغة، لا يناسب مع المذكورات في صدر الآية الشريفة
التي

جعل الرجس خبرا لها أو للفعل المتعلق بها كما لا يخفى.

ودعوى أن الآية على طريقة اللف والنشر المرتبين فكان الرجس محمولا على
الخمر وعمل الشيطان محمولا على البقية، فلا مانع من إرادة النجس من الرجس.
مندفعة بأنه مضافا إلى كونه خلاف الظاهر، أنه إن قدر في صدر الآية الانتفاع فلا
٢ معنى لحمل الرجس بهذا المعنى على الانتفاع بالخمر أيضا، وإلا فلا يلائم ذلك مع أفراد
الضمير في قوله (فاجتنبوه) إذ بعد ما لا يمكن إرجاعه إلى المذكورات على هذا التقدير، و
إلا كان اللازم الاتيان بضمير الجمع يتعين الاتيان بضمير المثني، كما لا يخفى.

كما أنه ليس المراد به القدر المعنوي إذ نفس الأزلام مثلا - وهي السهام الخاصة -
ليست من القدرات المعنوية، والانتفاع بها بالتفأل حرام لا قدر كما هو واضح، فالمراد به
العمل القبيح، إما باستعماله فيه بناء على كونه مشتركا لفظيا بين ما ذكر له من المعاني، أو
بإرادته منه بناء على كونه مشتركا معنويا، وحمله حينئذ على المذكورات إما أن يكون من
باب إطلاق العمل على ما يقع عليه العمل، أو مع تقدير الانتفاع في ابتداء الآية ليكون هو
المبتدأ.

(١) سورة المائدة، ٩١.

وفيه: إن الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة { ١ } وهي النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنحس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

وأما قوله تعالى (من عمل الشيطان) فأريد به كون ذلك من مخترعاته ومبتدعاته أو أنه من اغوائه.

فالمتحصل من الآية: إن الانتفاع بالخمر والميسر وما بعدهما عمل قبيح من اغواء الشيطان أو من مبتدعاته، فيجب أن يكون الانسان على جانب منه، أي في ناحية، وعلى ذلك فهي أجنبية عن المقام بالمرّة.

ثم على فرض التنزل وتسليم كون الرجس بمعنى النجس { ١ }.
شموله للمتنحس غير ثابت كما في المتن فلا وجه للاستدلال بها في المقام.
إذا عرفت ذلك فاعلم: إنه لو كان الرجس هو النجس بالمعنى الشامل للمتنحس، الاستدلال بها في المقام على عدم جواز الانتفاع بقول مطلق إلا ما خرج بالدليل إنما يكون بأحد وجهين:

الأول: إن موضوع الحكم بحسب لسان الدليل هي المذكورات في صدر الآية، و الرجسية علة تامة لثبوت ذلك الحكم، والحكم هو وجوب الاجتناب المطلق الشامل لجميع الانتفاعات، وحيث إن العلة تعمم وتخصص - وبعبارة أخرى الحكم يدور مدارها - فيستفاد من الآية عدم جواز الانتفاع بكل ما يصدق عليه الرجس، ومنه المتنحس على الفرض.

الثاني: إن تمام الموضوع للحكم لسان الدليل هو الرجس، وقوله (من عمل الشيطان) علة لثبوت الحكم وليس من الجهات التقييدية، فإنه على ذلك يكون المستفاد منها أن كل رجس - ومنه المتنحس - يجب الاجتناب عنه بقول مطلق.
وفي كليهما نظر:

أما الأول فلأن موضوع الحكم ليس هي المذكورات وإلا كان اللزام الإتيان بضمير الجميع، مع أن كون الرجس علة تامة محل نظر لما ذكره المصنف قدس سره من

فإن أكثر المتنحسات لا يجب الاجتناب منه { ١ } مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعني من مبتدعاته فيختص وجود الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء كان نجسا كالخمر أو قدرا معنويا مثل المسير.

أن قوله تعالى (من عمل الشيطان) قيد له، فالعلة هي مجموع الأمرين، فكل متنحس إن ثبت أنه من عمل شيطان يثبت له هذا الحكم، وهو أول الدعوى أن أريد (من عمل الشيطان) ما صدر باغوائه لتوقفه على اثبات أن الانتفاع بالمتنجس غير جائز حتى يكون صدوره باغواء الشيطان كسائر المعاصي، ومعلوم العدم. إن أريد به أنه من مبتدعات الشيطان ومخترعاته.

ودعوى أن كلا من الرجسية والكون من عمل الشيطان علة تامة مستقلة لوجوب الاجتناب من جهة أن الكون من عمل الشيطان علة مستقلة على كل حال إن كان رجا أو لم يكن فليكن الرجس أيضا كذلك. مندفعة بأنه إن ثبت كون الرجس علة يتم ذلك، لكنه غير ثابت، إذ يمكن أن يقال إن الآية حينئذ متكلفة لبيان أمرين: الأول: اثبات أن المذكورات رجس، الثاني: وجوب الاجتناب عنها من جهة كونها من عمل الشيطان فقوله (رجس) حكم مجعول لا أنه علة لثبوت وجوب الاجتناب.

ودعوى: إن الآية على طريقة اللف والنشر المرتبين فكان الرجس محمولا على الخمر وعمل الشيطان محمولا على البقية، قد عرفت ما فيها. وأما الثاني: فلأن الظاهر من الآية وإن كان أن الموضوع هو الرجس، إلا أن الكون من عمل الشيطان من الجهات التعليلية وعلة لثبوت الحكم، محل نظر، فإن الظاهر منها كون

(من عمل الشيطان) قيدا للموضوع، مع أنه لو ثبت كونه علة فالعلة كما تعمم تخصص، و عليه فثبوت الحكم يتوقف على إحراز كون المتنحس من عمل الشيطان، وقد عرفت ما في ذلك آنفا. فراجع.

{ ١ } وفيه: إن خروج جميع أفراد المتنحس لا يوجب تخصيص الأكثر، إذ بما أن الآية تكون من القضايا الحقيقية، وما أخذ موضوعا فيها عنوان عام شامل للأعيان

ومن المعلوم أن المائعات المتنجسة كالدهن والطين، والصبغ والدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان، وإن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق في خارج باغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي أنها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا وهو أول الكلام وكيف كان فالآية لا تدل على المطلوب ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال { ١ } على ذلك بقوله تعالى: (والرجز فاهجر) بناء على أن الرجز هو الرجس.

النجسة والمنتجسة، وشموله للمتنجسات إنما يكون بعنوان واحد وهو عنوان ملاقي النجس وهو واحد، وباقي العناوين عشرة، فخرج جميع أفراد المتنجسات لا يوجب تخصيص الأكثر، فضلا عن أكثرها. وأضعف من هذا الإيراد ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سره على الاستدلال بها وهو: إن (فاجتنبوه) ظاهر في عدم الانتفاع بالمنافع الظاهرة التي في كل شيء بحسبه، لا مطلق المنافع.

فإنه يرد عليه: إن الاجتناب المطلق الذي أمر به ظاهر في عدم الانتفاع بجميع المنافع، مع أن مقتضى ما ذكره دلالة الآية على حرمة جميع المنافع الظاهرة حتى غير المشروطة بالطهارة كاتخاذ النعل من جلد الميتة كما اعترف به، وعليه فبضميمة عدم الفصل يثبت الحكم في الجميع.

{ ١ } ومنها قوله تعالى (والرجز فاهجر) (١).

ويرد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة بعض ما أورده على الآية السابقة وهو عدم كون الرجز بمعنى النجس بالمعنى الشامل للمتنجس، ولكن لو تم ذلك وثبت صح الاستدلال بها، ولا يرد عليه شيء مما أورد على الاستدلال بالآية المتقدمة.

(١) المدثر، ٦.

وأضعف من الكل الاستدلال بأية تحريم الخبائث { ١ } بناء على أن كل متنجس خبيث، والتحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل { ٢ } بقرينة مقابلته بحلية الطيبات.

وأما الأخبار فمنها ما تقدم من رواية تحف العقول حيث علل النهي عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب فيه. فجميع التقلب في ذلك حرام { ٣ } وفيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان، والدهن ليس عنوانا للنجاسة، والملاقي للنجس و إن كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة في مقابلة غيره { ١ }، و لذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس.

{ ١ } وهي قوله تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) (١).
{ ٢ } وقد تقدم في مسألة بيع الأرواث تمامية ذلك وعدم ورود شيء مما أورد عليه. مضافا إلى ما تقدم في مسألة شرب أبوال ما يؤكل لحمه من أن المراد بالخبث هو ما فيه مفسدة ورداءة، ولم يثبت كون المتنجس منه بهذا المعنى.
وفيه: أولا أنه ضعيف السند لا يعتمد عليه كما تقدم في أول الكتاب.
وثانيا: أنه يمكن أن يقال: إن ملاقي النجس ليس من وجوه النجس، فإنه جهة تعليلية وواسطة في الثبوت.
وثالثا: لو أغمض عن ذلك وسلم كون ملاقي النجس منها يرد عليه ما ذكره المصنف قدس سره { ١ }
وحاصله: إن ملاقي النجس ليس في عرض سائر العناوين، بل هو في طولها، و ظاهر الوجوه هي العناوين التي يكون بعضها في عرض بعض.

(١) سورة الأعراف، ١٥٧.

ومنها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة والقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه { ١ } وقد تقدم بعضها في مسألة الدهن وبعضها الآخر متفرقة مثل قوله يهريق المرق ونحو ذلك، وفيه أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به اجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل.

{ ١ } وهي طوائف.

منها - الأخبار الآمرة بإهراق المتنجس، كخبر زكريا بن آدم (١) إذ لو جاز الانتفاع به بإطعام الصبي ونحوه لما أمر عليه السلام بالاهراق، وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب.

وفيه: إن فائدة المرق الذي يكون بمقدار القدر تنحصر في الأكل، وإطعام الصبي إنما يعد فائدة له إذا كان المرق قليلا، وعلى ذلك فدلالته على عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقا لا تنافي جواز الانتفاع بالمتنجس.

ومنها: إن النصوص الدالة على أنه ماتت الفأرة في السمن تطرح الفأرة وما يليها من السمن (٢). إذ لو جاز الانتفاع به لما أمر عليه السلام بطرحه، وبضميمة عدم القول بالفضل يتم المطلوب.

وفيه: إن الظاهر منها هو الطرح من الظرف المعد للأكل، فيكون كناية عن حرمة أكله خاصة، ويؤيده أنه يجوز الاستصباح به بلا كلام، مع أنه يمكن أن يقال إن الأمر بالطرح كناية عن عدم إمكان الانتفاع به لقلته، كما تومئ إلى ذلك النصوص مفصلة بين ما إذا كان ذلك في شتاء فيطرح، وبين ما إذا كان في الصيف فيسرج به، وليس لذلك وجه إلا ما ذكرناه، فإنه في الصيف يكون المتنجس كثيرا يمكن الانتفاع به في الاستصباح ونحوه بخلاف ما إذا كان في الشتاء.

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب ما يكتسب به.

وأما الاجتماعات { ١ } ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الاجتماعات هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب { ٢ } وأما حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرعة على النجاسة لا أن معقد الاجتماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب لا في أحكام النجس.

وأما اجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين { ٣ } إذ فرق بين دعوى الاجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين

ومنها: النصوص الآمرة بإهراق الماء المتنجس (١).

وفيه: إن ذلك كناية عن عدم جواز التوضي به كما لا يخفى على الناظر فيها، وبذلك يظهر ما في الاستدلال بالخبرين الوارد بين في الإنائين المشتبهين الأمرين باهراقهما و التيمم (٢).

{ ١ } وقد استدل لعدم جواز الانتفاع بالاجتماع.

ولكن الاجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه ستعرف حاله.

{ ٢ } وما أفاده بين فإن محل الخلاف بيننا وبين باقي الفقهاء هي نجاسة أهل الكتاب لا أحكام النجس، فلا محالة يكون المراد من ذكر خلافهم بيان ما هم يخالفون فيه، لا بيان

ما ليسوا مخالفين فيه، فيكون المراد من ما نسبه إلى الإمامية أيضا هو ذلك، وإنما عبر عن النجاسة بعدم جواز الانتفاع لاعتقاده الملازمة بينهما.

ويدل عليه مضافا إلى ذلك قوله بعد ذلك: وقد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس.

وبهذا التقريب ظهر اندفاع ما أورده بعض أعظم المحشين على هذا الاستظهار

بقوله: كلام السيد صريح في أن معقد الاجماع هو الانتفاعات، وخلاف العامة في أصل النجاسة لا يوجب رفع اليد عنه بعد خلافهم في حرمة الانتفاعات.

{ ٣ } توضيحه: إن المصنف قدس سره ذكر أحكاما ثم نقل الخلاف في بعضها ولم ينقل عن

أحد الخلاف في حرمة الانتفاع بها بغير الاستصباح.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب الماء المطلق.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب الماء المطلق.

دعواه ابتداء على الأحكام المذكورة في عنوان المسألة، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها، والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف لأنه الظاهر من قوله: دليلنا اجماع الفرقة فافهم واغتنم.

وأما اجماع السيد في الغنية فهو في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم والزيت المتنجس لا فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم هو قائل بذلك { ١ }. وبالجملة فلا ينكر ظهور كلام السيد في حرمة الانتفاع بالنجس الذاتي و العرضي لكن دعواه اجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا وكذلك لا ينكر

ودعوى أن ابن داود إنما خلاف فيه وجوز الانتفاع بغير السمن. مندفعة بأنه إنما خالف في النجاسة. وحكم بحيلة أكله وشربه بعد البناء على الطهارة، مع أن الأكل والشرب ليسا مورد البحث، وعليه فليس المراد من اجماع في كلامه اجماع على عدم جواز الانتفاع، إذ الظاهر أنه إنما يدعي اجماع في ما وقع فيه الخلاف إلزاما للمخالفين.

وبذلك اندفع ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سره من أن خلاف ابن داود خلاف في حرمة الانتفاع أيضا، فلا وجه للتصرف في كلامه الصريح في الاستدلال على حرمة الانتفاعات بالإجماع.

{ ١ } غاية ما يكون أن يقال في توجيه كلام المصنف قدس سره أن اسم الإشارة في قوله:

و يدخل في ذلك كل نجس، أريد به ما لا يجوز بيعه، لأن منافعه محرمة، المستفاد ذلك من صدر كلامه، ومن استثناء بيع الكلب المعلم والزيت، فإن استثناء بيعهما يستلزم كون المستثنى منه بيع النجاسات ومن قوله بعد ذلك بجواز بيع الزيت والاستدلال له، فإنه أيضا يكشف عن كون محل الكلام هو البيع.

وعليه فالإجماع إنما ادعاه على ذلك لا على حرمة الانتفاع بالمتنجس، وبهذا يظهر اندفاع ما أورده بعض الأعظم قدس سره عليه بأنه لم يعترض لحرمة بيع النجس صريحا ليكون

إجماعه اجماعا على حرمة البيع، مع أنه يحتمل أن ابن زهرة استدل بالاجماع على اشتراط المنفعة المحللة في صحة البيع، أو على استثناء بيع الكلب المعلم والزيت المتنجس. فالمتحصل: إنه لم يحك اجماع على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

كون السيد والشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس، كما هو ظاهر المفيد وصريح الحلي لكن دعواهما الاجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف، ثم على تقدير تسليم دعواهم الاجماعيات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

قال في معتبر في أحكام الماء القليل المتنجس وكل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله { ١ } إلى أن قال: ونريد بالمنع عن استعماله، الاستعمال في الطهارة وإزالة الخبث والأكل والشرب دون غيره، مثل بل الطين وسقي الدالة (انتهى).

وعلى فرض تسليم الحكاية لا تصلح أن تكون دليلا للحكم لوجوه:
الأول: احتمال استناد الجمعيين إلى الآيات والروايات المتقدمة التي عرفت ما فيها:
الثاني: عدم حجية المنقول من الاجماع في نفسه كما حقق في الأصول.
الثالث: ما ذكره المصنف قدس سره من مخالفة أكثر المتأخرين.
وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم بأن نقل مثل هذه الاجماعيات في مقابل المخالفين إنما يكون من جهة الالتزام ولا يكون نقلا لرأي المعصوم عليه السلام. فغير تام، لأن الاستدلال بها بعد الإفتاء كاشف عن أن مرادهم بها بيان الحجة الواقعية مع أن حجية الاجماع المنقول لو ثبتت، ليست لأجل كونه نقلا لرأي المعصوم عليه السلام بل لأجل كونه نقلا للسبب.

{ ١ } جاءت العبارة في النسخة الخطية المصححة كما يلي:
قال في المعتبر في أحكام الماء القليل المتنجس الماء النجس، لا يجوز استعماله في رفع حدث، ولا إزالة خبث مطلقا ولا في أكل ولا في شرب إلا عند الضرورة وأطلق المصنف المنع من استعماله إلا عند الضرورة.

لنا أن مقتضى الدليل جواز الاستعمال مطلقا ترك العمل به فيما ذكرناه بالاتفاق والنقل فيكون الباقي على الأصل (انتهى).
وقال في موضع آخر من أحكام الماء المشتبه في رد من قال بوجوب الإراقة أنه قد يتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال في غير الطهارة والأكل والشرب.
وقال بعد ذلك كل ما الخ.

أقول: إن بل الصبغ والحناء بذلك الماء داخل في الغير فلا يحرم الانتفاع بهما { ١ }.

وأما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس في التحرير والقواعد والإرشاد على الطهارة والأكل والشرب، وجوز في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله وبأنه انتفاع فيكون سائغا للأصل { ٢ } ولا يخفى أن كلا دليليه صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجس وقال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية، ثم ذكر ما يؤيد المطلوب، وقال في الذكرى في أحكام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن، ثم ذكر المساجد وغيرها إلى أن قال: وعن كل مستعمل في أكل أو شرب أو ضوء تحت الظل للنهي عن النجس وللنص (انتهى).

ومراده بالنهي عن النجس النهي عن أكله، ومراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل والشرب خصوص الاستضاءة تحت الظل للنص وهو المطابق لما حكاه المحقق الثاني في حاشية الإرشاد عنه قدس سره في بعض فوائده

من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده.

وقال المحقق والشهيد الثانيان في المسالك وحاشية الإرشاد عند قول المحقق والعلامة (قدس سرهما) تجب إزالة النجاسة عن الأواني، أن هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهارة كالأكل والشرب، وسيأتي عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في مسألة الانتفاع بالأصباغ المتنجسة ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهارة.

وفي المسالك في ذيل قول المحقق قدس سره وكل ما يع نجس عدا الأدهان، قال: لا فرق

{ ١ } لعل غرضه بذكر هذه الجملة المعترضة أن مراد المحقق قدس سره جواز جميع الانتفاعات حتى ما ينتفع به الشخص نفسه لا خصوص ما يرجع إلى غير المكلف.

{ ٢ } المنتهى، ج ١، ص ١٨٠، لا يوجد في كلامه التصريح بالأصل.

في عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهارة بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه ولا بين الإعلام بحالها وعدمه على ما نص عليه الأصحاب. وأما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفأرة، فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها وإنما خرج هذا الفرد بالنص وإلا فكان ينبغي مساواتها لغيرها من المايعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه. وقد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح ليعمل صابونا أو يطلي به الأجر ونحو ذلك، ويشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعة فينبغي مثله في المائعات النجسة التي ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل وغيره انتهى.

ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس وكون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورده وكيف كان فالمتتبع في كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم والذي أظن وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئا أن كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخرين.

وأن المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلى الأكل والشرب وإطعام الغير، وبيعه على نحو بيع ما يحل أكله { ١ }، ثم لو فرضنا مخالفة القدماء كفى موافقة المتأخرين في دفع الوهن عن الأصل والقاعدة السالمين عما يردا عليهما، ثم على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات { ٢ } وفاقا للشهيد والمحقق الثاني.

{ ١ } في هامش النسخة المصححة زيادة ما يلي.
كما يشهد لذلك أن المحقق قدس سره في ما تقدم من كلامه الأول لم يسند عموم المنع إلا إلى إطلاق الشيخ لا إلى مذهبه.

{ ٢ } مراده بها الانتفاعات الجائزة بأصالة الحل الواقعي في الأشياء، فلا يرد عليه أن أصالة الحل إنما تثبت الحلية ظاهرا، والمانع عن صحة البيع هو المنع الواقعي غير المرتفع بها.

قال الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلامة قدس سره إلا الدهن للاستصباح إن في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد أن الفائدة لا تنحصر في ذلك إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا يتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه. قال: وهو مروى ومثله طلي الدواب، أقول: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، و قد ذكر أن به رواية، (انتهى).

أقول: والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وفيه سأل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت،

قال: تبيعه لمن يعمله صابونا، (الخبر) { ١ }.

ثم لو قلنا: بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من المنتجات المنتفع بها في المنافع المقصودة المحللة كالصبغ والطين و نحوهما، أم يقتصر على المنتجس المنصوص وهو الدهن، غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع إلى غير الاستصباح إشكال { ٢ } من ظهوره استثناء الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محللة وما ليست له إلى نص الأصحاب، ومما تقدم في مسألة جلد الميتة من أن الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخرين، كالشيخ في الخلاف، وبأن زهرة و العلامة وولده والفاضل المقداد والمحقق الثاني وغيرهم، دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به وعدمه إلا ما خرج بالنص كآليات الميتة مثلا، أو مطلق.

بيع غير الدهن من المنتجات

{ ١ } وقدم الكلام في الرواية مفصلا فراجع.

{ ٢ } قد أورد بعض الأعظم قدس سره عليه: بأن مناط التعدي وعدمه واحد، فإما أن لا

يتعدى إلى سائر المنافع أو يتعدى إلى كل منتجس له منفعة محللة.

وفيه: إن مناط التعدي في الأول كون الاستصباح مثلا لمطلق المنفعة المحللة، مع التحفظ على ظهوره قولهم للاستصباح في أن شرط صحة البيع أن يكون لهذه الغاية، وظهور

نجس العين على ما سيأتي من الكلام فيه، وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس { ١ } وهي القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام في رواية تحف العقول { ٢ } إن

كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال (١) وما تقدم من رواية دعائم الاسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به (٢) وأما قوله تعالى (فاجتنبوه) (٣) وقوله تعالى (والرجز فاهجر) (٤). فقد عرفت أنهما لا تدلان على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع ومن ذلك يظهر عدم صحة الاستدلال فيما نحن فيه بالنهي في رواية

الاستثناء في عدم جواز بيع غيره، ومناط التعدي في الثاني فهم العلية من قولهم للاستصباح، فإنه عليه يتعدى إلى كل ما له منفعة محللة، فليس مناط التعدي واحدا. { ١ } بعد فرض وجود المنفعة المحللة وصدق البيع عرفا لم يظهر لي وجه عدم الاستدلال لصحة البيع بعموم: (أحل الله البيع) ودليل وجوب الوفاء بالعقود. وكيف كان: فقد أورد على الاستصحاب: بأنه من الشك في الموضوع من حيث زوال وصفه المحتمل مدخليته في موضوعيته، أعني وصف الطهارة. وفيه: إن وصف الطهارة بنظر العرف الذي هو المعيار في جريان الاستصحاب وبقاء موضوع الحكم، من قبيل العلة لثبوت الحكم، لا أنه جزء للموضوع. ولكن الصحيح عدم جريانه لما حققناه في محله من أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل. { ٢ } وفيه أولا: ما تقدم من ضعف سند هذا الخبر.

وثانيا: إنه معارض مع الجملة المتضمنة: لأنه لا يجوز بيع ما فيه وجه من وجوه الفساد، لأن المتنجس فيه وجه من وجوه الفساد، وحيث إنهما جملتان من خبر واحد فالحكم فيهما على المشهور هو التساقط، والجمع بينهما بالالتزام بالجواز بقصد ترتب الصلاح وعدم الجواز بقصد ترتب الفساد كما عن السيد قدس سره جمع لا شاهد له.

(١) تحف العقول، ص ٣٣٣.

(٢) دعائم الاسلام، ج ٢، ص ١٨، حديث ٢٣.

(٣) المائدة، ٨٩.

(٤) المدثر، ٥.

تحف العقول عن بيع شئ من وجوه النجس بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع { ١ } ويمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلا الدهن لفائدة الاستصباح على إرادة المائعات النجسة التي لا ينتفع بها في غير الأكل والشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها { ٢ } ويؤيده تعليل استثناء الدهن بفائدة الاستصباح نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء وإن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع، قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة، قال: وليس المراد بنخاصة { ٣ } بيان حصر الفائدة في الاستصباح كما هو الظاهر.

وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه أن في رواية جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس، وصرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلي الدواب، إن قيل إن العبارة تقتضي حصر الفائدة لأن الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر { ٤ } فإن المعنى في العبارة إلا الدهن النجس لهذه الفائدة لأن الفائدة، قلنا: ليس المراد

ذلك لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء أي إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح وهذا لا يستلزم الحصر ويكفي في صحة ما قلنا تطرق الاحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر، انتهى.

ودعوى أن ظاهر قوله: أو وجه من وجوه الفساد، انطباقه على عنوان يقتضي حرمة بقول مطلق كما عن بعض مشايخنا المحققين قدس سره. مندفعة بأن المراد به ما يكون بعض منافعه المقصودة محرما.

{ ١ } الظاهر أن الصحيح مضافا إلى بدل بعد.
{ ٢ } يكون اللام في قولهم لفائدة الاستصباح، للعلية فإن تعليل جواز بيع الدهن بذلك يدل على أن المستثنى منه هو ما لا فائدة فيه، وإنما قال ويؤيده تعليل الخ من جهة احتمال كونها للغاية لا للعلية.

{ ٣ } لأنها صفة للسماء جيئ بها تحرزا عن الاستصباح تحت السماء لا لفائدته.
{ ٤ } وفيه أن الاستثناء المتصل يدل على الحصر مطلقا إلا أنه يفيد الحصر في المستثنى، وحيث إن المستثنى منه في كلام العلامة عدم جواز البيع فيدل على حصر الجواز في الدهن.

وكيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل ما يع متنجس مثل الطين و
الخص المايعين والصبغ، وشبه ذلك محل تأمل، وما نسيه في المسالك من عدم فرقهم
في المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به وما لا يصلح، فلم يثبت صحته
مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطة الحكم في كلامهم مدار الانتفاع و
لأجل ذلك استشكل المحقق الثاني في حاشية الإرشاد فيما ذكره العلامة بقوله: ولا
بأس بيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهارة حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن
قابلا للطهارة لم يجز بيعه وهو مشكل، إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل التطهير
قابلا للطهارة لم يجز بيعها، لأن منافعها لا تتوقف على الطهارة اللهم إلا أن
يقال: إنها تؤول إلى حالة معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود
منها فاندفع الاشكال { ١ } .

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

وعليه فيتم قوله لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء، ولا يكون ذلك دالا على حصر
جواز الانتفاع بالمتنجس، والظاهر أن هذا هو مراد الشهيد قدس سره لا ما يتوهم من أن
عرضه

منع الحصر لمجرد التعليل فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.
{ ١ } مراده قدس سره أن الانتفاع بالأصباغ، ليس بالصبغ بالفتح وهو لا يعد انتفاعا بها بل
الانتفاع بها إنما هو بالانتفاع بالمصبوغ بها، ولذا لو فرض عدم جواز الانتفاع بالمصبوغ
بعد الصبغ كان الصبغ تضييعا للمال لا انتفاعا به.
وعليه فحيث يمكن الثوب المصبوغ، فيصدق أن الانتفاع، إنما هو فيما يقبل
التطهير. فهذا يوجب اندفاع الاشكال عن العلامة مضافا إلى أن المنسوب إليه أنه يطهر
المضاف بالاتصال بالكر أو الجاري بالأصباغ على مسلكه قابلة للتطهير فلا يتوجه إليه
الاشكال رأسا وأن جوز بيع الأصباغ.

ثم إن ما دفع به الاشكال من جعل الأصباغ قابلة للطهارة إنما ينتفع في خصوص الأصباغ، وأما مثل بيع الصابون المنتجس فلا يندفع الاشكال عنه بما ذكره، وقد تقدم منه سابقا جواز بيع الدهن المنتجس ليعمل صابونا بناء على أنه من فوائده المحللة مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأن المقصودة من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع وهو مفقود في الأصباغ لأن الانتفاع بها وهو الصبغ قبل الطهارة، وأما ما يبقى منها بعد الجفاف وهو اللون فهي نفس المنفعة لا الانتفاع مع أنه لا يقبل التطهير وإنما القابل هو الثوب { ١ } بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصالة حل الانتفاع به في غير ما ثبت حرمة أو أصالة العكس.

فاعلم أن ظاهر الأكثر أصالة الأكثر حرمة الانتفاع بنجس العين { ٢ } بل ظاهر فخر الدين في (شرح الإرشاد) والفاضل المقداد الاجماع على ذلك، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنها محرمة الانتفاع، وكل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: أما الصغرى فإجماعية ويظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المنتجس في غير الاستصباح نسبة ذلك إلى الأصحاب، ويدل عليه ظواهر الكتاب والسنة { ٣ } مثل قوله: (حرمت عليكم الميتة والدم) بناء على ما ذكره الشيخ

{ ١ } بعد ما عرفت مراد المحقق الثاني فيهما ذكره من دفع الإشكال عن العلامة، لا وجه لهذا الإيراد.

الانتفاع بالأعيان النجسة

{ ٢ } المشهور بين الأصحاب: حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج بالدليل وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه.

وقد استدل لذلك بوجوه:

{ ٣ } منها: الآيات المتقدمة من قوله تعالى: (فاجتنبوه) (١) وقوله تعالى (والرجز فاهجر) (٢) وقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) (٣).

(١) المائة: ٣.

(٢) مدثر، ٦.

(٣) المائة: ٩.

والعلامة من إرادة جميع الانتفاعات وقوله تعالى: (إنما الخمر والميسر والأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو نجس العين، وقوله تعالى: (والرجز فاهجر) بناء على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقاً، وتعليه عليه السلام في رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك وجميع التقلبات فيه {١} ويدل على أيضا كلما دل من الأخبار {٢} والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به، هذا ولكن التأمل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابل أصالة الإباحة على شيء مما ذكر {٣}.

أما آيات التحريم والاجتناب والهجر فلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه {٤} وهي مثل الميتة الأكل، والخمر الشرب، وفي المسير اللعب به، والأنصاب والأزلام ما يليق بحالها.

وقد مر الكلام في كيفية الاستدلال بهذه الآيات في مسألة الانتفاع بالمتنجس فراجع.

{١} ومنها التعليل في رواية تحف العقول (لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه و لبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلب في ذلك حرام) (١).
 {٢} ومنها ما دل من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بتقريب أنه لو كان له منفعة محللة لكان بيعه جائزاً، فمن عدم جواز البيع يستكشف حروة الانتفاع به.

ومنها الاجماع المنقولة المدعاة على حرمة الانتفاع بها كما عن فخر الدين و المقداد وغيرهما من الأعلام.

نقد الأدلة

{٣} وقد أورد المتأخرون منهم المصنف على تلك الأدلة وبنوا على جواز الانتفاع بها.
 {٤} أجاب المصنف عن الآيات وتبعه الأستاذ الأعظم في الأخير بظهوره في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، فما يناسب المذكورات في الآية إنما هو الأكل خاصة

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وأما رواية تحف العقول { ١ } فالمراد بالإمساك والتقلب فيه ما يرجع إلى الأكل والشرب، وإلا فسيجئ الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد.

ولكن: يرد عليه قدس سره أن الاجتناب عن الشيء وهجره لا يصدق بمجرد عدم أكله مع جواز سائر الانتفاعات، مثلا لو ترك أكل الدهن المأخوذ من لبن الذئب مع استعماله في سائر حوائجه، كالأستصباح به، والتطيب بما يعمل به من الطيب، وغسل رأسه به، لا يصدق أنه هجره واجتنب عنه.

ودعوى أنه يصدق ذلك مع ترك استعماله في المنافع المقصودة من الشيء وإن استعمله في غيرها، ألا ترى أنه يصدق هجر زوجته بمجرد أنه لم يضاجمها، وإن كان مستعملا إياها في سائر حوائجه، كما يصدق فلأن هجر جاريتها بمجرد عدم ارجاع الخدمة إليها وإن جامعها.

مندفعة: أولا: بعدم تسليم صدق ذلك.

وثانيا: إن ذلك لو تم فإنما هو فيما نسب الهجر إلى عناوين الأشياء كالزوجة والخدمة لا فيما نسب إلى النجس، أي العنوان المشترك بين جميع العناوين، فإن الهجر المطلق إنما يصدق مع ترك استعماله في كل منفعة معتد بها.

وثالثا: لو ثبت ذلك في بعض المنافع غير المتوقف على الطهارة بلحاظ كونه من المنافع المقصودة من الشيء ثبت في الجميع لعدم الفصل.

فالصحيح في الجواب أن يقال: أما آية تحريم الميتة فهي مخصصة في موردتها: لما دل على جواز الانتفاع بجلدها، فالتعدي عنه بلا وجه.

وأما آيتنا وجوب اجتناب الرجس وهجر الرجس، فقد تقدم الكلام فيهما مفصلا في مبحث الانتفاع بالمتنجس، وعرفت عدم دلالتها على ذلك فراجع.

{ ١ } وأجاب المصنف قدس سره عن الاستدلال بخبر تحف العقول بقوله: فالمراد بالإمساك

الخ. ومراده بذلك ما يكون نسبه إلى العين كنسبة الأكل والشرب إلى المأكول والمشروب،

وبعبارة أخرى، المنفعة المقصودة:

وفيه: إن هذا الحمل خلاف الظاهر ولا قرينة عليه سوى ما ذكره قدس سره من الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد، وهو لا يصلح للقرينية، لأنه

وما دل من الاجماع الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع { ١ } بناء على أن نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غيرها إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة.

يمكن الالتزام بتقييد الإمساك المحرم بغير الإمساك لفائدة ثبت جوازها، مع أنه لو سلم التنافي بينهما فغاية الأمر رفع اليد عن ظهور النهي في خصوص الإمساك وحمله على الكراهة، لا حمل الإمساك والتقلب على إرادة المنافع المقصودة من كل شيء. فالصحيح في الجواب عنه ما تقدم مرارا من ضعف سنده.

{ ١ } محصل ما أجاب عن هذا الوجه أمران:

الأول: إنه قد يدعى أن تلك الأدلة مختصة بغير ما يحل الانتفاع المعتد به.

الثاني: أنه يمنع استلزام حرمة البيع لحرمة الانتفاع بناء على مانعية نجاسة العين بنفسها من غير أن ترجع إلى عدم المنفعة المحللة.

ولكن الجواب الأول بعيد غايته ولا وجه له بعد اطلاق الدليل.

وأما الثاني: فقد يقال بعدم صحته أيضا، لأن الملازمة بين عدم جواز البيع وحرمة الانتفاع ثابتة بقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: كل ما فيه وجه من وجوه الصلاح جاز بيعه،

لانعكاسه بعكس النقيض اللازم الصدق للأصل إلى قولنا: كل ما لم يحز بيعه لا يجوز الانتفاع به.

وفيه: مضافا إلى ضعف سنده: إن أصالة العموم أصل عقلاني عملي موردها ما لو علم الفردية وشك في الحكم لا ما علم فيه الحكم وشك في الفردية، وتام الكلام في محله.

والحق أن يقال: إنه ليس في النصوص ما يمكن أن يستدل به على عدم جواز بيع نجس العين بعنوانه كي يستدل به في المقام، وخبر تحف العقول قد عرفت أنه يدل على عدم

جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به، وكذلك النبوي وخبر دعائم الاسلام يدلان على أن ما لا ينتفع به لا يجوز لا أنه لا يجوز بيع النجس بعنوانه.

وأما توهم الاجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة {١}. قال في المبسوط: أن سرجين ما لا تؤكل لحمه، وعذرة الانسان وخرؤ الكلاب لا يجوز بيعها ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الشجر بلا خلاف (انتهى).

وقال العلامة في التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة، ونحوها في القواعد، وقرره على ذلك في جامع المقاصد، وزاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال، وقال في باب الأطعمة والأشربة من المختلف أن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا يمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل وآجل.

وقال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية للاستقذار وللتوصل بها إلى الضرار، ثم ذكر أن قيد الأغذية لبيان مورد الحكم، وفيه تنبيه على الأشربة كما أن الصلاة تنبئها على الطواف (انتهى) وهو كالنص في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

وقال الشهيد الثاني في روضة عند قول المصنف في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدم، قال: وإن فرض له نفع حكمي كالصبيغ وأبوال وأرواث ما لا والأرواث هو النفع المحلل وإلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات ولا ذكر خصوص الصبيغ للدم مع أن الأكل هي المنفعة

{١} وفيه: إن ثبوت جواز الانتفاع في الجملة لا ينافي عموم ما دل على المنع لإمكان الالتزام بالتخصيص.

فالصحيح في الجواب عن الاجماع المنقولة: إن دعوى الاجماع مع ذهاب جمع من الأساطين إلى الجواز كما ترى.

مضافا إلى ما حقق في محله من عدم حجية الاجماع المنقول: لا سيما مع احتمال استناد المجمعين إلى وجه ودليل واصل إلينا كما في المقام.

المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: (أو دما مسفوحا) وما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: و هو بعيد لعموم النهي عن الانتفاع بالميتة { ١ } فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم في النجس، وكيف كان فلا يبقى بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف العقول الناهية عن جميع التقلب في النجس مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي { ٢ } لا الاستعمالات ويراد من إمساكه، إمساكه للوجه المحرم { ٣ }، ولعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة في محل الكلام، فقال: ويجوز الانتفاع بالأعيان النجسة والمنتجسة في غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفيا للأخبار والإجماع، وكذا الاستصباح بالدهن المنتجس تحت الظلال وما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس والمنتجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الأكرات بالدين وعدم المبالاة وأما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة

الانتفاع بالميتة

{ ١ } قد أورد المحقق الثاني في جامع المقاصد على العلامة حيث حكى عنه جواز الاستصباح بدهن الميتة - بأنه دلت النصوص على أن الميتة لا ينتفع بها (١) فإن مقتضى إطلاقها عدم الانتفاع بشيء منها ولو بالانتفاعات النادرة - .
والمصنف استظهر من هذا الإيراد من جهة العدول عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة أنه يرى عدم العموم في النجس.
{ ٢ } لفظ التقلب في الخبر المذكور في موضعين: الأول - في ضمن ما ذكر علة للحكم بعدم جواز البيع، الثاني: في تلو الفاء وما ذكره قدس سره يتم في الثاني لا الأول: فإن عدم جواز المعاملة هو المعلل فكيف يذكر حرمة المعاملات علة له.
{ ٣ } لا وجه لهذا التقييد بعد إطلاق اللفظ.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به.

ويبقى على حكم الأصل (انتهى).
والتقييد بما يسمى استعمالا في كلامه قدس سره لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة وسد ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير { ١ } ومراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الأمور، لأن استعمال كل شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفا فإن إيقاد الباب والسرير لا يسمى استعمالها لهما كلن لا يشكل بأن المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء، ولذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

نعم يمكن أن يقال مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم، ولذا يقال للشيء أنه مما ينتفع به مع قابليته للأمر المذكورة فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعد عرفا غرضنا من تملك الميتة لولا كونها ميتة { ٢ } وإن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور والسباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار والباب للإيقاد والتسخين به.

{ ١ } ظاهره إرادة الانتفاعات التي لا تعد استعمالا ولو للمادة المشتركة، لا خصوص الاستعمال المضاف إلى الميتة، وعليه فيمكن أن يكون التقييد في كلامه لإخراج مثل الاستغلال بالميتة فإنه انتفاع بها وليس باستعمال، ولكن الذي يبعد ذلك أن المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميتة لا استعمالها وعليه، فيتعين أن يكون المراد ما ذكره المصنف قدس سره.

وحاصله أنه ليس في النصوص ما ينهي عن خصوص الاستعمال، حتى يقال باختصاص تلك النصوص بقريئة إضافة الاستعمال إلى الميتة بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميتة وسد ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها.

وبعبارة أخرى انصراف الاستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شيء بل المنتهي عنه ما يكون انتفاعا بها.

نعم يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات أي غير المعهودة من كل شيء لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم، فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة، بالمنافع المقصودة التي تعد

عرفا غرضنا من تملك الميتة لولا كونها ميتة.

قال العلامة في النهاية في بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء. منفعة جزئية لا يعتد بها، قال: إذ كل شيء من المحرمات لا تخلو عن منفعة كالخمر للتخليل والعدرة للتسميد والميتة لأكل جوارح الطير ولم يعتبرها الشارع (انتهى). ثم إن الانتفاع المنفي في الميتة وإن كان مطلقا في حيز النفي إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي {١}.

أضف إليه أن الانتفاع المنفي في الميتة وإن كان مطلقا في حيز النفي، إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة من دون أن تعد مقاصد ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي، بل من جهة

التسامح والادعاء العرفي تنزيلا للموجود منزلة المعدوم. فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها أنها مما لا ينتفع به.

وفيه لا ريب في ظهور النهي عن الانتفاع بعنوان من العناوين في أن المنهي عنه هو ما يقصد منه من المصارف لا ما يقصد من المادة المشتركة، إلا أن ما يقصد من العنوان أيضا على قسمين:

الأول المنافع الشائعة، الثاني المنافع النادرة.

والثاني أيضا على قسمين: الأول ما لا يعد منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهم منه كإطعام ولا يتم في القسم إذ لا وجه له فيه، إلا الانصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدويا زائلا بأدنى التفات.

{١}

قد أورد عليه بعض الأعظم قدس سرهم بأن الوقوع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفي إذ شأن أداة النفي العموم فيما المنفي ظاهر فيه، سواء كان الظهور، بالوضع أو الانصراف أو القرائن.

وفيه أن ما ذكره قدس سره يتم بناء على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعاً كما هو الحق، أو على توقف دلالة أداة العموم عليه على إجراء مقدمات

بل من جهة التسامح والادعاء العرفي { ١ } تنزيلا للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها إنما مما لا ينتفع به، ومما ذكرنا ظهر الحال في البول والعذرة والمني فإنها مما لا ينتفع بها وإن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد والإحراق كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد، فقال الإمام عليه السلام إن الماء والنار قد طهارة، بل في الرواية إشعار بالتقرير فتفطن. وأما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين وعدم المبالاة لا من استعمله ليغسله فهو تنزيل بعيد { ٢ } . نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه وثيابه وسائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم وإن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة.

الحكمة في مدخولها، وإلا فلا يتم كما لا يخفى .
ولكن يرد عليه أن المطلق في المقام واقع في حيز النهي لا النفي (وعليه) فلا فرق بين كون الحكم تحريماً أو وجوباً في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلق.
{ ١ } ليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصدق، حتى يقال بأن المسامحات العرفية في المورد تضرب على الجدار، بل مراده أن الانتفاع بمثل المنافع المذكورة
ليس انتفاعاً - وبعبارة أخرى - مفهوم الانتفاع بحسب المتفاهم العرفي لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات فلا وجه للإيراد عليه.
ولكن بما أنه وردت في الميتة روايات (١) دالة على جواز بعض الانتفاعات بها، كإذابة والإسراج بها، والاستقاء يجلدتها، وغير ذلك من ما ورد فيه النص يتعين حمل ما تضمن أنه لا ينتفع بالميتة على إرادة المنع عن استعمالها فيما يشترط بالطهارة دون مطلق الاستعمال.
{ ٢ } على فرض تسليم وجود ما يدل على المنع عن الانتفاع بالنجس لا وجه لهذا

(١) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرمة.

وفي بعض الروايات إشارة إلى ذلك.
ففي الكافي (١) بسنده عن الوشاء، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك إن أهل

الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام هي ميتة، فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها، فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام بحملها على حرمة الاستعمال {١} على وجه يوجب البدن والثياب، وأما حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض فلا شاهد عليه والرواية في نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبيغوضة للشارع كما يشير إليه قوله تعالى (والرجز فاهجر) ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص {٢}.

الحمل ولا شاهد له والغريب تفرقته قدس سره بين هذا العموم وبين ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة، وكذلك لا وجه لا ذكره المصنف قدس سره من الحمل.
{١} قوله بحملها على حرمة الاستعمال بأن يكون ضمير قوله وهو حرام، راجعا إلى أصابة الدهن اليد أو الثوب وعليه فيعارضه خبر الصيقل المتقدم الدال على الجواز ما لم يصل في الثوب فيتعين حمل هذا الخبر أيضا عليه.
ولكن لا يبعد دعوى ظهور، رجوع الضمير إلى ما يرجع إليه ضمير، أنه ويصيب و هو الدهن لأن ظاهر اتحاد مرجع الجميع، وعليه فيتعين حمل الحرام على إرادة النجس كما عن صاحب الحدائق قدس سره.
{٢} بعد ما عرفت من جواز الانتفاع بالأعيان النجسة يقع الكلام في أحكامها الوضعية، وملخص القول فيها بالبحث في موارد:

(١) الكافي، ج ٦، ص ٢٥٥، حديث ٣ - الوسائل، باب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١.

قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الاجماع المحكية وشعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا والكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها.

المعاملة على الأعيان النجسة

- { ١ } في نقلها إلى الغير بالبيع أو معاوضة أخرى، أو بالهبة.
- { ٢ } في ثبوت حق الاختصاص مع عدم جعل المنفعة المحللة لها المالية.
- { ٣ } في خصوص الصلح الناقل على حق الاختصاص.
- { ٤ } في الحيازة لها وأنها هل تشترط في الاختصاص بها قصد الحائز للانتفاع أم لا. أما الأول: فإن كانت المنفعة المحللة للنجس للأصل أو للنص تجعله مالا شرعا، و ذلك فيما إذا كانت المنفعة معتنى بها عند أهل العرف. ودعوى أن المالية لا تدور مدار المنفعة، فإن الجواهر النفيسة مال ولا منفعة لها، والماء على الشط له منفعة وليس بمال كما عن المحقق الإيرواني. مندفعة بأن عدم المالية في الماء إنما يكون لكثرتة وتمكن كل أحد من الوصول إليه و الانتفاع به، ولذا لو فرض قلته يكون مالا بلا كلام، وأما الجواهر النفيسة فماليتها إنما تكون لكونها مما تعلق به غرض العامة بحيث يميلون إليه. فإن قلت: إن المالية العرفية لا تدور مدار المنفعة المحللة، ونهي الشارع لا يوجب حط الشيء عن المالية كما ذكره بعض الأعظم قدس سره.

فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها ولا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضي فتأمل { ١ } وقد لا تجعله مالا عرفيا لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وإن ترتب عليه الفوائد كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير والإيقاد بها و العذرة للتسميد فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفيا كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول العلامة ويجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة والظاهر ثبوت

قلت: نهي الشارع عن المنفعة إنما يكون في حكم تنزيل وجودها منزلة العدم، فهي في عرف المتشعبة تنحط عن المالية.

{ ١ } أما البيع فقد مر الكلام فيه، وأما ما أفاده في غير البيع فيرد عليه: إن مدرك عدم جواز المعاوضة إن كان خبر تحف العقول فيرد عليه. مضافا إلى ضعف سنده: إنه من جهة تعليل عدم الجواز فيه بعدم جواز الانتفاع وعدم الوجود المنفعة المحللة، لا يشمل المقام

لفرض وجود المنفعة المحللة.

وإن شئت قلت: إنه يدل على أن المانع عدم وجود المنفعة المحللة لا النجاسة، مع أنه لو ثبتت دلالة هذه الجملة منه المتضمنة لهذا الكلام على المنع عن المعاوضة على النجس بقول مطلق، يقع التعارض بينها وبين الجملة المتضمنة لجواز المعاوضة على كل ما فيه جهة

من الصلاح في أمثال المقام، فتتساقطان كما تقدم في بيع الدم، فيرجع إلى عموم أدلة تلك المعاملات، وإن كان المدرك هي النصوص الخاصة فهي إنما وردت في موارد خاصة لا

يستفاد منها هذه الكبرى الكلية.

وبذلك ظهر أنه لا مانع من هبتها مع وجود المقتضي، أما المقتضي فهو عموم أدلة الهبة، وأما عدم المانع فلعدم شمول خبر تحف العقول كما تقدم، وعدم شمول النصوص الخاصة لاختصاصها بالمعاملات التي لها إثم، ولا تشمل مثل الهبة، فتأمل الشيخ يكون بلا وجه.

ودعوى أن الأمر بالتأمل إنما يكون لعدم مالية الكلاب الثلاثة المستفاد من ما ورد

حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ { ١ } إما عن الحيازة وأما عن كون أصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالية.

من ثبوت الدية في قتلها دون القيمة.
مندفعة بما عرفت من أنه أعم من عدم المالية، ولذا ثبتت الدية في كلب الصيد مع أنه مال بلا كلام.

منشأ ثبوت حق الإختصاص

{ ١ } هذا هو المورد الثاني من الموارد وملخص القول فيه:
أنه لا ينبغي التأمل في أن حق الاختصاص ثابت للمجيز لما لا يملكه، وللمالكين في أموالهم الساقطة عن المالية للعوارض.
إنما الكلام في منشأ ذلك، والظاهر أن منشأه كون ذلك مما عليه بناء العرف والعقلاء، ولم يرد من الشارع الأقدس نهي عن ذلك، بل لا يبعد دعوى سيرة المتشريعة عليه سيرة مستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام.
ويشهد له في صورة الحيازة: النبوي من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به (١) لكنه ضعيف السند ولم يحرز استناد الأصحاب إليه.
وما ذكره الأستاذ الأعظم من أن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين كالأوقاف العامة ويدل على أن أحدا من الموقوف عليهم إذا سبق إليها واشغلتها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته فهو غير مربوط بما هو محل الكلام.
غير سديد لعدم قرينة موجبة لتقييده بتلك الموارد وحمله عليها، فتدبر.
واستدل له في هذه الصورة أيضا: بالمرسلة المعروفة: من حاز ملك.
وفيه: مضافا إلى عدم وجدانها في كتب الحديث، أنها على فرض وجودها مرسلة غير منجبرة بعمل الأصحاب لما تقدم، مع أنه إنما تدل هي على ثبوت الملكية للمحيز ولا لدل على ثبوت حق الاختصاص في غير ما بملك.

(١) المستدرک، باب ١، من کتاب إحياء الموات، حديث ٤.

والظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح { ١ } بل مع العوض بناء على أنه لا يعد ثمنا لنفس العين حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

قال في التذكرة ويصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم والزيت النجس لاشعاله تحت السماء والزيل للانتفاع باشعاله والتسميد به، و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به والخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فيها، وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره (انتهى).

والظاهر أن مراده بغير الإرث، الصلح الناقل. وأما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا، لكن الانصاف أن الحكم مشكل { ٢ }.

واستدل له في صورة الثانية: بالاستصحاب وتقريبه إنما يكون بوجهين: الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني من استصحاب بقاء العلقة، فإن المورد مما يجري فيه هذا الاستصحاب لمكان أن المشكوك فيه يعد من مراتب المتيقن السابق لا شيئا خارجا عنه.

وفيه: إن الملكية من الأمور الإعتبارية، وهي من سنخ الوجود، وتكون بسيطة لا مراتب لها، فلا يعقل زوال مرتبة منها وبقاء مرتبة أخرى. والحق وإن كان مرتبة ضعيفة من الملك إلا أن له اعتبارا غير اعتبار الملكية. الثاني: استصحاب بقاء الحكم الثابت للمال حين كونه ملكا وهو عدم جواز تصرف غيره فيه إلا بإذنه، إذ بعد زوال الملكية يشك في بقاءه من جهة احتمال ثبوت الحق فيستصحب.

وفيه: ما حققناه في محله من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل، مضافا إلى تبدل الموضوع، فإن موضوعه هو مال الغير الساقط عن المالية على الفرض، وليس الموضوع ذات ما هو مال، وتكون المالية واسطة في الثبوت ومن الجهات التعليلية، بل هي تمام الموضوع ومن الجهات التقييدية، وتتمام الكلام في ذلك

موكول إلى محل آخر.

{ ١ } هذا هو المورد الثالث من موارد البحث وهو الصلح على حق الاختصاص.
{ ٢ } واستشكل الشيخ فيه، وغاية ما قيل في وجه الإشكال إنما هو أمران:

نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما في تصرفه من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق، وذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص إن دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الإكتساب المحظور فيبقى على أصالة الجواز أنه يشترط في الاختصاص بالحياسة قصد الحائز للانتفاع { ١ } ولذا ذكروا أنه لو علم كون حيافة الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق وحيث فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزرع بذل له مال فأخذت منه، فإن الظاهر بل

الأول: شمول التقلب المذكور في خبر تحف العقول به، بل هو صادق على المصالحة بلا عوض وبذل المال ليرفع يده عنه.

ودعوى أن التقلب عبارة عن التصرف في الشيء مع محفوضية ذلك الشيء، وبهذا الاعتبار يطلق على البيع، فإن مالية الشيء باقية برد بدله، فلا يصدق على المصالحة بلا عوض، ممنوعة ألا ترى أنه يصدق التقلب على عتق العبد. فتحصل: إنه بناء على صحة الاستدلال بخبر تحف العقول ما ذكره الشيخ قدس سره في وجه صحة المعاملة لا يجدي، إلا أنه عرفت غير مرة أنه ضعيف السند لا يعتمد عليه. الثاني: ما ورد في الموارد الخاصة من جعل الثمن سحتا، فإن الثمن لا يختص بما يقع عوضا في البيع، ولا بما يقع في مقابل نفس العين المملوكة، بل يصدق على كل ما يبذل للتسلط على العين، وعليه فالمصالحة بعوض غير جائزة. وما تحراه الشيخ قدس سره في التوصل إلى المعاملة تام. ولكن هذا لو تم فإنما يختص بالنجس الذي ورد النهي عن بيعه خاصا مع كونه بهذا المضمون، أي بجعل ثمنه سحتا، ولا يعم جميع النجاسات، مع أنه لا يتم فيه أيضا لما مر من

اختصاص الثمن بحسب المتفاهم العرفي، بما جعل عوضا في البيع. { ١ } وفيه: إن ما ذكره قدس سره لو تم في الأمكنة المشتركة لا يتم في المباحات الأصلية كالاصطياد ونحوه، والشاهد عليه السيرة المستمرة وبناء العرف والعقلاء، فإنهم يعاملون مع الحيز لشيء معاملة المالك له ومن له حق ثابت عليه حتى مع العلم بأن مقصوده التكسب لا الانتفاع ويؤيده إطلاق النبوي المتقدم.

المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها وإنما حازها لأخذ المال ومن المعلوم أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقع على قصد الانتفاع المعلوم انتفائه في المقام وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى، نعم لو جمعها في مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها كان حسنا كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في الاختصاص وإن لم يقصد الانتفاع بعينه وقلنا: بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل.

النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به وهو على أقسام:

الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور:

منها هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم { ١ } بلا خلاف ظاهر بل

نعم لا يبعد دعوى اعتبار عدم أخذ الشيء عبثا ولا لغاية، كما أنه يمكن أن يؤيد ذلك بل يستدل له بالنصوص الكثيرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي.

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

{ ١ } المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة حرمة بيعها، بل عليها إجماع فقهاء الإسلام على ما نسب إليهم.

وتحقيق القول في المقام أنه تارة: تكون منفعة الهياكل المزبورة منحصرة في العبادة المحرمة، بأن لم يترتب على هياتها منفعة أخرى من التزيين وغيره، وكانت موادها خارجة عن حريم المالية، كالهيكل المصنوع من الحزف.

وأخرى: تكون لها منفعة أخرى، وهي على قسمين:

الأول: ما تكون المنفعة الأخرى مترتبة على الهيئة أيضا كالتزيين، ولعل من هذا القبيل آلات الصنائع كالمكائن المتصرفة بصورة الوثنية.

الثاني: ما تكون المنفعة مترتبة على المادة، كما إذا كانت مادة تلك الهياكل من الذهب والفضة، وثالثة: تكون المنفعة المحرمة المفروضية معدومة، كما إذا فرض عدم وجود العابد

لها، فإن ذلك يوجب انعدام تلك المنفعة المحرمة، وانحصار المنفعة لو كانت في المحللة.

الظاهر الاجماع عليه ويدل عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدمة { ١ } في قوله عليه السلام وكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه، وقوله: أو شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد وقوله عليه السلام وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله وقوله عليه السلام إنما

حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجئ منه الفساد محضاً نظير المزامير والبرابط وكل ملهوه به والصلبان والأصنام إلى أن قال: فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. الخ.

لا اشكال ولا كلام في فساد بيع القسم الأول، إذ مع فرض عدم وجود المنفعة المحللة لا تكون مالا شرعا فلا يصح البيع لذلك، مع أن المبيع متمحض في جهة الفساد، و

البيع واقع في سبيل الإضلال، فلا ينبغي التوقف في الحرمة وضعا وتكليفا. وأما القسم الثاني: فمقتضى القاعدة هي صحة بيعه إذا كانت المنفعة المحللة شائعة، أو كانت نادرة غير مقومة للمالية، ولكن من حيث المزاحمة مع المحرمة لكونها أتم وفساده إذا

كانت نادرة غير موجبة للمالية في نفسها لخستها لما حققناه في مبحث بيع الدهن المتنجس، فراجع.

إنما الكلام في المقام فيما تقتضيه الأدلة الخاصة. وقد استدلل لعدم الجواز بوجود:

{ ١ } هذا أحد الأدلة وهي جملات من رواية تحف العقول (١). وفيه ما تقدم في أول الكتاب من أنها ضعيفة السند لا تصلح للاعتماد عليها في الأحكام الشرعية، وبذلك ظهر عدم صحة الاستدلال بقوله عليه السلام في خبر دعائم الاسلام،

نهى عن بيع الأصنام (٢).

الثاني: جملة من الآيات الشريفة، كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٣).

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) سورة الحج، آية ٣١.

هذا كله مضافا إلى أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل، وإلى قوله عليه السلام إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه { ١ } بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم

لمنافعها الغالبة بل الدائمة، فإن الصليب من حيث إنه حشب بهذه الهيئة لا ينتفع به إلا في الحرام، وليس بهذه الهيئة مما ينتفع به في المحلل والمحرم، ولو فرض ذلك كان منفعة

وقوله تعالى (والرجز فاهجر) (١).

وقوله تعالى (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) (٢).

وتقريب الاستدلال بها من وجهين:

الأول: إن الاجتناب المطلق شامل للبيع.

الثاني: أنها يدل على حرمة الانتفاعات حتى غير العبادة كالتزيين وغيره،

فتكون مما لا منفعة محللة له فلا يحوز البيع لذلك.

وفيه: إن الاستفادة من هذه الآيات لزوم اجتناب الأوثان والرجس وهجرها بعدم

الانتفاع بها بما يكون انتفاعا بها بما هي أوثان، كما هنو الظاهر من إضافة المنفعة إلى العنوان،

وعلى ذلك فلا تشعل الآيات الانتفاع بها بما لا يكون انتفاعا بالوثن بما هو كذلك

المفروض وجوده في المقام، فإذا تلك المنفعة فعدم شمولها للبيع بطريق أولى.

{ ١ } هذا هو الوجه الثالث وهو النبوي المشهور: إن الله إذا حرم قوم شيئا حرم

عليهم ثمنه (٣).

وفيه: مضافا إلى ضعف سنده كما تقدم، قد عرفت اختصاصه بما ليس له منفعة

محللة فلا يشمل هذا القسم.

الرابع: الاجماع وهو كما ترى.

(١) سورة المدثر، آية ٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٩١.

(٣) عوالي اللغالي، ح ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١.

نادرة لا يقدر في تحريم العين بقول مطلق الذي هو المناط في تحريم الثمن (١) نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة وآلة أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعة نادرة فالأوقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به في المسالك. فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الاجماع والأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة وغيرها، فلعله محمول على الجهة المحللة التي لا دخل للهيئة فيها أو النادرة التي مما للهيئة دخل فيه، نعم ذكر أيضا، وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة والهيئة.

الخامس: النصوص (١) الدالة على المنع عن بيع الخشب ممن يجعله صليبا أو صنما، الآتية في مسألة بيع العنب ممن يجعله خمرا، فإنه إذا حرم بيع الخشب لمن يجعله كذلك، فبيع

الصليب والصنم أولى بالتحريم، وهذا هو الوجه القوي. وتؤيده النصوص المتضمنة اتلافه صلى الله عليه وآله أصنام مكة، إذ لو جاز بيعها لما جاز إتلافها -

وما قيل من أنه يجب الاتلاف حسما لمادة الفساد. {١} إذا كانت المادة مما له منفعة محللة صح البيع بالنسبة إليها وإن كانت بما لها من الهيئة لا ينتفع بها إلا في الحرام كما ستعرف.

وأما القسم الثالث: فالكلام فيه يقع في موضعين:

الأول: في بيع مجموع المادة والهيئة، ومنه يظهر حكم بيع الهيئة مجردة.

الثاني: في بيع المادة وحدها.

أما الموضع الأول ففيه وجوه:

الأول صحة البيع الواقع على المادة بهيئتها، اختاره بعض الأعاظم من المحشين.

الثاني: فساده، اختاره المصنف قدس سره.

الثالث: التبويض في لفساد كما في بيع الشاة والخنزير ولعله الأقوى.

وقد استدلل للأول: بأنه إذا فرض وجود منفعة محللة ولو كانت مترتبة على المادة.

الوسائل، باب ٤١، من أبواب ما يكتسب به.

أقول: إن أراد بقصد المادة كونها هي الباعثة { ١ } على بذل المال بإزاء ذلك الشيء وإن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشيء، فما استظهره من الاجماع والأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل

{ ١ } هذا هو الموضوع الثاني: ومحصل القول فيه: إن الصور المنصورة في بيع المادة خاصة ست.

الأولى: يبيع المادة بشرط أن يغير المشتري هيئتها، وكان المشتري ممن يوثق بديانته.

الثانية: أن يبيع المادة مع الشرط المذكور ممن لا يوثق بديانته.

الثالثة: أن يبيع المادة ممن يوثق بديانته بلا شرط التغيير.

الرابعة: يبيع المادة ممن لا يوثق بديانته بلا الشرط المذكور.

الخامسة: يبيع المادة المتصفة بتغيير هيئتها بنحو الشرط المتقدم بنحو يتوقف دخولها في ملك المشتري على تحقق العنوان له فعلا.

السادسة: يبيع المادة المتصفة بأنها التغيير في ما بعد.

أما في الصورة الأولى: فلا اشكال ولا كلام في صحة البيع لعدم شمول أدلة المنع وما توهم دلالاته في الصور الآتية عليه له.

وأما في الصور الثانية: فقد استدل لفساد البيع، بكونه إعانة على الإثم فيكون حراما وفسادا.

وفيه: أولا: إن الإعانة على الإثم لو سلم كونها محرمة لا توجب فساد البيع لما حقق في محله من عدم المنافاة وبين المبعوضة والصحة في باب المعاملات.

وثانيا: إن الإقباض إعانة على الإثم لا البيع، فالأظهر هي الصحة فيها.

وأما في الصورة الثالثة: فقد استدل لفساد البيع، تارة بأن المال هي المادة بشرط عدم الهيئة، وأخرى بأن عموم العلة المستفادة من قوله عليه السلام: لا يباع شيء فيه غش

(١)

يقتضي الفساد لكونه واجب الكسر.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

بالشكل الخاص من حيث كونه مالا عرفا بذل للمال على الباطل { ١ } وإن أراد بقصد المادة كون المبيع هي المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول: بعثك خشب هذا الصنم أو في ضمن مجموع مركب، كما لو وزن لو وزنة حطب، فقال: بعثك فظهر فيه صنم أو صليب، فالحكم ببطلان البيع في الأول وفي مقدار الصنم في الثاني مشكل لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد لأن المتقين من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاونة على غيره من الأموال العرفية وهو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مالية الشيء من المادة والهيئة والأوصاف.

وفيهما نظر:

أما الأول: فلأن المادة إذا كانت لها منفعة محللة ولو بعد التصرف فيها تكون مالا قبله، ولذا لا خلاف في أن من أتلّف هذه الأمور، ضمن موادها، كما لا ريب في أن اللحم مال مع أنه لا ينتفع به إلا بعد الطبخ.
وأما الثاني: فلأن الغش إنما يكون إذا خفى العيب، مع أنه في صورة خفاء العيب أيضا يصح البيع، غاية الأمر يثبت الخيار، فالأظهر فيها أيضا الصحة.
وبما ذكرناه في هاتين الصورتين ظهر حكم الصورة الرابعة.
وما يمكن أن يستدل به للفساد فيها.
وأما الصورة الخامسة، فالأظهر فيها الفساد، فإنه إن كان المبيع هو عنوان المغير يكون ذلك من قبيل بيع المعدوم، وإن كان هو المادة الموجودة بعد عروض صفة التغير يكون من قبيل تعليق بيع الموجود بتحقيق صفة في المستقبل.
وأما الصورة السادسة: فالأظهر فيها الصحة إن كانا عالمين بالتغيير، لأن المبيع هي المادة المتصفة بوصف متحقق بالفعل، وإلا فهو فاسد لكون المبيع مجهولا.
{ ١ } قد مر أن هذا البرهان لفساد البيع الوقاع على المجموع بتمامه، لا يدل عليه، وإنما يدل على فساد البيع الوقاع على الهيئة.

والحاصل أن الملحوظ في البيع قد يكون مادة الشيء من غير مدخلية الشكل
ألا ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة، لم يكن لها (له) خيار العيب
لأن المبيع هي المادة ودعوى أن المال هي المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعة، بما
صرح به من أنه لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها وحمله على الإلتلاف
تدرّجاً تمحل { ١ } وفي محكي (التذكرة) أنه إذا كان لمكسور قيمة وباعها صحيحة
ليكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى (انتهى)، { ٢ }
واختار ذلك صاحب الكفاية وصاحب الحدائق وصاحب الرياض نافياً عنه الريب.
ولعل التقييد في كلام العلامة بكون المشتري ممن يوثق بديانته لئلا يدخل
في باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم وثوق
بالمدفع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي فيكون باطلاً كما في رواية تحف العقول.

نعم ما ذكره قدس سره من عدم الفرق في الفساد بين كون الداعي الانتفاع بالمادة خاصة
و
بها وبالهيئة، تام فإن بيع الهيئة باطل وإن قصد عدم الانتفاع بها كما هو الشأن في كل ما
لا

يجوز بيعه.

وما نسبته المصنف إلى الأكثر واستحسنه، إنما هو فساد هذا البيع، لا فساده في
صورة بيع المادة مع كونها بتلك الهيئة الخاصة، وكان غرضه التمتع بالمادة بلا اعتبار
الهيئة في المبيع على وجه لا يكون لها دخل في الغرض.
فإيراد بعض مشايخنا المحققين قدس سره بأنه لا وجه للفساد في الفرض.
في غير محله، لا بتناؤه على أن يكون مراده البيع على الوجه الثاني.
{ ١ } مع أنه يستلزم عدم ضمان مقدار من المادة التالف حين اتلاف الهيئة.
وهو كما ترى.

{ ٢ } الظاهر من نقل كلام العلامة قدس سره تقوية ما اختاره من صحة بيع المادة بلا
شرط،

وذلك يتوقف على أن يكون قوله ليكسر غاية للبيع ويكون القصد إلى كسر الهيئة راجعاً

لكن منه مضافا إلى التأمل في بطلان البيع المجرد الإعانة على الإثم { ١ } أنه يمكن الاستغناء عن هذا التقيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئة غير محترمة في هذا الأمور كما صرحوا به في باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا، ولا يبعد أن يثبت لوجوب مادة الفساد.

وفي جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء وإن أمكن الانتفاع على حالها في غير المحرم منفعة لا تقصد منها، قال: ولا أثر لكون رضاها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به في المحلل { ٢ } ويعد مالا لأن بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرم الذي لا يعد مالا عند الشارع، نعم لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل أن كسرها وكان المشتري موثوقا به، وأنه يكسرها أمكن القول بصحة البيع ومثله باقي الأمور المحرمة كأواني النقدين والصنم، (انتهى).

إلى عدم ملاحظتها في المبيع، بل يبيعه مع كون دعيه كسر الهيئة لينتفع بالمادة خاصة. ولكن الظاهر منه إرادة اشتراط فعل الكسر من المشتري فلاحظ وتدبر. { ١ } مر أنه يرد عليه مضافا إلى ذلك، عدم صدق الإعانة، إذا قصد بيع المادة خاصة ولم يكن قاصدا للانتفاع بالهيئة في الحرام، وأن البيع لا يكون إعانة أي تقدير، فراجع.

{ ٢ } ظاهر كلام المحقق الثاني من جهة جعله الرضا، الظاهر في المكور الفعلي لا سيما مع توصيفه بالباقي، إرادة بيع المادة بكونها مكسورة وقد عرفت أن الأظهر هو فساد البيع في هذه الصورة وهي الخامسة المتقدمة. وأما القسم الرابع فلا أظن أن يفتي أحد بعدم جواز بيعه لخروجه بذلك عن كونه مما له منفعة محرمة وبديهي عدم شمول أخبار الخشب لمن يعمله صليبا أو صنما له فالأظهر جوازه وضعا وتكليفا.

ومنها آلات القمار { ١ } بأنواعه بلا خلاف ظاهرا { ٢ } ويدل عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة ويقوى هنا أيضا جواز بيع المادة قبل تغيير الهيئة، وهي المسالك أنه لو كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسر، وكان المشتري ممن يوثق بديانته ففي جواز بيعها وجهان:

بيع آلات القمار

{ ١ } كالشطرنج، والنرد، والأربعة عشر ونحوها مما أعد للقمار.
{ ٢ } الظاهر أن حرمة بيعها مما لا خلاف فيه، وعن المستند: دعوى الاجماع عليه والمراد بها ما أعد للمقامرة كالنرد لأكل ما قومر به ولو في بعض الأحيان كالجوز. وقد استدل للحرمة: بالوجوه المتقدمة في بيع هياكل العبادة التي عرفت عدم دلالة شئ منها على ذلك، وإنما التزمنا بعدم الجواز فيها لنصوص بيع الخشب لمن يجعله صليبا، غير الشاملة لآلات القمار لا سيما بناء على ما ستعرف في ذلك المبحث من اختصاصها بخصوص موردها.

وبخبر أبي الجارود عن الإمام الباقر عليه السلام الوارد في تفسير قوله تعالى: (إنما الخمر و الميسر) وأما الميسر فالنرد، والشطرنج وكل قمار ميسر - إلى أن قال - كل هذا يبعه و شرائه والانتفاع بشئ من هذا حرام من الله محرم (الحديث) (١).
وفيه: إنه ضعيف لأبي الجارود.

فالأولى أن يستدل للحرمة وضعها وتكليفها بما ورد في الموارد الخاصة.
كصحيح البزنطي عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت. (الحديث) (٢).

وخبر المناهي الوارد في بيع النرد (٣).
فإنه بضميمة عدم القول بالفصل بين آلات القمار يثبت الحكم في الجميع.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٠٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

قوى في التذكرة { ١ } الجواز مع زوال الصفة وهو حسن الأكثر أطلقوا المنع (انتهى).
أقول: إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الإشكال في الجواز ولا
ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامة والأكثر، ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة
بعوض { ٢ } فكل ما أعد لها بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها
حرمت المعاوضة عليه، وأما المراهنة بغير عوض فيجئ أنه ليس بقمار على الظاهر،
نعم لو قلنا: بحرمتها لحق الآلة القمار مثل ما يعملونه شبه الكرة
يسمى عندنا كذا الترتة (النوبة) والصولجان.

{ ١ } وقد قيل في بيان مراد العلامة الذي استحسنته الشهيد قدس سره وجوه:
الأول: أن يكون المراد زوال صفة المقامرة بأن ترك أهلها القمار بها.
الثاني: إن المراد زوال الهيئة.
الثالث: إن المراد الجواز مع اشتراط زوال الصفة.
الرابع: إن المراد جواز البيع إذا كانت المادة من الأموال، بأن يرجع قوله مع زوال إلى
ما ذكر قبل الحكم بالجواز وهو عدها مالا.
{ ٢ } القول في القمار موضوعا يقع في موردين:
الأول في أصل المعنى الموضوع له.
الثاني: في حدود وقيوده.
أما المورد الأول فالمعاني المحتملة له أربعة، نفس الآلات - والمال المجعول في المعاملة
- واللعب بها - والمعاملة الواقعة على اللعب بها - .
أما المعنيان الأولان: فالظاهر أنهما أجنيان عن معنى القمار إذ مضافا إلى تصريح
اللغويين بأنه اللعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم، أنه
مصدر من المفاعلة والمناسب للمعنى المصدرى أحد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى.
نعم في خبر (١) أبي الجارود أطلق القمار على نفس الآلات.
لكنه مضافا إلى ضعف سنده ومعارضته مع النصوص الأخر المتضمنة أن كل ما
قومر به فهو الميسر الظاهرة في أن القمار هو فعل المكلف، الاستعمال أعم من الحقيقة.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

والأظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث. وقد صرح به جمع من أئمة اللغة. وأما المورد الثاني، فالظاهر: إن القمار لا يصدق على اللعب بدون الرهان، كما يظهر لمن راجع الاستعمالات العرفية وكلمات اللغويين ففي مجمع البحرين أصل القمار الرهن على اللعب بشئ وفي القاموس تقمره رهنه فغلبه ونحوه ما عن لسان العرب وفي المنجد القمار على لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً كان بالورق أو غيره. ولا ينافيه ما عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه، فإنه لو يدل على أنه موضوع للعب بها مع الرهن وأن إطلاقه على اللعب بدونه نادر ومجاز، لا يدل على أنه بنحو الحقيقة. ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك في صدقه بدونه فيتعين الأخذ بالقدر المتيقن.

ولا يعتبر في صدقه أن يكون اللعب بالآلات المعدة للقمار بحيث لا منفعة لها غير القمار ولا بالآلات المعروفة الشاملة لها ولغيرها كالحاتم والجواز والبيض التي تعارف اللعب بها ولها منافع شائعة أخرى.

لما ترى من صدق القمار على اللعب بكل شئ مع الرهن من دون عناية وعلاقة كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللفظ في سائر اللغات. ولتصريح أكثر اللغويين بذلك.

ولما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم.

ففي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قומר عليه فهو ميسر (١).

وفي خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما الميسر؟ قال كلما

تقومر به حتى الكعاب والجوز (٢) ونحوهما غيرهما. فالمتحصل مما ذكرناه أن القمار هو اللعب بأي شئ كان بشرط الرهن.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

ومنها آيات اللهو على اختلاف أصنافها { ١ } بلا خلاف لجميع ما تقدم في المسألة السابقة والكلام في بيع المادة كما تقدم وحيث إن المراد بآيات اللهو ما أعد له توقف على تعيين معنى اللهو وحرمة اللهو إلا أن المتقين منه ما كان

بيع آيات اللهو

{ ١ } وقد طفحت كلمات القوم بحرمة التكسب (بالآيات المحرمة كالعود والمزمر و الأصنام والصلبان) وعن المستند: دعوى الاجماع عليه. والمتقين من معقده الآيات المعدة للملاهي كالمزامير والمعازف والأوتار وما شابهها، التي تنحصر فائدتها بالانتفاع بها في الملاهي الذي لا اشكال ولا كلام نصا وفتوى في حرمة. وعدم جواز البيع في هذا المورد إنما يكون على وفق القاعدة كما عرفت في مسألة بيع هيا كل العبادة المبتدعة. كما أن حرمة التكليفية لا شبهة فيها لوقوع في معرض الإضلال وتمحض المبيع في جهة الفساد، ولذا يجب إتلافها حسما لمادة الفساد. إنما الكلام فيما إذا اشترك شئ بين ذلك وبين الأعمال في عمل محلل، كالراديوات المرسومة في زماننا هذا، فإنه ينتفع بها في الملاهي، وفي المنافع المحللة كاستماع قراءة القرآن والأخبار وغير ذلك.

والأظهر في ذلك هو الجواز وضعاً وتكليفاً: لعموم أدلة حلية البيع، وما ذكرناه في وجه عدم جواز بيع هيا كل العبادة وآلات القمار، لا يدل على عدم الجواز في المقام كما هو واضح.

والنبوي المروي عن تفسير أبي الفتوح: إن الله بعثني هدى ورحمة للعالمين، وأمرني أن أمحو المزامير والمعازف والأوتار وأمور الجاهلية (إلى أن قال - إن آيات المزامير شراؤها وبيعها وئمنها والتجارة بها حرام (١).
ضعيف لإرساله، لا يعتمد عليه، وإفتاء الأصحاب بالمنع غير ثابت، وعلى فرضه استنادهم إليه غير معلوم، ومجرد الموافقة لا يوجب الجبر.
والاستدلال بالأخبار العامة المتقدمة في أول الكتاب، في غير محله لما عرفت من ضعف السند.

(١) المستدرک، باب ٧٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

من جنس المزامير وآلات الأغاني، ومن جنس الطبول وسيأتي معنى اللهو و حكمه ومنها أواني الذهب والفضة إذا قلنا بتحريم اقتنائها و [أو] قصد المعاوضة على مجموع الهيئة والمادة لا المادة فقط { ١ } .

بيع أواني الذهب والقضة

{ ١ } وتنقيح القول في موردين:

{ ١ } في تعيين الموضوع وبيان مفهوم الإناء.

(٢) في حكم المعاملة عليها.

أما الأول: فقد اختلفت كلمات اللغويين في تعيين الإناء، فعن جملة من كتب اللغة كالصاحح والقاموس ومجمع البحرين وغيرها أنه معروف، وحيث إنه لا استعمال له في عرفنا اليوم يقيد ذلك، وعن المصباح: تفسير، بالوعاء، والظاهر أنه لا ينبغي التوقف في كونه تفسيراً بالأعم لصدق في الوعاء على الصندوق، ولا يصدق عليه الإناء، ومنه يظهر ضعف ما عن مفردات الراغب من تفسيره بما يوضع فيه الشيء وما عن غير واحد من تفسيره بالظرف.

ويؤيد ما ذكرناه مصحح منصور بن حازم عن مولانا الصادق عليه السلام عن التعويد

يعلق على الحائض فقال: نعم، إذا كان في جلد أو فضة أو قصبه حديد (١).

فإن من المستبعد الالتزام بالتخصيص في جلد التعويد، والظاهر أنه عبارة عن متاع البيت الذي يستعمل في الأكل أو الشرب أو مقدماتهما كالسماور، أو مؤخراتهما كالإبريق.

وأما صحيح ابن بزيع (٢) المشتمل على مبالغة الإمام عليه السلام في تنزيه فعل أبي الحسن عليه السلام عن إمساك المرأة الملبسة الموهم لا عمية الإناء من ذلك، فلا يعتني به لعدم ظهور جوابه عليه السلام فيها كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٦٧، من أبواب النجاسات والأواني والجلود، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

ومنها الدراهم الخارجة المعمولة { ١ } لأجل غش الناس إذا لم يفرض على. هيئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها مثل التزین أو الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشار ونحوه بناء على جواز ذلك وعدم وجوب اتلاف مثل هذه الدراهم ولو بكسرها من باب دفع مادة الفساد كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفي مشيراً إلى درهم أكسر هذا فإنه لا يحل بيعه ولا انفاقه. وفي رواية موسى بن بكير قطعه نصفين، ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش وتماام الكلاب فيه في باب الصرف إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني: فبناء على ما اخترناه من عدم جواز الانتفاع بها بشيء: لصحيح ابن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنه نهى عن آنية الذهب والفضة (١). إذ حذف المتعلق دليل

العموم، وموثق ابن بكير عن أبي الحسن عليه السلام آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون (٢). على ما حققناه في أحكام الأواني، تكون الآنية بما لها من الهيئة بما لها من الهيئة مما يجيء منه

الفساد محضاً، ومما له منفعة محرمة خاصة، وقد عرفت في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة فساد بيع مثل ذلك، فراجع.

نعم إذا كانت هيئتها مما لا ينتفع به لأجل كونها من الأواني التي ترك استعمالها صح البيع لتمحض المبيع في المادة التي لها منافع محللة. بل بناء على ما عرفت في ذلك المبحث.

يمكن الحكم بالتبعض في الفساد إن كانت لهيئتها مالية.

بيع الدراهم المغشوشة

{ ١ } ومحل الكلام الدراهم المغشوشة غير الرائجة، وأما الرائجة بين الناس مع العلم بالغش فلا كلام في جواز المعاوضة عليها وضعا وتكليفاً. لأن الجواز تابع للرواج وهو تابع لاعتبار من بيده أزمة الأمور، من غير فرق بين كون المادة مغشوشة، وغير مغشوشة.

(١) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات والأواني والجلود، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات والأواني.

ثم إن الكلام يقع في موضعين:

الأول: في صورة العلم بالغش.

الثاني: في صورة الجهل به.

أما الأول: فالكلام فيه يقع، تارة في جواز الانتفاع بها في التزيين ونحوه، وأخرى

في جواز المعاوضة عليها وعدمه.

أما الأول: فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز، وفي الجواهر، لم أجد من أفتى بالمنع

بل الفتاوى على خلافه.

وتشهد له جملة من النصوص.

واستدل للمنع بالنصوص الدالة على حرمة الغش الآتية في ذلك المبحث، و

بقوله عليه السلام في خبر المفضل بن عمر الجعفي مشيراً إلى درهم مغشوش أكسره فإنه لا

يحل بيع

هذا ولا انفاقه (١).

وبخبر موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنائير مصبوبة بين يديه

فنظر

إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه

غش (٢).

وبقول الإمام الصادق عليه السلام في خبر دعائم الإسلام في الستوق: يقطع ولا يحل أن

ينفق (٣).

وفي الجميع نظر:

أما نصوص الغش: فلعدم شمولها لما نحن فيه، لتوقف صدق الغش على علم الغاش و

جهل المغشوش، فلا يصدق في فرض علم المغرور.

وأما الأخبار الأخرى: فضعيفة السند، لأن في طريق خبر الجعفي علي بن الحسين

الصيرفي، والثاني مرسل، وخبر دأيم الإسلام قد عرفت حاله في أول الكتاب، فهي غير

منجبرة بعمل الأصحاب لما عرفت من إفتائهم بالجواز، مضافاً إلى معارضتها بما هو أصح

سندا منها.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الصرف، حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) المستدرک، باب ٦، من أبواب الصرف، حديث ١.

وأما الثاني: فالأظهر جواز المعاوضة عليها وضعاً وتكليفاً، إذ مضافاً إلى أن ذلك مما تقتضيه القواعد العامة بعد فرض جواز الانتفاع بها، يشهد له صحيح ابن مسلم المتقدم عن الإمام الصادق عليه السلام الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها قال عليه السلام: إذا بين ذلك، فلا بأس (١) ونحوه غيره، ونصوص الغش، والأخبار الخاصة قد عرفت حالها.

وبما ذكرناه ظهر ضعف إفتاء المحقق النائيني قدس سره بالفساد لأجل عدم وجود المنفعة المستفاد ذلك من خبر موسى بن بكر.

ولا فرق في ذلك كله، بين علم البائع، وجهله، كما لا يخفى.

وأما الموضوع الثاني: فتارة يكونان جاهلين معاً، وأخرى يكون المشتري جاهلاً و البائع عالماً، أما إذا كانا جاهلين فلا دليل على الحرمة التكليفية ولا وجه لها، وأما إذا كان المشتري جاهلاً فهو يحرم لكون ذلك غشاً في المعاملة.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

وأما من حيث الحكم الوضعي، أي صحة البيع وفساده.

فحصل القول فيه أن صور المسألة أربع:

الأولى: أن يوقع المعاملة على الكلي.

الثانية: أن يبيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدرهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

الثالثة: أن يبيع الدرهم الخارجي معتقداً أنه فضة مسكوكة بسكة السلطان.

الرابعة: أن يبيع المادة بلا هيئة.

أما الصورة الأولى: فلا اشكال في عدم فساد البيع فيها، وعدم ثبوت الخيار وإنما عليه التبديل.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب ما يكتسب به حديث ٢.

ولو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال لمن صار إليه فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك سكة السلطان بطل البيع { ١ } .
{ ١ } في حاشية السيد الفقيه ظاهره كون البيع واقعا على الكلي .
وهو كما ترى لا سيما وأنه لا يمكن نسبة القول بالبطان إلى المصنف في هذه الصورة .
بل ظاهره هي الصورة الثانية أي بيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدراهم الخارجي المعنون بهذا العنوان .
وكيف كان ففي الصورة الثانية: إما أن يظهر عدم كونه مسكوكا بسكة المعاملة الرائجة، أو يظهر كونه فضة بل نحاسا بتمامه، أو يظهر كون المادة مغشوشة بأن كان بعضها فضة وبعضها نحاسا .
فقد استدلل للبطان في جميع الفروض: بأن المبيع هو العنوان غير المنطبق على ما في الخارج، كما إذا باع هذا الحمار فانكشف أنه فرس .
ولكن هذا الوجه يتم في الفرض الثاني، من جهة أن النحاس والفضة عنوانان مختلفان حقيقة، ولا يتم في باقي الفروض .
أما في الأول: فلأن كون الفضة مسكوكا بسكة المعاملة ليس إلا وصفا لها، فتخلفه تخلف للوصف ولا يوجب هو إلا الخيار، والشاهد على ذلك هو نظر العرف الذي هو الميزان في هذا الباب، ويؤيد ما ذكرناه بل يشهد له عدم كون العنوان في المقام دخيلا في المالية .
وأما في الفرض الأخير فلأن الغش في المادة يوجب ثبوت خيار العيب، لأن المغشوش معيب غيره نظير شوب اللبن بالماء لا أنه عنوان مغاير .
واستدل لفساد البيع في الفرض الأول: بأن البيع واقع على الموجود الخارجي المتشكل بهذا الشكل الذي لا يصح بيعه فيكون بمقتضى إطلاق ما دل على عدم جواز البيع في هذا الموجود، فإنه غير جائز البيع بذاته لا بما هو معلوم .

وإن وقعت معاوضة على شخصه من دون عنوان { ١ } فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب، إن كانت المادة مغشوشة وإن كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس فتأمل.

وفيه: إن الهيئة التي تنحصر فائدتها في المحرم الموجب ذلك لفساد البيع ليست ملحوظة في البيع، ولم تقع المعاملة عليها، وما لو حظ إنما هي الخصوصية المفقودة التي عرفت أن فقدانها لا يوجب البطلان، فالأظهر هي الصحة في الفرض الأول والثالث. نعم في الفرض الأول يثبت خيار التدليس أو تخلف الوصف، وفي الفرض الأخير خيار العيب. { ١ } مراده بذلك الصورة الثالثة، لا الرابعة.

فما نسبه السيد قدس سره إليه من أن مراده بذلك بيع هذا الشيء من حيث إنه فضة. غير تام على هذا لا وجه لقوله وإن كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس. وكيف كان فقد استدل للبطلان في الصورة الثالثة في جميع فروضها، من عدم كون الدرهم مسكوكا، أو عدم كونه فضة، أو كونه مركبا من الفضة وغيرها: بأن بيع ذات الشيء المردد بين كونه درهما وغيره وعلى تقدير كونه درهما صحيحا أم معيبا. باطل للجهل والغرر.

وفيه: أنهما يرتفعان بالعلم، ولو كان جهلا مركبا، وبالشرط والمفروض تحقق أحدهما.

وقد يستدل للفساد في الفرض الأول: بأن البيع على هذا الوجه بكون واقعا على ما هو واقع المبيع، وحيث إن واقعه مما لا يصح بيعه فيكون البيع فاسدا، كما لو باع المردد بين كونه حرا، أو عبدا فإنه لو انكشف كونه حرا بطل البيع.

وفيه: إنه مع العلم بكونه درهما مسكوكا، لا يكون الواقع على ما هو عليه موردا للبيع كي لا يصح، فإن هيئته لا تقع المعاملة عليها على ذلك، فالأظهر هي الصحة هي

وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط واسترداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخمر والنخل لأن كل جزء من الخمر والنخل، مال لا بد أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير [١] بخلاف المادة والهيئة فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعي وجوده.

الفرضين الأول والأخير، مع ثبوت خيار التدليس أو تخلف الوصف في الأول وخيار العيب في الأخير، والبطلان في الثاني لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، إذا المقصود هو

بيع الفضة، والموجود نحاس على الفرض.

ومما ذكرناه ظهر حكم الصورة الرابعة وهو البيع لو انكشف كون المادة فضة مشوبة، مع ثبوت الخيار والفساد لو انكشف كونها غير الفضة، وأما الهيئة فوجودها كالعدم لعدم لحاظ هيئة من الهيئات في البيع.

{١} قد يقال كما عن بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم: بأن غاية ما يمكن أن يقال في توجيهه

كلامه: إن ما ذكرناه من تصحيح المعاملة الواقعة على الشخص في الدراهم المغشوشة ولم نجعل في قبال الهيئة شيئا وإنما أثبتنا خيار التدليس من جهة عدم السكة الصحيحة، لا يجري في سائر الآلات، فلو أوقع المعاوضة على هياكل العبادة مثلا جهلا بكونها كذلك معتقدا أنها من العناوين المباحة، فتبين كونها كذلك بطلت.

ثم أورد عليه بأنه مضافا إلى طلب الفرق بينهما وليس فيما ذكره كفاية، إذا السكة و هيكل العبادة لا يقسط عليهما الثمن، لا يناسب قوله في مقام الفرق أنه لا يمكن التبعيض في

الآلات مادة وهيئة، إذ لم يلتزم بذلك في غيرها أيضا.

القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة وهو تارة على وجه يرجع بذل المال في مقابل المنفعة المحرمة كالمعاوضة على العنب مع التزامهما أن لا يتصرف فيه إلا بالتخمير، وأخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره.

والأول أما أن يكون مقصودا لا غير { ١ } كبيع العنب على أن يعمله خمرا ونحو ذلك وأما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال بحيث يكون بذل المال بإزائها كبيع الجارية المغنية بثمن فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغني، فهنا مسائل ثلاث:

في ما تقدم من الآلات الأمر يدور بين أمور ثلاثة: إمضاء المعاملة من جهة المادة خاصة، وإمضائها رأسا، وفسادها، وحيث لا سبيل إلى الأول لما تقدم من عدم كون الهيئة مما يقابل بالمال، ولا إلى الثاني لما تقدم أيضا، فيتعين الالتزام بالثالث.

ولكن قد تقدم أن الهيئة قد تكون مما له مالية وتقابل بنظر العرف بالمال، وتكون ملحوظة باستقلالها، مثلا الكوز المعمول من الحزف هيئته تقابل بالمال لا أنها توجب ازدياد مالية المادة، ولذا لو باع الكوز ثم تبين كونه مكسورا لم يتوهم أحد ثبوت خيار العيب.

{ ١ } أورد عليه السيد الفقيه بأنه لا وجه لتقسيم الأول وهو ما يبذل المال في مقابل الحرام فقط إلى القسمين.

ولكن يرد عليه أن مراده من الأول ما يبذل المال في مقابل الحرام في الجملة، في مقابل الثاني، وهو الذي لا يبذل المال بإزاء الحرام رأسا، بل يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير، ومن الضروري أن الداعي لا شأن له في باب المعاملات.

المسألة الأولى: بيع العنب على أن يعمل خمرا، والخشب على أن يعمل صنما أو آلة لهو قمار، وإجارة المساكن لبيع أو يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السفن و الحمولة لحملها { ١ } ولا إشكال في فساد المعاملة فضلا عن حرمة ولا خلاف فيه، و يدل عليه { ٢ } .

بيع العنب على أن يعمل خمرا
{ ١ } وفي الجواهر فلا خلاف أجده فيها، مع التصريح بالشرطية أو الاتفاق عليها على وجه بنى العقد عليها، بل عن مجمع البرهان: نسبتته إلى ظاهر الأصحاب، بل عن المنتهى، دعوى الاجماع عليه، كما عن الخلاف والغنية لاجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر أو الدكان لبيع فيه.
{ ٢ } واستدل له في جميع المعاملات بوجوه:
وفيه: إن الاجماع المنقول ليس بحجة لا سيما في صورة احتمال استناد المجمعين إلى الأدلة الأخر كما في المقام.
الثاني: ما ذكره السيد الفقيه قدس سره وهو قوله صلى الله عليه وآله: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه.
وفيه: مضافا إلى ما تقدم من ضعف السند، أنه غير شامل للمقام، إذ الثمن لا يقع في مقابل المنفعة المحرمة وإنما يقع في مقابل العين التي لها منفعة محللة في المقام.
الثالث: إن الالتزام بأن يعمل العنب خمرا، شرط مخالف للكتاب والسنة، وهو فاسد وفساد الشرط يوجب فساد المشروط.
وفيه: ما سيأتي في محله من أن الشرط الفاسد لا يوجب فساد المعاملة.
الرابع: إن فعل المباح للتوصل به إلى الحرام حرام، فبيع العنب مثلا لأن يعمل خمرا حرام.
وفيه: ما حقق في محله من عدم حرمة مقدمات الحرام، إلا ما لا ينفك عنه الحرام، مع أن هذا الوجه لا يقتضي الفساد بناء على ما هو الحق من عدم تلازم المبعوضة للفساد في المعاملات كما عرفت في أول الكتاب.
الخامس: إن أدلة النهي عن المنكر تدل على حرمة، إذ لو وجب النهي للرفع.

مضافا إلى كونها إعانة الإثم { ١ } وإلى أن الالتزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة الساقطة في نظر الشارع أكل وإيكال للمال بالباطل { ٢ } .

فالنهي عن المنكر لدفعه أولى بالوجوب.

وفيه مضافا إلى أن هذا الوجه أيضا لا يقتضي الفساد، كما مر أنه سيجيء في المسألة الآتية تنقيح القول في ذلك وأنه لا دليل على وجوب الدفع. { ١ } السادس: ما في الثمن وهو أن البيع في الفرض إعانة على الإثم، المحرمة كتابا و سنة واجماعا.

وفيه مضافا إلى ما ستعرف من عدم حرمتها، أن البيع ليس إعانة على الإثم وإنما يكون الإقباض والتسليط الخارجي إعانة عليه.

مع أن حرمة الإعانة على الإثم لا توجب الفساد، إذ حرمة المعاملة ومبغوضيتها لا تلازم الفساد.

{ ٢ } هذا هو السابع وهو أن الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة أكل للمال بالباطل.

وفيه: أنه إن أريد بذلك أن الشرط يوجب تمحض المبيع في الحرام. فيرد عليه: أنه في البيع الثمن لا يقع في مقابل المنافع، وإنما يقع في مقابل العين بداعي الانتفاع بمنافع العين، وعليه فلا يكون أكل المال في مقابل ما اشترط أن ينتفع به بالمنفعة المحرمة أكلا للمال بالباطل.

وعلى فرض التنزل وإنما يقابل الثمن بالمنافع، أي قابلية الشيء لأن ينتفع به، لا الانتفاع الخارجي، ولذا لا شبهة في صحة البيع لو اشترى خبزا لالا. كل ولم يأكله، وفي المقام المبيع له منافع محللة وأن اشترط الانتفاع بالمنفعة المحرمة، نعم ذلك يتم في الإجارة، فإن مرجع ذلك إلى إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل إلا المنفعة الخاصة فتفسد لأجل أن

المقابل بالمال فيها المنفعة.

وإن أريد به أن الشرط بمنزلة القيد وبه تزيد المالية وتنقص كما قيل. فيرد عليه: إن الشرط لا يقابل بالمال، بل هو التزام في التزام على ما سيأتي تحقيقه في محله، ولا يترتب على مخالفته إلا الخيار.

خبر جابر { ١ } سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام أجرته فإنه أما مفيد بما إذا استأجره أو يدل عليه بالفحوى بناء على ما سيحى من حرمة العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه في الحرام، نعم { ٢ } في مصححة بأن أذينة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن بحمل فيها أو عليها الخمر والخنزير، قال: لا بأس.

{ ١ } هذا هو الوجه الثامن وهو وإن ورد في الإجارة إلا أنه يتم في البيع أيضا من جهة اتحاد حكمهما.

وفيه: مضافا إلى ضعف سنده لو كان خبر جابر، أن ظاهر هذا الخبر (١) هو فساد الإجارة مع اتفاق وقوع فيه بلا شرط والتزام، وحيث إنه معارض مع النصوص المستفيضة الأخر ولم يفت به أحد فلا بد من طرحه لا حملة على إرادة معنى آخر. ثم على فرض التنزل وتسليم تعيين حملة على معين آخر لا يبعد دعوى أظهرية إرادة الفساد في صورة العلم بوقوع بيع الخمر فيه، لا اشتراط ذلك ولا كونه داعيا للبيع، و سيحى إنه في هذه الصورة وردت نصوص مستفيضة دالة على صحة المعاملة، وهي تكون معمولا بها، مع أنه لو سلم الفساد في تلك الصورة، أولوية الفساد في هذه الصورة، من

الفساد في تلك الصورة غير ثابتة.

ثم على فرض التنزل وتسليم تعيين حملة على صورة الإشتراط، يتردد الأمر بين معنيين: أحدهما: كون الإجارة مطلقة مشروطة بهذا الشرط. ثانيهما: إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل إلا المنفعة الخاصة.

وعلى الثاني لا ريب في فساد الإجارة: لأن المقابل بالمال فيها المنفعة، وذلك لا يلزم فساد البيع لذلك الذي يكون المقابل به نفس العين. { ٢ } ولا يخفى أن جماعة منهم صاحب الجواهر قدس سره بعد تسليمهم دلالة خبر جابر على المنع، قالوا يعارضه مصحح ابن أذينة المذكور في المتن (٢).

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.

لكنها محمولة على ما إذا اتفق الحمل { ١ } من دون أن يؤخذ ركنا أ (شرطا في العقد بناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه، وظاهر في هذا عكس الصحيحة يطرح [فيطرح] ظاهر كل بنص الآخر { ٢ } فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمة { ٣ } وقد يستدل أيضا فيما نحن فيه بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو صنما مثل مكاتبة ابن أذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا.

{ ١ } وأجاب عنه المصنف قدس سره بأن المصحح، محمول على ما إذا اتفق الحمل من دون

أن يؤخذ ركنا أو شرطا في العقد، بناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا عكس الصحيحة فيطرح ظاهر كل بنص الآخر - ثم أمر بالتأمل. ثم قال مع أنه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمة.

ولكن ظاهر قوله إن المصحح محمول على ما إذا اتفق الحمل كون مورد الإجارة صورة العلم بالحمل فهي أجنبية عن الفرض وعن مورد خبر جابر مع أن موردهما لو كان صورة واحدة يمكن أن يقال بعدم التعارض بينهما، من جهة أن خبر جابر يدل على الفساد مع العلم ببيع الخمر فيه، الذي هو حرام، والمصحح يدل على الصحة مع العلم بحل الخمر الذي لا دليل على حرمة.

{ ٢ } (قوله قدس سره فيطرح ظاهر كل... الخ) تقدم الكلام في هذا الجمع في بيع العذرة و

عرفت أنه ليس جمعا عرفيا، ولعله لذلك أمر قدس سره بالتأمل. { ٣ } (قوله قدس سره كفى العمومات... الخ) على فرض التعارض لا بد من لا رجوع إلى المرجحات وهي تقتضي تقديم الخبر لأشهرية مضمونه. مضافا إلى ما عرفت من عدم دلالة العمومات المتقدمة على الفساد. أضف إلى ذلك كله أن العمومات المتقدمة، هي رواية تحف العقول، ورواية الفقه الرضوي (لو كان كتاب رواية لا فتوى فقيه) كما احتملناه ورواية دعائم الاسلام، والنبوي المشهور المتقدمة كلها في أول الكتاب وعرفت أنها ضعيفة الاسناد.

ورواية عمرو بن الحريث عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم، قال: لا، وفيه أن حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري أو تواطؤهما على التزام صرف المبيع في لصنم والصليب بعيد في الغاية، والفرق بين مؤاجرة البيت لببيع الخمر فيه وبيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى { ١ } فإن بيع الخمر في مكان وصيوروته دكانا لذلك منفعة عرفية يقع الإجارة عليها من لا مسلم كثيرا كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات، بخلاف جعل العنب خمرا، والخشب صليبا فإنه لا غرض للمسلم في ذلك غالبا يقصده في بيع عنبه أو خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال.

نعم لو قيل في المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه (٢) لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه كما سيحى ثم إنه يلحق بما ذكره من بيع العنب والخشب على أن يعمل خمرا أو صليبا بيع كل ذي منفعة محللة على أن يصرف في الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع في الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل، ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد وبين التواطى عليه خارج العقد ووقوع العقد عليه (٣) ولو كان فرق فإنما هو في لزوم الشرط وعدمه

{ ١ } لم يظهر الفرق فإنه كما أن اشتراط جعل الخشب صنما، بعيد عن المسلم، كذلك اشتراط عدم بيع شئ في الدار إلا الخمر، كما أنهم يقدمون على المعاوضة مع العلم بأن ه لا

يبيع غير الخمر كذلك، يقدمون عليها مع العلم بجعل الخشب صنما. { ٢ } قد مر أنه لا أولوية للفساد في صورة الاشتراط، عن الفساد في صورة العلم كي يتمسك بالفحوى.

{ ٣ } وقد أورد عليه: بأن معنى عدم اعتناء الشارع بالشرط غير المذكور واعتبار الذكر في الشرط صحة العقد بلا شرط، ومقتضاه وقوع تمام الثمن في مقابل العين، ومعه لا

يكون أكل المال أكلا بالباطل وبلا عوض.

لا فيما هو مناط الحكم هنا، ومن ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساد ه وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه في لا حقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرمة وقد تقدم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادها أموالا مشتملة على منافع محللة مع أن الجزء أقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط { ١ }، وسيجئ في المسألة الآتية ما يؤيد هذا إن شاء الله تعالى.

وفيه: إنه كما أن الشارع ألغى الشرط الذي لم يذكر في ضمن العقد، كذلك ألغى الشرط المخالف للكتاب والسنة مثل هذا الشرط، فهذا الشرط على كل تقدير ساقط في نظر الشارع وبحكم العدم.

والأظهر هي الصحة في الموردين لما عرفت من عدم كون أكل المال في صورة الاشتراط أيضا أكلا بالباطل، من جهة عدم تقابل المال بالمنافع، ثم إن لازم ما ذكره قدس سره.

الحكم بالبطلان حتى فيما كان الداعي، هي المنفعة المحرمة: لعين ما ذكره في الشرط غير المذكور

{ ١ } أورد عليه السيد الفقيه بأنه قدس سره صرح بعدم كون الهيئة جزء بل هي من قبيل العنوان وكون مثل هذا الجزء أقبل للتفكيك ممنوع بل الأمر بالعكس. وفيه أنه قدس سره بعدم كونها جزء عرفا وإلا فهو لا ينكر كونها جزء خارجيا كما تقدم وهذا بخلاف المشروط والشرط.

ولكن يرد عليه أن لا شرط في باب البيع وغيره من العقود لا يرجع إلى أحد العوضين، ولا يوجب تقييده كي يتم ما ذكره، من أن المقيد موجود واحد ولا ينحل إلى جزئين خارجيين بل هو التزام في التزام على ما يأتي تحقيقه في محله فهو أقبل للتفكيك.

المسألة الثانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنية وكل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك وقصد اعتبار في البيع على وجه يكون دخيلا في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو والسرقه إذا لو حظ فيه هذه الصفة وبذل بإزائها شيء من الثمن { ١ } لا ما كان على وجه الداعي، ويدل عليه أن بذل الشيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل والتفكيك بين القيد و المقيد بصحة العقد في المقيد

حكم بيع الجارية المغنية

{ ١ } ملخص القول في المقام: إن اعتبار الصفة في المبيع إن كان على وجه الاشتراط لا اشكال في لا صحة سواء كانت الصفة مما لا مالية له، أم كانت لها مالية عرفية شرعية، أم

كانت ماليتها ملغاة شرعا: فإنه على جميع التقادير لا تقابل الصفة بالمال ولا تكون دخيلة في لمبيع، نعم بين الأقسام فرق من جهة لزوم الوفاء بالشرط وعدمه، وهو غير مربوط بالمقام، كما أنه لا كلام فيها لو كان اعتقاد وجودها داعيا علي المعاملة كما هو واضح، وأولى

من ذلك بالصحة ما لو لم تلاحظ الصفة أصلا.

وإن كان اعتبارها على وجه التقييد والعنوان.

فإن كانت لها مالية شرعا فلا اشكال أيضا في الصحة سواء كانت الصفة منافعها

محمضة في المحللة أم كان لها نوعان من المنفعة المحللة والمحرمة.

وأما إن لم يكن لها مالية شرعا، كان لها المالية العرفية أم لم تكن، فبناء على كون

تخلف الوصف فيما أخذ عنوانا للمبيع موجبا لثبوت الخيار دون التبويض والبطالان، كما لعله

المشهور المنصور على ما سيأتي تنقيحه في محله الملازم ذلك للالتزام بأن المعوض هو

الموصوف، وإن الثمن غير مقابل بالوصف، يتعين القول بالصحة ووقوع جميع الثمن في

مقابل الموصوف، وأما بناء على كون تخلفه موجبا للبطالان، كما هو الشأن في العناوين

الموجب تخلفها تغاير الموصوف للموجود ذاتا، فإن كان الوجه للبطالان أن ما تعلق

الانشاء به وهو العين المتصفة بهذا الوصف غير موجود، وما هو موجود لم يتعلق به

وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً { ١ }، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظة وجوده وغير واقع شرعاً على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط فتعين بطلان العقد رأساً، وقد ورد النص بأن ثمن الجارية المغنية سحت وأنه قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا كثمن الكلب، نعم لو لم يلاحظ الصفة أصلاً في كمية الثمن فلا اشكال في الصحة ولو لو حظ من حيث إنه صفة كما قد يصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها فلا اشكال في لجواز وإن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة ففي لحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة إلى المحرمة وعدمه الآن المقابل بالمبذول هو الموصوف ولا ضير في زيادة ثمنه بملاً حظة منفعة نادرة وجهان: أقواهما الثاني، إذ لا يعد أكلًا للمال بالباطل { ٢ } والنص بأن ثمن المغنية سحت مبني على الغالب.

{ ١ } وفيه أنه بناء على مقابلة القيد بالمال لا مانع من التفكيك، وعدم وقوعه شرعاً وعدم معرفيته عرفاً إنما يكونان من جهة عدم بذل شيء من الثمن بإزائه، ولازمه صحة البيع في لا مقيد بتمام الثمن، وكون القيد لغواً، وبذل الثمن بإزاء المقيد بداعي وجود القيد ليس
أكلًا للمال بالباطل كما تقدم.

{ ٢ } أنه لو كانت الصفة ملحوظة مستقلة في البيع، وجعل بإزائها الثمن، يعتبر في عدم كون أكل المال في مقابلها أكلًا بالباطل ما يعتبر في العين من اعتبار اشتمالها على منفعة

غير نادرة، أي منفعة لا يعتد بها عرفاً لخستها لا لمزاحمتها مع ما هو أهم منها كما هو ظاهر

المصنف على ما عرفت، وإن لم تلاحظ مستقلة، بل كانت موجبة لبذل المال لأجل وجودها، فلا وجه للاحاقها بالعين كما لا يخفى، وأما النص بأن ثمن المغنية سحت فقد عرفت ما فيه.

المسألة الثالثة: يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إغانة على الإثم والعدوان، ولا إشكال ولا خلاف في ذلك. أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم { ١ }.

بيع العنب ممن يجعله خمرا
{ ١ } اختلفت كلمات القوم في لا مقام فعن جماعة الجواز زعن آخرين المنع، والشيخ الأعظم قدس سره فصل بين ما لم يقصد منه الحرام، فحكم بالجواز، وبين ما يقصد منه الحرام.
فحكم بالحرمة لكونه إغانة على الإثم التي تكون محرمة بلا خلاف ولا اشكال لکن: يرد على هذا التفصيل.
أولا: إنه لا بد من تقييد ذلك بما إذا قصد المعان فعل الحرام، لأنه قدس سره يصرح فيما بعد باعتبار ذلك.

وثانيا: إن جماعة صرحوا باعتبار ترتب المعان عليه في صدق الإغانة فلا بد من التقييد بذلك، اللهم إلا أن يكون ذلك إشارة إلى أصل الحكم أو إلى العلة بلحاظ محرم آخر

وعليه فيرتفع الاشكال الثاني: لأنه في صورة عدم ترتب فعل الحرام، وإن كان لا تصدق الإغانة بلحاظ، إلا أنها تصدق كونه إغانة على اشتغال المشتري بمقدمات الحرام بقصد ترتب الحرام وهو بنفسه معصية.
وكيف كان: فتتقيد القول في هذه الصورة أيضا سيأتي عند التعرض لأدلة الصورة الآتية.

وتتقيد القول في لا مقام يقتضي لبحث في موضعين:
الأول: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.
الثاني: فيما تقتضيه القواعد العامة.
أما الموضع الأول: فالكلام فيه تارة يقع في الحكم الوضعي.
وأخرى في الحكم التكليفي.

للأخبار المستفيضة { ١ } منها خبر ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم يبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا، فقال: إنما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه. ورواية أبي كهمس، قال: سألت رجلا أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال - هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور

أما من حيث الحكم الوضعي فقد استدلل لعدم جواز المعاوضة في صورة العلم بصرف المبيع في المحرم بخبر جابر - أو صابر - المتقدم في الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر

قال عليه السلام حرام أجره (١).

وقد مر في لمسألة السابقة ما في هذا الخبر من يحث السند والدلالة، والمعاوضة مع النصوص الأخرى، وتقدم أنه لا يصح الاستدلال به بوجه. وأما من حيث الحكم التكليفي، فمجمل القول فيه: إن جميع النصوص الواردة في المقام، أو المتوهم ورودها في لباب على طوائف:

{ ١ } الأولى: ما تضمن جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا كحسن ابن أذينة (٢) وخبر أبي كهمس (٣) المذكورين في المتن.

وصحيح الحلبي عن مولانا الصادق عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله خمرا فقال عليه السلام: لا بأس به يبيعه حلالا فيجعله حراما أبعد الله واستحقه (٤).

وصحيح رفاعة قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره. فقال عليه السلام: حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا (٥) ونحوها غيرها.

الثانية: ما توهم دلالتها على المنع عن بيع العنب ممن يعمله خمرا وهو خبر جابر - أو صابر - المتقدم في المسألة المتقدمة، بدعوى إرادة العلم ببيع الخمر من قوله فيباع فيه

الخمر فإنه حينئذ بضميمة عدم الفرق بين الإجارة والبيع يدل على ذلك.

(١) الوسائل: باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ١.

(٢) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

(٣) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٦.

(٤) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

(٥) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٨.

وقد يعارض تلك بمكاتبة ابن أبي أذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا ورواية عمر بن حريث عن التوز (التوت) أبيع ممن يصنع الصليب أو الصنم، قال: لا {١}، وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة

الثالثة: ما استفيد منها كراهية بيع العنب ممن يخمره وهو صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا قال عليه السلام: يبعه ممن يطبخه أو يصنع خلا أحب

إلي ولا أرى بالأول بأسا (١).

الرابعة: ما تدل على المنع عن بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو يصنعه صنما، فإنه يدل على الحكم في المقام بإلغاء الخصوصية: كحسن بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال عليه السلام: لا (٢).

وصحيح ابن حريث عن الإمام الصادق عليه السلام عن التوت أبيع ممن يصنع به الصليب والصنم قال عليه السلام: لا (٣).

{١} الخامسة: ما توهم دلالتها على جواز بيع الخشب أيضا: كحسن ابن أذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط فقال عليه السلام: لا بأس به (٤) هذه هي جميع نصوص الباب.

وقد قيل في الجمع بينها وجوده، أمتها: حمل النصوص المانعة على بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما، كما هو موردها، بأن لا يتعدى عن موردها، وحمل المجوزة على غيره.

وأورد عليه تارة، بكونه خرقا للاجماع المركب.

وأخرى: بأن خبر جابر دال على المنع في بيع العنب أيضا.

وثالثة: بأن ه قام الدليل على اتحاد مناط الحكم وهو قوله عليه السلام في خبر الحارثي: بعتة

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٢) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٤) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١

حلالا فجعله حراما فأبعده الله (١)، ونحوه ما في خبر أبي كهمس (٢) ورواية رفاعة (٣).
ورابعة: بأن الطائفة الخامسة تأبي عن ذلك لدلالاتها على جواز بيع الخشب.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن مثل هذا الاجماع المركب خرقه لا مانع عنه، إذ في المسألة طوائف
من الأخبار، فقد استندوا في فتاواهم إلى هذه النصوص، وكل واحد جمع بما رآه جمعا
عرفيا، وعليه فلا يضر مخالفة الجميع.

مع أن صاحبي الوسائل والمستدرک قائلان بالفصل.

وأما الثاني: فلأنه لو سلم استفادة الكبرى الكلية من تلك النصوص إلا أنه لا مانع
من تخصيصها بما ورد في لخشب يباع ممن يجعله صنما أو صليبا.

وأما الرابع: فلأن حسن ابن أذينة وارد في بيع الخشب ممن يجعله برابط، وهو غير
جعله صنما أو صليبا، بل هو بنفسه دليل الفصل، فإنه يفصل بين الأصنام والبرابط.

والانصاف أن هذا الجمع متين غايته.

ويساعده الاعتبار لما علم من الشرع من الاهتمام بالتجنب عن الشرك بأي نحو
أمكن.

قال الله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك) (٤).

وبما ذكرناه ظهر أن ما ذكره بعض الأعاضم من: إن النصوص متعارضة، لا يمكن
الجمع بينها بوجه، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات في غير محله.

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٣) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٤) سورة النساء، آية ٤٩.

اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطؤهما عليه {١}.
وفيه أن هذا في الغاية البعد {٢} إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة
الخشب صنما في متن بيعه أو في خارجه، ثم يجيء ويسأل الإمام عليه السلام عن جواز
فعل

هذا في المستقبل وحرمة وهل يحتمل أن يريد الراوي بقوله: أبيع التوت (التوز)
ممن يصنع الصنم والصليب أبيعته مشترطا وملزما في متن العقد أو قبله أن لا
يتصرف فيه إلا بجعله صنما، فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة {٣} لشهادة.
غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة.

{١} وقد يجمع بينها بحمل النصوص المانعة على صورة الاشتراط، أو التواطى.
عليه قبل البيع.

{٢} وفيه: مضافا إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أنه في غاية البعد، أنه جمع تبرعي
لا

شاهد له، ومجرد كون فرد متيقن الإرادة لا يجعلهما من النص أو الظاهر لا سيما مع
احتياج

الجمع إلى التصرف في كلا المتعارضين.

ومنه يظهر ضعف ما قيل من حمل الأخبار المانعة على صورة القصد إلى ترتب
الحرام، والمجوزة على صورة العلم خاصة.

وفي تعليقه السيد الفقيه الجمع بنحو آخر، وهو حمل الأخبار المانعة على صورة
العلم بصرف المبيع في لمحرم، وحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بكون المشتري
شغله

ذلك وإن لم يكن جعله هذا العنب الخاص خمرا معلوما.

وفيه: إن ذلك لو تم في بعض نصوص الجواز، لا يتم في جميعها، لاحظ قوله عليه السلام
في

صحيح رفاعه ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا فإن الظاهر رجوع الضمير إلى المبيع
الخاص.

{٣} المنسوب إلى المشهور كما في الجواهر، الجمع بين النصوص بحمل الأخبار المانعة
على الكراهة واستشهد له المصنف بقوله عليه السلام في خبر الحلبي كما في المتن
ورفاعته كما في

سائر النسخ بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى.

ويشهد له رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يصنعه خمار، قال بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى ولا أرى به بأسا وغيرها، أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعملها صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار والعمل في مسألة بيع العنب وشبهها على الأخبار المجوزة، وهذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل وكيف كان. فقد استدل على حرمة البيع ممن يعمل أنه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي على التعاون على الإثم والعدوان { ١ } وقد يستشكل

وفيه: أنه يوهن هذا الجمع قوله عليه السلام في خبر أبي كهمس - هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا وقوله عليه السلام في خبر رفاعة هو حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا لا سيما وأن ظاهرهما تكرار البيع المذكور كما لا يخفى وعليه فيتعين حمل الأحيية في خبر رفاعة على الأحيية بحسب الأخلاق. الإعانة على الإثم هذا كله بحسب الروايات. وأما من حيث القواعد فقد استدل على حرمة البيع ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بوجوه:

{ ١ } الأول: بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان كما في المتن. يقع الكلام أولا: في حكم الإعانة على الإثم. ثم في تحقيق مفهوم الإعانة. أما الأول: فلا يبعد القول بعدم حرمة الإعانة على الإثم بما هي إعانة عليه. لا لما قيل من أن الآية الشريفة (١). أريد بها الحكم التنزيهي بقريئة المقابلة بالأمر

(١) سورة المائدة، آية ٣

في صدق الإعانة بل يمن حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا { ١ } وأول من أشار إلى هذا المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في هذا المسألة حيث إنه بعد حكاية القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانعة، قال: ويؤيده قوله تعالى: (ولا تعاونوا على الإثم) ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى به محرم، لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس.

والجواب عن الآية المنع من كون محل النزاع معاونة مع أن الأصل الإباحة، و إنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك انتهى، ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية وغيره.

أما اعتبار القصد بمعنى الاختيار والإرادة، الملازم للعلم معتبر قطعاً، إذ مع عدم العلم بوقوع الحرام من الغير لا يحرم فعل المعنى لعدم صدق الإعانة بلا قصد كما لعله الظاهر، أو لعدم تنجز حرمة على فرض صدق الإعانة إذا ترتب عليه المعان لفرض الجهل به، فعلى كل تقدير لا يحرم الفعل أو لا تنتجز حرمة مع عدم العلم، وعليه فلا تترتب ثمرة على النزاع في اعتبار القصد بهذا المعنى وعدمه في صدق الإعانة.

{ ١ } وأما القصد بمعنى الداعي والغرض من الفعل، فهو الذي وقع الخلاف في اعتباره وقد اعتبره مطلقاً جماعة منهم المحقق الثاني، واختار جماعة آخرون عدم اعتبار كذلك، ونسب ذلك إلى الأكثر.

والمصنف قدس سره تبعاً، للمحقق الأردبيلي فصل بين الموارد، باعتبار في بعض الموارد و هو ما إذا لم تصدق الإعانة عرفاً بدونه، كما إذا لم تنحصر فائدة مقدمة الحرام التي قصد الفاعل بفعلها الوصول إليها في المشروط المحرم، كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً، وعدم

اعتباره في لا مورد الآخر وهو ما إذا صدق ذلك عرفاً مع عدم القصد كما إذا انحصرت فائدتها في المشروط المحرم كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد.

وقد استدلل لاعتباره مطلقا: بأنه لولا ذلك لزم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرم، فيمنع معاملة أكثر الناس. ولعدم اعتباره كذلك بإطلاق على أفعال مع عدم اقترانها بهذا القصد في جملة من النصوص: كالنبوي المروي عن الكافي عن مولانا الصادق عليه السلام: من أكل الطين

فمات فقد أعان على نفسه (١).

والعلوي الوارد في الطين المروي عن الكافي عنه عليه السلام: فإن أكلته ومت كنت قد أعنت على نفسك (٢)، ونحوهما ما ورد في أعوان الظلمة (٣). وفيهما نظر: إما الأول: فلأنه إن أريد به النقض ببيع المأكولات والمشروبات مع العلم بأنه تحصل بها القوة على ارتكاب المعاصي، فيرد عليه: إنه لا تصدق الإعانة في أمثال هذه الموارد لجهة أخرى سيأتي التعرض لها بعد ذلك، وإن أريد به النقض بموارد بيع ما اقترن بالقصد تصدق الإعانة على الإثم عليه، ولا مانع من صدقها من الجهات الأخرى. فيرد عليه: إنه لا مانع من الالتزام بفساد المعاملة في هذه الموارد. وأما الثاني: فلأن نصوص الطين أطلقت الإعانة فيها على أكل الطين، مجازا أو بالعبارة لوجوه:

الأول: إن موردها من قبيل ارتكاب الحرام نفسه، والإعانة إنما تصدق بالنسبة إلى فعل الغير كما سيحیی.

الثاني: إن أكل الطين بنفسه موجب للقتل لا أنه إعانة على ما يوجب القتل.

الثالث: إن في موردها لا يعلم بترتب الحرام على فعل الفاعل كما هو ظاهرها، وقد تقدم اعتبارها ذلك في صدقها، مع أن استعمالها أعلم من الحقيقة، وأصالة الحقيقة إنما يرجع

إليها لتشخيص المراد بعد معلومية الموضوع له، لا لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد.

الوسائل، ب أب ٥٨ من أبواب الطعمة المحرمة.

(٢). الوسائل، باب ٥٨ من أبواب الطعمة المحرمة.

(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به.

هذا وربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج { ١ } وتخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه، وأنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم، ومن جهة الإعانة وفيه تأمل.

كما أنه ظهر الفرق بين هذه الأمثلة وبين إعطاء العصا لمن يريد ضرب المظلوم و تسليط المار على العنب وما شابههما.

كما أنه ظهر أنه لا بد من الالتزام بحرمة نقل التاجر أمواله إلى الكمرك الذي عينه الظالم لأخذ العشور فيه، فإن ذلك ليس كأصل التجارة من محققات موضوع الظلم، بل من مقدمات الظلم، والفرق بينهما كالفرق بين تسليط الخمار على العنب وإيجاد العنب. وبالجملة: بعد التدبر فيما ذكرناه لا أظن أن يبقى مورد لا يحرز صدق الإعانة أو عدمه حتى نحتاج إلى الإحالة على العرف، ثم إن هذا كله في المعين. وأما في المعان فيعتبر أمران:

الأول: بقاء الاختيار في المعان بأن لا يكون فعل المعين علة تامة لصدور الفعل منه، إذ حينئذ لا يكون صدور الفعل من المعان معصية وإثما، فلا يكون فعل المعين إعانة على الإثم، نعم إذا كان المحرم هو ذلك الفعل الذي هو اسم المصدر ولم يلاحظ في تحققه حيث

الانتساب أو كان عنوان الحرام هو العنوان الأعم الصادق على السبب والمباشر حرم فعل المعين لكن لا من باب حرمة الإعانة على الإثم بل من جهة أخرى غير مربوطة بالمقام. الثاني: تحقق الفعل المعان عليه منه، وهو الذي ذكره المصنف قدس سره بقوله: { ١ } " وربما زاد بعض الأساطين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في لخارج "، إذ مع عدم تحققه لا يكون فعل المعين إعانة على الإثم، بل كأي تخيل كونه كذلك، نعم كان فعله تجريا ويعاقب عليه من هذه الجهة.

فإنه حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل في الإعانة على الإثم، ولو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب { ١ } وما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر وبين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد، فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صلى الله عليه وآله: من أعان على قتل مسلم ولو

بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة ت الله { ٢ } وقد استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم { ٣ } واستدل المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المنتجس ممن يستحله بأن فيه إعانة على الإثم.

ولنعم ما أفاده بعض مشايخنا المحققين قدس سره حيث قال: ويمكن استشعار ذلك من قوله:

من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه وفي آخر فإن أكلته ومات فقد أعنت على نفسك والمصنف قدس سره لم يذكر وجهها لما اختاره من عدم اعتبار ذلك، سوى تكرار مدعاه وهو كما ترى.

{ ١ } نعم ما ذكره من أنه لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب، متين، إذ مع ترتب الحرام لا يكون فعل المعين تجرأ بل معصية حقيقة، فليس عليه غير عقاب واحد.
{ ٢ } الظاهر أن استدلال شيخ الطائفة بقوله صلى الله عليه وآله (١) لوجوب بذل الطعام لخائف

التلف، إنما يكون بالفحوى والألوية كما يصرح بذلك المصنف قد سره فيما سيأتي وكيفية

الاستدلال به حينئذ: إنه إذا كان المعين على قتل مسلم يكتب بين عينيه أنه آيس من رحمة الله فالقاتل نفسه بترك بذل الطعام الموجب لتلفه أولى بأن يكون كذلك، وعلى ذلك فيتم الاستدلال لا أنه أجنبى عن المقام بالمرّة، فإنه على هذا لا يدعي كون ترك البذل إعانة على الإثم كما لا يخفى.

{ ٣ } سيأتي أن حرمة بيع السلاح لأعداء الدين ليست من باب الإعانة على الإثم بل لأجل نصوص خاصة فانتظر.

(١) عوالي اللثالي ج ٢، ص ٣٣٣.

وقد استدلل المحقق الأردبيلي قدس سره على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا بأن فيه إعانة على الإثم، وقد قرره على ذلك في الحدائق فقال: إنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز وفي الرياض، بعد ذكر الأخبار السابقة الدالة على الجواز، قال: وهذه النصوص وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل ربما كان بعضها صريحا لكن في مقابلتها للأصول والنصوص المعتضدة بالعقول إشكال انتهى { ١ }.

والظاهر أن مراده بالأصول قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن ويؤيد ما ذكره من صدق الإعانة بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الأخبار { ٢ } ففي النبوي المروي في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه، وفي العلوي الوارد في الطين المروي (١) أيضا في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام فإن أكلته وامت فقد

أعنت على نفسك (٢) ويدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمة وسيأتي. وحكى أنه سأل بعض الأكابر، وقيل له: إني رجل أحيط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلا بذلك في أعوان الظلمة، فقال له: المعين من يبيعك الإبر والخيوط، و أما أنت فمن الظلمة.

{ ١ } الظاهر أن مراده بها ما ذكره المصنف قدس سره أي قاعدة حرمة الإعانة على الإثم. والوجه في عدم العمل بالنصوص الخاصة في مقابلها لعله هو ما ذكره العامة النائيني قدس سره الذي تقدم في المقام الأول مع الجواب عنه. وأما ما احتمله بعض الأعاضم من أن يكون مراده بها أصالة الفساد. فهو بعيد غايته إذ عدم العمل بالنص الخاص في مقابل الأصل العملي غير معهود من الفقهاء.

{ ٢ } قد تقدم عند الاستدلال على عدم اعتبار القصد الغائي، كيفية الاستدلال بهذه النصوص والجواب عنه فراجع.

(١) الوسائل باب ٥٨ من أبواب الأطعمة والأشربة، حديث ٦.
{ ٢ } الوسائل باب ٥٨ من أبواب الأطعمة والأشربة، حديث ٧.

وقال المحقق الأردبيلي قدس سره في آيات أحكامه في الكلام على الآية، الظاهر أن المراد الإعانة على المعاصي مع القصد أو على الوجه الذي يصدق أنها إعانة مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها أو يطلب القلب لكتابة ظلم فيعطيه إياه ونحو ذلك مما معونة عرفا، فلا تصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما وغير ذلك، مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا أو الخشب ممن يعمله صنما، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه وعليه الأكثر ونحو ذلك مما لا يخفى، انتهى كلامه، ورفع مقامه.

ولقد دقق النظر { ١ } حيث لم يعلق صدق الإعانة على القصد، ولا أطلق القول بصدقه بدون بل علقه بالقصد ا بالصد العرفي وإن لم يكن قصد لكن أقول: لا شك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدمة من مقدماته، بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى إعانة كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور ومسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلما، وكذلك لا اشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله ودعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاص، فإنه يقال: إنه إعانة على ذلك المطلب فإن كان عدوانا مع علم المعين به صدق الإعانة على العدوان، وإنما الاشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية وغيرها زعم العلم بصرف الغير إياها إلى المعصية، كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له وانتفاعه به فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملك العنب، ولذا لو فرض ورود النهي من معاونة هذا المشتري الخاص في جميع أموره أو في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقا.

{ ١ } قد مر أن صدق الإعانة على العمل بلا قصد في بعض الموارد عرفا آية عدم اعتباره في صدقها مطلقا فراجع، وتقدم أيضا أن عدم صدقها في بعض موارد آخر كتجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، ليس لأجل عدم القصد، بل لفقد شيء آخر مما يعتبر في صدقها وجوده.

فمسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا حيث إن الغرض من الاعطاء هو ثبوته بيده والتمكن منه، كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع والاعطاء بالنسبة إلى أصل تملك الشخص واستقراره في يده إعانة إلا أن الاشكال في أن العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع والمعطي في الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا، فحاصل محل الكلام هو أن الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا، فظهر الفرق بين بيع العنب وبين تجارة التاجر ومسير الحاج { ١ } و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم وبين بيع العنب لا وجه له، وأن اعطاء السوط إذا كان إعانة كما اعترف به فيما تقدم من (آيات الأحكام) كان بيع العنب كذلك كما أعرف به في شرح الإرشاد فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام { ٢ } كما جزم به بعض، دخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرم فيكون يباع لعنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

وإن شئت قلت: إن شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنما يعين على الشراء المحرم، نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم، وإن علم أنه سيخمر العنب بإرادة جدية منه، وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه.

{ ١ } قد عرفت أن الفرق بينهم، ليس في أن التاجر لا يقصد بتجارته وصول العاشر إلى أخذ العشور، ولا إلى مقدمة من مقدماته بخلاف بائع العنب، ولا أن بيع العنب إعانة على شرط الحرام المحرم بخلاف تجارة التاجر، بل إن تجارة التاجر من قبيل تهيئة الموضوع و

بيع العنب من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الفعل.

{ ٢ } ظاهر المصنف والمحقق النائيني، التسالم على حرمة مقدمة الحرام إذا أتى بها توصلا إلى الحرام، وإنما الكلام في أن منشأ هذا الحكم هل هو التجري، أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته.

وأما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا، ولكن الحكم بحرمة الاتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلى من حيث صدق التجري، والبيع ليس إعانة عليه وإن كان إعانة على الشراء إلا أنه في نفسه ليس تجريا {١} فإن التجري يحصل بالفعل المتلبس بالقصد وتوهم أن الفعل مقدمة له فيحرم الإعانة {٢} مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجري حتى يحرم وإلا لزم التسلسل فافهم {٣}.

نعم لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمير حرم الإعانة عليه أيضا بالبيع، فتحصل مما ذكرناه أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، وأن محل الكلام هي الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط، وأنها هل تعد إعانة على المشروط فتحرم أم لا؟

ولكن الأظهر كما حققاه في الأصول عدم الحرمة، وأن قصد المعصية مع عدم التلبس بها، أو بما يعتقد كونه حراماً لا يكون حراماً وإن اشتغل بالمقدمات.

{١} قد مر أن التجري الذي يعاقب عليه هو التجري بإتيان ما يعتقد كونه حراماً و الاشتغال بمقدمات الحرام ولو بقصد التوصل إلى الحرام لا يعاقب عليه ولا يكون محرماً، ثم مع الاغماض عن ذلك وتسليم كونه محرماً من باب التجري بما أن الفعل حينئذ حرام بذاته لكونه جزء من المحرم والبيع الخارجي على الفرض إعانة عليه فهو إعانة على الإثم {٢} محصله بعد اصلاحه بأن المراد من كون الفعل مقدمة، كونه مقدمة داخلية أي جزء من الكل المحرم يرجع إلى ما ذكرناه وعليه.

{٣} فالجواب عنه بأن الشراء مقدمة للتجري المحرم، فحرمة إن ثبتت لا بد وأن تكون لأجل كونه مقدمة للحرام فيكون تجريباً، وحيث إن كونه تجريباً يتوقف على القصد، فلا بد فيه من القصد إلى التجري وهو على الفرض معدوم، وعلى فرضه ينقل الكلام إلى ذات الشراء وهكذا إلى أن يتسلسل كما في المتن مع توضيح منا.

غير تام إذ لا يعتبر القصد المزبور أي قصد التوصل به إلى التجري في حرمة المقدمة.

فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري وأن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا لا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط { ١ } ومن ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله عليه السلام من أعان على

قتل مسلم الخ. محل تأمل، إلا أن يريد الفحوى ولذا استدل في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة وعدم الضرر. ثم إنه يمكن التفصيل { ٢ } في شروط الحرام المعان عليه بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا في المشروط المحرم كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع به في هذا الزمان ينحصر فائدته عرفا في الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه وبين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب، فإن منفعته التمليك وفائدته غير منحصرة عرفا في الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفا إعانته على المشروط المحرم بخلاف الثاني.

الداخلية، وإنما هو معتبر في لمقدمات الخارجية ولعله لذلك أمر بالفهم. { ١ } إن أراد بذلك اعتبار قصده حين صدور الفعل من المعين، وأنه إن أتى المعين بشرط الحرام مع علمه بأن الغير يصرفه في الحرام بإرادته جديدة منه بداعي ذلك، لا تصدق الإعانة على الإثم: لعدم قصد ذلك الغير لفعل الحرام حين صدور الفعل من المعين، كما لعله الظاهر منه فقد عرفت عند بيان تنقيح موضوع الإعانة، أنه لا دليل على اعتبار ذلك لا عرفا ولا شرعا، وإن أراد اعتبار صدور الحرام من الغير قصدا حين ما يصدر حتى يتصف بالحرمة، فهو متين كما تقدم الكلام فيه عند بيان ما يعتبر في المعان، إلا أنه لا يتم على مسلكه وهو عدم اعتبار وقوع المعان عليه إذ لو لم يكن ذلك معتبرا في صدقها فعدم اعتبار صدوره عن قصد أولى بعدم الاعتبار كما لا يخفى. { ٢ } وفيه مضافا إلى ما تقدم عند تنقيح موضوع الإعانة أن العزم على أن يصرف

ولعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم، وجوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين في الشرائع والتذكرة وغيرهما نظر إلى ذلك وكذلك المحقق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانة على الإثم ومنع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانة، فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده في الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب، وكيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانة من العرب فهو وإلا فالظاهر مدخلية قصد المعين:

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب ولا يتم إلا بترك البيع فيجب { ١ } وإليه أشار المحقق الأردبيلي قدس سره حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدلة النهي عن المنكر.

الشيء في مصرف خاص لا يوجب حصر فائدته فيه.

مع أنه يمكن أن يقال إن صدق الإعانة على الإثم في إعطاء العصا للظالم المستعير لها من غيره لضرب المظلوم، إنما يكون لظهور الحال في أن المعطى قصده الغائي من الاعطاء ذلك لا سيما وأن العارية عبارة عن الإذن في الانتفاع وعليه فلا وجه للتفصيل المزبور. وجوب دفع المنكر.

{ ١ } هذا هو الوجه الثاني: مما استدل به لحرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرفه في الحرام وهي أدلة النهي عن المنكر استدل بها المحقق الأردبيلي قدس سره لحرمة بيع العنب في المسألة وتقريب الاستدلال بها أنه كما يجب رفع المنكر كذلك يجب دفعه، ولا يتم إلا بترك البيع، فيصير ترك البيع واجبا وفعله حراما ولا أقل من أنه معصية. ولكن يرد على الاستدلال بأدلة النهي عن المنكر: أنه وإن كان لا معنى لرفعه المنكر. إذ ما وقع لا يمكن إعدامه ورفعه، بل الرفع في هذا المقام أريد به الدفع، مثلا من شرع

ويشهد بهذا ما ورد من أنه لولا أن بني أمية وجودا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا { ١ } دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني أمية، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير، وهذا وإن دل بظاهره على حرمة بيع العنب ولو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصية، وإنما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها وأشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمر عليها.

في شرب الخمر فبالنسبة إلى المقدار من الشرب الذي تحقق لا معنى لرفعه ولا لا يجابهه و بالنسبة إلى الباقي يكون دفعا، فالنهي عن المنكر مطلقا ايجاب للدفع لا الرفع. إلا أن الأدلة أي أدلة النهي عن المنكر بحسب المدلول اللفظي، مختصة بمن شرع في الحرام، فالاستدلال بها لوجوب ردعه من هم به وأشرف عليه يتوقف على إحراز وجود المناط فيه، بدعوى أن المناط هو عدم وجود المنكر في الخارج، ودونه خرط القتاد، وإلا لزم الالتزام بأن ترك إيجاد الفاعل للحرام وإيقائه، وتهيئة الموضوع للحرام، كتجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور من قبيل الفعل الواجب، لكون كل واحد منها موجبا لعدم وجود المنكر في الخارج.

ومع الاغماض عن ذلك، ما به يدفع المنكر إنما هو ترك الاقباض لا ترك البيع، و على فرض كونه ترك البيع، وبنينا على وجوب دفع المنكر، غاية ما يثبت بهذا الدليل هي الحرمة لا الفساد: لما حققناه في أول الكتاب من أن حرمة المعاملة لا تلازم فسادها. { ١ } وقد استشهد المصنف لوجوب دفع المنكر بخبر ابن أبي حمزة عن الإمام الصادق عليه السلام لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفئ ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا (١).

الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصية لأنه حينئذ قادر على الردع، أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر {١}.

وكيفية الاستدلال به: إن الظاهر منه كون وجه حرمة الجباية وحضور الجماعة: أنهما يوجبان سلب الحق الذي هو محرم، فبعد إلغاء الخصوصية يكون الاستفادة منه حرمة كل ما يوجب تركه عدم تحقق المعصية من الغير. وفيه: إنه لا وجه لإلغاء الخصوصية، مع احتمال أن يكون لسلب الخلافة الذي هو من أعظم المحرمات لكونه المنشأ والأساس لصدور سائر المنكرات خصوصية. أضف إلى ذلك كله: إنه لو سلم كون دفع المنكر كرفعه واجبا وأغمض عن سائر الإيرادات وسلمنا ثبوت حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرفه في الحرام، كبيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا، لكنه لا يدل ذلك على الحرمة مطلقا، وإن يقصد ذلك حين الشراء، لأن الأدلة المختصة بما إذا هم بالمعصية وأشرف عليها، ولا تشمل ما إذا كان سيهم بالمعصية وذلك.

فإن أدلة النهي عن المنكر النقلية قد عرفت اختصاصها بمن شرع في الحرام، وغاية ما يمكن أن يقال هو التعدي عن موردها إلى من همه الشروع فيه، فلا وجه للتعدي إلى من سيهم بالشروع فيه.

وأما دليل العقل: وإن أثبتنا في هذا الشرح تبعا للشيخ والعلامة والشهيدين وغيرهم من الأساطين أنه يدل على وجوب رفع المنكر ودفعه إلا أن المتيقن منه صورة الاشراف على الحرام.

وأما الخبر: فلأن قصد بني أمية سلب حق أولياء الله معلوم، مع احتمال الاختصاص بمورده كما عرفت.

{١} وملخص القول في المقام: إنه تارة نلتزم بأن الواجب إنما هو دفع كل فرد من أفراد المنكر بحيث يتعد الوجوب بتعدد أفراد المنكر، وأخرى نلتزم بأن الواجب هو دفع طبيعة المنكر، بمعنى أن الواجب هو حفظ وعاء الخارج من المنكر.

وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة ولو من غيري فلا ينفع تركي له.

فعلى الأول: بما أنه يحرم تخمير كل فرد من العنب مستقلا، لكون النهي المتعلق بالتخمير منحلا إلى نواهي متعددة حسب ماله من الأفراد، ولذا لو خمر فردا من العنب، ثم بعده خمر فردا آخر يعاقب عقابين، بخلاف ما إذا لم يعقبه بتخمير فرد آخر، فإنه يعاقب عقابا واحدا، فترك بيع كل فرد من الأفراد دفع لمنكر خاص فهو واجب تركه آخرون أم لا.

وبعبارة أخرى: على هذا لا يكون الواجب شيئا واحدا على المجموع، بل يكون الواجب متعددا حسب تعدد أفراد بيع العنب، فكل مكلف متوجه إليه تكليف خاص غير مربوط بغيره، فيجب عليه ترك البيع، وإن كان جاهلا بأنه لو لم يبيعه يبيعه غيره، بل وإن علم بحصوله.

نعم لو علم بأنه لو ترك البيع يبيعه غيره، وكان ذلك الغير عازما على البيع، وكان يبيعه موجبا لترك ذلك البيع، يمكن القول بالجواز من جهة أنه كما يكون في الفرض ترك البيع

دفعاً لفرد من المنكر، كذلك يكون البيع دفعاً لمنكر آخر وهو بيع الغير.

٢ - وحيث إن المفروض أنه أيضا يهتم بالبيع بحيث لو لم يبيع هذا يبيعه ذاك، فهو دفع للمنكر فيجب وبما أنه لا يمكن الموافقة لهما فلا محالة يتخير بينهما، فيجوز له البيع أيضا.

ولكن ذلك يتم فيما لم يتمكن من دفع بيع الغير بوجه آخر، وإلا فيجب ترك البيع وذلك الوجه كما لا يخفى، فتدبر، فإن ذلك مع دقته قابل للمنع، فإنه لو كان بيع الغير حراما يكون بيع نفسه أيضا حراما لعين ذلك الملاك، وعليه فلا يكون دفع المنكر المنطبق على البيع واجبا، فإن دفع المنكر بفعل الحرام لا يجب، هذا فيما إذا كان المشتري عازما على تخمير أحد العنبين، وإلا فلا وجه للقول بالجواز أصلا كما لا يخفى.

أما إذا وجب على جماعة شئ واحد كحمل ثقيل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق البيع من كل بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب و المفروض أن قيامه منفردا لغو سقط وجوبه {١}.

{١} وعلى الثاني: بما أن دفع المنكر إنما يكون بترك المجموع البيع، ولا يتحقق بترك البائع مع تصدي الغير له، فقد يقال بعدم وجوب ترك البيع كما في المكاسب وتبعه المحقق النائيني قدس سره بدعوى أنه لا يتحقق الارتداع بترك البيع، فهو كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه

عن المنكر، وبعبارة أخرى: بعد كون الواجب على الجميع شيئا واحدا وهو ترك المجموع للبيع، فإذا علم واحد عدم قيام غيره به كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب. ولكن هذا الوجه فاسد، وهو يتضح بعد بيان كيفية وجوب فعل واحد على جماعة. وحاصلها أنه: لا يكون الواجب على كل فرد ذلك الفعل لا مطلقا لكونه غير مقدور له ولا مشروطا بموافقة الآخرين، وإلا لزم عدم تحقق العصيان بترك الجميع، وهو خلاف الفرض، فلا محيص عن الالتزام بكونه غرضا من الفعل الواجب على كل فرد أي الغرض الأقصى، لا الغرض الموجب لتوجه التكليف، وإلا لما صح تخلفه عن فعل كل واحد، فيجب على كل فرد الاقدام بما في وسعه من المقدمات، وعليه فلا وجه لدعوى أن قيامه به بالاتيان بما في وسعه مع علمه بترك الغير لغو، فإن اللغوية بمعنى عدم ترتب الغرض الأقصى لا توجب سقوط التكليف.

لا يقال: إن هذا الوجوب ليس نفسيا لعدم كون متعلقه مطلوبا أصليا، فإن المطلوب الأولي هو ذلك العنوان المترتب على فعل الجميع، ولا واجبا غيريا لعدم كون متعلقه مقدمة لواجب آخر.

وما تقدم من الخبر في اتباع بني أمية فالذم فيه إنما هو على إعانتهم بالأمر المذكورة في الرواية وسيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جباية الصدقات وحضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات.

وقد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل إلى الغير به إلى المعصية غير محرم لعدم كونها في العرف إعانة مطلقا أو على التفصيل الذي احتملناه أخيرا، وأما ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعني علة تامة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عنده وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلا ونقلا.

فإنه يقال: إن الواجب النفسي ليس عبارة عن المطلوب الأولي، وإلا لزم عدم كون شيء من الواجبات النفسية واجبا نفسيا، إلا معرفة الله تعالى، بل هو عبارة عما وجب ولم يكن مقدمة لواجب آخر.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المطلوب الأولي في الفرض هو ما ينطبق على فعل الجميع، ففعل كل واحد جزء من الواجب النفسي لا مقدمة لحصوله. وعلى ذلك ففي المقام دفع المنكر إنما يكون بترك الجميع البيع، فيجب على كل واحد أن يترك البيع مستقلا، فلا يسوغ له الاعتذار ببناء الغير على عدم الترك أي الفعل فلا ينفع تركي.

ويؤيد ذلك الخبر (١) الوارد في من يجبي المال إلى بني أمية فإنه عليه السلام حكم بحرمة الفعل بقول مطلق، وإن لم يترتب عدم سلب الحق على فرض ترك ما هو مقدمة لسلب الحق عنهم عليهم السلام.

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به.

وأما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضمنا إلى ترك غيره، فإن علم أو ظن (أو احتمال { ١ } قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا، وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب، نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج، فعلم مما ذكرناه في هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

(أحدها): أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام، وهذا لا اشكال في حرمة لكونه إعانة { ٢ }.

(الثاني): أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام ولا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر، وهذا لا اشكال في عدم حرمة { ٣ }.

{ ١ } المراد به الاحتمال المساوي لقوله وإن علم أو ظن، والوجه في حكمه بالوجوب مع الظن أو احتمال قيام الغير به.

مع أنه في الموردين يشك في صدق عنوان الدفع الواجب بالشبهة المصدقية، والمختار عنده جريان البراءة فيه.

إنما هو ما دل من النصوص على وجوب النهي عن المنكر مع احتمال التأثير. وبذلك يظهر ما في كلمات المحشين في المقام التي ذكروها إيرادا على المصنف قدس سره.

نعم ما ذكروه من التهافت بين كلماته حيث إنه مر منه أنفا عدم وجوب الترك إذا احتتمل قيام الغير به وارد عليه.

{ ٢ } ما أفاده من عدم الجواز على القول بحرمة الإعانة على الإثم تام. ولكن قد عرفت ما في المبني.

{ ٣ } ولكن بناء على حرمة الإعانة على الإثم، الأظهر حرمة ذلك إذا كان الفعل واقعا في سلسلة علل فعل الغير المحرم لا في مثل المثال المذكور الذي هو من قبيل إيجاد

الثالث: أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام منه وهذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذي هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء، وهذا أيضا لا اشكال في عدم حرمة { ١ } وقد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعني التخمير حال شراء العنب وهذا أيضا على وجهين:
(أحدهما): أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير والأقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل.
(والثاني): أن لا يكون كذلك بل يعلم عادة أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل والظاهر عدم وجوب الترك { ٢ } حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقا أو على ما احتملنا من التفصيل.

الموضوع، فإنه يصدق عليه الإعانة على الإثم لما تقدم من عدم اعتبار القصد الغائي في صدقها ثم على فرض عدم صدقها يمكن أن يقال بوجوب الترك بناء على وجوب دفع المنكر لكونه دفعا له.

{ ١ } ولكن: هذا يتم بناء على اعتبار القصد الغائي في صدق الإعانة وعدم وجوب تعجيز من سيهم بالمعصية كما اختارهما المصنف قدس سره فإنه على ذلك لا يشمل دليل وجوب

دفع المنكر، ولا ما دل على حرمة الإعانة على الإثم.
{ ٢ } قد مر أنه على القول بوجوب دفع المنكر، وحرمة الإعانة على الإثم لا بد من القول بحرمة الفعل، ووجوب الترك في هذا الفرض، فراجع ما حققناه آنفا.

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة أعني الإعانة على الإثم أو المسامحة في الردع عنه {١}، ويحتمل الفساد لا شعار قوله عليه السلام في رواية التحف المقدمة بعد

طوله: وكل بيع ملهوه به وكل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه و إمساكه الخ {٢}. بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية كما لا يخفى لكن في الدلالة تأمل، ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لأن الفساد لا يتبعض.

{١} الظاهر أن مراده بذلك أن النهي إذا تعلق بالمعاملة يمكن دعوى ظهوره في الإرشاد إلى الفساد، وأما إذا تعلق بأمر خارج - أي كلي منطبق عليها كعنوان الإعانة على الإثم - لا مناص من حمله على إرادة الحرمة، وحيث إنها لا تلازم الفساد فلا يستفاد منه الفساد، والمقام من قبيل الثاني لا الأول، وهو حق متين كما تقدمت الإشارة إليه. {٢} الاستدلال بها يتوقف على أمور: الأول: اعتبارها سنداً. والثاني: شمول جملة من جمالاتها لما نحن فيه. الثالث: دلالتها على الفساد لا الحرمة، بناء على المختار عندنا و عنده، من عدم تلازم الحرمة مع الفساد.

أما الأول: فقد مر الكلام فيه في أول الكتاب، وعرفت أن الأظهر عندنا هو العدم. وأما الثاني: فغاية ما يمكن أن يقال في وجه شمولها لما نحن فيه: إن كل معصية ومنها الإعانة على الإثم، يتقرب بها إلى الشيطان، فيشمّلها قوله عليه السلام وكل ما يتقرب به إلى غير الله أو أن كل معصية داخلية فيما يوهن به الحق فيشمّلها قوله عليه السلام أو باب يوهن به الحق، أو أن كل معصية يقوى بها الكفر والشرك فيشمّلها قوله عليه السلام أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي

القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا { ١ } بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام، وتحريم هذا مقصور على النص إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصا مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين، إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمة { ٢ } بل لا خلاف فيها والأخبار بها مستفيضة.

ولكن يرد على الجميع: إن ذلك كله يتوقف على حرمة البيع وقد مر عدمها. ويرد على الأول: إن الظاهر أن المراد بما يوهن به الحق هو كل ما يوجب وهن المذهب لا كل معصية ولو لم تكن مربوطة به، إذ المراد من الحق ذلك. ويرد على الثاني: إن المراد بما يتقرب به إلى غير الله ما يعبد به غير الله كالصنم والصليب لا كل معصية، وبذلك ظهر ما يرد على الثالث.

بيع السلاح لا عداة الدين

{ ١ } لا يخفى أنه بعد اختصاص النصوص بمورد خاص وهو بيع السلاح لا عداة الدين والبناء على عدم التعدي عن موردها والالتزام بعدم كون مقتضى القواعد هي الحرمة في كل ما لا يقصد منه الحرام شأنًا، كما بنى على جميع ذلك المصنف قدس سره لا يحسن

عنوان المسألة هكذا، بل كان الأولى عنوان المسألة بنحو يختص ببيع السلاح.

{ ٢ } لا خلاف بين الأصحاب في حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، وقد اختلفت كلماتهم في التعميم والتخصيص على أقوال:

منها: ما عن الشيخين والديلمي والشهيد: وهو التحريم مطلقا، لكن ظاهر بعضهم التحريم في بيع السلاح للكفار، ولم يتعرضوا لبيعه من المخالف، بل يمكن نسبة ذلك إلى جميعهم، وعليه فلا يحرز أن يكون هذا قولاً في قبال ما اختاره صاحب المستند وتبعه بعض من تأخر عنه، وهو التحريم مطلقا بالنسبة إلى المشركين، والتفصيل بين حال المباينة

والصلح بالنسبة إلى المخالفين.
ومنها: التحريم في حال قيام الحرب، نسب ذلك إلى المشهور.
ومنها: التحريم في حال المباينة، نسب ذلك إلى جماعة.
ومنها: ما عن المسالك، وهو التحريم في حال الحرب والتهيؤ له.
ومنها: ما اختاره في الجواهر أولاً، وهو التحريم مع أحد الأمرين من، القصد إلى المساعدة، وقيام الحرب، ولكن بما أنه يرجع عن ذلك في آخر كلامه، ويختار القول الثاني

فلا يمكن جعل ذلك قولاً في المسألة.
ومنها: التحريم مع القصد إلى المساعدة وقيام الحرب.
ومنها: التحريم مع قصد المساعدة خاصة. هذه هي مجموع أقوال المسألة.
وأما الأدلة فقد استدلت للتحريم مطلقاً بالنسبة إلى الكفار بقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) (١).
وبقوله صلى الله عليه وآله: الاسلام يعلو ولا يعلى عليه (٢).
وبقوله في خبر تحف العقول: أو يقوى به الكفر والشرك (٣).
بدعوى أن بيع السلاح لأعداء السدين ولو في حال الهدنة، إثبات سبيل لهم على المسلمين، وإعلاء لكلمتهم وتقوية للكفر والشرك.
ولكن يرد على ذلك:

أولاً إن هذه العناوين إنما تنطبق على إقباض السلاح لا على بيعه.
وثانياً: سيأتي في مسألة بيع العبد المسلم من الكافر، أنه يحتمل أن تكون الآية الشريفة واردة في مقام بيان ما يرجع إلى أمر الآخرة، كما يحتمل أن يكون المراد بالسبيل الحجة، وعليهما فهي أجنبية عن المقام.

(١) سورة النساء، آية ١٤٢.
(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب موانع الإرث، حديث ١١.
(٣) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منها رواية الحضرمي فقال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام من السروج وأداتها، قال: لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وأنتم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن

تحملوا إليهم السلاح والسروج.

ومنها رواية هند السراج، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أصلحك الله إنني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله فقال: أحمل إليهم وبعهم فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك، وصريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة { ١ }. في مقابل الهدنة وبهما يقيد

وأما النبوي: فالظاهر منه أن الاسلام يغلب بنفسه على سائر الأديان. وبعبارة أخرى: ظاهره وروده في مقام التكوين، لا التشريع، مضافا إلى أنه مرسل. وأما الخبر: فقد مر أنه ضعيف لا يعبأ به.

كما أنه قد استدل للتحريم بما دل على حرمة الإعانة على الإثم، وبما دل على وجوب دفع المنكر وقد مر أنه على هذين الحكمين. فالعمدة إذا النصوص الخاصة وهي على طوائف:

الأولى ما دل على التحريم بالنسبة إلى المخالفين في حال المباينة كصحيح الحضرمي (١) المذكور في المتن.

الثانية: ما دل على التحريم في حال قيام الحرب بالنسبة إلى المخالفين كخبر (٢) هند المذكور في المتن.

{ ١ } الفرق بين المباينة، وقيام الحرب واضح كما سيمر عليك. فتفسير الثاني بالأول غير صحيح.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

المطلقات جوازا أو منعا مع امكان دعوى ظهور بعضها في ذلك مثل مكاتبة الصيقل،
اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجزائز لي يبيعها، فكتب لا بأس به.
ورواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين إلى
المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس، ومثله ما في وصية النبي صلى الله
عليه وآله
لعلي عليه السلام يا علي كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشر أصناف وعد منها بائع
السلاح
من أهل الحرب.

الثالثة: ما دل على الجواز في حال الهدنة بالنسبة إلى المخالفين كمكاتبة (١) الصيقل
المذكورة في المتن.

واختصاصها بحال الهدنة إنما يكون من جهة أن عصر الراوي عصر الهدنة، وليس
الجواب مطلقا حتى يتمسك بعدم الاستفصال لدعوى كونها مطلقة، بل وارد في مقام
الجواب عن قضية شخصية مختصة بحال الهدنة، وأما اختصاصها بالمخالفين فلأن
المنصرف

من السلطان سلاطين الجور الذين كانوا في عصر الأئمة عليهم السلام.
وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف حيث ذكر هذا الخبر مثلا لما دل على الجواز
مطلقا.

الرابعة: ما دل على المنع في البيع من المشركين مطلقا: كخبر علي بن جعفر (٢) عن
أخيه عليه السلام المذكور في المتن فإن مفهومه ثبوت البأس في حمل السلاح.
الخامسة: ما دل على المنع في البيع من أهل الحرب كالنبوي الذي ذكره المصنف (٣) و
ظاهره الاختصاص بحال قيام الحرب، فإنه الظاهر من قوله من أهل الحرب، لأن كل
عنوان أخذ في الموضوع ظاهر في الفعلية، ولكنه مطلق من حيث كون المحارب كافرا أم
مسلمًا.

السادسة: ما استدل به على الجواز في غير حال الفتنة مطلقا وهو مرسل السراج
عن الإمام الصادق عليه السلام عن بيع السلاح قال عليه السلام: لا تبعه في فتنة (٤).

-
- (١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.
 - (٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٦.
 - (٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٧.
 - (٤) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

فما عن حواشي الشهيد من أن بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب والصلح والهدنة لأن فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال { ١ } شبه الاجتهاد في مقابل النص { ٢ } مع ضعف دليله كما لا يخفى.

أما على القول بثبوت المفهوم للقيود فواضح، وأما على عدمه فلأن الراوي قال إنني أبيع السلاح فيستفاد من قوله لا تبعه في فتنة أنه لا بأس به إلا في هذه الصورة. هذه هي تمام ما وصل إلينا من النصوص.

والحق في الجمع أن يقال: إن الأوليين لا تنافي بينهما، فإن خبر هند لا مفهوم له، كي يدل على الجواز في غير حال الحرب، فهو وخبر الحضرمي مثبتان لا تنافي بينهما، فمقتضاهما عدم الجواز بالنسبة إلى المخالفين في حال المباينة. وأما الثالثة: فهي تدل على الجواز في خصوص حال الهدنة، فهذه الطوائف لا تعارض بينها.

وأما الطائفة الرابعة المطلقة: فهي مختصة بالمشركين ولا تعم المسلمين المعادين، فلا وجه لتقييدها بما تقدم.

وأما الخامسة: فهي وإن اختصت بحال قيام الحرب إلا أنه لا مفهوم لها كي تقيد إطلاق الطائفة الرابعة.

وأما السادسة: فهي لا تدل على الجواز في غير حال الفتنة، إلا على القول بمفهوم الوصف، فإن ما ذكر وجهها للدلالة عليه على هذا القول فهو وجه لدلالة القيد على المفهوم مطلقا.

فتحصل: إن مقتضى الجمع بين النصوص هو الالتزام بالتحريم مطلقا بالنسبة إلى الكفار، والتفصيل بين حال المباينة وحال الهدنة بالنسبة إلى المخالفين. ومما ذكرناه ظهر ما في كلمات القوم في المقام فلا وجه لا طالة الكلام في ذلك.

{ ١ } كما أنه ظهر أن ما اختاره الشهيد حق لا يتعدى عنه.

{ ٢ } فلا مورد لما ذكره المصنف قدس سره أنه شبه الاجتهاد في مقابل النص.

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلاً بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم والهند هو صورة عدم قصد ذلك { ١ } فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبارات ضعيف جداً، وكذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع { ٢ } وحينئذ فالحكم مخالف للأصول صير إليه للأخبار المذكورة و عموم رواية تحف العقول المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح { ٣ } دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن والدرع والمغفر وسائر ما يكن وفاقاً للنهاية و ظاهر السرائر وأكثر كتب العلامة والشهيدان والمحقق الثاني للأصل.

نعم ما أورده عليه: بأن دليله ضعيف متين، لأنه استدل له بأن فيه تقوية الكافر على المسلم، وظاهر ذلك هو الاستدلال بالآية الشريفة.

وتمام الكلام إنما هو ببيان أمور:

{ ١ } أضف إليه أنه مع اطلاق الدليل لا وجه للاختصاص بمورد خاص.

{ ٢ } هل يعتبر العلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب كما عن جماعة، أم يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع كما اختاره المصنف أم لا يعتبر الظن بذلك؟ وجوه: أقواها الأخير، فيحرم مع عدم الظن، بل يحرم مع العلم بعدم استعماله في المحاربة لا طلاق الأدلة الموافقة للاعتبار، فإن تقوية الكفار و

الكفر من حيث هي مبعوضة، ومن الواضح أن بيع السلاح منهم تقوية لهم بنفسه، وكذلك تقوية المخالفين في حال المباينة.

وبالجملة: بعد إطلاق الدليل لا وجه للتخصيص بمورد خاص، فالأظهر هو المنع مطلقاً.

{ ٣ } إن المصنف قدس سره أفاد حيث إن الحكم مخالف للأصول فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن والدرع والمغفر وسائر ما يكن.

وما استدل به في التذكرة من رواية محمد بن قيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل يلتقيان أبيعهما السلاح، قال: بعهما ما يكنهما

الدرع والخفين ونحوهما، لكن يمكن أن يقال إن ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق { ١ } وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: من حمل

إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا { ٢ }، أن الحكم منوط بالاستعانة والكل موجود فيما يكن أيضا كما لا يخفى مضافا إلى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج وحملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية مع كون الراوي سراجا.

محصل ما يفيد في وجه الاقتصار على السلاح - أمور - الأصل - وخبر محمد بن قيس (١). واختصاص النصوص بالسلاح.

ولكن الأصل لا يرجع إليه مع اطلاق الدليل، وخبر محمد بن قيس لا يدل على المطلوب كما أفاده المصنف قدس سره.

والنصوص وإن اختص أكثرها بالسلاح إلا أن بعضها كصحيح الحضرمي أخذ الموضوع فيه أعم من السلاح للتصريح بالسروج، وأداتها. ودعوى أن المراد بالسروج السيوف السريجية.

مندفعة بأن السريجي يجمع على سريجيات، كما أن دعوى أن المراد بأداتها، أداة السيف، كما ترى لرجوع الضمير إلى السروج.

نعم يقع الكلام في أن هذا الحكم هل هو مختص بأسباب الغلبة على العدو من السلاح والسروج ونحوهما، أم يعم كل ما يكن وإن كان موجبا لازدياد القوة على الدفع والتوقي من قهره وبأسه؟

وقد استدل للثاني في المتن.

{ ١ } بأن ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق.

{ ٢ } وبأن ظاهر قوله عليه السلام في خبر هند فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا أن الحكم منوط بالاستعانة، وكل موجود في كل ما يكن.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وأما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لأن مدلولها بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكن والتحريم في غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بد من حملهما على فريقين محقوني الدماء إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه، فالمقصود من بيع ما يكن منهما تحفظ كل منهما عن صاحبه وتترسه بما يكن وهذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق، ولعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد اطلاق العلامة جواز بيع ما يكن بصورة الهدنة و عدم قيام الحرب، ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق، فلعله يشمل ذلك وفيه تأمل { ١ }. ثم إن النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد { ٢ } فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفسادة والله العالم.

وفيهما نظر:

أما الأول: فلما مر مرارا من ضعف سنده.

وأما الثاني: فلأنه لا يدل على أن تمام الموضوع هي الاستعانة أولا، وعدم شمول الاستعانة لشراء غير أسباب الغلبة على العدو ثانيا علي ذلك، فإن أمكن إلغاء الخصوصيات بفهم أن المناط هي تقوية الكفر والمخالف فهو، وإلا فلا بد من التخصيص بغير ما يتوقى به من قهر العدو وبأسه.

{ ١ } لعل نظره الشريف إلى أن المراد بالحق والباطل في الخبر كسائر الأخبار المتضمنة لهما، المذهب الحق والباطل.

{ ٢ } إذ النصوص ظاهرة في الحرمة النفسية فإن بعضها متضمن لبيان ترتب العقاب على البيع، وبعضها متضمن لقوله عليه السلام حرم عليكم الخ.

فما عن الأردبيلي من كون النهي إرشادا إلى الفساد غير تام وقد حققنا في أول الكتاب أن حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها، وأما خبر تحف العقول فهو ضعيف السند فالأظهر أنه لا وجه للفساد.

النوع الثالث

مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء والتحریم في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة وعدم تملك الثمن { ١ } وليس كالاكتساب بالخمير والخنزير والدليل على الفساد في هذا القسم على ما صرح به في الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل { ٢ } وفيه تأمل، لأن منافع كثير من الأشياء التي ذكرها في المقام يقابل عرفا بمال ولو قليلا بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفها، فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى { ٣ } والنصوص { ٤ } من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظره كالمعدومة.

حكم بيع ما لا منفعة فيه

{ ١ } لا ينبغي التوقف في عدم صحة البيع الواقع على ما لا منفعة له، ولو نادرة: لعدم صدق حقيقة البيع، وهي الاعطاء لا مجانا، بل بعوض، فإن ما لا منفعة فيه إعطاء الشيء في مقابله إنما يكون مجانيا وبلا عوض، ولا تشمله سائر العناوين كالتجارة عن تراض. إنما الكلام فيما له منفعة نادرة، فمقتضى العمومات هي الصحة لشمول جميع تلك العناوين من البيع، والتجارة عن تراض، والعقد له.

واستدل لعدم الصحة بوجوه:

{ ٢ } هذا هو الوجه الأول وهو أن أكل المال في مقابله أكل للمال بالباطل فيشملة قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم... الخ) (١).

الثاني: أنه لا يكون مالا عرفا، فالمعاملة الواقعة عليه لا تكون بيعا، لأنه على ما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال.

{ ٣ } هذا هو الوجه الثالث: وهو الاجماع على أن الشارع المقدس لم يعتن بالمنافع النادرة.

{ ٤ } هذا هو الرابع وهو أن الأخبار ظاهرة في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة النادرة،

(١) النساء آية ٢٩.

قال في المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به إلى أن قال: وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات مثل الحيات والعقارب والفأر والخنفس والجعلان والحداء والرخمة والنسر وبغاث الطير وكذلك الغربان، (انتهى) وظاهر الغنية الاجماع على ذلك أيضا ويشعر به عبارة التذكرة حيث استدل على ذلك بخسة تلك الأشياء وعدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم ولا يثبت يد لأحد عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلك مالا، وكذا عند الشافعي انتهى.

وظاهره اتفاقنا عليه وما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا اشكال فيه، وإنما الكلام فيما عدوه من هذا، قال في محكي إيضاح النافع ونعم ما قال: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معينة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع وإن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه في أشياء كثيرة انتهى. وبالجملة فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعا، فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع فكل ما جاز الوصية به لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه إلا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدا.

فتحصل: إن الأظهر جواز بيعه.

نعم إذا كان المنفعة النادرة في بعض الحالات كحال الاضطرار ولم يكن ذلك الشيء قليل الوجود، أو كان كذلك ولكن كانت مؤونة حفظه إلى وقت الحاجة كثيرة لا يصح بيعه، لأن مثل هذا الشيء لا يبذلون العقلاء بإزائه الشيء، بل يرون بذل المال بإزائه إعطائه مجانا وبلا عوض.

وقد صرح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات وإن منعنا عن بيعها، وظاهر هذا الكلام { ١ } أن المنع من بيعها على القول به للتعبد لا لعدم المالية، ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا، مع ذلك يشكل بأنه إذا اطلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها، فأى فرق بينها وبين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصية وحينئذ فعدم جواز بيعه وأخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخاصية يحتاج إلى دليل لأنه حينئذ ليس أكلا للمال بالباطل، ويؤيد ذلك ما تقدم في رواية التحف من أن كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال ببيع الخ.

وقد أجاد في الدروس حيث قال: ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء كالحشار وفضلات الانسان، وعن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس والديدان، ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الاشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم وديدان القز التي يصاد بها السمك، ثم استقرب المنع، قال لندور الانتفاع فيشبهه (فيشمل) ما لا منفعة فيه إذ كل شيء فله نفع ما، انتهى { ٢ }.

{ ١ } وفيه: أنه يمكن أن يكون حكمه بجواز الوصية بمثل الفيل ونحوه، مبتنيا على أن الوصية جائزة مع ثبوت حق الاختصاص في الموصى به، ولا يعتبر كونه مالا وملكا فعدم جواز البيع حينئذ لا يكون للتعبد المحض.

{ ٢ } وفيه: إنه لا مانع من الالتزام بجواز كل ما له نفع ما.

فإن قيل: إنه يشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع المانع عن التمسك بالاطلاق.

أجبنا عنه: بما سيأتي من عدم اعتبار المال بعنوانه في البيع، مع أنه يمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة.

فإن المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من البيع

أقول: ولا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما، ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة

المعاوضة عليها {١} لعمومات التجارة والصلح والعقود والهبة المعاوضة وغيرها، و عدم المانع لأنه ليس إلا أكل المال بالباطل والمفروض عدم تحققه هنا، فالعمدة في المسألة الاجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة وهو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعتة الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محللة مثل قوله عليه السلام: لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها بناء على أن للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة فلولا أن النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع {٢} كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف والاعتداد، إلا أن يقال المنع فيها تعبد للنجاسة لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة فتأمل.

والصلح ونحوهما، بل كل ما يكون تجارة عن تراض تكون ممضاة شرعا. {١} هذا مبني على أن المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من البيع والصلح ونحوهما بل كل ما يكون تجارة عن تراض تكون ممضاة شرعا، و

إلا فيتعين تقييد الصحة بما إذا انطبق على المعاوضة أحد تلك العناوين. {٢} وفيه: قد مر أنه يمكن أن يكون النادر في جنب المنفعة الشائعة المحرمة كالمعدوم، وهذا لا يلزم كون النادر مطلقا كذلك. ودعوى أن الملاك في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة إن كان وجود المنفعة المحرمة فلازم ذلك المنع من بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف والاعتداد، وحيث لم يمنع عنه فيستكشف أن ذلك ليس هو الملاك، وإن كان كون المنفعة نادرة فلازمه الحكم بذلك مطلقا.

مندفعة بأنه يمكن أن يكون الملاك وجود كلا القيدتين. وعليه فلا وجه للتعدي عن مورد النصوص.

وأوضح من ذلك قوله عليه السلام: في رواية تحف العقول في ضابط ما يكتسب به { ١ }
و

كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه الخ. إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لعم الأشياء كلها { ٢ } وقوله في آخره إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا إلى آخر ما ذكره، فإن كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فإن الأشربة المحرمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل المرضى، فجعلها مما يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها، إلا أن الأشكال في تعيين المنفعة النادرة وتميزها عن غيرها فالواجب الرجوع في مقام الشك إلى أدلة التجارة ونحوها مما ذكرنا، ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها، وقد نص في الرواية على بعضها وكذا شحومها وعظامها، وأما لحومها فالمصرح به في التذكرة عدم الجواز معللاً بندور المنفعة المحللة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة وجوارح الطير ويظهر أيضاً جواز بيع الهرة، وهو المنصوص في غير واحد من الروايات ونسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحة المقصودة منه وهو حفظ المتاع، نادر { ٣ }.

{ ١ } هذا ينافي ما ذكره آنفاً من جعل هذه الجملة من الرواية مؤيدة لما بينه من أن مقتضى القاعدة هي الصحة فيما فيه منفعة نادرة مقصودة للعقلاء.
{ ٢ } وهذا أيضاً ينافي استحسانه لما عن الدروس والتنقيح من جعل عدة أشياء مما لا نفع له بوجه فتدبر.
{ ٣ } وفيه مضافاً إلى ما تقدم من أن المنفعة النادرة توجب صحة البيع، أنه لا نسلم كون منفعته أقل من منفعة الهرة.
وعليه فيمكن الاستدلال لجواز بيع القرد بفحوى ما دل على جواز بيع الهرة (١). كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط وأخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبة حنطة، والفرق أن الأول لا يملك ولا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثاني فإنه يملك ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا خلافا للتذكرة، فلم يوجب شيئا كغير المثلي { ١ } وضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجا ويمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلي فافهم.

وأما ما ورد فيه من النص المتضمن للمنع عن بيعه (١) فلضعف سنده لأن في طريقه محمد بن الحسن بن شيمون، لا يعبأ به.

{ ١ } واختلقت كلمات القوم في القسم الثاني فيما لو غصبه غاصب، ذهب بعضهم إلى ضمانه مطلقا، وآخر إلى عدم الضمان كذلك، وثالث إلى التفصيل بين المثلي والقيمي، و الضمان في الأول دون الثاني.

والحق هو القول بالضمان مطلقا من غير فرق بين ما إذا تعقبه بعض ما يصير بسببه مالا عرفا إن اجتمع المجموع تحت اليد، أم لم يتعقبه ذلك، وذلك في المثلي واضح، فإن اشتغال الذمة بالمثل لا يتوقف على ثبوت مالية له.

ودعوى انصراف أدلة الضمان والاتلاف عن ذلك، غير مسموعة.

وأما في القيمي فقد يتوهم أنه في صورة عدم التعقب لا شيء عليه، فإن اشتغال الذمة بالقيمة فرع ثبوت القيمة والمالية للتالف وإذ ليست فليس، ولكنه توهم فاسد، فإن اشتغال الذمة بالقيمة ليس المراد به اشتغالها بالمالية كي يتوقف على ثبوتها للتالف، بل المراد به اشتغال الذمة بما يكون بقدره من شيء آخر وإن كان قليلا لا يقابل بالمال.

وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محل آخر.

(١) الوسائل باب ٣٧، من أبواب ما يكتسب به حديث ٣.

ثم إن منع حق الاختصاص في القسم الأول مشكل مع عموم قوله صلى الله عليه وآله: من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهراً ظلماً عرفاً {١}.

النوع الرابع

ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، وهذا النوع وإن كان أفراده هي جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجماعة وغيرهما إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل وغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة والكذب ونحوهما، وكيف كان فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله فنقول:

(المسألة الأولى): تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام {٢} بلا خلاف، كما عن الرياض وعن مجمع الفائدة والجماع عليه وفعل المرأة ذلك بنفسها ويحصل بوشم الخدود، كما في المقنعة والسرائر والنهاية، وعن جماعة قال في المقنعة: وكسب المواشط حلال إذا لم يغشش ولم يدلّسن في عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس ويشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن ذلك بأس انتهى.

{١} إلا أن يدعى اختصاصه بالسبق إلى الأموال بقصد التمول، وإن كان ذلك قابلاً للمنع، وعلى فرض ثبوت حق الاختصاص يضمن المتلف.

حكم تدليس الماشطة

{٢} المشهور بين الأصحاب حرمة تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، وعن الرياض: نفي الخلاف فيه، وعن مجمع الفائدة: الاجماع عليها.

ونحوه بعينه عبارة النهاية، وقال في السرائر: في عداد المحرمات، وعمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود ويحمرنها وينقش بالأيدي والأرجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن وما جرى مجرى ذلك، (انتهى).

وحكي نحوه عن الدروس وحاشية الإرشاد في القواعد وشم الخدود من جملة تدليس تأمل، لأن الوشم في نفسه زينة، وكذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الانسان ووصله بشعر غيره، فإن ذلك لا مدخل له في التدليس وعدمه إلا أن يوجه الأول بأنه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث في البدن نقطة خضراء

ولا يخفى أن محل الكلام هو فعل الماشطة من حيث هو، وعليه فالأخبار ١ الواردة في الغش والتدليس أجنبية عن المقام. فإنها مختصة بمن يعرض المغشوش والمدلس للبيع والزواج، ولا تشمل فعل الماشطة بل فعلها مما يوجد به موضوع التدليس، فإذا لا دليل على حرمة فعلها سوى الاجماع المحكية وهي لا تصلح دليلا لذلك، فإن كلمات جماعة

منهم قابلة للحمل على إرادة الحرمة إذا كان فعل الماشطة بقصد ترتب البيع أو التزويج عليه، فتكون الحرمة حينئذ من جهة كونه إعانة على الإثم المحرمة باعتقادهم، وكلمات آخرين لو كانت مطلقة فيحتمل أن يكونوا ممن لا يرى اعتبار قصد ترتب المعان في صدق عنوان الإعانة، وعلى ذلك فلا يبقى وثوق بثبوت اجماع تعبدي يمكن أن يستدل به. وقد وردت روايات صريحة في جواز التمشيط: كصحيح ابن مسلم عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث أم حبيب الخافضة أن النبي صلى الله عليه وآله قال لأُم عطية: أدني مني، إذا أنت

قينت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فإن الخرقه تشرب ماء الوجه (٢). ومرسل ابن أبي عمير عن رجل عن مولانا الصادق عليه السلام دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، فقال صلى الله عليه وآله: إفعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق فإنه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر (٣) ونحوهما غيرهما.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

حتى يتراءى بياض سائر البدن وصفائه أكثر مما كان يرى لولا هذه النقطة، ويوجه الثاني بأن شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأة وكيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير { ١ } وظاهرها المنع ولو في غير مقام التدليس، فهي مرسله ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال

لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه، فانتهى عنه. فقال: أفعلي فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فإنها تذهب بماء الوجه ولا تصلي (الشعر بالشعر) شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة.

وفي مرسله الفقيه لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر (امرأة) غيرها.

وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة.

وعن معاني الأخبار بسنده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصّة والواشرة والموتشرة والواصلة

والمستوصلة والواشمة والمستوشمة.

ودعوى أنه يتعين تقييد اطلاقها بمرسل الفقيه قال عليه السلام: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها. وأما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة (١). مندفعة بضعف سنده للارسال أولاً، وكونه وارداً في حكم كسبها ثانياً. مضافاً إلى ما ستعرف عند تعرض المصنف قدس سره له.

{ ١ } قد ورد في جملة من النصوص لعن الماشطة على أعمال أربعة الوصل والنمص والوشم والوشر، كالخبر المروي عن معاني الأخبار (٢) المذكور في المتن.

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

قال الصدوق قال علي بن غراب: النامصة التي تنتف الشعر، والمنتمصبة التي يفعل ذلك بها، والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحدها، والموتشرة التي يفعل ذلك بها، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها، والواشمة التي تشم وشما في يد المرأة أو في شيء من بدنها وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من النورة فتخضر، والمستوشمة التي يفعل بها ذلك، وظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل { ١ } ولو بشعر غير المرأة مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: سألته عن القرامل، قال: وما القرامل، قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن، قال إن كان صوفا فلا بأس، وإن كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة، وظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا، ففي رواية سعد الإسكافي، قال: سألت أو جعفر عن القرامل التي يضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن قال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجهما قال: فقلت له: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والمستوصلة، فقال: ليس هناك إنما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة والمواصلة.

وفي خبر عبد الله بن سنان عن مولانا الصادق عليه السلام المروي عن الكافي قال عليه السلام:
قال رسول الله صلى الله عليه وآله الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وآله (١).
{ ١ } أما الوصل، فإن أريد به ما فسر به في خبري (٢) سعد المذكور في المتن و الساباطي.
فحرمته من ضروريات الدين، وإن أريد به وصل الشعر بالشعر فسيجيء. الكلام فيه في الأمر الثاني.

(١) الوسائل، باب ١٣٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ١٠١، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢ - ٤.

وأما بقية الأمور المذكورة فلا يمكن الالتزام بحرمتها لوجوه:
الأول أن الخبرين ضعيفا السند. أما الأول فلعلي بن غراب وبهلول أبي تميم وأما
الثاني فلا بن سنان

الثاني: إن اللعن طلب للبعد من الله تعالى، وفعل المكروه أيضا يوجب البعد عن
الله تعالى، فهو غير ظاهر في الحرمة فتأمل.

الثالث: إنهما مجملان ومتشابهان، وتفسير علي بن غراب لا يكون حجة علينا و
يزدادان تشابها بعد ملاحظة خبري الإسكاف والساباطي المفسرين للواصلة، بالفاجرة
والقوادة، حيث إن هذا التفسير يوجب قوة احتمال أن يراد من سائر الجملات غير أعمال
التمشيط.

مع أنه لو سلم صحة سند خبر المعاني وعدم اجماله وظهوره في الحرمة يتعين
صرفه عن ظاهره بالنسبة إلى جملة النامصة والمنتمصنة لخبر علي بن جعفر عن أخيه عليه
السلام:

عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها قال عليه السلام: لا بأس (١).
حكم وصل الشعر بالشعر

الأمر الثاني: في حكم وصل الشعر بالشعر.

وملخص القول في ذلك: إن النصوص الخاصة الواردة في المقام على طوائف:
الأولى ما دل على الجواز مطلقا كخبر الساباطي المتقدم.

الثانية: ما دل على المنع مطلقا كخبر عبد الله بن الحسن قال: سألت عن القرامل،
قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن قال عليه السلام: إذا كان صوفا
فلا

بأس به وإن كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة والموصولة (٢).

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

بتقريب أن نفي الخير بقول مطلق دليل المنع.
وخبر الحسين بن أبي سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عليه السلام عن امرأة مسلمة
تمشط العرائس - إلى أن قال - لا بأس. ولكن لا تصل الشعر بالشعر (١).
ومرسل ابن أبي عمير المتقدم، إذا لزيادة المذكورة في ذيله في المكاسب وأما شعر
المعز.. الخ، فهي من سهو القلم.
الثالثة: ما دل على جواز وصل شعر المرأة بشعر المعز وعدم جواز وصله بشعر امرأة
غيرها كمرسل الفقيه المتقدم.
والجمع بين هذه الطوائف يقتضي الالتزام، بجواز الوصل بشعر المعز، وعدم الجواز
في الوصل بغيره مطلقا لا اختصاص المنع بالوصل بشعر المرأة كما لا يخفى.
الرابعة: ما دل على جواز وضع القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن وصلته
بشعورهن، إذا كان ذلك بعنوان التزيين للزوج كخبر سعد الإسكاف المتقدم، والنسبة بينها
وبين ما تقدم وإن كانت عموما من وجه، ومقتضى الجمع بين النصوص البناء على الحرمة
إذا لم يكن بعنوان التزيين للزوج.
ودعوى عدم الفرق كما ترى، إلا أن ما في ذيله: فقلت له: بلغنا أن رسول الله صلى الله
عليه وآله
لعن الواصلة والموصولة فقال: ليس هناك إنما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة
والموصولة التي
تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة، يوجب
تعين رفع اليد عن ظهور تلك النصوص في الحرمة، وذلك لأن الظاهر من السؤال أن
السائل توهم التنافي بين ما دل على جواز وصل الشعر بعنوان التزيين للزوج، وما دل على
المنع عن الوصل بشعر المرأة مطلقا، والمعصوم عليه السلام في مقام دفع التوهم تعرض لما
ظاهره
عدم المنع عنه، وأن ما يوهم ظاهره المنع أريد به غير ذلك.

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

ويمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بکراهة وصل مطلق الشعر { ١ } كما في رواية عبد الله بن الحسن وشده الكراهة في الوصل بشعر المرأة، وعن الخلاف والمنتهى الاجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة.

لا يقال: إنه يدل على أن لعن النبي صلى الله عليه وآله الواصلة والموصولة أريد به لعن الزانية

والقوادة، لا أن كل ما تضمن النهي عن ذلك لم يرد ظاهره.

فإنه يقال: إنه على ذلك يبقى سؤال السائل بلا جواب، إذ ضروري أن السائل مراده بقوله: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله.. الخ أنه قد ورد المنع عن ذلك. فالجواب بما يختص ببعض

تلك الأدلة كما ترى. وعليه فلا يبعد دعوى صراحة جوابه عليه السلام في عدم المنع عنه مطلقا،

ويؤيد ذلك الاجماع المدعي على عدم الحرمة.

وقد استدل على المنع في شعر الانسان، بأن شعر الغير لا يجوز الصلاة معه.

وفيه: ما حققناه في الجزء الرابع من فقه الصادق من جواز الصلاة معه، مع أنه غير

مربوط بما هو محل الكلام وهو حكم وصل الشعر بالشعر من حيث هو.

وأما دعوى كون شعر الغير عورة، فمندفعة بأن ذلك إنما هو في الشعر المتصل، مع أنه

لا يتم بالنسبة إلى شعر المحارم كالزوجة الأخرى للرجل، مع أنه غير مربوط بما هو محل البحث كما لا يخفى.

فتحصل: إن الأظهر جواز وصل الشعر بشعر المرأة أيضا، نعم يكره الوصل بشعر الانسان لا سيما شعر المرأة.

وأما الوصل بشعر غير الانسان فلا دليل على كراهته أيضا، إذ المطلقات قيدت بما

هو صريح في الجواز بالنسبة إلى شعر غير الانسان.

{ ١ } واستدلال المصنف قدس سره على الكراهة بأنه مقتضى الجمع بين الأخبار كما في رواية عبد الله بن الحسن، في غير محله، إذ قد عرفت أن إطلاقها يقيد بما هو صريح في عدم

البأس بأن يوصل بشعر غير الانسان، وعليه فلا وجه للاستدلال به على الكراهة.

وأما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معاني الأخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة { ١ } خصوصا مع صرف الإمام للنبوي { ٢ } الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقا مع سائر ما ذكر في النبوي ولعله أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور { ٣ } .

{ ١ } وفيه: إن خبر سعد متضمن لجواز التزيين للزوج، والنسبة بينه وبين ما عن معاني الأخبار عموم من وجه، ففي مورد الافتراق وهو فعل تلك الأمور لغير الزوج الفعلي لا صارف لخبر معاني الأخبار عن ظاهره، وهي الحرمة. ودعوى أنه بعد صرفه عن ظاهره بالنسبة إلى، الوصل وإلى، نتف الشعر والبناء على كراهتهما، لما دل على جوازهما، يتعين البناء على كراهة غيرهما مما تضمنه الخبر لوحة السياق.

مندفعة بأن الكراهة والحرمة كالوجوب والاستحباب خارجتان عن حریم الموضوع له والمستعمل فيه. بل هما أمران ينتزعان من الترخيص في فعل المنهي عنه و عدمه، وعليه فلو ورد الترخيص في فعل أحد الأمور التي تعلق بها النهي، يتعين البناء على كراهته، وحرمة أخواته. فتدبر. فالصحيح هو ما ذكرناه فراجع. { ٢ } وفيه أنه بعد صرف النبوي في الواصلة يكون هو بالنسبة إلى سائر جملة أظهر في الحرمة، اللهم إلا أن يكون مراده أن هذا الصرف يوجب إجمال سائر جملة لاحتمال أن يكون المراد بها غير أعمال التمشيط، فلا يصلح دليلا على الحرمة. ولكنه يصلح لأن يستند

إليه البناء على الكراهة لقاعدة التسامح.

ولكن يرد عليه: إن قاعدة التسامح لو جرت في المكروهات - مع أنه محل نظر - إنما تجري فيما إذا كان الخبر واضح المراد ضعيف السند لا فيما إذا كان المراد منه غير معلوم. و

بذلك ظهر أنه لا وجه للبناء على كراهة غير الوصل من أعمال التمشيط. { ٣ } لو كان دليل عموم الرخصة شاملا لمطلق التزيين كان ما ذكر متينا، إذ عمدة أعمال التمشيط هي تلك الأمور، ولكن بما أنه يختص بالتزيين للزوج، فالنسبة بينهما عموم من وجه كما تقدم، فبالنسبة إلى مورد الاجتماع - وهو التزيين بتلك الأمور للزوج - لو قدم

مع أنه لولا الصرف { ١ } لكان الواجب إما تخصيص الشعر { ٢ } بشعر المرأة أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها خصوصا بملاحظة ما في رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن المرأة تحف الشعر عن وجهها، قال: لا بأس، وهذه أيضا قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة في النبوي عن ظاهره بإرادة التدليس أو الحمل على الكراهة.

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة { ٣ } بناء على أن لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة إلا التدليس بإظهار شدة بيان البدن وصفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن لكن الانصاف أن كون ذلك تدليسا مشكلا بل ممنوع بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض والصفاء.

دليل التزيين أو ذلك الدليل فلا كلام، وإلا فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الإباحة، ولا وجه للرجوع إلى المرجحات، لأن دلالة كل منها للمجمع أنما تكون بالاطلاق لا بالعموم.

{ ١ } الظاهر أنه غلط وكانت النسخة الصحيحة مع أنه لولا الحمل على الكراهة. { ٢ } المتعين هو هذا بعد اصلاحه بالتخصيص بشعر الانسان إذ لا وجه للتخصيص بخصوص شعر المرأة كما تقدم، وأما الاحتمال الثاني وهو الحمل على صورة التدليس فمما لا

وجه له ولا قرينة عليه فالالتزام به بلا وجه.

ومنه يظهر أنه لا مورد للبناء على الاجمال، بدعوى دوران الأمر بين الاحتمالين والقول بأنه لا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس.

{ ٣ } وفيه أن المصلحة في وشم الأطفال هي التزيين كما في غيرهم وفيهم بالنسبة إلى ثقب الأذان والأنوف.

نعم مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد يمكن أن { ١ } يكون الغالب فيه
إرادة إيها بياض البدن وصفائه ومثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل
الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما وتقوسهما، ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل { ٢ }
بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، وإن علما أن هذا البياض والصفاء ليس واقعا بل
حدث بواسطة هذه الأمور فلا يقال: إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على
الناظر، وحينئذ فينبغي أن يعد من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمراء
والخضراء الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه والله العالم.
ثم إن المرسل المتقدمة عن الفقيه دلت على كراهة كسب الماشطة مع شرط
الأجرة المعينة { ٣ } وحكى الفتوى به عن المقنع وغيره، والمراد بقوله عليه السلام إذا

{ ١ } لم يظهر لي ولغيري الفرق بين نقش الأيدي والأرجل بالسواد، وبين الوشم
والظاهر أن الجميع جائزة كانت بقصد التزيين أو التدليس، في غير مقام المعاملة والتزويج
وإلا فالجميع محرمة.

{ ٢ } وفيه أن التدليس ليس عبارة عن فعل ما يوجب زيادة رغبة المشتري كي
يصدق مع علم المشتري بأن هذا البياض والصفاء ليس واقعا بل هو تلبس الأمر على
الغير باخفاء نقص موجود في المبيع أو إظهار كمال مفقود فيه فإنه من الدلس وهو الظلمة

و

عليه فلا مورد لقوله وحينئذ فينبغي أن يعد من التدليس الخ سواء أريد به كونه منه حقيقة
أم أريد به كونه منه حكما كما هو واضح.

كراهة كسب الماشطة

{ ٣ } استفاد المصنف من مرسل الفقيه كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة
المعينة، وحكى الفتوى بها عن المقنع.

وفيه أنه لا مفهوم له كي يدل على ثبوت البأس مع شرط الأجرة المعينة، إلا على
القول بحجية مفهوم الوصف، مع أن ثبوت البأس ظاهر في المنع لا الكراهة.

قبلت ما تعطي البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته { ١ }، ثم إن أولوية قبول ما يعطي وعدم مطالبة الزائد { ٢ }، إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطي عن أجره مثل العمل إلا أن مثل الماشطة والحجام والختان ونحوهم كثيرا ما يتوقعون أزيد مما يستحقون خصوصا من أولي المروءة والثروة وربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا ولا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه إلا استحياء وصيانة للعرض.

وأما منطوقه فالظاهر منه هو العمل بالأجرة، لا لأن الإجارة مع عدم تعيين الأجرة فاسدة، فإنه لو كان المرسل ظاهرا في إرادة الإجارة كان مقيد الاطلاق دليل الفساد، بل لأن الكسب مع عدم المشاركة وقبول ما يعطي ليس إلا العمل بقصد الأجرة، وعليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق أجره المثل، فإن مقتضى اطلاق المرسل قبول ما تعطي وإن كان أقل من أجره المثل اللهم إلا أن يقال إن الخبر إنما يدل على أولوية عدم مطالبة الأزيد.

وعليه فلا وجه لتقييد تلك الأدلة بل يجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل، نعم لو رضي بذلك أي يأخذ ما تعطي حين العمل لا يجب عليه ذلك: فإنه لا تكون مع هذا الرضا، والبناء حين العمل، واستعمالها مبنيًا علي ذلك، ذمته مشغولة بأزيد من ما تعطي.

لا يقال: إن هذا ينافي ما دل على كراهة استعمال الأجير مع عدم المقاطعة. فإنه يقال: إنه إنما يكون حكما متوجها إلى المعمول له، وهذا حكم متوجه إلى العامل، مع أنه لو سلم كون الموجه إليه الحكم فيهما واحدا، يتعين تقييد اطلاق دليل الكراهة بهذا الخبر كما لا يخفى.

{ ١ } وفيه أن الظاهر من المرسل عدم البأس في كسبها مع هذين القيدتين، أي عدم المشاركة، وقبول ما تعطي فيكون المكروه الكسب المنتهى إلى عدم القبول المستلزم للتشاجر والتباغض ولا محذور في الالتزام بذلك.

{ ٢ } بعد ما عرفت من عدم حرمة عمل الماشطة فهو عمل محترم قابل لأن يقع عليه المعاوضة، فمقتضى القواعد جواز أن تعمل بالإجارة وأن تعمل بالأجرة كما هو الشأن في جميع الأعمال غير المحرمة.

وهذا لا يخلو عن شبهة فأمرنا في الشريعة بالقناعة بما يعطون وترك مطالبة الزائد، فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزائد والامتناع عن قبول ما يعطي إذا اتفق كونه دون أجره المثل، وأما لأن المشاركة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأن المماكسة فيها خلاف المروءة والمسامحة فيها قد لا يكون مصلحة لكثرة طمع هذه الأصناف فأمرنا بترك المشاركة والاقدام على العمل بأقل ما يعطي وقبوله وترك مطالبة الزائد مستحب للعامل وإن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوبا بالإيفاء والعامل مكلف ندبا بالسكوت وترك المطالبة خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن المولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل { ١ } وقبول ما يعطي على وجه التبرع أيضا فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله عليه السلام لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه.

أما المرسل فالظاهر منه هو الثاني لا: لأن الإجارة مع عدم تعيين العوضين، فاسدة فإنه لو كان المرسل ظاهرا في إرادة الإجارة كان مقيد الاطلاق دليل الفساد. بل لأن الكسب مع عدم المشاركة وقبول ما يعطي ليس إلا العمل بقصد الأجرة و عليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق أجره المثل كما مر مفصلا. { ١ } هذا الاحتمال ينافي ظهور قوله لا بأس بكسب الماشطة، فإن العمل بقصد التبرع لا يصدق عليه الكسب. تزيين الرجل بما يحرم عليه الثانية: المشهور بين الأصحاب أن تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام.

المسألة الثانية: تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال { ١ } وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك، وكذا العكس أعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة والعمامة ويختلف

{ ١ } الكلام في هذه المسألة في مقامين:

الأول لا ريب في حرمة لبس الرجل الحرير والذهب لاستفاضة النصوص بها. وأما حرمة التزيين بهما له ولو بغير اللبس فقد وقع فيها الخلاف والكلام، وقد استدلوا لها بخبر روح بن عبد الرحيم عن الإمام الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: لا تختتم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة (١). وبخبر النميري عنه عليه السلام وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه (٢).

وبأنه لعدم تعارف اتخاذ اللباس من الذهب يتعين حمل النصوص على إرادة مطلق التزيين به.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأنه ضعيف، إذ في طريقه غالب بن عثمان الهمداني وهو ضعيف، مع أنه ندل على أنه زينة الرجل في الآخرة وهذا لا يلازم حرمة التزيين به في الدنيا. وأما الثاني: فلأنه مرسل إذ الشيخ رواه عن رجل عن الحسن بن علي، مع أنه يدل على جواز التزيين به للنساء لا عدم جوازه للرجال، بل تغيير التعبير في الرجال وأنه حرم عليهم لبسه يشعر بجواز ما عدا اللبس من أفراد التزيين. وأما الثالث: فلأن عدم تعارف كون اللباس أي الثوب ونحوه بتمامه من الذهب، لا ينافي حرمة اللبس خاصة، لكون اللبس أعم من لبس الثوب ونحوه لصدقه على التختيم. فتحصل: أنه لا دليل على تحريم مطلق التزيين به، ويؤيد ذلك ما دل من النصوص على جواز شد الأسنان به، وفي بعضها تجويز تشبك الثنية بالذهب فالأظهر جوازه.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ١، كتاب الصلاة.
(٢) الوسائل، باب ٣٠، من أبواب لباس المصلي، حديث ٥.

باختلاف العادات، واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل هذا الحكم عدا النبوي المشهور المحكي عن الكافي والعلل لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال { ١ } وفي دلالته قصور لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر

حكم تشبه كل من المرأة والرجل بالآخر { ١ } المقام الثاني: في تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر، بأن يلبس كل منهما لباس الآخر المختص به.

وقد استدل لعدم الجواز بجملة من النصوص المتضمنة للنهي عن التشبه، وأن الله و رسوله لعنا المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء، بالرجال منهما: النبوي المروي في الوسائل عن الكافي مسندا عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: لعن الله المحلل والمحلل له، ومن تولى غير مواليه، ومن ادعى نسبا لا يعرف، والمتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال الحديث (١).

وقد دلت جملة من النصوص الأخر على صدور الجملة الأخيرة من النبي صلى الله عليه وآله مثل ما رواه الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن الإمام علي عليه السلام أنه رأى رجلا به تأنث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: أخرج من المسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يا لعنة رسول الله، ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله المتشبهين... الخ (٢). وخبر يعقوب بن جعفر الوارد في الراكبة والمركوبة، وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله المشتبهين (٣).

وفيه: إن هذه النصوص كلها ضعيفة السند. أما الأول: فلعمرو بن شمر الذي قال

- (١) الوسائل، باب ٨٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
- (٢) الوسائل، باب ٨٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.
- (٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٥.

وتذكر الأثني لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.
ويؤيده المحكي عن العلل أن عليا عليه السلام رأى رجلا به تأنت في مسجد
رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: أخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله
فإني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعن الله الخ، وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في
المساحقة
أن فيهن قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى
آخره، و
في رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه وآله
المتشبهين من الرجال
بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وهم المخنثون واللائي ينكحن بعضهن بعضا.

النجاشي في حقه: إنه ضعيف جدا زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي.
وأما الثاني: فلحسين بن علوان الكلبي وعمرو بن خالد التبري العامي.
وأما الثالث: فليعقوب بن جعفر حيث إنه لا ذكر له في كتب الرجال.
ودعوى صاحب الجواهر وتبعه السيد في حاشيته أن قصور السند منجبر
بالشهرة، مندفعة بأن ما أفتى به القوم في كتبهم وذكره في العناوين إنما هو تزيين الرجل
بما
يحرم عليه، ولم ينقل هو قدس سره التعميم إلا عن المسالك، بل يمكن أن يقال إن نفس
عدم
ذكر العكس والتصريح بما يحرم عليه دون كل ما يختص بالنساء، دليلان على عدم
التعميم،
وعلى ذلك فالشهرة غير ثابتة.
ومع الاغماض عن ذلك فلا دلالة فيه على حرمة التشبه في اللباس لما دل من
النصوص على حصر المراد به في المخنثين والمساحقات كخبر يعقوب المتقدم المذكور
في
المتن فإن تقديم الظرف يفيد الحصر.
مع أن للمنع عن دلالة اللعن علي الحرمة مجالا واسعا، إذ الظاهر من اللعن مطلق
الأبعاد الذي يجتمع مع الكراهة.
مضافا إلى أن الظاهر من تشبه الرجل بالمرأة تأنته باللواط، ومن تشبه المرأة
بالرجل تذكره بالسحق.
وأما التشبه في اللباس، فهو تشبه مقيد لا المطلق فتدبر، ويؤيده خبر أبي خديجة
المذكور في المتن (١).

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٦.

نعم في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يجر ثيابه، قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء.

وعنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزرع الرجل أن يتشبه

بالنساء وينهى المرأة أن تشبه بالرجال في لباسها، وفيهما خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة { ١ }، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

فإن قوله: وهم المخنثون... الخ ظاهر في الحصر.

أورد عليه المصنف بايرادين آخرين:

أحدهما أن التشبه متقوم بالقصد ولا يتحقق بدونه، ذكره قبل أسطر وأيده بعض المحققين بأن التشبه من التفاعل وهيئة التفاعل قد اعتبر في تحقق مفهومها القصد، وهذا هو الفارق بين التشبه والشباهة، حيث إن الثانية تستعمل في موارد الشباهة القهرية غير القصدية، كما يقال زيد شبيه بعمرو في الجمال، والأول لا يستعمل في هذه الموارد. وفيه: أنه لا ريب في عدم صدق التشبه في موارد الشباهة القهرية، ولكن ذلك لأجل اعتبار العلم والالتفات في حصول وجه الشبه في الخارج لا لأجل اعتبار القصد بالمعنى الذي أراده الشيخ قدس سره الذي لا دليل عليه، بل أطلق التشبه في النصوص على جر

الثوب والمساحقة واللواط مع عدم صدور شئ منها بقصد التشبه.

{ ١ } الثاني: ظهور بعض الأخبار كخبري سماعة المذكورين في المتن (١). في الكراهة وهما يوجبان صرف ظهور النبوي عن الحرمة.

وفيه: إنه لم أر وجهاً لدعوى ظهور الثاني منهما في الكراهة، فإن مادة النهي ظاهرة في الحرمة والزجر بل هي أظهر منه فيها.

وأما الأول: فإن كان وجه دعوى ظهوره في الكراهة قوله عليه السلام إني لأكره أن يتشبه بالنساء ففيه: إن الكراهة في الروايات أعم من الكراهة المصطلحة وإن كان لأجل الاجماع

(١) الوسائل، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ و ٢ كتاب الصلاة.

على عدم حرمة ما في مورده وهو جر الثوب، ففيه: إنه بعد فرض خروج الكراهة والحرمة عن حریم المستعمل فيه والموضوع له وكونهما أمرين انتزاعيين من الترخيص في الفعل وعدمه هو لا يرجع إلى محصل.

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم بإيراد آخر وهو: إن المراد من التشبه فيه إما أن يكون مطلق التشبه، أو خصوص التشبه في الطبيعة، كتأنت الذكر، وتذكر المرأة أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس.

أما الأول: فبديهي البطلان، وإلا لزم حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة كتتنظيف البيت والكنس والغزل ونحوها، وحرمة اشتغال المرأة بأعمال الرجل كالسقي والزرع و نحوهما، مع أنه لا يمكن الالتزام بها، ولم يلتزم بها أحد.

وأما الثالث: فلا يمكن الالتزام به لعدم الجامع بينهما، فيتعين الثاني.

وفيه: أنه يمكن اختيار الأول ودفع ما ذكره بأن التشبه إنما يصدق بالنسبة إلى الأفعال المختصة بكل منهما بحسب الطبع، أو جعل كلبس كل منهما لباس الآخر ووصل الرجل حاجبيه بالوسمة وتحميره وجهه بالصبغ الذي تستعمله النساء وما شابه ذلك، و أما الأفعال التي ذكرها دام ظلّه فليس شيء منها مختصاً بأحدهما كما لا يخفى على من راجع

العرف والأفعال المتداولة بينهم، فالصحيح ما ذكرناه.

ومنها: النبوي المروي عن مجمع البيان عن أبي أمامة أنه صلى الله عليه وآله قال: أربع لعنهم الله

من فوق عرشه وآمنت عليه الملائكة - إلى أن قال - والرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى (١).

وفيه: إنه مرسل غير مجبور بالشهرة، مع أنه يرد عليه ما تقدم من أن الظاهر من التشبه المطلق تأنت الذكر باللواط وتذكر الأنثى بالسحق، ولعل هذا النبوي أظهر من

(١) المستدرک باب ٧٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

سابقه في ذلك بقريئة قوله وقد خلقه الله ذكرا.

ومنها: ما عن الصدوق في الخصال مسندا عن الجعفي عن الإمام الباقر عليه السلام: لا يجوز للمرأة أن تتشبه بالرجل لأن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن المتشبهين من الرجال بالنساء و

لعن المتشبهات من النساء بالرجال (١).

ويرد عليه: مضافا إلى ما أوردناه على سابقه من أن الظاهر من التشبه تذكّر الأنثى بالسحق، أنه ضعيف السند، لأن من رواه محمد بن عمارة وابنه جعفر وهما مجهولان. وبما ذكرناه ظهر ما في خبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى النساء أن يكن متعطلات من الحلي أو يتشبهن بالرجال (٢).

وما عن فقه الرضا عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله سبعة وعد منهم المتشبهة بالرجال و المتشبه بالنساء (٣).

وأما ما تضمن النهي عن تأنث الذكر فظهوره في إرادة اللواط لا يقبل الإنكار، و احتمال إرادة تزيين الرجل بزينة النساء منه كما في حاشية المحقق الإيرواني قدس سره غريب.

وقد يستدل لحرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر في اللباس بخبري سماعة المتقدمين، وفي أحدهما: قال في الرجل يجر ثيابه: إني لأكره أن يتشبه بالنساء. وفي الآخر: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزحر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهي المرأة أن

تتشبه بالرجال في لباسها (٤).

وأجاب عن الاستدلال بهما المصنف بما تقدم من أن ظاهرهما الكراهة، وقد مر ما فيه آنفا.

- (١) المستدرك باب ٧٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.
- (٢) المستدرك باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١.
- (٣) المستدرك باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ٤.
- (٤) المستدرك باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ٢.
- (٥) الوسائل، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ - ٢.

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين { ١ } المختصتين بكل من الرجل والمرأة كما صرح به جماعة لأنها يحرم عليها لباس مخالفتها في الذكورة والأنوثة وهو مردد بين اللبس فتجنب عنهما مقدمة لأنهما من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما، و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم: بأن المراد من التشبه فيهما هو أن يتزي كل من الرجل والمرأة بزى الآخر لا مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر، وإلا لزم حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه. وفيه: إن التشبه يصدق مع وقوع وجه الشبه في الخارج مع الالتفات والعلم كما صرح به دام ظلّه، فلبس كل منهما لباس الآخر مع العلم والالتفات تشبه به في اللباس الذي هو المنهي عنه في الخبرين، ولا وجه لاعتبار أن يتزي كل منهما بزى الآخر في مفهوم التشبه.

وما ذكره من أن لازم البناء عن عدم اعتبار ذلك حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبرد ونحوه، ليس من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها على هذا المسلك، فالصحيح في الجواب عنهما: إنهما ضعيفان للارسال.

فتحصل: إنه لا دليل على حرمة تشبه الرجل بالنساء والمرأة بالرجال في اللباس والأصل الإباحة.

{ ١ } بناء على كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة غير الرجل والمرأة كما اختاره جمع لا ريب في جواز أن تلبس لباس كل من الرجل والمرأة حتى بناء على حرمة التشبه في اللباس أو مطلقاً، كما لا يخفى، وأما بناء على كونها داخلة تحت أحد العنوانين، فيجب عليها ترك الزيتين سواء اعتبر في مفهوم التشبه القصد أم لا، وعلى الثاني سواء اعتبرنا العلم بصدور الفعل كما بنينا عليه، أم لا، أما على الأخير فواضح، وأما على الثاني فلأن العلم الذي اعتبرناه أعم من التفصيلي والاجمالي الموجود في الخنثى وأما على الأول فلأنها تعلم بحرمة التزين بإحدى الزيتين بقصد التشبه بمن اختصت به فيجب عليها الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي.

علم المتشبهه {١}.

المسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة، وهو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار شدة جبهها بالشعر حرام على ما عن المبسوط وجماعة كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني {٢} واستدل عليه بلزوم تفضيحها وهتك حرمتها {٣}.

وأما بناء على عدم ثبوت كونها داخلة تحت أحد العنوانين وعدم ثبوت كونها طبيعة ثالثة، فمقتضى أصالة الإباحة جواز كلتا الزيتين عليها للشك في حرمتها وعدم العلم بحرمة إحداها عليها.

{١} وبما ذكرناه ظهر، ما في قوله قدس سره ويشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبهه. كما أنه ظهر عدم تمامية تسليم السيد الفقيه والمحقق الإيرواني ما ذكره المصنف قدس سره

إن كان ما ذكره من التعليل من جهة اعتبار القصد في مفهومه. التشبيب بالمرأة الأجنبية

- ٢ - يقع الكلام في مواضع أربعة:

الأول: في حرمة التشبيب بالمرأة في الجملة وعدمها.

الثاني: في حرمة الاستماع على فرض حرمة وعدمها.

الثالث: في الخصوصيات التي اعتبروها فيه.

أما الموضوع الأول: ففيه قولان، وقد استدل للحرمة بوجوه:

[٣] هذا هو أول الوجوه وهو أن التشبيب تقيح وهتك للمشبه بها وإهانة لها فيحرم.

وفيه: إن التشبيب بذكر المحاسن، وإظهار شدة الحب من دون أن يشتمل على ما ينافي العفاف والتستر لا يكون هتكاً لها وإهانة وتفضيحا، لا سيما إذا كان إظهار شدة الحب من غير جهة الميل الشهوي إلى المشيب بها، كذكر محاسن مخدرات الرسالة وإظهار شدة حبهن بجهة الولاية.

نعم إذا اشتمل على ما ينافي العفاف والتستر يكون هتكاً لها، إلا أنه ينطبق عليه لأجل ما اشتمل عليه لا نفسه، ولعل هذا هو مراد من أجاب عن هذا الدليل بأن النسبة بين عنواني الإهانة والهتك في مورد.

والغريب أن الأستاذ الأعظم عند بيان مورد افتراق التشبيب عن الهتك بعد اختياره كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه، ذكر ما إذا كان التشبيب في حال الخلوة مع عدم اطلاع أحد عليه، أو فيما إذا كان ذلك في جواب سؤال السائل المرید أن يخطبها، إذا

مضافاً إلى ما تقدم من عدم انطباق عنوان الهتك عليه مطلقاً، أنه لو سلم ذلك لا يفرق بين كون ذلك في جواب المرید للخطبة وغيره، بعد هدم كون ذكر المحاسن وحده من التشبيب،

بل مع الاقتران بشدة الحب.

وأما الإيراد عليه بأن محل كلامنا هو حرمة التشبيب بعنوانه الأولي، فإثبات حرمة بعنوانه عرضي خروج عن محل الكلام، ففي غير محله لو سلم كونه هتكاً مطلقاً كما

لا يخفى.

{ ١ } هذا هو الوجه الثاني وهو أنه إيذاء للمشيب بها وهو حرام.

وفيه: أولاً: إن النسبة بين الإيذاء والتشبيب عموم من وجه، لو لم ندع عدم كونه إيذاءً مطلقاً ما لم يشتمل على ما ينافي العفاف والتستر المحرم بعنوان الهتك والفحش. وثانياً: إن الإيذاء بفعل المباح مع عدم قصد الإيذاء لا دليل على حرمة، وإلا لزم البناء على حرمة كل فعل ترتب عليه أذى الغير وإن كان ذلك الفعل مستحباً، بل لو كان

وإغراء الفساق بها { ١ } وإدخال النقص عليها وعلى أهلها { ٢ } ولذا لا ترضى النفوس الأبية ذوات الغيرة والحمية أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم، والإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم مع كونه أخص من المدعى، إذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب بل وأعم منه من وجه فإن التشبيب بالزوجة قد توجب أكثر المذكورات، ويمكن أن يستدل عليه بما سيحجى من عمومات حرمة اللهو والباطل { ٣ }.

واجبا يقع التزاحم بين الحكمين، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ألا ترى أنه ليس لفقهاء أن يتفوه بحرمة صلاة إمام الجماعة إذا تأذى الغير من كونه إماما يقتدي به الناس. وثالثا: تحقق الايذاء يتوقف على سماعها وإطلاقها عليه، فلو تشبب بها ولم تسمع لا يتحقق الايذاء كما لا يخفى.

{ ١ } هذا هو الوجه الثالث وهو أنه إغراء الفساق بها. وفيه: إن ذلك بمجرد لا دليل على حرمة إلا أن يرجع إلى الايذاء وقد عرفت ما فيه.

{ ٢ } هذا هو الوجه الرابع وهو أنه ادخال النقص عليها وعلى أهلها. وفيه: إنه ممنوع صغرى وكبرى، ولا يخفى وجه منعها بعد الإحاطة بما ذكرناه. { ٣ } هذا هو الوجه الخامس وحاصله أن التشبيب من اللهو والباطل، فيكون حراما لعمومات حرمة اللهو والباطل الآتية. وفيه: إنه لا يمكن الالتزام بحرمة كل لهو وباطل وإلا لزم حرمة أغلب الأفعال المباحة وهي كل ما أشغل عن ذكر الله ورسوله وذكر القيامة. مع أنه قدس سره لا يلتزم بحرمة كل لهو وباطل كما يصرح به في محله. مضافا إلى المنع من صدق اللهو والباطل على كل تشبيب، فإن الشعر الذي ينشأ أو ينشد في ذلك المقام ربما يشتمل على ما يخرج عن ذلك.

ما دل على حرمة الفحشاء { ١ } ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة - ٢ - .
وفحوى ما دل على حرمة ما يوجب ولو بعيدا تهيج القوة الشهوية بالنسبة
إلى غير الحليلة { ٣ } مثل ما دل على المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس.

{ ١ } هو الوجه السادس: وهو أن التشبيب من الفحشاء وقد دل الكتاب العزيز
على حرمة ذلك (١).

وفيه: إن كون التشبيب من الفحشاء، أول الكلام ولم يدل دليل على كونه منها.
{ ٢ } السابع، أنه مناف للعفاف المأخوذ في العدالة في صحيح ابن أبي يعفور عن
مولانا الصادق عليه السلام الوارد في تعيين ما به تعرف عدالة الرجل أن تعرفه بالستر
والعفاف (٢).

وفيه: إنه إن اعتبرنا في العدالة خصوص العفاف من المحرمات، فيرد عليه: إن كون
التشبيب منها أول الكلام، وإن كان المعتبر أعم من ذلك، ومن ما يكون عفافا عن ما ينافي
العرف والعادة، كما هو الظاهر من من يعتبر في العدالة ترك ما ينافي المروة.
فيرد عليه: إن كون التشبيب منافيا للعفاف في بعض الموارد مجالا واسعا.
{ ٣ } الثامن: فحوى ما دل من النصوص على حرمة كل ما يوجب تهيج القوة
الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة، وهي طائفتان:

الأولى ما دل على المنع عن النظر إلى الأجنبية (٣). وفي بعضها التعليل بأنه سهم من
سهام إبليس، وفي بعضها التعليل بأنه بذر الشهوات، وفي بعضها النظرة بعد النظرة تزرع
في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة.

(١) النحل، آية ٩٠ - النور، آية ٩١.

(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب مقدمات النكاح.

والمنع عن الخلوة بالأجنبية لأن ثالثهما الشيطان { ١ } .

وجه دلالة هذه النصوص بالفحوى على حرمة التشبيب: إنه إذا كان النظر حراما لأنه سهم يؤثر في إيمان الناظر، ويوجب وقوع صاحبه في الفتنة ويزرع في قلبه الشهوة، فالتشبيب أولى بالحرمة، لأن تأثير الكلام في تحقق هذه الأمور أشد من تأثير النظر.

وفيه: أولا: كون هذه الأمور علة يدور الحكم مدارها محل نظر بل منع، إذ مضافا إلى ضعف سند، ما علل الحكم فيه لا يمكن الالتزام بذلك، وإلا لزم البناء على عدم حرمة النظر مع عدم استلزامه لذلك، وهذا مما لم يتفوه به فقيه، وليس له ذلك، فلا محالة تكون

من قبيل الحكمة لا يدور الحكم مدارها، فلا وجه للتعدي عن مورد النصوص. وثانيا: لا نسلم كون التشبيب أشد تأثيرا من النظر الذي هو أقوى أفراد المهيج للشهوة: وثالثا: إن النسبة بين التشبيب وتهيج القوة الشهوية، هي العموم من وجه. حكم الخلوة بالأجنبية

{ ١ } الثانية: ما دل على عدم جواز الخلوة بالأجنبية (١) وهي كثيرة وفي بعضها التعليل بأن ثالثهما الشيطان.

وتقريب الاستدلال بها: إنها تدل على حرمة الخلوة من جهة أن الشيطان في تلك الحالة ثالثهما ويهيج القوة الشهوية، وحيث إن التشبيب يهيج القوة الشهوية أزيد من تهيجها الخلوة، فهو أولى بالتحريم. وفيه: أولا: إن ما ذكر في تلك النصوص من قبيل الحكمة للحكم لا العلة كي يدور مدارها الحكم كما تقدم.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح - والمستدرک، باب ٧٧، منها.

وثانياً: إنه لا شاهد لكون العلة تهيج القوة الشهوية، ولعلها كون الخلوة من المقدمات القريبة للزنا، فإن تلك الحالة مظنة الوقوع في هذه المهلكة العظمى، بل هذا هو الظاهر منها، وعليه فلا وجه لقياس التشبيب عليها.

وثالثاً: لا دليل على حرمة الخلوة.

فإن النصوص التي استدلووا بها على حرمتها ضعيفة السند.

ودعوى انجبار ضعفها بالشهرة.

مندفعة بأنه بما أن جملة من تلك النصوص كخبر مسمع عن مولانا الصادق عليه السلام فيما

أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله البيعة على النساء ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء (١) ونحوه غيره،

دالة على حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاة الذي كان متعارفاً في زمان الجاهلية و

لذا قيده بالقعود، ولم يقيد الرجال بغير المحارم.

وجملة أخرى منها كخبر موسى بن إبراهيم عن الإمام الكاظم عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم (٢). ونحوه غيره، دالة على حرمة نوم الرجل في محل يسمع نفس الأجنبية

الذي تكون النسبة بينه وبين الخلوة هي العموم من وجه.

وجملة ثالثة تدل على حرمة نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد (٣).

وطائفة رابعة منها كخبر الجعفریات عن الإمام علي عليه السلام: ثالثة من حفظهن كان مصوناً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية: من لم ينخل بامرأة لا يملك منها شيئاً.. الخ (٤).

و

نحوه غيره، غير ظاهرة في الحرمة، إذ هي تدل على أن من خلا بأجنبية لا يكون مصوناً من

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٠، من أبواب حد الزنا.

(٤) المستدرک، باب ٧٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

وكراهة جلوس الرجال في مكان المرأة حتى يبرد المكان { ١ } وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن { ٢ }.

الوقوع في الزنا وغيره من البليات، وهذا لا يلزم حرمة الخلوة كما لا يخفى، ولم يعلم استناد من أفتى بالحرمة إلى خصوص ما هو ظاهر فيها كما يظهر لمن راجع كتب الحديث والفتوى،

حيث إنهم يذكرون هذه المسألة، ثم في مقام ذكر النصوص يذكرون النصوص المتقدمة أو بعضها غير الدال على حكم المسألة، فلا وجه لهذه الدعوى.

مع أن للمنع عن إفتاء المشهور بالحرمة مجالا واسعا، وإن قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في تحريم الخلوة مع الأجنبية ذكره الأصحاب، لعدم تعرض الأكثر له، وإنما أشار إليه في باب الطلاق من ذكره ولم يذكر أحد في باب النكاح، وهذا بنفسه كاشف عن

عدم كونها محرمة عندهم كما أشار إليه صاحب الجواهر قال: ولا شهرة محققة للأصحاب.

فالأظهر عدم حرمة الخلوة مع الأجنبية، وتؤيده النصوص الدالة على جواز صحبة غير المحرم في طريق الحج وغيره (١).

المستلزمة للخلوة في بعض الأحيان، وفي بعضها التعليل بأن المؤمن ولي المؤمنة.

{ ١ } التاسع: فحوى ما دل على كراهة أمور:

منها جلوس الرجل في مكان المرأة ما لم يبرد المكان: كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام قال ر ص إذا جلست المرأة مجلسا فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها حتى يبرد (٢).

{ ٢ } ومنها: انكشاف المرأة بين يدي اليهودية والنصرانية كخبر حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية

فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن (٣).

(١) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

(٢) الوسائل، باب ١٤٥، من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٨، من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، حديث ١.

والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى { ١ } والنهي في الكتاب العزيز عن (أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض) وعن (أن يضربن بأرجلهن وليعلم ما يخفين من زينتهن) { ٢ } إلى غير ذلك في المحرمات والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها خصوصا ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول رب راغب فيك،

{ ١ } ومنها: عدم التستر عن الصبي المميز كخبر السكوني عن سيدنا الصادق عليه السلام قال سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة؟ قال عليه السلام: إذا كان يحسن يصف فلا (١) ونحوه غيره.

وفيه: أولا: إن فحوى هذه الأدلة - على فرض ثبوت كون العلة لهذه الأحكام - هي إثارة القوة الشهوية وثبوتها في التشبيب هي كراهة التشبيب لا حرمة إذ لا وجه للاستدلال بما دل على كراهة شيء لحرمة شيء آخر فيه مناط ذلك الحكم. وثانيا: إنه لم يحرز كون مناط الكراهة هو ذلك، ولذا لم يفت أحد بكراهة الانكشاف بين يدي المسلمة إذا كانت تصف لزوجها، بل ظاهر ما ورد في الصبي المميز استحباب التستر عنه بنفسه لكونه مميز إلا لكونه يصف لغيره ويوجب ذلك إثارة قوته الشهوية، والوصف في الخبر إنما يكون كناية عن التمييز كما لا يخفى، كما أن الظاهر أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما يكون لئلا يطلع أزواجهن على محاسن النساء المسلمات.

{ ٢ } العاشر: النهي في الكتاب العزيز عن خضوع النساء بالقول لئلا يطمع الذي في قلبه مرض (٢) وعن (أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) (٣). بدعوى أن التشبيب يوجب طمع من قلبه مرض أثر من الخضوع بالقول، كما أنه أشد تأثيرا من الضرب بالأرجل، فإذا كانا هما منهيها عنهما فالتشبيب أولى بأن يكون كذلك.

(١) الوسائل، باب ١٣٠، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢.

(٢) الأحزاب، آية ٣٣.

(٣) النور، آية ٣٢.

نعم لو قيل: بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، والمسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال {١}.

ثم إن المحكي عن المبسوط وجماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط، وظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهممة بأن يتخيل امرأة و يتشبه بها.

وأما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا بقصر معينة أم لا، ففيه أشكال.

{١} ظاهر المصنف قدس سره الميل إلى جواز التشبيب بالمخطوبة.

حيث قال: لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيدا.

وفيه: إن مقتضى جميع الوجوه المتقدمة حرمة التشبيب بها، حتى أولوية مناط حرمة النظر، فإنها أيضا ممن يحرم النظر إليها، ومجرد ثبوت جواز النظر في الجملة لا مستمرا

من حين إرادة التزويج إلى حين وقوع النكاح لاستعلام الحال لا يقتضي جواز التشبيب مطلقا.

نعم اعتبار كون المشبه بها غير الحليلة في محله، لاختصاص الوجوه المتقدمة بغيرها كما هو واضح.

وأما اعتبار كونها معروفة فظاهر الجميع على ما ذكره الشيخ الأعظم البناء عليه. ولكن أكثر الوجوه المتقدمة مختصة بالمعروفة ولا تشمل المرأة المتهممة والخيالية، و مقتضى بعضها، ككون التشبيب من اللهو الباطل، وكونه من الفحشاء، ومنافيا للعفاف المأخوذ في العدالة، حرمة التشبيب بها أيضا.

وأما المعروفة عند القائل دون السامع فمقتضى أكثر الوجوه حرمة التشبيب بها، و هي جميع ما اعتمد عليه المصنف قدس سره في هذا الحكم.

وفي جامع المقاصد كما عن الحواشي الحرمة في الصورة الأولى، وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع. وأما اعتبار الايمان فاختره في القواعد والتذكرة وتبعه بعض الأساطين لعدم احترام غير المؤمنة، وفي جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمة لفحوى حرمة النظر إليهن، ونقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن، والمسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم وكيف كان فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به في جامع المقاصد. وأما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال { ١ }، كما عن الشهيدين والمحقق الثاني وكاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الاغراء بالقبيح. وعن المفاتيح أن في اطلاق الحكم نظرا، والله العالم.

ومما ذكرناه ظهر أنه لا وجه لاعتبار الشيخ قدس سره وجود السامع، ولا كون المشيب بها

مؤمنة كما لا يخفى.

{ ١ } أما الموضوع الرابع: ففي المكاسب (وأما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال كما عن الشهيدين).

وفيه: إن التشبيب به إن كان بما يشتمل على ما ينافي عفافه، كما إذا اشتمل على أنه لا يدفع يد لامس، وأنه في عرضة ذلك، لا ريب في حرمة لأنه فحش محض، وهتك وإهانة وتهمة أو غيبة، وإلا فإن كان التشبيب لتمي الوصول إلى المحرم الشرعي كاللواط فكذلك فإنه جرأة على معصية الله تعالى، وأما إذا لم يكن بأحد النحويين وكان مجرد ذكر المحاسن وإظهار شدة الحب به فلا وجه لحرمة، نعم أكثر الوجوه المتقدمة في المرأة جارية

هنا، إلا أنه عرفت عدم دلالة شئ منها على حرمة التشبيب.

المسألة الرابعة: تصوير صور ذوات الأرواح حرام { ١ } إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوى ونصا وكذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهاية وصريح السرائر والمحكي عن حواشي الشهيد والميسية والمسالك وإيضاح النافع والكفاية ومجمع البرهان وغيرهم للروايات المستفيضة.

التصوير حرام

{ ١ } الرابعة لا خلاف في حرمة التصوير في الجملة، كما في المكاسب والحدائق، وفي الجواهر: بل الاجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض، والأقوال فيها خمسة: الأول: حرمة التصاوير مطلقا سواء كانت مجسمة أم غيرها، سواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها، وعن المختلف: نسبة هذا القول إلى ابن البراج وظاهر أبي الصلاح. الثاني: حرمة التصاوير مطلقا إذا كانت مجسمة، وقد نسب ذلك إلى الشيخين و سائر وهو ظاهر العلامة في التبصرة حيث قال: كعمل الصور المجسمة. الثالث: حرمة تصاوير ذوات الأرواح سواء كانت مجسمة أم غيرها، اختاره المصنف قدس سره في المتن وفاقا لجماعة من الأساطين على ما نقله عنهم. الرابع: حرمة تصاوير ذوات الأرواح إذا كانت مجسمة، وهذا هو المتفق عليه، و اختاره جمع من الأساطين المعاصرين وممن يقرب عصرنا. الخامس: حرمة تصاوير ذوات الأرواح مطلقا وغيرها إذا كانت مجسمة، استظهره السيد من بعض.

والنصوص الواردة في المقام على طوائف:

الأولى: ما دل على حرمة التصاوير مطلقا مجسمة كانت أم غيرها، لذوات الأرواح وغيرها: كخبر محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن الإمام علي عليه السلام قال: إياكم وعمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة (١).

(١) المستدرک، باب ٧٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

مثل قوله عليه السلام: نهى أن ينقش شئ من الحيوان على الخاتم، وقوله عليه السلام: نهى عن

تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت، قال تصاوير التماثيل { ١ } والمتقدم عن تحف العقول وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني، وقوله عليه السلام في عدة أخبار: من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ.

وقد ضعفه الأستاذ الأعظم لقاسم بن يحيى.

وفيه: إن ابن الغضائري وإن ضعف الرجل وتبعه العلامة في الخلاصة، إلا أنه يمكن عده من الحسان لأن الرجل كثير الرواية والأصحاب أفتوا بمضامين رواياته، والأجلاء كأحمد بن محمد بن عيسى وغيره يروون عنه، وهذا يشير إلى اعتمادهم عليه، ولم يضعفه شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال على ما ذكره المولى الوحيد، وهذه بضميمة كثرة خطأ ابن الغضائري في التضعيفات، وعدم بناء العلامة في الخلاصة على التدقيق يوجب الاطمينان بعدم ضعفه. فتأمل. فإن جعل مثل هذا الخبر مدركا للحكم الشرعي لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

وأورد عليه المحقق التقي قدس سره بعدم العلم بظهور الصورة فيما يشمل غير المجسمة، بل

يظهر من بعض الأخبار الاختصاص بالمجسمة كمقابلته عليه السلام النقش للصورة في حديث

المناهي (١). المذكور في المتن.

وفيه: إن الصورة لو لم تكن مختصة بغير المجسمة لا تكون مختصة بها كما تشهد له كثير من النصوص الواردة في الصلاة في بيت أو مسجد فيه تصاوير، أو تماثيل، كخبر علي بن جعفر: سألت أخي موسى عليه السلام عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ فقال عليه السلام: تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير ويصلي فيه ولا بأس (٢) و

نحوه غيره.

{ ١ } وأما حديث المناهي: فمضافا إلى ضعف سنده يرد عليه ما ذكره السيد الفقيه من أن ما اشتمل على كلمة النقش خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله نقله الإمام عليه السلام فلا مقابلة في كلام النبي، والإمام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ١. وباب ٣ من أبواب المساكن، حديث ١. { ٢ } الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلي، حديث ١٠.

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث إن نفخ الروح لا تكون إلا في الجسم وإرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ، ثم النفخ فيه خلاف الظاهر، وفيه أن النفخ يمكن تصويره في النقش { ١ } بملاحظة محله بل بدونها كما في أمر الإمام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة أو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ. والحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسم.

وبالجملة: لا ينبغي التوقف في شمول الصورة للمجسمة وغيرها، وإرادة المجسمة منها في بعض النصوص كإرادة غيرها منها في آخر لا تصلح قرينة للاختصاص بشيء منهما.

وأما النصوص الأخر التي استدلو بها لهذا القول وادعى ظهورها في حرمة التصوير مطلقاً، فليس في شيء منها دلالة على ذلك، فإنها على قسمين:
الأول: ما تضمن المنع عن التمثال: كخبر أصبغ بن نباتة قال أمير المؤمنين عليه السلام: من جدد قبراً، أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام (١). ونحوه غيره.
الثاني: ما تضمن النهي عن تصوير التماثيل، كخبر الحضرمي عن عبد الله بن طلحة عن الإمام الصادق عليه السلام جعل من أكل السحت تصوير التماثيل (٢) ونحوه غيره. وكلا القسمين مختصان بالمجسمة.

أما الأول فلأن المثل ظاهر في المجسم ولا يصدق على غيرها، إذ مثال الشيء عبارة عن مماثله من جميع الجهات الست، كما يظهر لمن راجع موارد استعماله في العرف العام، و

تؤيده النصوص المتقدم بعضها الظاهرة في أن المثل غير الصورة.
{ ١ } وبذلك ظهر أن ما أفاده المصنف في وجه عدم اختصاصها بالمجسمة بقوله إن النفخ يمكن تصويره في النقش غير مربوط بما هو وجه الاختصاص.

(١) التهذيب، ج ١، باب دفن الميت، ص ١٣٠ - والوسائل، باب ٣، من أبواب المساكن، حديث ١.
(٢) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

وأظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان، فإن ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرد النقش ومثل قوله عليه السلام من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام، فإن المثل والتصوير مترادفان { ١ } على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة من أن الشائع من التصوير والمطلوب منه هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع دون الأجسام المصنوعة على تلك الاشكال ويؤيده أن الظاهر أن الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الاشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك، ومن المعلوم أن المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة فالتشبه إنما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير.

{ ١ } وما ذكره المصنف قدس سره من أن المثل والصورة مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة، غير تام، ومجرد شيوع الصورة من عمل التصاوير دون غيرها من المادة المصنوعة على تلك الأشكال لا يصلح قرينة لصرف هذه النصوص عن ظاهرها، إذ لا مانع من ورود النص لبيان حكم الأفراد النادرة، والقبیح إنما هو حمل المطلق على الفرد النادر مع أن الشيوع ممنوع.

وأما الثاني: فلأنه مبني على التجريد، فمعناه جعل التماثيل وعملها، فيكون القسمان متحدين مفاداً.

الطائفة الثانية: الأخبار الظاهرة في النهي عن التصاوير إذا كانت مجسمة لذوات الأرواح وغيرها، وهي النصوص المانعة عن التمثال المتقدمة.

الطائفة الثالثة: ما يكون ظاهراً في حرمة تصاوير ذوات الأرواح وإن لم تكن مجسمة، وهو ما رآه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن مولانا الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التصاوير وقال:

ومن هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الانسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير ولا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الانسان من التصرف في الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى، ولذا قال كاشف اللثام على ما حكي عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها والثياب المحشوة لشبه طرائقها المنخطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب.

من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ - إلى أن قال - و نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم (١).

الطائفة الرابعة: ما يدل على حرمة تصاوير ذوات الأرواح إذا كانت مجسمة وجواز تصاوير غيرها مطلقا كصحيح البقباق عن سيدنا الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل: (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل) فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه (٢) فإن ذكر الرجال والنساء فيه إنما يكون من باب المثال، ويشهد له ذيله.

وصحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: لا بأس بتماثيل الشجر (٣).
وصحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان (٤).

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٤) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وثانياً: إنه على فرض عدم شيوعه وكونه نادراً بما أن السؤال إنما يكون عن حكم ذلك الفرد النادر، فلا وجه لجعل جوابه عاماً، إذ لا يترتب محذور على تخصيصه بذلك المورد.

وثالثاً: إن التمثال المضاف إلى الشمس والقمر أريد منه النقش بتلك القرينة، وهذا لا يوجب إرادة النقش من التمثال المضاف إلى الحيوان، فهذا الخبر لا دلالة له على حرمة تصوير ذي الروح إذا لم يكن مجسماً.

والأخبار المشتملة على نفخ الروح كخبر المناهي المتقدم وخبر سعيد عن مولانا الباقر عليه السلام: إن الذين يؤذون الله ورسوله هم المصورون يكلفون يوم القيامة أن ينفخوا

فيها الروح (١) ونحوهما غيرهما.

واختصاص هذه النصوص بذوات الأرواح واضح، إذ الظاهر منها أن عدم القدرة على النفخ في الصورة إنما يكون لعجز النافخ، وعليه فلا بد وأن يكون المحل في نفسه قابلاً

لذلك، فالشجر والشمس والقمر وشبههما غير قابلة للنفخ في أنفسها. وأما اختصاصها بالمجسمة فقد اختاره في الجواهر: وعلمه بأن النصوص ظاهرة في كون الصورة حيواناً لا ينقص منه شيء سوى الروح، والظاهر أن مراده أن الظاهر منها حرمة تصوير ما لو نفخ فيه الروح لصار حيواناً متعارفاً، ولا يكون المنفوخ فيه ناقصاً عن مشابهة من المخلوقات بحسب الشكل والجملة إلا من حيث الروح فيؤمر بتتميمه بنفخ الروح فيه.

لا ما ذكره الأستاذ الأعظم من استحالة الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم، فإن الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل، والصور المنقوشة في الألواح غير قابلة

لذلك لاستحالة انقلاب العرض إلى الجوهر، فعدم القدرة عليه ليس لعجز النافخ كما لا يخفى على من راجع الجواهر.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٢.

وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيحى هذا ولكن العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة { ١ } مضافا إلى ما دل على الرخصة مثل صحيحة ابن مسلم السابقة ورواية التحف المتقدمة.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: (يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل) من قوله: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها تماثيل الشجر وشبهه، والظاهر شمولها للمجسم وغيره فبها يقيد بعض ما مر من الاطلاق خلافا لظاهر جماعة حيث إنهم بين من يحكي عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسما لبعض الاطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله عليه السلام نهى عن تزويق البيوت و قوله عليه السلام من مثل مثالا إلى آخره، وبين من عبر بالتماثيل المجسمة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك، فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من المقيدات للاطلاقات، والظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال والوجود النقوش لا غير { ٢ }.

ومما ذكرناه ظهر ضعف كل ما استدل به على سائر الأقوال، بل القول المختار، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك.

{ ١ } وفيه أنه لا وجه للرجوع إليها مع وجود الدليل، فالعمدة هي الأخبار المرخصة.

{ ٢ } مقتضى هذا البرهان كون المستدل قائلا بالقول الخامس المتقدم، لا ما ذكره المصنف قدس سره إذ مقتضى الاطلاقات حرمة التصاوير مطلقا، فإذا كان المقيد دالا على خروج

نقش غير ذي الروح فقط يكون الباقي تحت المطلقات تصاوير ذوات الأرواح مطلقا و المجسمة من غيرها، وعلى ذلك فينحصر الجواب عنه بما ذكره المصنف قدس سره أخيرا بقوله: و

بالجملة: التمثال في الاطلاقات المانعة الخ.
وأما جوابه الأول، وهو لزوم الحمل على الكراهة، فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه أحد أمرين:

وفيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة
المجسم فتعين حملها على الكراهة { ١ } دون التخصيص بالمجسمة، وبالجملة التمثال في
الاطلاقات المانعة مثل قوله: من مثل مثالا، إن كان ظاهرا في شمول الحكم للمجسم
كان كذلك في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول وصحيحة ابن
مسلم، وما في تفسير الآية فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة في العموم واختصاص
المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم { ٢ }.

{ ١ } الأول: إن الاطلاقات كالمقيدات مختصة بالنقوش وحيث إن نقش غير
الحيوان دلت المقيدات على جوازه، ونقش الحيوان هو القائل بجوازه فيتعين حمل النهي
في
الاطلاقات على الكراهة.

{ ٢ } الثاني: إن مورد المقيدات كالمطلقات النقوش مطلقا.
ولكن شيئا منهما لا يتم.

أما الأول فلما عرفت من عدم ثبوت كونه قائلا بجواز نقش الحيوان.
وأما الثاني فلأنه يصرح بأن المقيدات مختصة بغير الحيوان فراجع كلامه.

جواز التصوير المتعارف في هذا الزمان

بقي في المقام فروع مهمة لا بد من التعرض لها في المقام.

الأول: لا ريب في أنه لا فرق في حرمة التصوير بين كونه باليد أو الطبع أو النسج أو
غير ذلك، فإن المحرم إيجاد الصورة الصادق على جميع ذلك.

إنما الكلام في التصوير، المتعارف في هذا الزمان.

لا اشكال فيه بناء على اختصاص الحرمة بالمجسمة كما لعله الأظهر على ما عرفت،
وأما بناء على شمول الحرمة لغيرها، فقد يقال كما عن الأستاذ الأعظم بجوازه.

ومحصل ما ذكره في وجه ذلك وجوه ثلاثة:

الأول: إنه ليس إيجادا للصورة المحرمة، فإن الانسان إذا وقف في مقابل الماكنة
العكاسة يقع ظله على الماكنة، ويثبت فيها لأجل الدواء فيكون صورة لذي ظل.

فإن قيل إن الوقوف في مقابل الماكنة يكون إعانة على الإثم، إذ لولا ذلك لما تمكن المصور من أخذ الصورة.

أجبنا عنه: بما مر أن الإعانة على الإثم في غير الموارد الخاصة التي ليس المقام منها لا دليل على حرمتها، مع أن صدقها على فعل ما يكون من قبيل ايجاد الموضوع محل تأمل و منع.

تصوير الملك والجن

الفرع الثاني: قال في الجواهر: والظاهر الحاق تصوير الملك والجن بذلك، وتبعه السيد والأستاذ الأعظم وعن ظاهر المحقق الأردبيلي: العدم.

وقد استدل للأول بوجوه:

الأول: صحيح محمد بن مسلم المتقدم: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان (١) بدعوى أن المراد من الحيوان المعنى اللغوي أي ما هو المصطلح عند أهل المعقول، وهو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات

روح من أي عالم كانت.

وفيه: إن الحيوان وإن كان بحسب اللغة وفي اصطلاح أهل المعقول معناه ما ذكر إلا أن له مفهوماً عرفياً، وهو بذلك المعنى لا يصدق على الملك والجن والشيطان. ودعوى أن الموضوع في الصحيح هو بما له من المعنى اللغوي.

مندفعة بأن الألفاظ التي تضمنها الصحيح كغيره من الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام تنصرف إلى مفاهيمها، العرفية بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات، ولهذا بنوا على أنه عند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ يحمل اللفظ على المفهوم العرفي، سواء كان

أخص من المفهوم اللغوي أو أعم منه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وما ذكره الأستاذ الأعظم من أنه لو كان المراد منه مفهومه العرفي، لزم القول بانصرافه عن الانسان أيضا، ولذا بنينا على انصراف ما دل على عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عنه، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف. غريب، إذ الانصراف لو تم لازمه عدم شمول الصحيح للانسان، وكون مقتضى مفهومه جواز تصويره، إلا أنه إنما لا يبيني عليه للتصريح بعدم جواز تصويره في صحيح البقباق.

الثاني: ما في خبر تحف العقول وصنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني (١) لصدق الروحاني عليهم.

وفيه: إن خبر تحف العقول لا يصح الاعتماد عليه لضعف سنده واضطراب متنه كما تقدم في أول الكتاب.

وأورد على الاستدلال به السيد قدس سره في حاشيته بأن مفهوم الخبر يعارض مع منطوق الصحيح المتقدم تعارض العامين من وجه في الملك والجن: فإن مقتضى منطوق الصحيح جواز تصويرهما، ومقتضى مفهوم الخبر عدم الجواز، وحيث إنه لا مرجح لأحدهما من حيث الدلالة، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات السند، وبما أن الصحيح أقوى من حيث السند فلا بد من ترجيحه.

وفيه: إن العامين من وجه إذا كانت دلالة كل منهما على حكم المجمع بالعموم يرجع إلى المرجح السندي وإن كانت دلالة كل منهما بالاطلاق يتساقط (٢) الاطلاقان كما حققناه في مبحث التعادل والتراجيح في الجزء الثاني من حاشيتنا على الكفاية فتأمل. وعليه ففي المقام بما أن دلالة كل منهما في المورد بالاطلاق يتساقطان فيرجع إلى

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الأظهر هو الرجوع إلى مرجحات السند في العامين من وجه مطلقا - منه.

ثم إنه لو عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسم، فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر على وجه يميل النفس إلى مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها { ١ } فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والأبنية والسفن مما هو مصنوع للعباد وإن كانت في هيئة حسنة معجبة خارج، وكذا مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط مما خلقه الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها ولو بالصور الحاكية لها لعدم شمول الأدلة لذلك

الاعجاب ليس شرطاً للحرمة

العلم بكونه صورة له، وسيأتي الكلام في المبني فانتظر.

{ ١ } هذا هو الفرع الثالث وهو متضمن لبيان أمرين:

الأول: إنه لو عممنا الحكم لغير الحيوان يعتبر في الحرمة تصوير ما يكون مخلوقاً لله تعالى ولو بمعدات من العباد من زراعة ونحوها، فلا يحرم تصوير ما هو من مصنوعات البشر كالأبنية والسيف والرمح وشبهها، والوجه في اعتبار ذلك انصراف الأدلة عنه، إذ لو كان إيجاد ذي الصورة جازياً فإيجاد صورته أولى بالجواز، ويؤيده ما ذكره المصنف قدس سره من أن الظاهر أن حكمة حرمة التصوير هي حرمة التشبه بالخلق.

الثاني: أنه يعتبر في الحرمة أن يكون ذو الصورة على هيئة خاصة معجبة للناظر، بحيث تميل النفس إلى مشاهدة صورته، ولعل الوجه في اعتباره ذلك أن المطلوب الغالب الوقوع من التصويرات والنقوش هو ما كان كذلك، فتكون الأدلة منصرفة إلى ما يكون بتلك الهيئة، أو ما ذكره آنفاً من أن الظاهر أن حكمة الحرمة هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع ما يكون على شكل مطبوع يعجز البشر عن نقشه على ما هو عليه فضلاً عن اختراعه.

ولكن الانصاف أنه لا يصح الاعتماد على شيء منهما في الحكم الشرعي.

هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل. فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً { ١ } و منه يظهر النظر فيما تقدم عن كاشف الثام.

لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة { ١ } هذا هو الفرع الرابع: ذكره المصنف قدس سره بقوله: هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ... الخ.

وقد قيل في بيان مراده وجوه:

الأول: إن مراده تخصيص الحرمة بما إذا كان المقصود هو التشبه والتصوير، وعدمها إذا كان الداعي إلى التصوير هو الاكتساب بأن يجيء الناس وينظروا إليه فيأخذ منهم على النظر إليها شيئاً.

وفيه: إن ثبوت الحرمة من الأدلة للصورة المفروضة كالبديهي، فلا يمكن أن ينسب إليه عدمه، مع أنه خلاف الظاهر.

الثاني: إن مراده صورة عدم العلم واتفاق ذلك.

وفيه: إن عدم الحرمة في هذا الفرض واضح لا يحتاج إلى بيان، إذ لا ريب في اعتبار القصد في اتصاف الفعل بالحرمة، فلو شرب الخمر باعتقاد أنه ماء لا شيء عليه، مع أنه خلاف ظاهر قوله: ولو دعت الحاجة إلى عمل... الخ كما لا يخفى.

الثالث: إن مراده الجواز في حال الحاجة والضرورة، وهو كما ترى خلاف ظاهر كلامه.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم وهو: إن إيجاد ما هو شبيه بشيء يكون على نحوين: أحدهما ما لو كان المقصود حكاية ذي الصورة، الثاني: ما يكون الغرض صنع شيء آخر، و يحصل التشابه بالمصادفة من غير قصد الحكاية.

ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف فلا يقدر في الحرمة نقص بعض الأعضاء { ١ } وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص ولو صور بعض أجزاء الحيوان، ففي حرمة نظره بل منع { ٢ } وعليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقي موجودا بأن فرضه انسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم، وإن قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف، ولو بدا له في إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بإكمال الصورة لأنه إيجاد لها، ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتى لو بدا له في إتمامه، وهل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجري وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد

هذا الشكل ليس صورة الكوز بل هو صورة الحيوان خاصة، وبما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا.

الثالث: الحكمة التي ذكرها المصنف قدس سره فإنه مع عدم قصد الحكاية لا يكون تشبها بالخالق.

وفيه: ما عرفت من عدم صحة جعل الحكمة لا سيما المستنبطة منها مناطا للحكم نفيا وإثباتا.

يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير

{ ١ } هذا هو الفرع الخامس: ذكره المصنف قدس سره بقوله: (ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف... الخ).

وظاهر ذلك المفروغية عن اختصاص الحكم بصورة حيوان تام، وعدم حرمة تصوير بعض أعضائه، بل ذلك صريح قوله فيما بعد ذلك.

{ ٢ } ولو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظره، بل منع.

تحققه، ومن أن معنى حرمة الفعل عرفا ليس إلا حرمة الاشتغال به عمدا { ١ } فلا يراعى الحرمة بإتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه وبين الحرام قو قضاء العرف فتأمل.

انسان، فلا يكون حراما وإن صدق حرم. وما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره: من أن صدق حيوان تام على النصف غير معقول، و

صدق حيوان ناقص لا يجدي، غير تام لما حققناه في الجزء الأول من زبدة الأصول في مبحث الصحيح والأعم من أنه في الألفاظ الموضوعية للمركبات ربما يكون الموضوع له عدة أجزاء فصاعدا، بمعنى أن بعض الأجزاء على فرض وجوده داخل في المسمى وعدمه لا يضر بالصدق كما في لفظ الدار، فإنه موضوع لحيطان وساحة وغرفة، فلو زيد على ذلك شيء من سرداب ونحوه يدخل في المسمى، وعدمه لا يضر بالصدق، ومن هذا القبيل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس كالحيوان والانسان، فإن زيادا مثلا يصدق على الموجود الخارجي، فلو قطعت رجله ويده ونحوهما لا يكون ذلك مضرا بالصدق، كذلك لفظ الانسان والحيوان، وعلى ذلك فيمكن صدق صورة الحيوان على تصوير نصفه كما لو صور من رأسه إلى آخر بطنه، وعلى ذلك فإن صدق فهو حرام وإلا فلا وجه للحرمة.

وعلى الفرض الثاني لو بدى له الاتمام حرم ذلك، لأنه تصوير محرم، ولو اشتغل بتصوير حيوان وقبل إتمامه انصرف عن ذلك لم يفعل محرما، إلا بعنوان التجري إذ ما فعله ليس تصويرا كي يكون حراما.

{ ١ } وما ذكره المصنف قدس سره بقوله: من أن معنى حرمة الفعل عرفا ليس إلا حرمة الاشتغال به عمدا، لو تم لا يقتضي ما رتب عليه من أنه لا يراعى الحرمة بإتمام العمل، إذ لو

سلمنا أن المحرم هو نفس الفعل لا الهيئة الاجتماعية إلا أنه لا ينبغي التأمل في أن المحرم هو

نفس نقش الأجزاء بشرط الانضمام وما يصدق الصورة عليه، وإلا فلا يكون حراما، ففي الفرض بما أنه لا يصدق صورة الحيوان على ما نقش فلا وجه للحرمة.

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه { ١ }، فالمحكي عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي قدس سره أن المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور { ٢ } انتهى وقرره الحاكي على هذه الاستفادة.

وفيه: إن ظاهر الأدلة حرمة ايجاد الصورة، وكل واحد منهما لم يوجد الصورة بل أوجد بعضها، والمجموع ليس مكلفا واحدا كي يصح توجه التكليف إليه. فالأولى أن يستدل له بأن المستفاد من الأدلة كون الإثم هو ايجاد الصورة في الخارج بلا نظر إلى أشخاص الفاعلين وأفرادهم، وعليه فتدل على حرمة فعل كل منهما الآية الشريفة (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فإن فعلهما تعاون على الإثم. حكم اقتناء الصور المحرمة

{ ١ } في المتن بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه. وتنقيح القول في المقام يقتضي البحث في مواضع. الأول: وجوب محو الصورة واعدامها وعدمه.

الثاني: جواز اقتناء الصور المحرمة والتزيين واللعب بها. الثالث: جواز ايقاع المعاملات عليها.

{ ٢ } أما الموضوع الأول: فالذي يظهر من كلام المحقق الأردبيلي قدس سره الذي ذكره المصنف هو عدم وجوب المحو، وليس كلامه في الاقتناء، ولا ملازمة بين عدم وجوب المحو وجواز الاقتناء الذي هو نوع انتفاع بها كما لا يخفى، وقد نسب في الجواهر إليه القول بحرمة الإبقاء.

وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة: المحقق الثاني في جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين، وصرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها، ففي المقنعة بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها وبيعها، قال: وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والشطرنج و النرد وما أشبه ذلك حرام وبيعه وابتاعه حرام، (انتهى).

وفي النهاية وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج و النرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز والتجارة فيها والتصرف فيها والتكسب بها محظور انتهى، ونحوها ظاهر السرائر.

ويمكن أن يستدل للحرمة مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداء أو استدامة { ١ }.

وكيف كان: فقد استدل لوجوب المحو وحرمة الابقاء بوجهين:

{ ١ } هذا أول الوجهين وحاصله أن الظاهر من تحريم عمل شيء مبغوضية وجود المعمول ابتداء واستدامة، فما دل على حرمة عمل الصور يدل على وجوب محوها بعد وجودها.

وأجيب عنه كما في المكاسب وسيمر عليك: بأن الممنوع هو ايجاد الصورة وليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه.

وأورد عليه: بأن الایجاد عين الوجود، والتغاير بينهما إنما يكون بالاعتبار، حيث إنه بالنسبة إلى الفاعل يكون ايجادا، وبالنسبة إلى القابل يكون وجودا، وعليه فحرمة الایجاد عين مبغوضية الوجود وحرمته.

وفيه: أولا: إن الوجود المستمر في عمود الزمان ينحل باعتبار كونه في الآن الأول و في الآت اللاحقة إلى الحدوث والبقاء، وحرمة الایجاد وإن استلزمت بالبرهان المزبور

الثاني: خبر السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني

رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته (١).

وفيه: أولاً: إنه ضعيف السند فتأمل.

وثانياً: إنه غير متضمن لقضية حقيقية بل وارد في واقعة خارجية شخصية، ولا نعلم أن الصور التي أمر صلى الله عليه وآله بمحوها بأي كيفية كانت فلعلها كانت أصناماً. وأما ما ذكره المصنف قدس سره كما سيأتي من أن سياقه ظاهر في الكراهة من جهة عموم الأمر بقتل الكلاب وتسوية القبور.

فغير صحيح، إذ الأمر إنما هو بقتل كلاب المدينة لا مطلق الكلاب، ولعلها كانت مؤذيات.

كما أن الأمر بتسوية القبور إنما هو في موضوع شخصي ولعله كانت القبور مسنمات. فتحصل: إن الأظهر عدم وجوب محو الصورة.

وأما الموضوع الثاني: فالمعروف بين قدماء أصحابنا حرمة اقتنائها والتزيين بها، و لعل المشهور بين متأخري المتأخرين الجواز. واستدل للأول بوجوه:

الأول: الملازمة بين حرمة عمل شيء، وبين حرمة اقتنائه، والتصرف فيه، والتزيين به.

وفيه: ما عرفت آنفاً.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٨.

بما تقدم في صحيحة ابن مسلم { ١ } من قوله لا بأس ما لم يكن حيوانا بناء على أن الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى وهو الاقتناء { ٢ } .

وأما نفس الایجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأن صناعة العصير والخمر يقع من كل أحد بخلاف صناعة التماثيل.

{ ١ } هذا هو الوجه الثاني وهو صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال عليه السلام: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان (١). { ٢ } وتقريب الاستدلال به ليس ما ذكره المصنف قدس سره من أن الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها وهو الاقتناء: فإنه يرد عليه ما ذكره قدس سره من أن عمل الصور مما هو مركز في الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم

اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، بل من جهة أن الظاهر كون المقدر هو الفعل المتعلق بالتماثيل بعد وجودها كالاقتناء والتزيين ونحوهما، لا ما هو علة لوجودها، أو أن حذف المتعلق يفيد العموم، فالمقدر أعم من العمل والاقتناء ونحوهما. وأجاب عنه المحقق الإيرواني بأن ثبوت البأس أعم من الحرمة. وفيه: ما عرفت من ظهوره في إرادة الحرمة، فهذا الصحيح أيضا يدل على حرمة الاقتناء.

الثالث: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني

جبرئيل قال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام وينهي عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال عليه السلام: تصاوير التماثيل (٢).

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٧.
(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١.

وبما تقدم من الحصر في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول { ١ } إنما حرم الله الصناعة التي يجئ منه الفساد محضا ولا يكون منه، وفيه شيء من وجوه الصلاح فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعه. ومنها التصاوير يجئ منه الفساد محضا فيحرم جميع الثقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الروايد بعد هذه الفقرة.

فإن جوابه بقريئة وقوعه تفسيراً لتزويق البيوت الذي هو بمعنى تزيينها يكون ظاهراً في إرادة الاقتناء وتزيين البيوت بها.

{ ١ } هذا هو الوجه الرابع الذي ذكر لحرمة الاقتناء وهو الحصر في خبر تحف العقول، وحاصله أن مقتضى الحصر المستفاد منه أنه لا يحرم من الصنائع إلا ما يجئ منه الفساد محضا، وحيث إن عمل الصورة من الصنائع المحرمة فهو يدل على أنها مما يجئ منه

الفساد محضا، وكل ما يجئ منه الفساد محضا يحرم جمع الثقلبات فيه، ومنها الاقتناء كما دل

على ذلك قوله عليه السلام فيه: وجميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها وقوله عليه السلام فيه

أيضا: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه - إلى أن قال - فهو حرام يبعه وشرائه و

إمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع الثقلب فيه (١).

وفيه: أولا: إن الخبر ضعيف السند لا يستند إليه في الأحكام الشرعية كما تقدم في أول الكتاب.

وثانيا: أنه يدل على حرمة الثقلب في ما حرم وهو في المقام صنعة التصاوير لا وجودها، فلا يدل على حرمة الثقلب فيه، والاقتناء ثقلب فيه لا فيها.

وثالثا: ما ذكره المصنف كما سيأتي وحاصل ما ذكره: إن حصر الصناعة المحرمة فيما يجئ منه الفساد محضا بقريئة الجملة السابقة الواردة في تقسيم الصناعات إنما يكون بالنسبة

إلى حرمة الصنائع الآتية من قبل حرمة المصنوع وعدم وجود المنفعة المحللة له، فيدل على

(١) الوسائل باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وبالنبي لا تدع صورة إلا محوتها ولا كلبا إلا قتلته { ١ } بناء على إرادة الكلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتناؤه، وما عن قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا { ٢ } وبما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان (على نبينا وآله وعليه السلام) هي تماثيل الرجال و

النساء { ٣ } الإنكار إنما يرجع إلى مشية سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية دون أصل العمل، فدل على كون مشية وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة.

أنه إنما تحرم الصناعة التي ليس لمصنوعها منفعة محللة ولا يحرم ما لمصنوعه جهة صلاح، و

أما حرمة الصناعة الآتية من قبل نفس الصنع فهي ليس مشمولة لهذه الجلة، فلا يصح الاستدلال بها لإثبات أن عمل الصورة من الصناعات التي يجيء منها الفساد محضاً، لكونه حراماً من جهة نفس الصنع لا من جهة المصنوع.

{ ١ } هذا هو الوجه الخامس وهو خبر السكوني المتقدم وقد مر في الموضوع الأول ما يرد عليه.

{ ٢ } هذا سادس الوجوه وهو ما دل على حرمة اللعب بالتماثيل كخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال عليه السلام: لا (١) ونحوه

مرفوع المثنى (٢).

وفيه: أولاً: إنهما ضعيفا السند.

وثانياً: إن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء.

وثالثاً: ما ذكره المصنف من أنهما يدلان على أنه لا يصلح اللعب بهما، وعدم الصلاحية أعم من الحرمة.

ورابعاً: ما احتمله الأستاذ الأعظم من أن يكون المراد بالتماثيل هي القطع التي يلعب بها في الشطرنج التي هي على ستة أصناف، وكل صنف على صورة فيكونان أجنيبين عن المقام.

{ ٣ } هذا هو الوجه السابع وهو صحيح البقباق عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في تفسير

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٦.

قوله تعالى: (يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل) قال عليه السلام: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه (١).

وتقريب الاستدلال به: إن الظاهر أن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول لا العمل إذ الموصول في ما يشاء مفعول ليعملون والضمير المحذوف المنصوب لما يشاء يرجع إلى الموصول، فمتعلق المشيئة نفس المعمول وإلا لزم تعلق العمل بالعمل، وحيث إنه عليه السلام أنكر مشيئة سليمان لوجود تماثيل الرجال والنساء فيدل على أن وجودها من المنكرات.

لا يقال: إن لازم هذا البيان دلالة الحديث على وجوب المحو.

فإنه يرد: بأنه يدل على أن سليمان لم يشأ أن يكون ما يعمل له للاقتناء والتزيين تماثيل الرجال والنساء.

وقد أجيب عنه بوجوه:

الأول: إن الصانعين للتماثيل له هم الجن، فالاستدلال به على حرمة اقتناء الصور يتم بناء على حرمة التصوير على الجن، وهو غير ثابت.

وفيه: إن الخبر بالتقريب المتقدم إنما يدل على حرمة اقتناء الصورة م غير نظر إلى أن تحققها وصدورها عن الفاعل كان عصياناً أم لم يكن.

الثاني: ما ذكره الأستاذ الأعظم من أن الظاهر رجوع الإنكار إلى كون التصاوير المعمولة لسليمان تصاوير الرجال والنساء فلا يدل على مبغوضية العمل فضلاً عن مبغوضية المعمول، والوجه فيه أن تصاوير الرجال والنساء واقتنائها من الأمور اللاهية التي لا تليق بمنصب النبوة بخلاف تصاوير الشجر وشبهه.

وفيه: إن هذا الجواب متين لو لم يكن في الآية الشريفة قوله تعالى: (ما يشاء) وأما مع وجوده فلا يتم، إذ حينئذ يرجع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام، فيدل على كون متعلق المشيئة الذي هو وجود المعمول بالتقريب المتقدم من المنكرات.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وبمفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤسها وترك ما سوى ذلك (١).

الثالث: ما ذكره المصنف بعد أسطر بقوله: فظاهره رجوع الانكار إلى مشيئة سليمان على نبينا وآله وعليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم في العمل. توضيحه: على ما ذكره بعض مشايخنا المحققين: إن مجرد الميل والحب إلى شيء مرجوح لا ينافي النبوة ما لم يظهر أثره، فهذه قرينة على رجوع الانكار إلى الإذن أو التقرير.

وفيه: أنه يمكن أن يكون راجعا إلى وجود المعمول وأثره حينئذ اقتنائه، فعلى فرض ظهوره في نفسه في الرجوع إلى نفس المعمول لا وجه لرفع اليد عنه بواسطة ذلك. فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه إنما يدل الحديث على أن اقتناء تماثيل الرجال و النساء لا يناسب مقام النبوة وهو أعم من الحرمة، اللهم أن يقال: إن فعل المكروه لا ينافي مقام النبوة، فالانكار دليل على الحرمة.

لا يقال: إنه يدل على الحرمة في تلك الشريعة لا في هذه الشريعة. فإنه يقال: إن تعرض الإمام عليه السلام له يدل على بقاء هذا الحكم. {١} هذا هو الوجه الثامن من ما استدلل به على حرمة الاقتناء (١). وأجاب عنه الأستاذ الأعظم بأن البأس فيه محمول على الكراهة للصلاة. وفيه: إنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منه ثبوت البأس في وجود التماثيل في البيت لا في الصلاة.

وقد يقال: إن ثبوت البأس أعم من الحرمة. وفيه: إنه ظاهر في المنع ما لم يثبت الترخيص كما يظهر لمن راجع معناه اللغوي، فالانصاف أنه يدل على عدم جواز الاقتناء، ولكن ستعرف أنه معارض بما دل على الجواز فيحمل على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣، كتاب الصلاة.

ورواية المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام أن عليا عليه السلام يكره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية أخرى مروية في باب الربا أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال (١).

ورواية الحلبي المحكية عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أهدى إلى طنفسة (قطيفة) من الشام تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر (٢) هذا وفي الجميع نظر.

أما الأول: فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة وليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه، نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج كما أن حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها، وأما الروايات فالصحيحة الأولى غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مركوز في الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله.

{ ١ } هذا هو الوجه التاسع وهو ما دل على كراهة الإمام علي عليه السلام وجود الصورة في

البيوت كخبر المثنى عن الإمام الصادق عليه السلام (١) وخبر حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن

أبيه (٢) فإن ذلك بضميمة ما دل على أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال كصحيح أبي

بصير (٣) يدل على حرمة اقتناء الصورة في البيوت.

وفيه: أولا: إن الخبرين مجهولان، أما الأول فلمثنى، وأما الثاني: فلحاتم.

وثانيا: إن المراد من أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال أنه لم يكن يكره الحلال المتساوي الطرفين وإلا فهو كان كارها للمكروه قطعا.

وبذلك يظهر أن المراد من الكراهة في الخبرين ما يعم الكراهة الاصطلاحية.

{ ٢ } هذا هو الوجه العاشر وهو خبر الحلبي (٢). عن أبي عبد الله عليه السلام المذكور في المتن.

(١) الوسائل، باب ٣ من أبواب أحكام المساكن، حديث.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٤.

(٣) الوسائل باب ١٥ من أبواب أحكام الربا، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٧.

وأما الحصر في رواية تحف العقول فهو بقريئة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات الي ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين يعني لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلا الفساد، نعم يمكن أن يقال: إن الحصر وارد في مساق التعليل واعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

وأما النبوي فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب وقوله عليه السلام في بعض هذه الروايات ولا قبراً إلا سويته. وأما رواية علي بن جعفر فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة ولا نمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو، وأما ما في تفسير الآية فظاهره رجوع الانكار إلى مشيئة سليمان (على نبينا آله وعليه السلام) لعملهم بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره

لهم في العمل.

وأما الصحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً مع دلالة على جواز الاقتناء وعدم وجوب المحو.

وأما ما ورد من أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه لأنه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً وأما رواية الحلبي فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً، ولو سلم الظهور في الجميع فهي معارضة بما هو أظهر و أكثر (١). مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ربما قمت أصلي وبين يدي

وفيه: مضافاً إلى أنه مرسل غاية ما يدل عليه مرجوحية كونها في البيت للصلاة أو مطلقاً، ولا يدل على الحرمة، إذ فعله عليه السلام لا يدل على اللزوم كما لا يخفى. فتحصل: أن صحيح البقباق وخبر أبي بصير وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم تدل على حرمة الاقتناء والتزيين بها. إلا أنه يتعين صرفها عن ظاهرها وحملها على إرادة الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً.

{ ١ } لما أفاده في المتن من أنها معارضة بما دل على جواز اقتناء الصور والتمثيل.

كمرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليها وأنت تصلي فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عينان فلا (١).

وهذا المرسل بقرينة التفصيل بين أن يكون لها عين واحدة أم عينان مختص بذوات الأرواح، ولتضمنه لفظة التماثيل ظاهر في المجسمة، فهو يدل على جواز إبقاء المجسمة، وإن

المنع إنما هو لأجل الصلاة وهو يرتفع إذا كانت بعين واحدة، واحتمال وروده في مقام بيان

حكم الصلاة خاصة وأنه لا ينافي حرمة الاقتناء كما ترى خلاف الظاهر جدا. وما أورده الأستاذ الأعظم على الاستدلال به بأنه ضعيف للارسال، وأن ما اشتهر من أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات المعتبرة فاسد لما نرى أن في مسنده رجالا ضعفاء، ونستكشف من ذلك أن مراسلات أيضا على هذا المنهج. ودعوى أنه لا يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية، إذ لم يثبت لنا ذلك بدليل عقلي أو نقلي، مع أنه لو سلمنا أنه لا يرسل إلا عن الثقة ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه، في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به نحن.

غير تام، وذلك لأن مرسل ابن أبي عمير حجة لوجهين: الأول: ما اشتهر من أنه لا يرسل إلا عن الثقة، والدليل على هذا بنحو يخرج عن الدعوى الجزافية ما عن الذكرى من أن الأصحاب أجمعوا على قبول مراسيله، وعن الكشي: إن أصحابنا يسكنون إلى مراسيله.

وما ذكره دام ظلّه من أنه لو ثبت ذلك، أي أنه لا يرسل إلا عن الثقة، لا يجدي، إذ لعله يكتفي في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به.

غريب، إذ الدليل دل على أنه لا يرسل إلا عن الثقة، لا أنه لا يرسل إلا الخبر الصحيح عنده وعليه فارساه توثيق لمن أرسل عنه، فيكون كتوثيق النجاشي وغيره. الثاني: إنه من الطبقة الثالثة من الطبقات الثلاث من أصحاب الاجماع وقد حققنا

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ٧.

الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا {١}.
ورواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل
طير أو سبع أيصلي فيه، قال: لا بأس.
وعنه عن أخيه عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت هل
يصلي فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه ويفسد {٢}.

في محله وأشرنا إليه في الجزء الثاني من فقه الصادق في مبحث الحيض أن المراد من
قولهم
أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اعتبار رواية من قيل في حقه ذلك لو صحت
من أول السند إليه من دون اعتبار الوثيقة فيمن يروي عنه حتى لو روى عن معروف
بالفسق، فضلا عما لو أرسل الحديث.
وبما ذكرناه في تقريب الاستدلال ظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس
سرهم

من عدم الدليل على جواز اقتناء المجسمة من ذوات الأرواح مدعيا أن نصوص الجواز
عامّة للمجسمة وغيرها، فخصص بما دل على المنع.
{١} وصحيح (١) الحلبي المذكور في المتن، وظهوره في جواز الاقتناء لا ينكر، و
حملة على ما إذا كان هناك مانع عن الإزالة خلاف الظاهر قطعاً.
ودعوى أنه ظاهر في غير المجسمة، ممنوعة إذ يمكن أن يكون في الوسادة مجسمة من
الطير منسوجة عليها كما لا يخفى، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن ظهور التماثيل في
المجسمة.

وإن شئت قلت: إن نصوص المنع عن الاقتناء مانعة عن اقتناء التماثيل، وهذا
الصحيح مجوز له، فلا وجه لحمل إحدى الطائفتين على المجسمة، والأخرى على غيرها
بل

يتعين الجمع بينهما، إما بأن المنع إنما هو لأجل الصلاة، أو الحمل على الكراهة.
{٢} وخبر (٢) علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: المذكور في المتن وهو كالصریح
في أن
المنع إنما هو لأجل الصلاة لا لنفسه.
لا يقال: إنه أعم من النصوص المانعة فإن الصورة أعم من المجسمة وغيرها.

(١) الوسائل، باب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، حديث ٢ و ١٠.
(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلي، حديث ٢ و ١٠.

ورواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل قال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: ما التماثيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس به (١). وسياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى.

ورواية أخرى لأبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها، قال: لا بأس منها بما يبسط ويفرش ويوطأ وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير (٢). وعن قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام سأله عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت ثم علم ما عليه؟، قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء فإذا علم فليزغ الستر وليكسر رؤوس التماثيل، فإن ظاهره أن الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلي فيه ولذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر واكتفى بنزعه (٣). ومنه يظهر أن ثبوت البأس في صحيحة زرارة السابقة مع عدم تغيير الرؤوس إنما هو لأجل الصلاة، وكيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلا إذا غيرت، أو كانت بعين واحدة أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها وعمومها يشمل المجسمة وغيرها.

فإنه يرد بأن المراد بها في المقام هي المجسمة، فإن الصورة التي يلعب بها هي المجسمة، إلى غير ذلك من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة فإن ملاحظة مجموعها توجب القطع

بجواز الاقتناء وإن كان بعضها أعم من تمثال ذي الروح وغيره، وبعضها ضعيف السند كجملة مما ذكره المصنف قدس سره في المقام، وبعضها مختصا بغير المجسمة، وبعضها عاما من هذه الجهة.

-
- (١) الوسائل، باب ٤، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٢.
 - (٢) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤، مع اختلاف.
 - (٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ٢٠.

ويؤيد { ١ } الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتمثيل في البيت واقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضا عن جبرئيل (على نبينا وآله وعليه السلام) إنا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان، ولا بيتا يبال فيه، و لا بيتا فيه كلب وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها والله العالم بأحكامه.
(الخامسة): التطفيف { ٢ } حرام ذكره في القواعد في المكاسب، ولعله استطرادا والمراد اتخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيالا أو وزانا فيطفف للبائع.

{ ١ } وجه التأييد أن وجود الكلب والإناء المجتمع فيه البول والجنب في البيت ليس من المحرمات قطعاً بل هو مكروه فكذلك اقتناء التماثيل لوحدة السياق.
الموضع الثالث: في جواز ايقاع المعاملات عليها وعدمه.
بناء على ما عرفت من جواز اقتنائها والتزيين بها في من الأشياء التي لها مالية و منفعة محللة، فمقتضى العمومات جواز ايقاع المعاوضة عليها، بل الظاهر من بعض النصوص الخاصة أيضا الجواز، وهو ما دل على اقتناء البسط والوسائد التي فيها الصور فإنها تشتري من السوق غالبا.
فحصل: إن المحرم خصوص عمل الصور.
وأما اقتنائها، والتزيين بها، وبيعها، وشرائها فجائزة.

حرمة التطفيف
{ ٢ } والظاهر أنه هو التقليل وزنا ومعنى كما في المصباح، ويشهد له ملاحظة سائر مشتقاته كالتطفيف الذي هو بمعنى القليل، واحتمال نقله عن ذلك والوضع لخصوص التنقيص في الكيل والوزن كما ترى.

وكيف كان فلا اشكال في حرمة ويدل عليه الأدلة الأربعة، ثم إن البخس في العد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه { ١ }.

والتخصيص في الآية الشريفة بقوله تعالى: (الذين إذا اکتالوا... الخ) (١) إما أن يكون من جهة الغلبة فلا خصوصية للبخس في الكيل والوزن، أو من باب إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على صنف منها. { ١ } وبذلك ظهر أن ما ذكره المصنف من أن البخس في العدو الذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه، غير تام لشمول التطفيف له موضوعا، اللهم إلا أن يكون نظره قدس سره إلى أن الأدلة المتضمنة لحرمة التطفيف من الآية الشريفة والنصوص كلها مختصة

بالبخس في الكيل والوزن.

وكيف كان: فتشهد لحرمة الأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فقوله تعالى: (ويل للمطففين) (٢) وقوله تعالى: (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) (٣) وقوله تعالى: (ولا تنقصوا المكيال والميزان) (٤).
وأما السنة: فقد وردت نصوص كثيرة في الأبواب المتفرقة دالة على الحرمة. كحسن حمران عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث عد فيه جملة من الأوصاف المحرمة ورأيت

الرجل معيشتته من بخس المكيال والميزان (٥) وغير ذلك من النصوص المستفيضة. أما الاجماع: فقد ادعاه غير واحد، والظاهر أنه كذلك، إذ لم يخالف فيه أحد. أما العقل: فلأنه مستقل بقبح الظلم، وتنقيص حق الغير وعدم الوفاء به ظلم. وظاهر الأدلة حرمة التطفيف بعنوانه وبمعنائه بخس، لا بعنوان أنه أكل للمال بالباطل، فيحرم لو طفف ولم يتصرف بعد في العوض، ولا بعنوان عدم دفع حق الغير، فيحرم قبل تسليم المعوض أو العوض.

(١) المطففين: ٢.

(٢) المطففين: ٣.

(٣) الشعراء: ١٨٣.

(٤) هود: ٨٥.

(٥) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، حديث ٦.

ولو وازن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة على الوزن
المعلوم الكلي { ١ } فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص { ٢ } .

فما اختاره المحقق الإيرواني قدس سره من عدم كون التطفيف والبخس من العناوين
المحرمة فاسد، وأغرب من ذلك ما ذكره متفرعا على ذلك من أن الكيل بالمكيال الناقص
و
كذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملا ليسا بحرامين، فإن المأخوذ في حقيقة
التطفيف و

البخس عدم الوفاء بالحق.

ويتفرع على ما اخترناه أن إجارة الانسان نفسه على التطفيف محرمة وضعا و
تكليفا كما هو الشأن في جميع المحرمات الشرعية.

فلو آجر نفسه على الكيل بالكيل التام ثم طفف لا يستحق بذلك شيئا، أما عدم
استحقاقه أجره المسمى فلعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه، وأما عدم استحقاقه أجره
المثل فلأن العمل المحرم لا أجره له.

حكم المعاملة المطفف فيها

{ ١ } يقع الكلام أولا في حكم المعاملة المطفف فيها إذا لم يكن البيع ربويا، ثم فيما إذا
كان البيع كذلك.

وأما المورد الأول: فإن وقعت المعاملة على الكلي صحت بلا كلام من غير فرق بين
وقوعها على الكلي في الذمة، أو الكلي في المعين. إذ المعاملة حين وقوعها وقعت
صحيحة، و

تطفيف البائع أو من يياشر الاقباض لا يوجب فساده.

{ ٢ } نعم يوجب ذلك اشتغال ذمة الدافع بالمقدار الذي نقص عن الحق كما أفاده
المصنف قدس سره.

وأما إذا وقعت المعاملة على الموجود الخارجي، فهناك صور:

الأولى: أن ينشأ البيع معلقا على كون المبيع بذلك المقدار المعين، وهذا لا ريب في
فساده وإن لم يظهر الخلاف، بل مع عدم التطفيف أيضا للاجماع على بطلان التعليق
في الانشاء.

الصورة الثانية: أن ينشأ البيع منجزاً على الموجود الخارجي بشرط كونه بذلك المقدر ثم ظهر الخلاف صح البيع في هذه الصورة وثبت الخيار للمشتري، هذا بناء على أن

شروط المقدر كغيره من الشروط لا يقسط عليه العوض، وإلا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الخامسة.

الصورة الثالثة: أن ينشأ البيع عليه منجزاً بعنوان أنه مقدر بكذا مقدار، فقد يقال كما عن المحقق الإيرواني قدس سره أن البيع باطل إذا ظهر الخلاف لظهور عدم الوجود للمبيع، فإن المبيع العنوان المتحقق في هذا المشاهد ولا عنوان متحقق في هذا المشاهد، وليس المبيع هذا

المشاهد بأي عنوان كان، ولا العنوان في أي مصداق كان، إذ لا وجه لالغاء الإشارة أو الوصف.

وفيه: إن تخلف العنوان الذي ليس من العناوين المقومة - وهي ما تعد من الصور النوعية عند العرف - لا يوجب إلا الخيار كما تقدم في مبحث بيع هياكل العبادة فراجع. الصورة الرابعة: أن يكون المقصود شراء الموجود الخارجي كائناً ما كان، وكان الكيل والوزن من جهة حصول العلم بالمعوض ليخرج عن كونه بيع المجهول صح البيع في هذه الصورة مع عدم الخيار، إلا إذا كان البائع جاهلاً بمقدار ما طفف، فإنه حينئذ يبطل البيع للجهل بالمبيع، إذ يعتبر علم كلا الطرفين.

فإن قيل إنه ما الفرق بين هذه الصورة والصورتين السابقتين حيث حكمتن فيهما بالصحة مطلقاً وفي هذه قيدتم الصحة بما ذا كان البائع عالماً بمقدار ما طفف؟ أجبتنا عنه بالفرق إذ الاشتراط وإنشاء البيع بعنوان أنه مقدر بكذا يوجبان الخروج عن كونه بيع المجهول، وهذا بخلاف هذه الصورة.

الصورة الخامسة: ما إذا كان المقصود بيع الموجود الخارجي، وكان الغرض من الاشتراط، الإشارة إلى تعيين مقدار العوضين، ووقوع كل منهما في مقابل الآخر، وفي هذه

وإن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن فسدت
المعاوضة في الجميع للزوم الربا { ١ } ولو جرت عليه على أنه بذلك الوزن بجعل ذلك
عنوانا لل عوض فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار إليه لم يعد الصحة ويمكن
ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلى الأول يصح
دون الثاني.

(السادسة): التنجيم حرام { ٢ } وهو كما في جامع المقاصد الاخبار عن أحكام
النجوم باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية. وتوضيح المطلب يتوقف
على الكلام في مقامات:

الصورة يصح البيع في المقدار الموجود ويبطل في غيره كما في بيع ما يملك وما لا
يملك.

{ ١ } هذا كله إذا لم يكن البيع ربويا وأما إذا كان ربويا فإن كان من قبيل البيع الكلي
صح لما تقدم وأما إن كان البيع واقعا على الشخص الموجود الخارجي فإن كان من قبيل
الصورة الأولى بطل البيع للتعليق، وإن كان من قبيل الصورة الرابعة بطل لكونه ربويا، و
إن كان من قبيل الصورة الخاصة صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره، وإن كان
من

قبيل الصورة الثانية أو الثالثة فبناء على أن شرط المقدار يقسط عليه العوض صح البيع في
المقدار الموجود وبطل في غيره، وبناء على عدم تقسيط العوض بطل البيع لكونه ربويا مع
قطع النظر عن تخلف الشرط.
وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف قدس سره.

حرمة التنجيم

{ ٢ } قوله السادسة: التنجيم حرام.

وتنقيح القول في المقام يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: إن اتصاف البالغ بالاسلام يتوقف على اعترافه وإقراره بأن الله تعالى
موجود، وأنه المتصرف والخالق لجميع الموجودات على اختلافها، وأنه واحد لا شريك

له، واعترافه بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وأنه نبي مرسل، والاعتراف بالمعاد، فالمنكر لوجوده تعالى، أو لكونه خالقا للموجودات كالدهرية، أو كونه واحدا كالثنوية، أو كون محمد صلى الله عليه وآله نبيا

مرسلا كاليهود والنصارى، أو للمعاد كافر بالضرورة، من غير فرق بين أن يكون هذا الانكار مستندا إلى التقصير أو القصور.

وأما المنكر للضرورة فقد حققنا في محله في الجزء الثالث من فقه الصادق إن انكار الضروري بنفسه ليس موجبا للكفر، بل إنما يوجبه إذا رجع إلى تكذيب النبي، ويترتب على ذلك أمران:

الأول: إن المنكر للضرورة لشبهة ليس بكافر.

الثاني: إن كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الفرائض والسنن، إن ثبت كونه كذلك جحده

وانكاره يوجب الكفر كما دلت على ذلك الأدلة.

المقدمة الثانية: إنه كما لا ريب في أن الأوضاع الفلكية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات لها آثار ولوازم غير مربوطة بما يحدث في عالم العناصر، مثلا الخسوف لازم وضع المقارنة بين النيرين في حال كون المقارنة في إحدى عقدتي الرأس والذنب، كذلك لها

آثار في الأوضاع السفلية وما يحدث في عالم العناصر، مثلا اختلاف الفصول من آثار قرب الشمس وبعدها عن خط الاستواء وغير ذلك من الآثار الواضحة.

المقدمة الثالثة: إنه لا اشكال في جواز النظر إلى الأوضاع الفلكية والهيئات

الكوكبية والاذعان بها وبما يترتب عليها من الآثار في ذلك العالم والاحبار عنها، كما هو الشأن في الحوادث السفلية الواقعة في هذا العالم، وليس النظر فيها متوقفا على تعلم علم النجوم المصطلح في المقام، ولا الاذعان بها وتأثيرها في ما لا يكون مرتبنا بالحوادث السفلية إلا كالأذعان بتأثير بعض ما في هذا العالم في بعض آخر كتأثير النار في الاحراق.

وأما الاحبار عنها فإن كان مستندا إلى الأمارات القطعية فلا اشكال فيه، وإن كان

مستندا إلى الأمارات الظنية فإن كان الاحبار ظنيا فلا اشكال فيه أيضا، وإن كان جزميا كان حراما من جهة الكذب. وبذلك يظهر تمامية ما أفاده المصنف قدس سره في مقامين

من

المقامات الذي ذكره في المسألة. وهما خارجان، عن مسألة التنجيم فلاحظ المتن.

(الأول): الظاهر أنه لا يحرم الاخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره، بل يجوز الاخبار بذلك، إما جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهانا أو ظناً إذا استند إلى الأمارات، وقد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم منهم السيد المرتضى والشيخ أبو الفتح الكراجكي فيما حكى عنهما في رد الاستدلال على اصابتهما في الأحكام بإصابتهما في الأوضاع ما حاصله أن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة وليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع و الضرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يتبين فيها خطأ، وأن الخطأ الدائم المعهود إنما هو في الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز وما يتفق فيها من الإصابة قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقلة دين انتهى المحكي من كلام السيد قدس سره.

وقد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب لكن ما ذكره السيد قدس سره من الإصابة الدائمة في الاخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدو لهم فضلاً عن فساقهم لأن حسابهم مبتنية على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخر إلا فيما هو كالبديهي مثل اخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب وانتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

(الثاني): يجوز الاخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل [مستنداً إلى] عند الوضع المعين من القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من

دون اعتقاد ربط بينهما أصلاً، بل الظاهر حينئذ جواز الاخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية إذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلاً، كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير الملة والدين حيث نزل في بعض أسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إن لي كلباً ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك وبات فوق السطح فجاءه المطر في الليل وتعجب المحقق، ثم إن ما سيحى في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا وينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم.

(الثالث): الاخبار عن الحوادث والحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخلية وهو المصطلح عليه بالتنجيم. { ١ }.

{ ١ } إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أن محل الكلام هو الازعان والاعتقاد بثبوت النسبة بين الحوادث السفلية الواقعة في هذا العالم والأوضاع الفلكية والخبر عنه. وتعلمه، فالكلام يقع في مواضع:

الأول: في الاخبار عن الحوادث مع هذا الاعتقاد.

الثاني: في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

الثالث: في تعلم هذا العلم.

الموضع الأول: في الاخبار عن الحوادث والحكم بها، فمحصل القول فيه: إن الاخبار عن تأثير الأوضاع الفلكية في الحوادث السفلية بنحو الاستقلال أو بالمدخلية حرام لكونه كفراً وزندقة، ودعوى أن الاعتقاد بذلك كفر، لا الاخبار عنه، كما ترى، إذ لو لم نقل بتقوم الكفر بالقول، لا ريب في أنه كفر.

والاخبار عن التأثير بنحو الآلية وأن المؤثر حي مختار، أو مطلقاً مع كونه بنحو لا يؤثر وجوه البر في رفع الأثر، حرام لكونه تكذيباً للنبي الصادق صلى الله عليه وآله.

فظاهر الفتاوى والنصوص { ١ } حرمة مؤكدة، فقد أرسل المحقق في المعتمر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وهو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

وفي رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام أن المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون.

وفي نهج البلاغة أنه عليه السلام لما أراد المسير إلى بعض أسفاره، فقال بعض أصحابه: إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم، فقال عليه السلام: له أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر فمن صدقك بهذا القول فقد كذب القرآن واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروب إلى أن قال: أيها الناس إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانة والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر والكافر في النار إلى آخر، وقريب منه ما وقع بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا، فقال عليه السلام: له أتدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى، قال: إن حسبت علمت.

هذا فيما علم بكونه تكذيبا له، وإلا فلا وجه للحرمة، إلا إذا كان الاخبار جزميا، مع عدم كونه جازما بما أخبر به، فإنه يحرم لكونه كذبا، وبذلك ظهر حكم ما لو أخبر عن الربط بين الكائنات والفلكيات، لا بنحو التأثير، بل بنحو الكاشفية، وأنه إن كان اخبارا عنه بنحو لا يؤثر وجوه البر في عدم تحقق المكشوف حرم لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وآله وإلا فلا.

وقد استدل لحرمة الاخبار في الجملة أو مطلقا بوجوه آخر:

{ ١ } الأول: ما في المكاسب، وهي النصوص المتضمنة لأن المنجم ملعون، وما يقرب من ذلك من التعبيرات كخبر نصر (١) ومرسل المحقق (٢) وما في نهج البلاغة (٣) المذكورة في المتن.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٢) المعتمر، ص ٦٨٨.

(٣) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

قال عليه السلام: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرن، قال الله: (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام) الآية، ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعى

ما ادعيت أتزعم أنك تهدي الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه وأحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه (١). وفي رواية عبد الملك بن أعين المروية عن الفقيه، قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني قد ابتليت بالنظر في النجوم فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي أتقضي، قلت: نعم، قال: أحرق كتبك (٢). وفي رواية مفضل بن عمر المروية عن معاني الأخبار في قوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) قال وأما الكلمات فمنها ما ذكرناه ومنها المعرفة بآدم بارئه وتوحيده وتنزيهه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدل بأقول كل منها على حدوثه وبعده على محدثه.

ثم اعلم أن الحكم بالنجوم خطأ (٣)، ثم إن مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر وعدمه أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل أريد به مجرد التفاؤل إن فهم الخير والتحذر بالصدقة إن فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمرو بن أذينة عن سفيان بن عمر، قال كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني عن ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك عن ذلك شيء فتصدق على

أول مسكين، ثم امض فإن الله يدفع عنك (٤)، ولو حكم بالنجوم على جهة أن مقتضى الاتصال الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعية، وإن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت لم يدخل أيضا في الأخبار الناهية لأنها ظاهرة في الحكم على سبيل

-
- (١) الوسائل باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج، حديث ٤.
 - (٢) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج: حديث ١.
 - (٣) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج، حديث ٥.
 - (٤) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر، حديث ٣.

البت كما يظهر من قوله عليه السلام: فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله {١} في

دفع المكروه بالصدقة والدعاء، وغيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسة الأيام الواردة في الروايات ورد نحوستها بالصدقة إلا أن جوازه مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفلية، وسيجيء انكار المشهور لذلك وإن كان يظهر ذلك من الحدث الكاشاني، ولو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم. قال في الدروس ولو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وإن كره، انتهى.

وفيه أن التنجيم حقيقته استخراج أحكام النجوم عن أصولها وقواعدها، وليس هو من مقولة الألفاظ.

{١} الثاني: ما في المكاسب أيضا، وهو: إن النصوص (١) الدالة على أن من صدق منجما فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وأن من صدقه فقد استغنى عن الاستعانة بالله،

تدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

وفيه: إنه لا ملازمة بين حرمة التصديق وحرمة الأخبار، فإن التصديق يترتب عليه التوال الفاسدة المتقدمة، وليس كذلك الأخبار.

وأما ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره في الجواب عن هذا الوجه من أنه يحرم تصديق الفاسق في الأحكام الشرعية ولا يحرم اخباره عنها.

فغير سديد، إذ تصديق الفاسق بمعنى الاعتقاد من قوله لا يكون حراما بلا كلام، و بمعنى العمل به مع عدم الاعتقاد لا يكون حراما تكليفيا، بل وضعيا كما هو واضح.

الثالث: إن الأخبار مطلقا تكذيب للمعصوم الصادق لما دل على أن لعلم النجوم واقعا لا يحيط به غير الله تعالى والمعصومين عليهم السلام.

وفيه: إن تلك الأخبار لا تدل على حرمة الاعتقاد لو حصل ولو من التجربة المنقولة خلفا عن سلف بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية أو من غيرها، وحرمة الأخبار عنه على فرض حصول العلم والجزم.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات والربط يتصور على وجوه {١}.

الرابع: ما في مرآة العقول وهو حسن عبد الملك بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال عليه السلام: تقضي؟ قلت: نعم قال: أحرق كتبك (١) بدعوى أن قوله عليه السلام تقضي أي تحكم للناس بأمثال ذلك وتخبرهم بأحكام النجوم، فقوله عليه السلام أحرق كتبك يدل على عدم جواز ذلك.

وفيه: أنه يحتمل أن يكون تقضي بصيغة المجهول، والمراد حينئذ، أنه إن كان حاجتك تقضي فأحرق كتبك من جهة أنها مورثة لقطع التوكل من الله والاعتماد على ما يعتقده من الكتاب، والاستغناء بها عن الدعاء والصدقة، وهذا بخلاف ما إذا كانت تقضي تارة ولا تقضي أخرى، مع أنه لو سلم أنه بصيغة المعلوم فالأمر باحراق الكتب يمكن أن يكون من جهة أنها داخلية في كتب الضلال حينئذ من جهة كثرة ما فيها من الخطأ،

وإن جل مطالبها مخالفة للواقع لولا كلها كما دلت على ذلك نصوص كثيرة، أو أنها توجب قطعه التوكل عن الله أو غير ذلك، وعليه فلا يدل على حرمة الاخبار من حيث هو، فالصحيح ما ذكرناه.

اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

الموضع الثاني في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

{١} وملخص القول فيه أن الربط يتصور على وجوه: الأول الاستقلال في التأثير، بمعنى أن المؤثر التام في الحوادث السفلية من ازدياد الأموال ونقصانها وغير ذلك من الخيرات والشرور، هي الأوضاع الفلكية والكيفيات الخاصة بالحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض بأنفسها، أي مستقلة حتى من جهة مشيئة البارئ. والاعتقاد بذلك كفر وزندقة، سواء رجع هذا الاعتقاد إلى انكار وجوده تعالى كما هو مذهب بعض المنجمين، أم

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، حديث ١.

زندقة، بل يكون من قبيل الالتزام بتأثير الجواهر السفلية في الحوادث على سبيل الآلية، أما اختياراً كالأفعال الصادرة عن العبيد أولاً عن اختيار كالأثار الصادرة عن الموارد العنصرية كالأحراق الصادر عن النار.

نعم قد دلت الآيات والروايات بظواهرها على أن حركة الأفلاك قسرية، وإن محرکها هو الملائكة فالالتزام بأنها حية مختارة مخالف للشرع وتكذيب للنبي المرسل صلى الله عليه وآله فهو يوجب الكفر لذلك.

وأما الالتزام بالآلية على الوجه الثاني، فإن كان التزاماً به على نحو لا يؤثر الدعاء و الصدقة وسائر وجوه البر في المنع عن تأثيرها فهو أيضاً تكذيب لما جاء به النبي الصادق صلى الله عليه وآله لما دل من النصوص (١) المتواترة على أن الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر

ترد القضاء الذي ينزل من السماء وتدفع البلاء المبرم، وإن كان التزاماً به بنحو يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر في منع تأثيرها، فكما لا يكون مخالفاً لأصل من أصول الإسلام لا يكون مخالفاً لما ثبت من الشرع. ولكن بما أنه لا طريق لنا في مقام الإثبات بل دلت النصوص الكثيرة على أن لعلم النجوم واقعا لا يحيط به غير علام الغيوب، ومن ارتضاه لغيبه لا يجوز العمل به والاعتقاد به.

الوجه الرابع: أن يلتزم بأن أوضاع الفلكيات من تقارن الكواكب وتباعدها ونحو ذلك علامات على الحوادث السفلية التي تحدث بإرادة الله تعالى، ويكون الربط من قبيل ربط الكاشف والمكشوف، كنصب العلم علامة على التعزية وكحركات النبض و اختلاف أوضاعها التي هي علامات على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحوه وقد نسب إلى جماعة من الأساطين الالتزام بذلك، والاعتقاد بذلك ليس كفراً، بلا كلام ولم يحتمله أحد.

(١) الوسائل، باب ٨، و ٢، من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة، وباب ٧، من أبواب الدعاء من كتاب الصلاة.

نعم لو كان الاعتقاد به بنحو لا يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر في عدم تحقق المكشوف، كان ذلك منافيا للنصوص المتواترة الدالة على أنها ترد القضاء والبلاء المبرم، وأما الالتزام به بنحو تؤثر وجوه البر في رفع المكشوف فلا يترتب عليه محذور. ويشهد له جملة (١) من النصوص الواردة في المقام المتضمنة أن عليا عليه السلام أعلم الناس بهذا العلم، وأن أصل الحساب حق، وأنه علم من علوم الأنبياء، وغير ذلك من التعابير. ولكن الاستفادة من النصوص (٢) الكثيرة أن غير الله تعالى ومن ارتضاه لغيره لا يحيط بواقع هذا العلم، أي بتلك العلامات. فلنعم ما أفاد المصنف قدس سره حيث قال: إن من تتبع

هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها، فضلا عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية.

وأما النصوص (٣) المانعة فلا يدل شيء منها على خلاف ما ذكرناه: إذ طائفة منها تمنع عن الاعتقاد بالأحكام المستخرجة عنها، معللة بما تقدم من أن غير الله تعالى والأنبياء والأوصياء لا يحيط بواقع علم النجوم، وجملة منها متضمنة لأن من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وأن من صدق المنجم فقد استغنى عن الاستعانة بالله و نحو ذلك.

وقد توهم دلالة هذه النصوص على كفر المنجم بجميع أقسامه، ولكنه فاسد، بل هي لا تدل إلا على أن تصديق المنجم مستلزم لتوال فاسدة من رفع اليد عن التضرع والاستعانة بالله وغيرهما مما يوجب رفع المكاره ويعين على حصول المطلوب، مع أن للمنع عنه مجالا واسعا، وعن السيد شارح النخبة: إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك والنجوم ولا يقول بمفلك ولا خالق فهو يحمل على ما تقدم بقريضة سائر النصوص.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

الأول: الاستقلال في التأثير بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية، وظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا، قال السيد المرتضى قدس سره فيما حكي عنه وكيف يشته على مسلم بطلان أحكام النجوم وقد أجمع المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم. و معلوم من دين الرسول ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون والازراء عليهم و التعجيز لهم، وفي الروايات عنه صلى الله عليه وآله ما لا يحصى كثرة، وكذا عن علماء أهل بيته و

خيار أصحابه، وما اشتهر بهذه الشهرة في دين الاسلام كيف يفتي بخلافه منتسب إلى الملة ومصل إلى القبلة انتهى.

وقال العلامة في المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة أو أن لها مدخلا في التأثير في الضر والنفع قال: وبالجملة كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافر انتهى. وقال الشهيد قدس سره في قواعده كل من اعتقاد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجودة له فلا ريب أنه كافر. وقال في جامع المقاصد:

واعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر نعوذ بالله منه انتهى.

وقال شيخنا البهائي ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتنى على هذا كفر، وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته انتهى.

وقال في البحار لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشروور فإنه يكون كافرا على الاطلاق انتهى.

وعنه في موضع آخر أن القول بأنها علة فاعلية بالإرادة والاختيار وإن توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، انتهى بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال: قد صرح علماءنا بتحريم علم النجوم والعمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير وذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامة أيضا حيث قال في شرح نهج البلاغة أن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم وتحريم الاعتقاد بها والنهي والزجر عن تصديق المنجمين، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام فمن صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله انتهى (١).

ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى انكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين وبين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قبيل بقدما كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها وتفويض التدبير إليها كما هو المحكي عن ثالث منهم، وبين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك بأن يعتقد أن حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله فيه مظاهر لإرادة الخالق تعالى ومجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالألة أو بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ظاهر ما تقدم في بعض الأخبار من أن المنجم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر ما عدا الفرق الثلاث الأولى إذ الظاهر عدم الأشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار لا بمنزلتهم. ومنه يظهر أن ما رتب عليه السلام على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن وكونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير ودفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن والاستغناء عن الله، كما هو طريقة كل مستدل من أنهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهي البطلان عقلا

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

أو شرعا أو حسا أو عادة ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وإنما يلزم ممن التفت إلى الملازمة واعترف باللازم وإلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا، إما لعدم تفظنه لقول الله أو لدلالته بكون مكذبا للقرآن.

وأما قوله صلى الله عليه وآله من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا

يدل أيضا على كفر المنجم وإنما يدل على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له ويدل عليه عطف الكاهن عليه، وبالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذي تقدم للتنجيم في صدر عنوان المسألة كقرا حقيقيا، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غ يره مما علم من الدين بديهية، ولعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجودة له، ولم يكفر غير هذا الصنف كما سيحى تتمه كلامه السابق، ولا شك أن هذا الاعتقاد انكار أما للصانع وأما لما هو ضروري الدين من فعله تعالى وهو ايجاد العالم وتدبيره، بل الظاهر من كلام بعض اصطلح لفظ التنجيم في الأول، قال السيد شارح النخبة أن المنجم من يقول بقد الأفلak والنجوم ولا يقولون بمفلك ولا خالق، وهم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصة والعامة يعتقدون في الانسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب وينكح ما دام حيا، فإذا مات بطل واضمحل وينكروه جميع الأصول الخمسة انتهى.

ثم قال قدس سره: وأما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات وربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمة متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحة عقائدهم الاسلامية فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه وسيحى التصريح به من البحار في مسألة السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم وبطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيرا كما

عرفت من جامع المقاصد والمطاعن الواردة في الأخبار المتقدمة وغيرها كلها أو جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً. وملخص الكلام أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه ويؤيده ما رواه في البحار عن محمد وهارون ابني سهل النوبختي أنهما كتبا إلى أبي عبد الله عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجم وقد كنا كتبنا إليك هل

يحل النظر فيها فكتبت، نعم والمنجمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقولون إن الفلك فيه النجوم والشمس والقمر إلى أن قال: فكتب عليه السلام نعم ما لم يخرج من التوحيد (١).

الثاني: أنها (٣) تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلامة وغيره قال العلامة في محكي شرح فص الياقوت (٤) اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول إنها حية مختارة، الثاني قول من يقول إنها موجبة والقولان باطلان.

وقد تقدم عن المجلسي قدس سره أن القول بكونها فاعلة بالإرادة والاختيار، وإن توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدمة ولعل وجهه أن نسبة الأفعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق والرزق والاحياء والإماتة وغيرها إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم، فإنه بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً قال: وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي انتهى.

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٥٠، حديث ٣٦.

(٢) أي الوجه الثاني من الوجوه المتصورة في ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

(٣) مرجع الضمير الحركات الفلكية.

(٤) عن الرياض إن لياقوت الذي هو لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، شروحا منها لعبد الحميد المعتزلي ابن أبي الحديد في البال أنها

تسمى فص الياقوت ومنها للعلامة اسمه أنوار الملكوت وعليه فقد وقع الاشتباه في المتن من تسمية شرح العلامة بشرح فص الياقوت.

وظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضي له وهو الدليل لا لوجود المانع منه وهو انعقاد الضرورة على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع ولعل وجهه أن الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضة، أما استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث يصدق أنه فعله وفعل الله فلا، إذ المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنه فعله نعم ما ذكره الشهيد من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص ونسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل وهو قبيح.

وما ذكره قدس سره كان مأخذه ما في الإحتجاج عن هشام بن حكم، قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذي يظهر في هذا

العالم تدبير النجوم السبعة، قال: يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت منقبة لا تفترو سائرة لا تقف، ثم قال: وأن لكل نجم منها موكل مدبر فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال الخبر. (١) والظاهر أن قوله بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين يعني في حركاته لا أنه مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهي مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى. نعم ذكر المحدث الكاشاني في الوافي في توجيه البداء كلاما ربما يظهر منه مخالفة المشهور حيث قال: أعلم أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا، فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك و

(١) الإحتجاج، ج ٢ ص ٩٣ - ٩٤.

نتائج برکاتها، فهي تعلم أنه كلما كان كذا، كان كذا، انتهى موضع الحاجة (١) وظاهره أنها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

وبالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار و مخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العلية التامة، كيف وقد حاول المحدث الكاشاني ن بهذه المقدمات اثبات البداء (٢) الثالث استناد الأفعال إليها كاستناد الاحراق إلى النار، وظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال: شيخنا المتقدم في القواعد بعد الوجهين الأولين، وأما ما يقال في استناد الأفعال إليها كاستناد الاحراق إلى النار وغيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجري عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها ويكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازا باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي، فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ وإن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثر انتهى.

وغرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس وبرودة القمر، ولا بالعادة الدائمة ولا الغالبة لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن، ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين في الوجود. وبالجملة فمقتضى ما ورد من أنه أبي الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها (٣) كون كل حادث مسببا وأما أن السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت ولم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين، بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهره على

(١) الوافي، ج ١ ص ٥٠٧ - ٥٠٨، باب ٥٠، من أبواب معرفة مخلوقاته وأفعاله.
(٢) وقد مر ما هو الحق عندنا في ربط الحركات الفلكية بالكائنات وبه يظهر ما في كلمات المصنف في المقام فلا حاجة إلى التكرار،
وأما مسألة البداء فقد أشبعنا الكلام فيها في رسالتنا المطبوعة مرارا ولو ساعدنا التوفيق ننشرها في آخر هذا الجزء فانتظر.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٨٣، حديث ٧، وفيه إلا بأسباب.

ثبوت التأثير للكواكب مثل ما في الإحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام وسماه باسمه الذي لم يعلمه أحد وهو سعد، فقال له:

يا سعد وما صناعتك، قال: إنا من أهل بيت ننظر في النجوم، إلى أن قال عليه السلام: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر، قال: لا أدري، قال صدقت فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب قال: لا أدري قال: صدقت في قولك لا أدري، فما زحل عندكم في النجوم فقال سعد يمانى: نجم نحس، فقال أبو عبد الله عليه السلام لا تقل هذا

فإنه نجم أمير المؤمنين وهو نجم الأوصياء وهو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه (١).

وفي رواية المدائني المروية عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلق نجما في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد (برد) وخلق سائر النجوم الحاريات من ماء حار وهو نجم الأنبياء والأوصياء وهو نجم أمير المؤمنين يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراش التراب وتوسد اللبن ولباس الخشن وأكل الحشب وما خلق الله نجما أقرب إلى الله منه (٢) والظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف و المكشوف والظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا. قال شيخنا البهائي بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظة: وإن قالوا: إن اتصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته وإرادته، كما أن حركات النبض واختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحوه، كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلية فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده وما روى في صحة علم النجوم وجواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

(١) الإحتجاج، ج ٢، ص ١٠٠ والآية من سورة الطارق، ٣.
(٢) الكافي، ج ٨، ص ٢٥٧، حديث ٣٦٩.

ومما يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة قدس سره إن المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة وبين من

قال إنها موجبة ويظهر ذلك من السيد قدس سره حيث قال: بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم ما هذا لفظة المحكي، وما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك، قال: ومن ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الاسلام انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس انكار السيد قدس سره لذلك أيضا حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات ودلالات على الحوادث، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر والصدقة والدعاء وغير ذلك من الأسباب وجوز تعلم علم النجوم والنظر فيه والعمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة، وحمل أخبار النهي على ما إذا اعتقد أنها كذلك أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى.

وما ذكره قدس سره حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات وعلامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها والحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعيا ولا ظنيا والسيد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما: اعتقاد التأثير وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبة الإصابة في أحكامهم كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة، وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات ومعارضاتها.

ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضا حيث أنكر الأمرين، وقال بعد كلامه المتقدم في انكار التأثير والاعتراف بالأمانة والعلامة أعلم أن الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية، أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، وبعضها يدعون لها التجربة وبعضها مبتن على أمور منشعبة، لا تفي القوة البشرية بضبطها والإحاطة بها كما يؤمى إليه قول الصادق عليه السلام كثيرة لا

يدرك، وقليله لا ينتج (١) ولذلك وجد الاختلاف في كلامهم وتطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم ومن اتفق له الجري على الأصول الصحيحة صح كلامه وصدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الصادق عليه السلام ولكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا

القليل والله الهادي إلى سواء السبيل انتهى.

وما أفاده قدس سره أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات وعلامات وآخراً من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة هو الذي صرح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية بقوله: إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق، ويدل أيضاً على كل من الأمرين الأخبار المتكثرة، فما يدل على الأول وهو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة مضافاً إلى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب على كونه أماراً وعلامة عليه المروي في الإحتجاج عن رواية الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهران، فقال له عليه السلام: يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب وانقذ من برجك النيران، وليس لك الحرب بمكان، فقال عليه السلام: له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار (بالآثار) المحذر عن الأقدار، ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال عليه السلام له: أما قولك انقذ من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لي لا على، أما نوره وضيأؤه فعندي، وأما حريقه ولهبه فذهب عني فهذه مسألة عميقة فأحسبها إن كنت حاسباً (٢).

وفي رواية أخرى عليه السلام قال له: احسبها إن كنت عالماً بالأكوار والأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تحصي عقود القصب في هذه الأجمة (٣) وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة هذا حساب إذا حسبه الرجل ووقف عليه عرف القصبة التي في وسط الأجمة، وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١، وفيها وقليله لا ينتفع به.

(٢) الإحتجاج، ج ١ ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٣) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.

وفي البحار وجد في كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلي بن أبي طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل، قال: نعم نبي من الأنبياء قال له قومه إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق وآجالهم فأوحى الله عز وجل إلى غمامة فأمطرتهم واستنقع حول الجبل ماء صافيا، ثم أوحى الله إلى الشمس والقمر والنجوم أن تجري في الماء ذلك، ثم أوحى الله إلى ذلك النبي أن يرتقي هو وقومه إلى الجبل فاترقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق وآجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار، كان أحدهم يعرف (يعلم من) متى يموت ومتى يمرض من ذا الذي يولد له ومن ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم، ثم إن داود قاتلهم على الكفر فأخرجوا إلى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود ولا يقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: رب أقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي ولا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز وجل إليه إني علمتهم بدء الخلق وآجاله وإنما أخرجوا إليك من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم ومن ثم يقتل من أصحابك ولا يقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام رب على ماذا علمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال: فدعى الله عز وجل فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة في الليل والنهار ولم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال علي عليه السلام: فمن ثم كره النظر في علم النجوم. (١).

وفي البحار أيضا عن الكافي بالاسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل عن النجوم فقال: لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند (٢) وبالاسناد عن محمد بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و كان ذلك صحيحا حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عليه السلام فلما رد الله الشمس عليهما أضل فيها علماء النجوم (٣).
 وخبر يونس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك، أخبرني عن علم

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣٦، نقلا عن فرج المهموم مع اختلاف.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٣) البحار، ج ٥٨، ص ٢٤٢، حديث ٢٢.

النجوم ما هو قال: علم من علوم الأنبياء، فقلت كان علي بن أبي طالب يعلمه، قال: كان أعلم الناس به الخبر (١).

وخبر ريان بن الصلت، قال: حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي وسأله عن علم النجوم، فقال: هو علم في أصله (أصل) حق وذكروا أن أول من تكلم به في النجوم إدريس عليه السلام وكان ذو القرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من الله (٢) وعن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ قال: نعم. إن الله بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل فأتى رجلاً من العجم فعلمه (٣) (بلد العجم فعلمهم) فلم يستكلموا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم فمن هناك صار علم النجوم بها، وقد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوصاً به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه، وأما ما دل على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجمين فهي كثيرة، منها ما تقدم في الروايات السابقة مثل قوله عليه السلام في الرواية الأخيرة فشاب الحق بالكذب، وقوله عليه السلام ضل فيها علماء النجوم و قوله عليه السلام في تخطئة ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس، وأنه كوكب

أمير المؤمنين عليه السلام والأوصياء وتخطئة أمير المؤمنين للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام. ومنها خبر عبد الرحمن بن سيابة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك أن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فإن كانت يضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وإن كانت لا تضر بديني فوالله إنني لأشتهيها وأشتهي النظر إليها، فقال: ليس كما يقولون لا تضر بدينا، ثم قال: إنكم تنظرون في شيء كثيرة لا يدرك وقليله لا ينفع (ينتفع به) الخبر (٤). ومنها خبر هشام قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام كيف بصرك بالنجوم، قلت:

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣٥، حديث ١٥.

(٢) البحار، ج ٥٨، ص ٢٤٥، حديث ٢٦.

(٣) إلى هنا الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني، ثم سأله عليه السلام عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: فما

بالعسكرين يلتقيان في هذا حاسب، وفي ذلك حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخرين فأين كانت النجوم، قال: فقلت والله ما أعلم ذلك، فقال: صدقت أن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم (١).

ومنها المروي في الإحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن زنديقا قال له: ما تقول في علم النجوم قال عليه السلام: هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره لأنه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور، أن خبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء وإن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه، الخبر (٢) إلى غير ذلك من الأخبار الدالة، على أن ما وصل إليه المنجمون أقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصل إلى معارضاتها، ومن تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها فضلا عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية، فالأولى التجنب عن الحكم بها ومع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب وأنه لا يبعد أن يقع كذا عنه كذا والله المسدد.

تعلم علم النجوم

الموضع الثالث: في تعلم هذا العلم، فقد أطال المحقق المجلسي الكلام في المقام، واستدل على حرمة التعلم والنظر في علم النجوم بنصوص كثيرة غير دالة، وملخص القول فيه: إن ما استدل به على حرمة النظر فيها وتعلم علمها على أقسام:

الأول: ما تضمن ذم المنجم المتقدم.

الثاني: ما يكون ضعيف السند مثل ما رواه الصدوق بسند فيه ضعف في محكي الخصال عن الإمام الباقر عليه السلام عن آبائه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن خصال، وساق

الحديث إلى أن قال: وعن النظر في النجوم (٣).

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٣) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤.

الثالث: ما في نهج البلاغة (١) قال عليه السلام: أيها الناس إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى

به في بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانة المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا على اسم الله وعونه.

ولا يصح الاستدلال بشئ منها.

أما الأول فلما مر من أنه محمول على المعتقد بما يخالف أصلا من أصول الاسلام أو ضروريا من ضروريات الدين وأجنبي عن المقام.

وأما الثاني: فلضعف السند.

وأما الثالث: فلو سلم ظهوره في المنع مطلقا يتعين صرفه عن ظاهره لما دل من

النصوص المعتبرة وغير المعتبرة على الجواز كحسن عبد الملك المتقدم.

وصحيح ابن أبي عمير قال: كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شئ فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك

شئ فتصدق على أول مسكين ثم أمض فإن الله يدفع عنك (٢).

وما رواه المجلسي قدس سره عن السيد ابن طاووس عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد وهارون ابني أبي سهيل: إنهما كتبا إلى أبي عبد الله عليه السلام إن أبانا وجدنا كان ينظر في

النجوم فهل يحل النظر فيها؟ قال عليه السلام: نعم ونحوها غيرها (٣).

فالأظهر وفاقا لجمع من الأساطين، جواز تعلم علم النجوم، والنظر فيه من غير

إذعان بما يوجب خلاف أصل من أصول الاسلام، وخلاف ما ثبت من الشرع الأقدس.

وبما ذكرناه مفصلا ظهر ما في كلمات الشيخ الأعظم قدس سره فلا حاجة إلى إطالة البحث

فيها.

(١) نهج البلاغة، ص ١٠٥، خطبة ٧٩.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، حديث ٣.

(٣) المستدرک، باب ٢١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف { ١ }، كما في التذكرة، و
عن المنتهى ويدل عليه مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد { ٢ } والذم

حرمة حفظ كتب الضلال

{ ١ } قوله السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف.

تنقيح القول في المقام بالبحث في مواضع:

الأول: في حكمه التكليفي وأنه هل هو حرام أم لا.

الثاني: فيما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض، والاحتجاج على أهلها، أو
الإطلاع على مطالبهم لتحصل به التقية أو غير ذلك.

الثالث: في تنقيح الموضوع والمتعلق.

الرابع: في حكم المعاملة الواقعة عليها.

أما الموضوع الأول: فقد استدل للحرمة بوجوه:

{ ٢ } الأول: حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأن منشأ حكمه إن كان هو قبح الظلم بدعوى أن

حفظ هذه الكتب ظلم، فيرد عليه: أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، و

إلا لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على

فعل الخير والشر، وإن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية لأمره تعالى

بقلع مادة الفساد، فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة.

وفيه أنه: لو سلم كون الحفظ ظلماً، لا وجه لمنع قبحه وحرمته، إذ قبح الظلم من

الأحكام العقلية التي يستحيل تخلفها عن موضوعاتها، إذ كل عنوان حكم عليه بالقبح

لا بد وأن يكون بنفسه محكوماً به، أو بما هو منته إلى ما هو كذلك، وعنوان الظلم من

العناوين التي بأنفسها يحكم عليها بالقبح، وعليه فمع حفظ عنوان الظلم عدم قبحه خلف

لا يمكن الالتزام به.

المستفاد من قوله تعالى (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) { ١ }

وأيضاً لا ريب في أن هذا الحكم من العقل، سواء أكان بمعنى ادراك العقل وجود المفسدة الالزامية فيه، أم كان بمعنى بناء العقلاء على ذم فاعله لما فيه من المفسدة النوعية مخلة بالنظام من الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام، فبالملازمة يستكشف حرمة، فالالتزام يكون الحفظ ظلماً، مع عدم حرمة وعدم وجوب دفعه غريب.

وأغرب منه، ما ذكره من أنه لو وجب ذلك، لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، إذ يرد عليه:

أولاً: إن المدعى كون الحفظ بنفسه ظلماً فيحرم، والنقض بأنه لو كان كذلك لزم على الله المنع من أن يظلم شخص على آخر تكويناً غير مربوط بالاستدلال كما هو واضح.

وثانياً: إنا نمنع كون كل واجب عقلي واجبا على الله تعالى.

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه أن يقال: إن مدرك حكمه إن كان هو قبح الظلم، فيرد عليه منع كون حفظ هذه الكتب ظلماً، وإن كان هو استقلال العقل بوجوب دفع المنكر الذي منه ما نحن فيه على ما صرح به المحقق الأردبيلي قدس سره فيرد عليه ما تقدم

من عدم استقلال العقل بقبح ترك النهي عن المنكر، فضلاً عن دفعه، وأنه يكفي في اللطف الواجب الترهيب الصادر عن الشارع المقدس فراجع.

نعم الفساد الموجب لآحياء الباطل وتشيينه يجب دفعه بحكم العقل، وإن شئت قلت: إن العقل مستقل بقبح القاء الفساد وعليه فيحرم تأليف كتب الضلال.

{ ١ } الوجه الثاني: قوله تعالى (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) (١).

وتقريب الاستدلال به: إن المراد بالاشتراء مطلق الأخذ والتسلط ولو بغير الشراء كما يشهد له ما دل على أن الغناء من لهو الحديث (١) وما دل على أنه هو الطعن في الحق والاستهزاء به (٢).

وفيه أنه إن أريد من الاشتراء معناه الكنائي، فالظاهر أنه ليس هو الأخذ والتسلط، بل هو التحدث به، وعليه فهو داخل في الاضلال عن سبيل الهل بسبب التحدث بلهو الحديث، وهذا لا ريب في حرمة، ولكنه أجنبي عما هو محل الكلام، وإن أريد منه معناه الحقيقي فهو يدل على حرمة اشتراء كتب الضلال.

ويشهد لإرادة ذلك منه ما دل على ورود الآية الشريفة في النضر بن الحارث الذي كان يسافر إلى بلاد العجم، وكان يشتري كتباً فيها أحاديث الفرس من حديث رستم وغيره وكان يلهي الناس بذلك ليصدهم عن سماع القرآن. ودعوى أنه وإن دل على حرمة الاشتراء إلا أنه يدل على حرمة الإبقاء والحفظ بتنقيح المناط.

مندفعة بأنه لا ملازمة بين حرمة الاشتراء وحرمة الحفظ، وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين حرمة الحدوث وحرمة البقاء كما مر مفصلاً في مبحث اقتناء الصور المحرمة، مع أنه إنما يدل على الحرمة إذا كان الاشتراء للاضلال، فلو دل على ما هو محل الكلام فإنما يدل

على حرمة الإبقاء بقصد ترتب الضلال عليه، ولا يشمل الإبقاء مع العلم بعدم ترتب الضلال عليه أو احتمال ذلك.

{ ١ } الوجه الثالث: الآية الشريفة (واجتنبوا قول الزور) (٣).

وتقريب الاستدلال بها على ما ذكره المحقق الشيرازي قدس سره: إن قول الزور وإن كان ظاهراً في نفسه في التكلم بالباطل، إلا أنه بعد ما فسرت الآية الشريفة في الأخبار باستماع الغناء، يعلم أن المراد به أعم من تكلم نفسه وتكلم غيره به، وحينئذ يستفاد منها لزوم الاجتناب عن كتبه.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) الحج، ٣١.

قوله عليه السلام فيما تقدم من رواية تحف العقول، إنما حرم الله تعالى الصناعة التي
يجئ منها الفساد محضاً الخ { ١ } بل قوله عليه السلام قبل ذلك: أو ما يقوي به الكفر
والشرك
في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق إلى آخره { ٢ }.

وبعبارة أخرى: المستفاد منها الاجتناب عن مطلق الباطل قولاً كان أو كتابة.
وفيه: أولاً: إن صدق قول الزور على الكتابة ممنوع، ودعوى تنقيح المناط كما ترى.
وثانياً: إن المأمور به في الآية الشريفة ترك إيجاد كل ما يصدق عليه قول الزور ولو
كان هي الكتابة، لا ترك الموجود منه بمعنى إعدامه، ولذا ترى أنه لم يفت أحد بوجوب
إعدام الكتب التي فيها الأكاذيب والمجعولات، مع أن قول الزور فسر في بعض النصوص
بالكذب.

{ ١ } الوجه الرابع: قوله عليه السلام في خبر تحف العقول: إنما حرم الله تعالى الصناعة
التي
حرام كلها التي يجئ منها الفساد محضاً - إلى قوله - وما يكون منه وفيه الفساد محضاً
ولا

يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة
عليه وجميع التقلب فيه (١). بدعوى أنه يدل على أن الصناعة المحرمة - وهي التي من
شأنها

ترتب الفساد عليها محضاً - يحرم جميع التقلب فيها، وكتب الضلال بما أنها من شأنها
ذلك

يحرم التقلب فيها، ومنه حفظها.

وفيه: أولاً: قد تقدم أن الخبر ضعيف السند لا يعتمد عليه.

وثانياً: أنه يدل بعد إلغاء الخصوصية على حرمة التقلب في كل ما هو منشأ للفساد،

ولا يدل على حرمة التقلب في المصنوع، وما هو الموجود مما هو منشأ للفساد.

وثالثاً: صدق التقلب على الحفظ ممنوع.

{ ٢ } الوجه الخامس: قوله عليه السلام في الخبر: أو يقوي به الكفر والشرك في جميع
وجوه

المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه وإمساكه (٢).

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وقوله عليه السلام في رواية عبد الملك المتقدمة حيث شكى إلى الصادق عليه السلام إني ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال عليه السلام: أتقضي، قلت: نعم، قال: أحرق كتبك { ١ } بناء على أن الأمر للوجوب دون الارشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

ويرد عليه: مضافا إلى ضعف السند، ما تقدم سابقا من عدم شموله لغير الكفر و الالحاد من أفراد الضلال.

وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم من أن الحفظ ليس تقوية للكفر وإهانة للحق. فغريب، إذ الخبر يدل على حرمة إمساك شيء يكون كذلك، ومعلوم أن كتب الضلال مع قطع النظر عما ذكرناه تكون كذلك فيحرم إمساكها وحفظها.

{ ١ } الوجه السادس: حسن عبد الملك (١) المتقدم في مبحث التنجيم، حيث شكى عن ابتلائه بالنجوم فقال عليه السلام: أتقضي؟ قال: قلت: نعم قال عليه السلام: أحرق كتبك. بدعوى أن الأمر للوجوب لا الارشاد.

وفيه: إن التفصيل بين القضاء وعدمه، قرينة لحمل الأمر على الارشاد، وإن شئت قلت: إنه بمقتضى التفصيل القاطع للشركة يدل على جواز الحفظ مع القضاء. الوجه السابع الاجماع.

وفيه: أولا: إنه غير ثابت، وأفتى صاحب الحدائق قدس سره بعدم الحرمة. وثانيا: إن المتيقن منه ما يترتب عليه الاضلال.

وثالثا: إنه ليس إجماعا تعبديا لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمة. الوجه الثامن: ما دل على وجوب جهاد أهل الضلال واضعافهم بكل ما يمكن بدعوى أنه يدل على لزوم تدمير مذهبهم بتدمير أهله، وبالأولى تدمير ما يقتضي قوته. وفيه: إن الحفظ خصوصا إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع الكتب في أيدي الناس لتضلهم لا يقتضي قوة مذهبهم.

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب السفر إلى الحج وغيره، حديث ١.

ومقتضى الاستفصال في هذه الرواية { ١ } أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم وهذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضا.

وبعبارة أخرى: نفس وجود الكتب لا يوجب تقوية مذهبهم، فلا يجب تدميرها، مع أن المراد من أهل الضلال ليس كل من يعتقد باطلا كما هو واضح، مع أن الأولوية ممنوعة.

فتحصل: إنه لا دليل على حرمة حفظ كتب الضلال من حيث هو، نعم لو ترتب عليه الاضلال حرم من جهة حرمة إضلال الناس عن الحق.

بقي في المقام فرعان ذكرهما المصنف قدس سره في المقام: { ١ } أحدهما ما ذكره بقوله ومقتضى الاستفصال في هذه الرواية.

وحاصله أنه على فرض وجود الدليل على حرمة الحفظ هل يعتبر فيها ترتب مفسدة عليه أم لا؟

اختار المصنف الأول.

واستدل له: بحسن عبد الملك، وخبر تحف العقول.

وفيه: إن هذا ينافي ما ذكره تبعا للقوم، في مسألة بيع ما لا يقصد منه إلا الحرام، حيث استدلوا بخبر تحف العقول على الحرمة، ولم يعتبروا فيها ترتب الفساد فعلا، وبنوا على أنه يدل على حرمة بيع ما لا منفعة له إلا الحرام، وإن لم يترتب على هذا البيع تلك الفائدة.

ولازم ذلك البناء على حرمة الحفظ في المقام وإن لم يترتب عليه مفسدة. والظاهر أن ما ذكره هناك هو المستفاد من الخبر بقريظة إطلاق ما فيه من الأمثلة، ومقابلة هذه الجملة بالجملة السابقة الواردة في بيان ما يصح بيعه بما فيه الصلاح والمنافع. نعم على فرض دلالة حسن عبد الملك على حرمة الحفظ الاستدلال به تام. لكنك عرفت ما فيه.

نعم، المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها { ١ } فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتد بها، وقد تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة إلا أن يثبت اجماع أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الاجماع.

{ ١ } الثاني: ما ذكره قدس سره بقوله (نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها فلا يجوز الإبقاء... الخ).
ومحصله: إنه إذا ترتبت مصلحة على الحفظ أقوى من المفسدة المترتبة عليه لا يحرم الحفظ.

وفيه: إن المدرك لهذا إن كان هو خبر تحف العقول الدال على أن المحرم هو ما فيه الفساد محضاً، فيرد عليه: مضافاً إلى أنه لا مفهوم له كي يوجب تقييد سائر الأدلة أنه إنما يدل على عدم الحرمة مع كونه مما تترتب عليه مصلحة، ولو لم تكن أقوى، بل ولو كانت أضعف، فلا وجه لاعتبار الأقوائية.

وإن كان هو مزاحمة المصلحة للمفسدة التي هي منشأ الحرمة، فيرد عليه: أنه لا بد و أن تكون المصلحة المزاحمة مما يجب تحصيله، وتكون أهم كي تقدم على المفسدة، ولا تكون المفسدة منشأ للحرمة، وإن كان هو عدم عموم للدليل الحرمة، فترفع اليد عنه بمجرد

وجود مصلحة، فلازمه البناء على عدم الحرمة مع وجود المصلحة ولو كانت أضعف مع أنه على فرض دلالة ما تقدم على الحرمة، يكون مطلقاً وشاملاً للصورتين.
ومما ذكرناه ظهر ما يمكن أن يكون مدركاً لما استثنوه وما يرد عليه، فلا نطيل بالإعادة والمصنف يشير إليه في آخر المسألة.
فلا مورد للبحث في الموضوع الثاني.

وحينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان { ١ } وأن المراد ما يكون باطلا في نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة { ٢ } أو أن المراد به مقابل الهداية فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يراد ما أوجب الضلال وإن كان مطالبها حقة كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكورة يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها. ثم الكتب السماوية المنسوخة الغير المحرفة لا تدخل في كتب الضلال، وأما المحرفة كالتوراة والإنجيل على ما صرح به جماعة فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظها، قال قدس سره في المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد: فإن كان في المغنم كتب

نظر وإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب والشعر واللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمة، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة كالفقه والحديث لأن هذا مال يباع ويشترى وإن كانت كتبها لا يحل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه فإن كان ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود ونحوها، فإنها غنيمة وإن كانت مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنها تمزق ولا تحرق إذ ما من كاغذ إلا وله قيمة وحكم التوراة والإنجيل هكذا كالكاغذ فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل، انتهى.

{ ١ } هذا هو الموضوع الثالث والكلام فيه في موردين:

الأول في الموضوع وبيان المراد من كتب الضلال.

الثاني: في المتعلق وهو بيان المراد من الحفظ.

{ ٢ } أما الأول فقد احتمل المصنف قدس سره أن يكون المراد بكتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، فالكتب السماوية المحرفة من كتب الضلال حتى بالنسبة إلى

المسلمين لاشتمالها على المطالب الباطلة، وكذا تصانيف المخالفين المشتملة على تفضيل.

وكيف كان فلم يظهر من معقد نفي الخلاف إلا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذي دل عليه الأدلة المتقدمة، نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل في نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعم المنفعة المحللة المقصودة فيه { ١ } .

الخلفاء وفضائلهم وما شابه من كتب الضلال حتى بالنسبة إلى الشيعة. ويحتمل أن يكون المراد ما يوجب الضلال وإن كان مطالبها حقة كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها. ويحتمل أن يكون المراد ما وضع لحصول الضلال وهو قدس سره لا يختار شيئا منها. وحق القول في المقام أن يقال إن المراد بكتب الضلال على ما هو الظاهر ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات أو الفروع كانت مطالبها حقة في أنفسها، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها، أم لم تكن كذلك.

بل مقتضى الوجوه التي استدلت بها للحرمة أن الموضوع أعم من الكتب وغيرها مما يوجب الضلال والغواية كالمزار والمقبرة والمدرسة ونحو ذلك. وأما المورد الثاني: فالظاهر أن المراد بالحفظ أعم من الحفظ من التلف والحفظ بظهر القلب، بل النسخ والمذاكرة وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة لو كان المدرك للحرمة هو حكم العقل، أو الآيتان الشريفتان أو خبر تحف العقول، وأما لو كان المدرك حسن عبد الملك فالظاهر أن المراد به هو الحفظ من التلف كما لا يخفى. حكم المعاملة على كتب الضلال

{ ١ } وأما الموضوع الرابع: فملخص القول فيه: إنه إن كانت لها منافع محللة يصح بيعها وشرائها سواء كان حفظها حراما أم لم يكن، أما إذا لم يكن الحفظ حراما فواضح.

مضافا إلى آيتي لهو الحديث وقول الزور {١}.

وأما إن كان حراما فلما تقدم من أن يبيع ما له منفعتان محللة ومحرمة جائز، ولا يعتبر قصد المنفعة المحللة بل يصح وإن قصد المنفعة المحرمة. {١} واستدل لعدم جواز البيع والشراء: بآيتي لهو الحديث وقول الزور المتقدمين. وبقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: أو يقوي به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه... الخ. وبأنه يعتبر في صحة البيع أن لا يكون البائع محجورا عن التصرف في المبيع، ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيه فإذا فرض تعلق النهي بالحفظ ووجوب الاتلاف كان النهي معجزا مولويا للمكلف عن البيع ورافعا لسلطنته عليه، ويترتب عليه فساد المعاملة.

وفي الجميع نظر:

أما آية لهو الحديث: فلما تقدم من أنه على فرض إرادة المعنى الحقيقي للاشتراء منها تختص هي بما إذا كان الاشتراء للاضلال ولا تدل على الحرمة مطلقا، مع أنه إنما تدل الآية

على الحرمة التكليفية وهي أعم من عدم الجواز وضعاً بناء على ما حققناه في محله من عدم دلالة النهي عن المعاملة على الفساد.

وأما آية قول الزور: فلما مر من أن شمول قول الزور للكتابة ممنوع، وأنه لا تشمل الآية إبقاء الكتاب لو سلم شموله لها، مضافا إلى أنها إنما تدل على عدم الجواز تكليفا لا وضعاً.

وأما الخبر فلأنه ضعيف السند، مضافا إلى ما تقدم من عدم شموله لغير الكفر والاحاد من أفراد الضلال، مع أنه أيضا يدل على الحرمة ولا يدل على عدم الصحة. وأما الوجه الأخير: فلأن النهي إنما يدل على الزجر عن الحفظ ولا يكون متعرضا

(١) لقمان، ٦.

(٢) الحج، ٣٠.

(٣) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه { ١ }، ومما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول والفروع والحديث والتفسير وأصول الفقه وما دونها من العلوم، فإن المناط في وجوب الاتلاف جريان الأدلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف في خصوص إثبات الجبر ونحوه وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم وشبه ذلك { ٢ } ومما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفاظ للنقض والاحتجاج على أهلها أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك، ولقد أحسن جامع المقاصد حيث قال: إن فوائد الحفاظ كثيرة ومما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال، ولو كان باطلا في نفسه كان خارجا عن المالية فلو قوبل بجزء من العوض المبدول يبطل المعاوضة بالنسبة إليه ثم الحفاظ المحرم يراد به الأعم من الحفاظ بظهر القلب والنسخ والمذاكرة وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة { ٣ }.

لامضاء البيع على تقدير تحققه وعدم إرضائه، مع أنه قد عرفت عدم الدليل على حرمة الحفاظ.

{ ١ } قد عرفت أنه لو كان المدرك لحرمة حفظ كتب الضلال حسن عبد الملك المتقدم وفيه قال عليه السلام أحرق كتبك كان مفاده وجوب الاتلاف، فتدبر.

{ ٢ } بناء على أن المراد من كتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة وإن لم يوجب الضلال كان كثير منها كذلك.

ولكن قد عرفت أن الظاهر أن المراد بها ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات أو الفروع، وعليه فتلكم الكتب غير مشمولة للأدلة المتقدمة.

{ ٣ } بل عرفت أن الموضوع أعم من الكتب وغيرها مما يوجب الضلال والغواية كالمزار والمقبرة، والمدرسة ونحوها.

الثامنة: الرشوة حرام {١} وفي جامع المقاصد والمسالك أن على تحريمها إجماع المسلمين ويدل عليه الكتاب {٢}.

حكم الرشوة

{١} بلا خلاف وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه بل الظاهر أن على تحريمها إجماع المسلمين لو لم يكن من الضروريات. وقد أدرج المصنف في هذه المسألة فروعاً.

- ١ - الرشوة موضوعاً وحكماً.
- ٢ - حكم أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين وموضوعه أجر القاضي.
- ٣ - حكم الارتزاق من بيت المال.
- ٤ - حكم الهدية، وهي ما يبذل للقاضي مجاناً.
- ٥ - حكم أخذ المال في مقابل غير الحكم لاصلاح أمر مباح وما شابه.
- ٦ - حكم المعاملة المشتملة على المحاببات كالبيع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم.

٧ - حكم أخذ الرشوة وضعاً.

٨ - اختلاف الدافع والقابض.

أما الفرع الأول، فالكلام فيه في موردين:

الأول في حكم الرشوة تكليفاً، وقد عرفت أن التحريم لو لم يكن ضرورياً كان عليه إجماع المسلمين ويشهد به مضافاً إلى ذلك ما في المتن.

{٢} قال ويدل عليه الكتاب ومراده به الآية الشريفة (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم) فإنها تدل على أن أدلاء المال إلى الحكام لا بطل الحق، أو لإقامة الباطل حرام، وقد عرفت أن هذا هو الرشوة و

هي وإن دلت بالمطابقة على حرمة الاعطاء إلا أنها تدل على حرمة الأخذ أيضاً بالملازمة.

وأورد المحقق الإيرواني قدس سره على الاستدلال بها: بأنه يحتمل قريباً أن يكون المراد أدلاء المال المتنازع فيه إليهم الحاصل ذلك برفع الخصومات إليهم فيأكلوا مقداراً من ذلك المال ويحكموا لغير مستحقه في مقدار آخر.

وفيه: إن هذا الاحتمال مندفع بإطلاق قوله وتدلوا بها إلى الحكام فإنه لو لم يكن

(١) البقرة، ١٨٨.

والسنة { ١ } وفي المستفيضة أنها كفر بالله العظيم أو شرك.
ففي رواية الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: أيما وال احتجب عن
حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هدية كان
غلولاً وإن أخذ رشوة فهو شرك.

وعن الخصال في الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شيء غل من الإمام
فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها
أجور القضاة وأجور الفواجر وثمان الخمر والنيذ المسكر والربا بعد البيعة، وأما الرشاء
في الأحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم، ومثلها رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه
السلام.

ظاهراً في كون ما يدفع إليهم مال المعطي لا ريب في إطلاقه.
وأما نزولها في خصوص أموال اليتامى والوديعه والمال المتنازع فيه، فلا يصلح
دليلاً على عدم عموم الحكم لغير تلك الموارد بعد إطلاق الآية الشريفة.
{ ١ } ويشهد به مضافاً إلى الكتاب والاجماع وإلى ما دل من الأدلة الأربعة على
حرمة الحكم بالباطل والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع، بضميمة ما دل على عدم جواز
أخذ المال بإزاء العمل المحرم.

ما في المتن قال والسنة وفي المستفيضة أنها كفر بالله العظيم أو شرك كقوله عليه السلام
في
خبر الأصبغ (١) المذكور في المتن، وإن أخذ رشوة فهو شرك وفي صحيح عمار (٢) وأما
الرشاء في الأحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم، ومثله رواية سماعة (٣) ونحوها
غيرها.

موضوع الرشوة

أما موضوعها فقد اختلفت كلمات اللغويين والفقهاء في تحقيق مفهومها، ومجموع ما
قيل في ذلك أمور:

- (١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.
- (٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.
- (٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي حديث ٥.

وفي رواية يوسف بن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له ورجلا خان أخاه في امرأته ورجلا احتاج الناس إليه لفقحه فسألهم الرشوة { ١ } .

الأول: ما عن القاموس من تفسيرها بالجعل.
الثاني: ما اختاره الأستاذ الأعظم وهو: إن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لاحقاق حق، أو تمشية باطل، أو للتملق، أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطا لنظرهم.
الثالث: ما عن حاشية الإرشاد وهو: إن الرشوة ما يبذله المتحاكمان من المال للحاكم سواء كان للقضاء وتصدي فصل الخصومة أم كان للحكم بالواقع أو لنفسه.
الرابع: ما نسب إلى جماعة وهو: إن الرشوة ما يبذله أحد المتحاكمين للحاكم ليحكم له حقا كان أو باطلا.
الخامس: إنها ما يبذل ليحكم بالواقع لنفسه كان أو لغيره.
السادس: ما عن المجمع وهو القدر المتيقن من مفهومها وهو الجعل على الحكم بالباطل.
أما الأول: فيرد عليه إن لازم ذلك كون أجرة الأجراء والجعل في مثل قول القائل: من رد عبدي فله كذا من الرشوة، وهذا مما لا يصح التفوه به.
وأما الثاني: فقد استشهد له بكلمات بعض اللغويين وباستعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن الرجل يرشوا الرجل الرشوة على أن يتحول من منزله فيسكنه قال عليه السلام: لا

بأس به (١) بدعوى أن الأصل في الاستعمال الحقيقية.
وبقوله عليه السلام في صحيح عمار: وأما الرشا في الحكم (٢) وقريب منه ما في غيره، بدعوى أنه لو لم يكن مفهوم الرشوة عاما لغير الأحكام لزم إلغاء التقييد.
{ ١ } وبقوله عليه السلام في خبر يوسف بن جابر: المذكور في المتن. (٣).

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.
(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٥.

وبقوله عليه السلام في خبر يوسف بن جابر: المذكور في المتن (١).
بتوهم أنه يشمل ما يدفع لبذل الفقه من القضاة والتدريس ونحوهما وما يدفع
لأجل تصدي ما هو من وظائف الفقيه كحفظ مال الصغير والغائب وغيره، أما شموله
للأول فواضح، وأما شموله للثاني فلصدق الاحتياج إليه لفقده على أن يكون الفقه واسطة
في الثبوت.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن قول اللغويين ليس بحجة، لا سيما في صورة اختلافهم في
تعيين المفهوم.

وأما الثاني: فلأن أصالة الحقيقة إنما يرجع إليها لتشخيص المراد، لا لتعيين الموضوع
له بعد معلومية المراد.

وأما الثالث: فلأن ذكر القيود التوضيحية لا سيما في صورة إجمال المقيد مفهوما
غير عزيز.

وأما الرابع: فلأنه لا يكون في مقام بيان موضوع الرشوة، فعلى فرض كونه هو ما
كان بإزاء الحكم بالباطل لا يكون عموم الصدر قرينة على إرادة المعنى العام من الرشوة،
بل المستفاد من الخبر حينئذ: هو أن الملعون الصنف الخاص من الرجل الذي احتاج الناس
إليه لفقده.

وأما سائر الوجوه - غير الوجه الأخير الذي هو القدر المتيقن - فلم يذكروا لشيء
منها ما يعينه، فالمتيقن هو القول السادس.

ولكن الانصاف أن دعوى شمولها لما يدفع بإزاء الحكم للباذل مع جهله سواء
طابق الواقع أم لا.

قريبة جدا كما أن دعوى عدم شمولها بحسب المتفاهم العرفي لما يبذل بإزاء الحكم له
بالحق مع العلم فضلا عما يبذل بإزاء الحكم بالواقع لنفسه أو لغيره.
قوية جدا.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٥.

وظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه فيكون ظاهرا في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق { ١ } أو للنظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجره وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجعل وإليه نظر المحقق الثاني حيث فسر في حاشية الإرشاد الرشوة بما يبذله أحد المتحاكمين. وذكر في جامع المقاصد أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة وهو صريح الحلبي أيضا في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقا واعطائها إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطي هذا، ولكن عن مجمع البحرين قلما يستعمل الرشوة إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل. وعن المصباح هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

وعن النهاية أنها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل والمرتشي الأخذ والرايش هو الذي يسعى بينهما ليزيد (ليستزيد) لهذا وينقص لهذا ومما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم في رواية عمار بن مروان من جعل الرشاء في الحكم مقابلا لا جور القضاة خصوصا بكلمة أما نعم لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه وهو الحكم له حقا كان أو باطلا وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح والنهاية و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فأطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة.

صورة وجوب القضاء عليه خارجة عن محل النزاع، بمعنى أن فيها بحثا آخر وهو جواز أخذ الأجرة على الواجب وعدمه، وسيأتي الكلام في ذلك مفصلا. وأما في صورة عدم التعيين فمقتضى العمومات كتجارة عن تراض وأوفوا بالعقود وغيرهما جوازه وعدم المنع عنه لكونه عملا محترما.

ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومة عليه { ١ } كما يدل عليه قوله عليه السلام احتاج الناس إليه لفقهاءه { ٢ } والمشهور المنع مطلقا

بل في جامع المقاصد دعوى النص والاجماع ولعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه ولاطلاق ما تقدم في رواية عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت { ٣ } بناء على أن الأجر في العرف يشمل الجعل، وإن كان بينهما فرق عند المشرعة.

وأما الآية الشريفة المتقدمة فلا تشمل المقام لاختصاصها بالحكم بالباطل كما لا يخفى.

وأما نصوص الرشوة فقد مر أنها مختصة بغير المقام لعدم صدق الرشوة على ما يؤخذ للحكم بالحق.

وأما ما استدل به لحرمة أخذ الأجرة على القضاء فسيأتي التعرض له في المسألة الثانية، وستعرف أنه لا دليل عليها، مع أنه لو سلم ذلك كون المراد به الأجرة وما يأخذه في

مقابل الحكم غير ثابت، إذ يحتمل أن يكون المراد به ما يأخذه في مقابل تقلد منصب القضاة.

أجور القضاة

{ ١ } هذا هو ثاني الفروع التي ذكرها المصنف في المقام وموضوعه أجر القاضي.

والأقوال فيه ثلاثة: الأول ما نسب إلى المشهور وهو المنع مطلقا.

الثاني: ما هو المنسوب إلى المقنعة والقاضي وهو الجواز كذلك.

الثالث: ما هو المنسوب إلى العلامة قدس سره في المختلف وهو التفصيل بين ما لو كان القضاء

واجبا عينيا أو كان القاضي غنيا، فالمنع وبين ما لو لم يكن واجبا عليه عينيا فالجواز.

{ ٢ } واستدل للأول: بخبر يوسف بن جابر المتقدم، بدعوى أن المراد من قوله عليه

السلام

فسألهم الرشوة مطلق الجعل في مقابل الحكم ولو كان بالحق، أما لأنها حقيقة فيه أو أنه أطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة، وأن ظاهر قوله عليه السلام احتاج الناس إليه الاحتياج إلى نوعه لا إلى شخصه.

{ ٣ } وبصحيح عمار التقدم: والسحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال

وربما يستدل على المنع بصحيفة ابن سنان، قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال عليه السلام: ذلك السحت {١}

وفيه أن ظاهر الرواية كون القاضي منصوبا من قبل السلطان، الظاهر بل الصريح في سلطان الجور {٢} إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا ولا شك أن هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه ولو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا، فيجب اخراجه عن العموم إلا أن يقال: إن المراد الرزق من غير بيت المال {٣} وجعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض وكيف كان

الولاية الظلمة. ومنها أجور القضاة. بناء على أن الأجر في العرف يشمل الجعل ونحوه ما عن الجعفریات.

إذ فيه: إنه جعل من السحت أجر القاضي.

{١} وبقوله في حسن ابن سنان المذكور في المتن ذلك السحت (١).

وأورد عليه المصنف بايرادين:

{٢} الأول إن ظاهره كون القاضي منصوبا من قبل السلطان الجائر.

الثاني: إن المبدول له هو الرزق من بيت المال، وهو غير ما نحن فيه.

{٣} وأجاب عنهما بقوله قدس سره إلا أن يقال إن المراد الرزاق من غير بيت المال.

ومحصله: حمل القاضي على إرادة من يشمل من هو قابل في نفسه للتصدي وحمل الرزق من السلطان على ما يبذل من غير بيت المال بإزاء القضاء بقرينة كلمة (على) الدالة على المقابلة.

وفي الجميع نظر.

أما الأول: فلأن الرشوة قد مر عدم شمولها لما يبذل بإزاء الحكم بالحق، بل هي مختصة بما يبذل بإزاء الحكم بالباطل أو الحكم للبادل مع الجهل بالمطابقة للواقع.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ١.

فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا خلافا لظاهر المقنعة والمحكي عن القاضي من الجواز، ولعله للأصل وظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين

إنما ذاك الذي يفتي (قضى) بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا الخبر {١}.

واللام في قوله ليبطل به الحقوق، إما للغاية أو للعاقبة وعلى الأول فيدل على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا في الدنيا، وعلى كل تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل أو مع عدم معرفة الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق ودعوى كون الحصر إضافيا بالنسبة إلى الفرد الذي ذكره السائل، فلا

ودعوى اطلاق الرشوة في خصوص الخبر على مطلق الجعل قد عرفت ما فيها في المسألة المتقدمة، وأضف إلى ذلك ضعف الخبر في نفسه لجهالة يوسف وبعض آخر من رجال السند.

وأما الحسن: فلأن الظاهر منه هو ما يؤخذ من السلطان من بيت المال أو من جوائزه، وحيث إنه ستعرف جواز الارتزاق من بيت المال إذا كان القاضي جامعا للشرائط، فيتعين حمله على ما إذا كان في نفسه غير قابل لذلك، وحرمة أخذه الرزق حينئذ واضحة كما سيأتي، وهو غير مربوط بما نحن فيه. وأما الصحيح وكذا ما هو بمضمونه: فمنصرفه أو ظاهره ولو بملاحظة العهد القضاة المنصوبون من قبل السلطان الجائر، فحكمه حكم خبر ابن سنان. {١} واستدل للقول الثاني بخبر ابن حمران (١) المذكور في المتن.

(١) الوسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ١٢.

يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر { ١ } وفصل في المختلف فجور أخذ الجعل والأجرة مع حاجة القاضي وعدم تعيين القضاء عليه ومنعه مع غناه أو عدم الغناء عنه، ولعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الأجرة على الواجبات العينية { ٢ } وحاجته لا تسوغ أخذ الأجرة عليها، وإنما يجب على القاضي وغيره رفع حاجته من وجوه خـر، وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستغناء

فإن الظاهر منه حصر الاستيكال المذموم فيما إذا كان بأخذ المال في مقابل الحكم بالباطل أو مع الجهل بالواقع، فمقتضى مفهومه جواز الاستيكال مع العلم بالحق والحكم به.

وأورد عليه: بأن الحصر إضافي بالنسبة إلى الفرد الذي سأل عنه السائل، فمفهومه عدم الذم على ذلك الفرد دون سائر الأفراد.

{ ١ } وأجاب المصنف قدس سره عنه بقوله خلاف الظاهر.

وأيد الأستاذ الأعظم الأيراد ووجهه: بأنه لما توهم السائل أن من يحمل العلوم و يثها في الشيعة ووصل إليه منهم البر والاحسان من دون أن يطالب من المستأكل بعلمه المذموم أجب عليه السلام بأن ذلك ليس من الاستيكال المذموم وأن المستأكل هو الذي يفتي

بغير علم لابطال الحقوق، وعليه فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الخبر صريحا،

ولا يكون الخبر متعرضا لحكم سائر الأفراد.

وفيه: أنه على فرض تسليم دلالة إنما على الحصر لا ينبغي التوقف في دلالة الخبر على الحصر بالإضافة إلى جميع الأفراد، إذ لو كان المراد ما ذكره لما كان وجهه للتقييد بقوله

بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق.

وبعبارة أخرى: ذكر خصوص هذا الفرد وحصر المذموم فيه مع عدم كونه موردا للسؤال كاشف عن إرادة الحصر بالنسبة إلى جميع الأفراد، فالإيراد في غير محله. فالصحيح أن يورد عليه: مضافا إلى إمكان منع إفادة إنما للحصر كما حققناه في كتابنا زبدة الأصول بأن الخبر ضعيف السند لتميم بن بهلول وأبيه.

{ ٢ } واستدل للقول الثالث: بأنه في صورة تعيين القضاء عليه لا يجوز أخذ الأجر

كما يظهر بالتأمل في روايتي يوسف وعمار المتقدمين، ولا مانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلها إن شاء الله.

لما دل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب وفي صورة عدم التعيين وعدم كونه محتاجا لا يجوز الأخذ لما دل من النصوص على المنع من أخذ الأجر على القضاء، وأما في

صورة عدم التعيين والحاجة فيجوز لاختصاص نصوص المنع بصورة الاستغناء. أما في صورة التعيين فكلام سيأتي التعرض له في بحث أخذ الأجرة على الواجبات. وأما في صورة عدم التعيين فعلى فرض تسليم دلالة النصوص على المنع لم يظهر لي وجه اختصاصها بصورة الاستغناء.

فتحصل مما ذكرناه أنه لا دليل على المنع من أجر القاضي فلا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة.

وهي تقتضي جوازه سواء، أكان المراد به ما يبذل بإزاء الحكم بالحق، أم كان المراد به ما يبذل بإزاء تقلد منصب القضاة والتهيؤ لحسم المرافعات سواء رفعت إليه خصومة أم لا، لأنه عمل محترم فلا يذهب هدرا.

ومما ذكرناه ظهر جواز أخذ الأجرة على تبليغ الأحكام الشرعية أو تعليم المسائل الدينية.

واستدل الأستاذ الأعظم للمنح.

بالاطلاقات الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم.

وبخبر يوسف بن جابر المتقدم.

وفيها نظر:

أما الاطلاقات فلما عرفت من عدم صدق الرشوة على ما يؤخذ بإزاء الحكم بالحق وبيان الأحكام الواقعية.

وأما الخبر: فلما مر، مضافا إلى ضعف سنده الذي اعترف به.

وأما الارتزاق من بيت المال فلا اشكال في جوازه للقاضي مع حاجته بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحة فيه { ١ } لما سيجيء من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجية ويدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشر من قوله عليه السلام: وافسح له أي للقاضي بالبذل ما يزيح عنته وتقل معه حاجته إلى الناس. ولا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر لما سيجيء من حلية بيت المال لأهله، ولو خرج من يد الجائر.

الارتزاق من بيت المال

{ ١ } هذا هو الفرع الثالث من الفروع التي تعرض لها المصنف في هذه المسألة وفيه أقوال:

الأول جوازه للقاضي مطلقا.

الثاني عدم الجواز مطلقا أو فيما إذا كان منصوبا من قبل السلطان الجائر.

الثالث عدم الجواز مع تعيين القضاء عليه.

الرابع: عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة وعن المسالك أنه الأشهر.

وتنقيح القول فيه: إن الارتزاق غير الأجرة فإنه بسبب كون الشخص قاضيا مثلا أو مؤذنا أو نحو ذلك وهو منوط بنظر الحاكم من دون أن يقدر بقدر خاص، بخلاف الأجرة

فإنها تحتاج إلى تقدير العوض وضبط المدة وتقدير العمل.

والقاضي إن كان جامعا لشرائط القضاة يجوز ارتزاقه من بيت المال مطلقا كما هو المشهور، سواء أكان منصوبا من قبل السلطان العادل، أم كان منصوبا من قبل السلطان الجائر، وفرض كونه منصوبا من قبل الجائر مع كونه جامعا لشرائط القضاة إنما يكون فيما

إذا كان غرضه من قبول المنصب قضاء حوائج الشيعة وانقاذهم من المهلكة والشدة والتجيب إلى فقرائهم.

وكيف كان: فيشهد للجواز: إن بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان تحت يد

العادل أو تحت يد الجائر، وهذا من مهماتها لتوقف انتظام أمور المسلمين عليه.

ومرسل حماد الطويل وفيه: ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق أعوانه على دين الله

وأما ما تقدم في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه {١}.

وفي مصلحة ما ينويه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة (١).
وما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر، وفيه - بعد ذكر صفات القاضي - و افسح له في البذل ما يزيل علقته وتقل معه حاجته إلى الناس (٢).
ويؤيده خبر الدعائم عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: لا بد من قاض ورزق للقاضي، وكره أن يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضي لهم ولكن من بيت المال (٣).
واستدل لعدم جواز الارتزاق من بيت المال مطلقاً أو في ما إذا كان منصوباً من قبل السلطان الجائر بحسن عبد الله بن سنان المتقدم، عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال: ذلك السحت.
{١} وفيه: ما تقدم من تعيين حمله على ما إذا كان القاضي غير قابل للقضاة في نفسه. والظاهر أن نظر المصنف إلى ذلك.
وذهب بعض إلى عدم جواز الارتزاق مع تعيين القضاء عليه، معللاً بوجوب القضاء عليه، فلا يجوز له أخذ العوض كما في سائر الواجبات.
وفيه: ما تقدم من أن الارتزاق من بيت المال غير الأجرة.
واختار جماعة عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة، وعن المسالك أنه الأشهر.
واستدل له: بأن للمسلم جواز الارتزاق من بيت المال مع الحاجة ولو بواسطة تقلد منصب القضاة المانع من التكسب، وبأن بيت المال معد للمحاويج.

-
- (١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث.
 - (٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٩.
 - (٣) المستدرک، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٢.

وأما الهدية وهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له،
حقا كان أو باطلا وإن لم يقصد المبدول له الحكم إلا بالحق، إذا عرف ولو من القرائن
أن الأول (الباذل) قصد الحكم له على كل تقدير فيكون الفرق بينها وبين الرشوة أن
الرشوة تبذل لأجل الحكم والهدية تبذل لا يراث الحب المحرك له على الحكم على
وفق مطلبه، فالظاهر حرمتها { ١ } لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط { ٢ }.

وفيهما نظر: فإن بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان القائم بالمصالح محتاجا أم لم
يكن كذلك، مضافا إلى اطلاق الخبرين: نعم إن لم يكن القاضي واجدا لشرائط القضاة
المقررة في الشريعة كجل المنصوبين من قبل سلاطين الجور لا يجوز ارتزاقه من بيت
المال

لحسن ابن سنان، ولأنه ليس من موارد مصرف بيت المال.

أخذ القاضي للهدية

{ ١ } هذا هو رابع الفروع التي تعرض لها المصنف في المقام وهو في مقام بيان حكم
الهدية.

وهي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان أو باطلا، و
في حرمتها قولان اختار الأول جماعة منهم صاحب الجواهر قدس سره والمصنف
وغيرهما.

واستدل له بوجوه:

الأول: ما دل على حرمة الرشوة بدعوى أنها تصدق على الهدية أيضا. واحتمله
المصنف.

وفيه أن الرشوة هي ما كان بإزاء الحكم لا ما يبذل بداعي الحكم، ولا أقل من
هذا هو المتيقن منها.

ويشهد له جعل ذلك في مقابل الرشوة في خبر الأصبغ.

الثاني: عموم مناط حرمة الرشوة وهو صرف القاضي عن الحكم بالحق للمقام.

{ ٢ } احتمله المصنف قدس سره قال لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط.

وفيه: إنه لا قطع بالمناط كي يصح التمسك بتنقيح المناط وإلا لحرم مثل المدح له و

وعليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام وإن أخذ يعني الوالي هدية كان غلولا { ١ } وما ورد من أن هدايا العمال غلول وفي آخر سحت { ٢ }.

تعظيمه والمبادرة إلى سماع قوله وقضاء حوائجه ونحو ذلك.
{ ١ } الثالث ما ذكره المصنف بقوله وعليه يحمل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام ونظره إلى
خبر الأصبع عن أمير المؤمنين عليه السلام أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه

يوم القيامة وعن حوائجه إن أخذ هدية كان غلولا وإن أخذ الأجرة فهو مشرك (١).
ويرد عليه: مضافا إلى ضعف سنده لأبي الجارود وسعد الإسكاف: إنه يدل على حرمة أخذ الوالي هدية لا أخذ القاضي لها، ولعل وجه حرمة ما ذكره بعض المحققين من أنها تكون عن كره وخوفا من ظلمه وجوره، أو يحمل على الكراهة أو غير ذلك من المحامل المذكورة في المطولات.

{ ٢ } الرابع ما ورد من أن هدايا العمال غلول (٢) وفي آخر سحت (٣) ذكره في المتن. وفيه مضافا إلى ضعف السند، أنه إما أن يراد من هذه النصوص ما يهديه العمال إلى الرعية، أو يكون المراد ما يهديه العمال إلى الولاة، وعلى أي تقدير تكون أجنبية عن مقام، أما على الأول: فواضح، فإنها حينئذ تكون من النصوص المتضمنة عدم جواز أخذ جوائز السلطان وعماله، وسيجئ الكلام في ذلك في محله، وأما على الثاني: فلما مر في سابقه. الخامس: قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (٤) بتقريب أن المال الذي يهدي قبل الحكم إلى القاضي ليورث المودة الموجبة للحكم له وإن لم يقابل بالداعي الذي دعى إلى البذل في الصورة، إلا أنه في اللب والواقع قوبل به.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.
(٢ و ٣) لم أعثر على أصل لهما في كتب الأحاديث نعم بمضمونهما روايات في بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٤ - من طبع الكمپاني - وفي
الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، هدايا الأمراء غلول.
(٤) النساء، ٢٩.

وعن عيون الأخبار عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى (أكالون للسحت) قال: هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته { ١ } وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم وعلى بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لئلا يقع في الرشوة يوما.

وفيه: ما تقدم غير مرة من أن الدواعي لا تقابل بالمال، ولذا لا يضر تخلف الداعي بصحة المعاملة ولزومها.

السادس: ما دل على حرمة الإعانة على الإثم.

وفيه: ما تقدم من أنه لا دليل على حرمة الإعانة.

السابع: ما تضمنه زجر النبي صلى الله عليه وآله عمال الصدقة عن أخذهم للهدية. كالنبوي المروي عن أبي حميد الأنصاري: والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه (١).

ويرد عليه: إن الخبر ضعيف السند لكونه نبويا مرويا عن طرق العامة.

{ ١ } الثامن ما في المتن وهو ما عن عيون الأخبار (٢).

وفيه: مضافا إلى عدم اعتبار الخبر من حيث السند: إن ظاهره حرمة أخذ الهدية المتأخرة عن قضاء الحاجة، وحيث إنه لم يفت أحد بالحرمة في الفرض فيتعين حمله على الكراهة ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لئلا يقع في الرشوة يوما. فإن ذلك أولى من حمله على الهدية المتقدمة مقيدا لها بما إذا كانت بداعي الحكم له بالباطل كما لا يخفى.

(١) المبسوط، كتاب القضاء.

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

وهل يحرم الرشوة في غير الحكم { ١ } بناء على صدقتها كما يظهر مما تقدم عن المصباح والنهاية، كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير.

فتحصل: إنه لا دليل على حرمة أخذ الهدية، فالأقوى جوازه سواء كانت متقدمة على الحكم أو متأخرة عنه، وسواء أكانت للروابط الشخصية أم قربة إلى الله، أم كانت بداعي الحكم بالباطل أو بالحق، أو الأعم منهما، لعموم دليل صحة الهبة وجوازها. الرشوة في غير الأحكام { ١ } هذا هو الفرع الخامس من الفروع التي تعرض لها المصنف قدس سره قال وهل تحرم

الرشوة في غير الحكم بناء على صدقتها؟
أخذ المال في مقابل غير الحكم، تارة يكون لاصلاح أمر مباح، وأخرى لاتمام أمر محرم، وثالثة لاتمام أمر مشترك بين المحلل والمحرم.
أما الأول: فلا ريب في جوازه إذ العمل في نفسه جائز ويصلح أن يقابل بالمال، و يشهد له مضافا إلى ذلك: صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: عن الرجل

يرشوا الرشوة على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره قال عليه السلام: لا بأس به. (١)
والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والمسجد ونحوهما.
وخبر الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إن عمال السلطان يشترون منا القرب والأداوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا وشرهه حتى لا يظلمنا فقال عليه السلام: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: رأيت إذا أنت

رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: فسدت رشوتك (٢).

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب أحكام العقود، حديث ١.

فإن كان أمره منحصرًا في المحرم أو مشتركًا بينه وبين المجلل لكن بذل على إصلاحه حرامًا أو حلالًا، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف إلى الرشاء في الحكم { ١ } بل لأنه أكل للمال بالباطل { ٢ } فيكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه { ٣ }

وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه ضعيف لإسماعيل بن أبي سماك. وفيه: إن العلامة قدس سره وإن ضعفه ولكن النجاشي وثقه والظاهر من منشأ تضعيف العلامة إياه كونه واقفيا وهو كما ترى.

وفيه أولا: ما تقدم من عدم صدق الرشوة على ما يبذل بإزاء غير الحكم. وثانيا: إن نصوص حرمة الرشوة على قسمين: الأول ما دل على حرمة الرشوة في الحكم، الثاني: ما دل على حرمتها من دون تقييد بالحكم، والقسم الأول لا يشمل المقام، والقسم الثاني ضعيف السند.

{ ١ } وثالثا: ما ادعاه المصنف قال لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف إلى الرشاء في الحكم.

ورابعا: إنه لو سلم شمولها للمقام لا بد من تقييد اطلاقها بالخبرين المتقدمين. وأما الثاني: فلا ينبغي التوقف في حرمة لأخذ المال على عمل محرم، ويشهد له مضافا إلى ذلك موثق الصيرفي المتقدم.

ودعوى أن ظاهره كون الرشوة لدفع الظلم، وأن أصل إنزاهه بالشرط وقع ظلما و على وجه الاجبار فلا تكون الرشوة لأخذ الأقل من الشرط من أخذ المال بإزاء المحرم، مندفعة بأن ظاهر الخبر هو التفصيل بين ما يؤدي لدفع الظلم، وبين ما يبذل بإزاء الأقل من الشرط، وليس فيه ما يكون ظاهرا في كون الشرط واقعا ظلما.

وأما الثالث: فإن قصد به الجهة المحرمة فهو حرام، فتأمل، وإن قصد المحللة فهو حلال، وإن لم يقصد شيئا منهما بل بذل المال لإصلاح أمره حلالا أم حراما، فقد ذهب المصنف قدس سره إلى الحرمة.

{ ٢ } واستدل له: بأنه أكل للمال بالباطل.

{ ٣ } قوله فلا يحرم القبض في نفسه وإنما يحرم التصرف.

وإنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير، نعم يمكن أن يستدل على حرمة
بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية والعمال { ١ }. وأما بذل المال على وجه الهدية
الموجبة لقضاء الحاجة المباحة، فلاحظ فيه
كما يدل عليه ما ورد في أن الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه، قال: لا
بأس، والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها.
ومما يدل على التفصيل في الرشوة بين الحالة المحرمة وغيرها رواية
الصيرفي، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إن عمال
السلطان

يشترون منا القرب والأدوية (أداوى) فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فرشوه
حتى لا يظلمنا، فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: إذا أنت
رشوته يأخذ منك أقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتك.

مراده أنه بناء على كون المدرك ما تضمن النهي عن أكل المال بالباطل فهو إنما يدل
على الفساد وعدم جواز التصرف لبقاء المال في ملك صاحبه، وأما القبض أي اعطاء
صاحب المال في نفسه فليس كالرشوة حراما.
وبهذا التقريب يظهر اندفاع ما ذكره المحقق التقي وتبعه غيره بقوله لعله من غلط
النساخ والظاهر فلا يحرم العقد في نفسه لا القبض فإن القبض أيضا من التصرف الذي
حكم قدس سره بحرمة فلاحظ وتدبر.
{ ١ } وبفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية والعمال.
وفيها نظر:

أما الأول: فلأن أكل المال في مقابل العمل المشترك بين المحلل والمحرم ليس أكلا للمال
الباطل.
وأما الثاني: فلما مر من ضعف سند تلك النصوص وأنها محمولة على غير ظاهرها.
وأما ما أورده الأستاذ الأعظم من أن حرمة الهدية لهما تقتضي حرمة اعطاء
الرشوة لهما ولا دلالة لها على حرمة الرشوة على غيرهما من الناس.
فغير وارد، إذ مراد المصنف قدس سره أن تلك النصوص بإطلاقها تدل على حرمة الهدية

ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاببات { ١ } كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلا المحاببات التي في ضمنها وقصد المعاملة لكن جعل المحاببات لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطيا عليه من الشروط الغير المصرح بها في العقد فهي الرشوة، وإن قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهدية

بداعي قضاء الحاجة المشتركة، فإذا كانت الهدية بهذا الداعي حراما كان بذل المال بعنوان

المقابلة أولى بالحرمة، فالصحيح ما ذكرناه.

حكم المعاملة المحابباتية مع القاضي
{ ١ } قوله ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاببات هذا هو الفرع السادس من الفروع التي تعرض لها المصنف في المقام.
ومحصل الكلام: إنه تارة لا يقصد من المعاملة إلا المحاببات التي في ضمنها، لا بمعنى عدم انشاء المعارضة أصلا، فإن ذلك خروج عن محل الكلام، بل بمعنى أن المقصود الأصلي

من المعاملة ايصال الزائد إلى القاضي ليحكم له. وبعبارة أخرى: كان قصده للمعاملة تبعا مقدما لأجل أن يتواصل إلى المحاببات.

وأخرى: يقصد المعاملة ولكن جعل المحاببات لأجل الحكم له، بمعنى أن الحكم له من قبيل الشروط التي تواطيا عليها التي هي بحكم التي صرح بها في العقد.
وثالثة: يقصد المعاملة وحابى فيها لأجل جلب قلب القاضي.

والكلام في حكم هذه الصور يقع أولا: في حكمها التكليفي، ثم في حكمها الوضعي.
أما الأول: فقد يقال بالحرمة في الصورة الأولى من جهة كون الناقص من الرشا المحرم. وفيه: إن الرشوة هي بذل المال بإزاء الحكم، وفي المقام المال إنما يبذل بإزاء الثمن، غاية الأمر أن الداعي هو الحكم.

ملحقة بالرشوة وفي فساد المعاملة المحابي فيها وجه قوي { ١ } .

واستدل المحقق التقي عليها: بأن عنوان الرشوة يصدق على نفس المعاملة. وفيه: إن المعاملة إنما هي عنوان ينتزع من بذل المال بإزاء الثمن وقبول صاحب الثمن، فالمقابلة إنما هي بين المالين وليس غير ذلك شئ يقابل بالحكم كي يكون هو الرشوة

فتبر. نعم بعض الوجوه التي استدلت بها على حرمة الهدية يدل على حرمة المعاملة المحاباتيّة لكن عرفت ما فيها فالأظهر عدم الحرمة.

وأما في الصورة الثانية: فإن قلنا بأن الشرط حتى مثل هذا الشرط غير المذكور يقسط عليه الثمن يحرم اعطاء مقدار ما قابل الشرط لكونه رشوة وإلا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى، وأولى بعدم الحرمة الصورة الثالثة كما لا يخفى.

وأما الثاني: ففي الجواهر اختيار عدم الصحة وتبعه المصنف (قدس سره) حيث قال: { ١ } وفي فساد المعاملة المحابي فيها وجه قوي

واستدل له في جميع الصور:

بالنصوص الدالة على بقاء المال على ملك الراشي بأي طريق كان.

وفي الصورة الثالثة بأن الشرط الفاسد مفسد.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن غاية ما يستفاد من النصوص بقاء المال على ملك الراشي إن لم يكن بعقد من العقود مع أنك عرفت عدم صدق الرشوة على المعاملة المحابي فيها.

وأما الثاني: فلأنه يرد عليه مضافاً إلى ما تقدم من منع صدق الرشوة عليها: إن

حرمة المعاملة غير ملازمة لفسادها كما حققناه في محله واعترف به الشيخ (قدس سره) في مسألة

الإعانة على الإثم.

وأما الثالث: فلأنه يرد عليه مضافاً إلى أن الدفع الواجب بمقتضى المعاملة الواقعة لا يكون مصداقاً للرشاء أنه لا يتأتى فيما كان مقبوضاً قبل المعاملة أو كان في حكم القبض

مما

ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحكم كالجعل والأجرة حيث حكم بتحريمهما وكذا الرشوة لأنها حقيقة جعل على الباطل { ١ } ولذا فسره في القاموس بالجعل.

هو ثابت في الذمة كما صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم).
وأما الرابع: فلأن الشرط الفاسد لا يكون مفسدا كما سيأتي التعرض لذلك في الجزء السادس من هذا الشرح فلا ظهر هي الصحة.

حكم الرشوة وضعاً

{ ١ } قوله وكذا الرشوة لأنها حقيقة جعل على الباطل.

هذا هو الفرع السابع من الفروع التي يذكرها المصنف في هذه المسألة.

والغرض منه بيان الحكم الوضعي أي الضمان وعدمه.

وفيه أقوال الضمان مطلقاً عدمه كذلك التفصيل بين ما يبذل بعنوان الرشوة و

غيره فالضمان في الأول دون غيره وفي المقام تفصيل آخر ستقف عليه.

ومحصل الكلام في هذا المقام: إن كل ما يعطي الباذل بعنوان الرشوة التي حقيقتها

على ما عرفت بذل المال للقاضي ليحكم له لا ريب في ضمان القابض إياه فيجب عليه

رده أو بدله لأن المال إنما يقع في مقابل الحكم فيكون ذلك في الحقيقة إجارة فاسدة

أو

شبهها بها فيكون من صغريات القاعدة المصطادة من النصوص الواردة في باب الضمان ما

يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

وأما ما يبذل بعد المعاملة المحاباتية فإن بنينا على فساد المعاملة يكون القابض

ضامناً له لقاعدة ما يضمن وإلا فلا ولا يخفى وجهه.

ولو لم يقصد بها المقابلة بل أعطى مجاناً ليكون داعياً ليكون داعياً علي الحكم وهو المسمى

بالهدية فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة إذ الداعي لا يعد عوضاً وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده وكونها من السحت إنما يدل على حرمة الأخذ لا على الضمان وعموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام وفي كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد { ١ } معللاً بتسليط المالك عليها مجاناً { ٢ } قال: ولأنها تشبه المعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده { ٣ } .

وأما ما يعطى مجاناً بعنوان الهدية فالظاهر أن القابض لا يضمن إذ غاية ما تدل عليه الأدلة المتقدمة كونها هبة فاسدة فتكون من صغريات عكس القاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

واستدل للضمان فيه بوجهين:

الأول: إن مقتضى النصوص الدالة على أن الرشوة سحت بقائها على ملك المالك فإذا أخذها القابض كان ضامناً.

وفيه: إن تلك النصوص إنما تدل على حرمة الأخذ ولزوم رد المال إلى صاحبه مع بقائه ولا تدل على الضمان بعد التلف.

الثاني: عموم على اليد.

وفيه: إنه مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير المقام.

{ ١ } قوله وفي كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد. وعلله بوجهين:

{ ٢ } الأول: إن المالك سلطه عليها مجاناً فلا وجه للضمان.

وفيه أن التسليط إنما يكون في مقابل الحكم لا مجاناً.

{ ٣ } الثاني: إنها تشبه المعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

ولا يخفى ما بين تعليله من التنافي لأن شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان لأن المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي وهو المثل أو القيمة وليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا يضمن بفساده نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض كما أن العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة فربما يدعى أنها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فسادها بما ذكرناه في باب الغصب من أن المراد مما لا يضمن بصحيحه أن يكون عدم الضمان مستندا إلى الإجارة الصحيحة بل إلى قاعدة الأمانة المالكية والشرعية لكون التصرف في العين مقدمة لاستيفاء المنفعة مأذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجارة الفاسدة فإن الإذن الشرعي فيها مفقود والإذن المالكي غير مثمر لكونه تبعا ولكونه لمصلحة القابض فتأمل - كذا في بعض النسخ] - .

والكلام فعلا في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة والتحقيق أن كونها معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان.

وتقريره بنحو يندفع ما أورد عليه في المكاسب وما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم) من أنه تصحيف من النساخ والأصح أنها تشبه الهبة الفاسدة: إن اعطاء

الرشوة مطلقا شبيهة بالعقد المشتمل على الإيجاب والقبول الذي هو الموضوع للقاعدة و ليس مراده المعاوضة المشتملة على العوض من الطرفين حتى يرد عليه ما ذكره المصنف (قدس سره).

فالصحيح في الجواب عنه أن اعطاء المال بإزاء الحكم إما أن يكون إجارة أو شبيهها بها فيكون موجبا للضمان لقاعدة ما يضمن.

فروع في اختلاف الدافع والقابض { ١ } لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقمة بالرشوة في الفساد والحرمة وادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعي القرية أو غيرها { ٢ } احتمال تقديم الأول لأن الدافع أعرف بنيته { ٣ } ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف.

اختلاف الدافع والقابض

{ ١ } هذا هو الفرع الثامن من فروع المسألة وهو في اختلاف الدافع والقابض { ٢ } ذكر المصنف (قدس سره) في المقام فروضاً ثلاثة: الأول: أن يتسالم المترافعان على عقد واحد ولكن القابض يدعي صحته والدافع فساده كما لو ادعى القابض كونه هبة صحيحة والدافع ادعى كونها هدية على سبيل الرشوة وهذا النزاع إنما يترتب عليه الأثر فيما إذا كانت الدعوى قبل التلف مع كون الهبة لذي رحم أو على وجه قربي فإنه يترتب عليه حينئذ جواز استرجاع العين من الموهوب له وعدمه وفيما إذا كانت الدعوى بعد الاتلاف فإنه يترتب على النزاع حينئذ ضمان الموهوب له إذ لو كان هبة صحيحة لا يضمن الموهوب له لأنه أتلف مال نفسه ولو كان هبة

فاسدة ضمن بمقتضى قاعدة اليد والاتلاف وإنما خرج من القاعدة صورة التلف وبقي الباقي.

وبذلك ظهر ما في كلام الأستاذ الأعظم حيث قال إيراداً على ما ذكره المصنف (قدس سره)

بقوله: ولأصالة الضمان إذا كانت الدعوى بعد التلف.

بأن النزاع بعد التلف لا أثر له إذ لا ضمان للهبة بعد التلف سواء كانت صحيحة أم فاسدة.

{ ٣ } وقد استدلل لتقديم قول الدافع: بأن الدافع أعرف بنيته.

وأورد عليه: بأنه لا دليل على تقديم قول الأعراف.

وأجيب عنه: بأنه يرجع إلى اعتبار قول الشخص فيما لا يعلم إلا من قبله.

ونوقش في هذا الجواب بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني (قدس سره) بأن تقديم قول من يدعي ما لا يعلم إلا من قبله غير مرضي عند المصنف وقد صرح في الخيارات بعدم نهوض الدليل على ذلك عموماً.

والأقوى تقديم الثاني لأنه يدعي الصحة { ١ } ولو ادعى الدافع أنها رشوة أو
أجرة على المحرم وادعى القابض كونها هبة صحيحة { ٢ } احتمال أنه كذلك لأن الأمر
يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة ويحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا
اختلفا في صحته وفساده فالدافع منكر لأصل العقد الذي يدعيه القابض لا لصحته
فيحلف على عدم وقوعه وليس هذا من مورد التداعي كما لا يخفى.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن الدافع والقابض على ورود اليد على ملك الدافع إذ القبض
جزء المملك في الهبة والقابض يدعي أن ورودها مملك والدافع ينكر.
وأما الثاني: فلأن قاعدة على اليد عامة غاية الأمر أنها تختص في المورد بما إذا لم
يكن المبدول على وجه الهبة الصحيحة وعليه فيمكن احراز هذا الجزء من الموضوع
بالأصل ويضم ذلك إلى الجزء الآخر المحرز وجدانا فيلتزم الموضوع ويترتب عليه
الحكم ولا يعارض هذا الأصل أصالة عدم الهبة الفاسدة لعدم ترتب الأثر عليها.
وأما الثالث: فلأن الدعوى أن وقعت قبل التلف فلا مورد للتمسك بقاعدة اليد
لوجود الأمانة على كونه ملكا للقابض وهي اليد التي هي أمانة على الملكية حين
وجودها خاصة بناء على حجية اليد مع الاعتراف بسبق ملك الغير لما في يده كما استظهره
المصنف (قدس سره) من الصحيح الوارد في محاجة أمير المؤمنين (عليه السلام) مع أبي
بكر في أمر فذك (١)

وأما إن وقعت بعد التلف فحيث إنه لا حكم لليد إذ لا دليل على اعتبار اليد
السابقة فيرجع إلى قاعدة الضمان ولكن التحقيق هو عدم الضمان لما ذكره المصنف (قدس
سره)

{ ١ } بقوله: والأقوى تقديم الثاني لأنه يدعي الصحة أشار بذلك إلى أصالة الصحة
في العقود المقدمة على جميع الأصول الموضوعية التي عليها بناء العقلاء واجماع العلماء.
{ ٢ } الفرض الثاني ما ذكره بقوله ولو ادعى أنه رشوة الخ.
وحاصله أن يدعي الدافع فساد العقد والقابض يدعي صحته مع الاختلاف في

(١) الوسائل باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء حديث ٣.

ولو ادعى الدافع أنها رشوة والقابض أنها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من أن الهدية المحرمة لا يوجب الضمان { ١ } ففي تقديم الأول لأصالة الضمان في اليد أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان ومنع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأول: لأن عموم خبر: على اليد يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجاناً.

مصعب الدعوى كما إذا ادعى الدافع أن المبدول رشوة أو أجرة على المحرم والقابض ادعى أنه موهوب بهبة صحيحة.

والحق أن تقديم قول الدافع أو القابض في المقام يدور مدار حجية أصالة الصحة فيما إذا لم يكن مصعب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين وعدمها: إذ على الأولى يقدم قول القابض لما تقدم في بالفرض السابق وعلى الثاني: يقدم قول الدافع إذ الأثر مترتب على وقوع العقد الصحيح وعدمه فتجري أصالة عدمه غير المعارضة بأصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الأجرة الفاسدة: لعدم ترتب الأثر عليهما إذ موضوع الأثر أي الضمان هو

وضع اليد على ملك الدافع مع عدم تحقق السبب الناقل سواء تحقق معه شيء من الأسباب الفاسدة أو لم يتحقق فإذا انضم إلى ما هو محرز بالوجدان - وهو وضع القابض يده على ملك الدافع الأصل المزبور يلتزم الموضوع ويترتب عليه الحكم وحيث إن مدرك أصالة الصحة هي الأدلة اللبية فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو ماذا كان مصعب الدعوى عقداً واحداً وعليه فالأظهر هو تقديم قول الدافع.

{ ١ } هذا هو الفرض الثالث: وهو أن يتوافق المترافعان على فساد الأخذ والاعطاء ولكن الدافع يدعي كون المبدول رشوة مثلاً فيضمن القابض والقابض يدعي أنه موهوب بهبة فاسدة فلا يكون موجبا للضمان والظاهر هنا أيضاً تقديم قول الدافع وذلك لأن موضوع الضمان هو وضع اليد على ملك الغير إذا لم تكن متصفة بالمجانبة لا ما إذا كانت متصفة بعدم المجانبة إذ الخارج عن تحت عموم على اليد التسليط المجاني وعليه

والأصل عدم تحققه وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان { ١ } فافهم.
التاسعة: سبب المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربعة { ٢ } لأنه ظلم وايداء و
اذلال.

فتجري أصالة عدم تحقق تسليط المجاني ويضم ذلك إلى ما هو محرز بالوجدان و
هو وضع اليد على مال الغير فيترتب عليه الحكم وهو الضمان
وبهذا التقريب اندفع ما أورده المحقق الإيرواني على هذا الوجه بأن الأصل المزبور
لا يثبت أن اليد الخارجية ليست يدا مجانية
وتمام الكلام في جريان هذا الأصل وأن تخصيص العام بمخصص منفصل أو
كالاستثناء من المتصل يوجب تعنون موضوع العام بعدم كونه متصفا بعنوان الخاص لا
تعنونه بكونه متصفا بعدمه كي لا يفيد الأصل المزبور موكول إلى محله وقد أشبعنا الكلام
في ذلك في كتابنا زبدة الأصول في مبحث العام والخاص.
ولا يعارض هذا الأصل أصالة عدم تحقق سبب الضمان - أي استصحاب عدم
المركب المتحقق قبل زمان الشك - إذ لا أثر للمركب بما هو مركب - أي وصف
الاجتماع - و
إنما الأثر يترتب على ذوات الأجزاء التوأمة.

{ ١ }

وأما ما ذكره المصنف (قدس سره) في وجه عدم الجريان من حكومة أصالة عدم تحقق
التسليط المجاني على هذا الأصل.
وتوضيحه ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في رسالة لباس المشكوك من أن الشك في
وجود المركب مسبب عن الشك في وجود أجزائه والأصل الجاري في السبب حاكم على
الأصل الجاري في المسبب.
فغير تام إذ حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي إنما تكون فيما إذا كانت
السببية شرعية والسببية في المقام ليست شرعية ولعله لذلك أمر بالتأمل.
يحرم سبب المؤمن

{ ٢ } قوله التاسعة سبب المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربعة.

ففي رواية أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) سباب

المؤمن فسوق (فسق) وقتاله كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه { ١ }. وفي رواية السكوني عن عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) سباب

المؤمن كالمشرف على الهلكة { ٢ }.

ويدل على حرمة من الكتاب قوله تعالى (واجتنبوا قول الزور) (١) فإن السب من أوضح مصاديق قول الزور.

وأما العقل فإنه مستقل بذلك لكون السب ظلما وايداء واذلالا.

وأما الاجماع فالظاهر أن على ذلك اجماع المسلمين.

{ ١ } ومن السنة نصوص كثيرة منها: خبر (٢) أبي بصير المذكور في المتن. وهذه الرواية موثقة والتعبير فيها بالفسوق وفي أكل لحمه بالمعصية لا يبعد أن يكون تفننا في العبارة.

وقد يقال إنها ضعيفة الدلالة لاحتمال أن يكون سباب بصيغة المبالغة.

{ ٢ } ومنها: خبر (٣) السكوني الذي ذكره المصنف (قدس سره).

وقد ضعفه الأستاذ الأعظم للنوفلي.

وفيه: إنه وإن ضعف بعضهم الحسين بن يزيد النوفلي وأهمله آخر.

إلا أنه بعد ملاحظة أنه لم يقدح فيه أحد من أئمة الرجال وجماعة من الأساطين كالمحقق في المعتمد والشيخ وغيرهما قد عملوا برواياته واعتمدوا عليها وجعلوها من الموثقات ورواية جمع من القميين واكثرهم من الرواية عنه والمدائح التي نطقوا بها ككونه ذا كتاب وكثير الرواية وسديد الرواية ومقبول الرواية.

لو لم نقل بأن رواياته موثقات لا ريب في أنها بضميمة كون الرجل إماميا بلا شبهة توجب كون الرجل من الحسان وما نسب إلى جمع من القميين أنه غلا في آخر عمره لا يوجب طرح روايته إذ مضافا إلى عدم الاعتناء برمي القدماء بالغلو وأن الغلو

(١) الحج ٣١.

(٢) الوسائل باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث ٣.

(٣) الوسائل باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث ٤.

وفي رواية أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال جاء رجل من تميم إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال له: أوصني فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكتسبوا [فتكسبوا] العداوة { ١ } .

وفي رواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال البادي منهما أظلم ووزره على صاحبه [ووزر صاحبه عليه] ما لم يعتذر إلى المظلوم وفي مرجع الضمائر اغتشاش { ٢ } ويمكن الخطأ من الراوي والمراد والله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لا يقاعه إياه في السب من غير أن يخفف عن صاحبه شئ فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبه وإيقاعه إياه في السب برأ من الوزرين.

في آخر عمره لا يضر فيما رواه قبل غلوه أن ذلك لا يوجب مغمزا فيه كما في كثير من الفقهاء الثقات الاثبات كيونس بن عبد الرحمان كما صرح بذلك السيد الداماد. ولكن الذي يرد على الاستدلال بالخبر: إنه ضعيف الدلالة إذ قوله كالمشرف على الهلكة لا ظهور له في الحرمة كما لا يخفى مع أنه يحتمل أن يكون السباب بصيغة المبالغة كشراب بل هذا هو الأظهر منه بقريئة كالمشرف. { ١ } وأضعف منه الاستدلال بخبر أبي بصير عن الإمام الباقر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله):

لا تسبوا فتكسبوا العداوة لهم (١) إذ ظاهره أن النهي عن السب ارشادي إلى ما يترتب عليه من مفسدة العداوة التي لا تكون لزومية لا سيما مع اطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن وعداوة غيره.

ومنها خبر الإحتجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) المذكور في المتن (٢). { ٢ } قال المصنف بعد نقل هذا الخبر: وفي مرجع الضمائر اغتشاش. ولكن هذه الرواية رويت في الكتب المعتمدة هكذا: في رجلين يتسابان فقال:

(١) الوسائل باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث ٢.

(٢) الوسائل باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة حديث ١.

البادي منهما أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم (١). وفي رواية أخرى باختلاف في صدرها لسند وذيل المتن إذ فيها ما لم يتعد المظلوم (٢) والأولى صحيحة والثانية حسنة وعلى هذا فلا اغتشاف في مرجع الضمائر ويكون المستفاد منهما في بادي النظران الوزرين ثابتان على البادي وليس على الراد وزر غاية الأمران الأولى تدل على البراءة من الوزرين بالاعتذار إلى المظلوم مع التوبة والثانية تدل على أن الوزرين على البادي وليس على الراد وزر إلا إذا تجاوز عن الاعتداء بالمثل وإذا تجاوز كان هو البادي في خصوص القدر الزائد كما أفتى بذلك جمع من الأساطين. ولكن بعد التدبر في الخبرين يظهر عدم تمامية ذلك فإن التعبير بوزر صاحبه ظاهر في ثبوت الوزر على الراد وحمله على إرادة مقدار وزر صاحبه لو كان هو البادي ليس بأولي من حمله على إرادة مثل وزر صاحبه من دون أن ينقص من وزره شيء ولعل الثاني أظهر.

وثبوت مثل وزر الراد على البادي إنما يكون فيما إذا لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل وإلا فإن تجاوز لا يثبت مثل وزره في القدر الزائد على البادي لا لقوله (عليه السلام) في الرواية

الثانية ما لم يتعد المظلوم إذ بعد فرض كون الخبرين رواية واحدة مروية بطريقتين كما هو الظاهر إذ من البعيد جدا سؤال الحجاج عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) هذه المسألة مرتين ثم

نقلهما للراوي عنه لا وجه للاستدلال بشيء من الجملتين اللتين اختلفا فيهما كما لا يخفى بل من جهة عدم صدق الراد عليه في القدر الزائد بل هو البادي فيه. ولا يبعد دعوى عدم حرمة الرد وعدم ثبوت الوزر على الراد للآيات الظاهرة في الاعتداء بالمثل فإن فيها دلالة على جواز شتم المشتوم بمثل فعله كما نبه على ذلك المحقق الأردبيلي (قدس سره) ولا وجه لحمل الخبر على الاحتمال الأول.

الوسائل باب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر حديث ١.
الأصول من الكافي ص ٣٢٢ باب السفه.

ثم إن المرجع في السب إلى العرف { ١ } وفسره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقضه إليه مثل الوضيع والناقص. وفي كلام بعض آخر أن السب والشتم بمعنى واحد وفي كلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو ازراء ونقص فيدخل في النقص كلما يوجب الأذى كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتد والتعير بشئ من بلاء الله تعالى كالجذام والأبرص، ثم الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السب مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه { ٢ } والظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولولا لقصد الإهانة غيبة محرمة والإهانة محرمة آخر.

وبناء على كون الخبر على النحو المذكور في المكاسب يمكن أن يقال لا اغتشاش في مرجع الضمائر، فإن الضمير في كلمة وزره يرجع إلى السب المستفاد من قوله يتسابان كما إليه يرجع الضمير في كلمة صاحبه أي فاعل السب، فيكون مفاد الخبر حينئذ: إن وزر كل سب على فاعله لهتك كل منهما صاحبه، ولا يرتفع ذلك إلا بالاعتذار إلى المظلوم. { ١ } قوله ثم إن المرجع في السب إلى العرف.

والظاهر من العرف واللغة، ولا أقل من كون ذلك هو المتيقن لو سلم اجمال مفهومه، كون السب متحدا مع الشتم وأنه يعتبر فيه كونه تنقيصا وازراء واعتبار الإهانة والتعير في مفهومه وعليه فيعتبر في مفهومه قصد الهتك ولا يعتبر فيه مواجهة المسبوب. وأما اعتبار قصد الانشاء فلم يدل عليه دليل، بل الظاهر صدقه مع قصد الاخبار أيضا.

فما ذكره المحقق الإيرواني من أن النسبة بين السب والغيبة من التباين هو جهة أن السب هو ما كان بقصد الانشاء، وأما الغيبة فجملة خبرية.

غير تام، بل الصحيح هو ما ذكره المصنف من.

{ ٢ } إن النسبة بينهما عموم من وجه.

إذ ربما يصدق السب ولا يصدق الغيبة كما لو خاطب المسبوب بصفة مشهورة بقصد الإهانة، بل لو خاطبه بالمذمة والتنقيص، فإن الغيبة لا تصدق مع المواجهة فتدبر.

ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق { ١ } لما سيجئ في الغيبة من أنه لا حرمة له.

وهل يعتبر في جواز سبه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا، ظاهر النصوص والفتاوى، كما في الروضة الثاني والأحوط الأول ويستثنى منه المبتدع أيضا { ٢ } لقوله صلى الله عليه وآله إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا منس بهم والوقية فيهم.

وقد تصدق الغيبة ولا يصدق السب كما لو أظهر عيوبه من دون قصد إلى الإهانة والتنقيص، وقد يجتمعان ويتعدد العقاب في مورد الاجتماع. المستثنيات

{ ١ } قوله ويستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق.

إذ يدل على جواز سب المتظاهر بالفسق في الجملة ما دل من النصوص على أن الفاسق إذا تجاهر بفسقه لا حرمة له، وسيأتي ذكرها في مسألة الغيبة فإنها تدل على أن التظاهر بالفسق يوجب سلب احترام الفاسق، هذا بالنسبة إلى المعصية التي تجاهر فيها. وأما بالنسبة إلى المعاصي التي لم يتجاهر فيها فجواز السب بها وعدمه مبنيان على ما سيأتي تحقيقه في تلك المسألة من أن قوله عليه السلام لا حرمة له هل يدل على زوال الاحترام

بقول مطلق أو بالنسبة إلى خصوص تلك المعصية فانتظر.

ومنه يظهر حكم سبه بغير ما ليس في المسبوب ولم يكن معصية، وأما السب بما ليس فيه فهو افتراء محرم بلا كلام.

{ ٢ } قوله ويستثنى منه المبتدع أيضا.

والمراد منه المبتدع في الأحكام الشرعية، إذ المبتدع في الأصول الاعتقادية كافر لا يشمل ما دل على حرمة السب فخروجه ليس إلا استثناء منقطعاً.

ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً { ١ } بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصاً كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه يا حمار وعند غيظه يا خبيث ونحو ذلك سواء لم يتأثر المقول فيه بذلك بأن لم يكرهه أصلاً أو تأثر به بناء على أن العبرة بحصول الدال والنقص فيه عرفاً ويشكل الثاني بعموم أدلة حرمة الإيذاء

ويشهد لاستثناء المبتدع بالمعنى المذكور، جملة من النصوص.
كصحيح داود بن سرحان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا

رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة (١) ونحوه غيره.

ومقتضى إطلاق قوله عليه السلام وأكثروا من سبهم والقول فيهم لو لم يكن صريحه، و صريح قوله عليه السلام وباهتوهم جواز السب بغير ما تظاهر فيه من البدعة وبما ليس فيه. وبذلك يظهر أن هذا غير المستثنى المتقدم.

فما أفاده الأستاذ الأعظم من أنه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله فإنه إن كان المراد به المبتدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق، غير سديد. { ١ } قال المصنف قدس سره ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب... وفيه: إن عدم تأثر المسبوب بالمعنى المذكور - أي عدم كون السب إهانة للمسبوب في نظر العرف - موجب لعدم صدق السب عليه، فلا يحرم من هذه الجهة، وعليه فلا يصح

جعل ذلك استثناء من حرمة السب إلا بنحو الاستثناء المنقطع.
وأما إذا كان السب موجبا لإهانة المسبوب فهو حرام كان الساب أباً للمسبوب أو سيداً أو معلماً له أو غيرهم لإطلاق الأدلة.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، حديث ١.

نعم لو قال السيد ذلك في مقام التأديب جاز لفحوى جواز الضرب { ١ } وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم عليهم السلام أنت ومالك لأبيك { ٢ } فتأمل مضافا إلى استمرار السيرة بذلك إلا أن يقال إن استمرار السيرة إنما هو مع عدم تأثير السامع وتأذيه بذلك، ومن هنا يوهن التمسك بالسيرة في جواز سب المعلم للمتعلم فإن السيرة إنما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بثتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه. وأما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل فهل إيذائه يحتاج إلى الدليل والله الهادي إلى سواء السبيل.

واستدل للجواز في سب الوالد ولده والمعلم متعلمه والسيد عبده: بأن سب هؤلاء فخر للمسيوب وتأديب له، وبالسيرة على الجواز في الموارد المذكورة. وفيهما نظر:

أما الأول: فلأن عنواني التأديب والفخر منافيان لعنوان السب، فإن المأخوذ في حقيقة السب الهتك والإهانة، فلا يمكن اجتماعهما في مورد واحد. وأما الثاني فلأن ثبوت السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام في موارد الهتك والظلم ممنوع.

{ ١ } وقد استدل في المتن لجواز سب السيد عبده: بفحوى ما دل على جواز ضربه (١).

وفيه: إن مناط حرمة السب لو كان بعينه مناط حرمة الضرب وهو الإيذاء كان الاستدلال المزبور له وجه وإن أمكن منعه أيضا من جهة أن الإيذاء بالقول أشد من الإيذاء بالضرب، وأما إذا لم يكن ذلك مناطه ولم تكن حرمة السب من جهة انطباق عنوان محرم عليه صادق على الضرب أيضا، بل كان السب له خصوصية كما هو الظاهر من

الأدلة فلا وجه للاستدلال المزبور أصلا.

{ ٢ } واستدل لجواز سب الولد ولده: بضم الجملة الواردة في النصوص (٢) الصحيحة

(١) الوسائل، باب ٣٠ من أبواب مقدمات الحدود.

(٢) الوسائل، باب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به.

وهي: أنت. ومالك لأبيك بالفحوى التي استدلت بها في المملوك، فإنه يستنتج من ذلك جواز سب الأب ابنه.

وبفحوى ما دل على جواز تأديب الولد الصغير بالضرب (١) فإنه يدل على جواز سب بالأولوية، وبضميمة استصحاب الجواز إلى حال الكبر يثبت المطلوب. وفيهما نظر:

أما الأول: فلأن تلك الجملة ناظرة إلى الجهات الأخلاقية، ولا تدل على الملكية الحقيقية، كي يكونا من مصاديق السيد وعبد، ولا الملكية التنزيلية كي يكونا بحكمهما لاطلاق التنزيل، إذ لا ريب في أنه ليس للأب التصرف في أموال الابن تصرفه في ماله. وقد ورد في جملة من النصوص (٢) إن للأب أن يستقرض من مال ابنه، ولو كان الأب مالكا للابن وأمواله لما احتاج إلى الاستقراض مع أنك قد عرفت عدم ثبوت الفحوى المزبورة.

وأما الثاني: فلمنع الأولوية كما تقدم. مضافا إلى أن ذلك الدليل دل على جواز التأديب بالضرب، فيدل على جواز ذلك بالسب لا على جواز السب بنفسه الذي عرفت أنه عنوان مناف لعنوان التأديب. مع أننا أشرنا في هذا الكتاب مرارا إلى أن الأظهر عندنا عدم جريان الاستصحاب في الأحكام. فتحصل: إن استثناء هذه الموارد في غير محله.

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب أحكام الأولاد من كتاب النكاح.
(٢) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به.

العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف، بل هو ضروري { ١ } كما سيحى والأخبار به مستفيضة منها ما تقدم من أن الساحر كالكافر. ومنها قوله عليه السلام من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربه وحده أن يقتل، إلا أن يتوب { ٢ }.

حرمة السحر

{ ١ } قوله العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف بل هو ضروري. والكلام فيه مقامين: الأول في حكم السحر. الثاني: في بيان موضوعه.

أما الأول: فالمشهور بين الأصحاب كون السحر حراماً في الجملة، بل لا خلاف فيه، بل هو ضروري فضلاً عن إجماع المسلمين عليه.

والأخبار به مستفيضة منها ما في نهج البلاغة من أن الساحر كالكافر (١).

{ ٢ } إشارة إلى حسن أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه: إن علياً عليه السلام قال: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربه، وحده أن يقتل إلا أن يتوب (٢).

ومنها: (٣) خبر السكوني عنه عليه السلام المذكور في المتن وقد ضعفه الأستاذ للنوفلي، وقد

مر في المسألة السابقة أنه من الحسان.

قوله صلى الله عليه وآله لأن السحر والشرك مقرونان أي الجملة الثانية بمنزلة الصغرى للأولى،

فيكون مفاد الخبر - والله العالم - أن الشرك والسحر مقرونان ومجتمعان في

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٣) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله لم لا يقتل ساحر الكفار، قال: لأن الشرك أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان. في نبوي آخر ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر ومدمن سحر وقاطع رحم { ١ } إلى غير ذلك من الأخبار.

المشرك الساحر، والشرك أعظم من السحر، فإذا اجتمع السحر مع ما هو أعظم منه سقط أثره.

{ ١ } إشارة إلى خبر أبي موسى الأشعري عنه صلى الله عليه وآله. (١) وقد ورد في جملة من نصوص الباب ما دل على أنه يقتل، وفي جملة أخرى أنه كافر. أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه، وعن بعض متأخري المتأخرين تقييده بكونه مستحلا له. أما إذا كان مستحلا للسحر فلا ينبغي التوقف في الحكم بقتله لصيرورته بذلك منكرا لضروري الدين مضافا إلى نصوص الباب. وأما إذا لم يكن مستحلا له فيدل على أنه يقتل اطلاق جملة من النصوص كخبر السكوني المتقدم وفيه: ساحر المسلمين يقتل. وخبر أبي البخترى: من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر وكان آخر عهده بربه وحده إلا أن يتوب (٢) ونحوهما غيرهما. وقد توقف الأستاذ الأعظم في الحكم بقتله بدعوى أنه وإن ورد في الروايات العديدة أن حد الساحر هو القتل إلا أنها روايات ضعيفة. وفيه: ما تقدم من عدم كون خبر السكوني ضعيفا، وأما حسن إسحاق فقد اعترف هو دام ظله بكونه حسنا مع أنه لو سلم ضعف الروايات فهو مجبور بالشهرة الفتوائية.

(١) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.
(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

وأما الحكم بالكفر، فهو وإن كان ظاهر جملة من النصوص إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها، ويتعين حملها على إرادة مستحل السحر أو من يدعي به الرسالة أو من يدعي ما لا يقدر عليه إلا الله، أو حملها على المبالغة في الحرمة، وذلك لما في جملة أخرى منها ما ينافي ذلك، ففي نهج البلاغة: الساحر كالكافر، وفي حسن السكوني: ساحر المسلمين يقتل

وساحر الكفار لا يقتل. إذ لو كان الساحر كافرا لما كان بينهما فرق، وفيه أيضا تعليل الفرق بينهما بأن الشرك أي الكفر أعظم من السحر.

وفي خبر الإمام العسكري في قصة هاروت وماروت قوله عليه السلام: فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار به ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك به تحيي و تميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله فإن ذلك كفر (١).

وفي المرسل فيمن أخذ السحر صناعة لنفسه حل ولا تعقد (٢).

ولأنه لا كلام عندهم في عدم ترتيب آثار الارتداد من قسمة الأموال وبينونة زوجته وغيرهما عليه لو صار المسلم ساحرا.

ويضاف إلى جميع ذلك قيام السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام على عدم معاملة الكافر مع الساحر.

وقد يقال: إنه يعتبر في ترتب حكم السحر عليه كون ذلك مضرا بالمسحور. وفيه أن كان ذلك لأجل دعوى اعتبار الاضرار في موضوع السحر كما عن الشهيدين فسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لأجل النصوص الخاصة، بدعوى أن بعض النصوص الواردة في قصة هاروت وماروت يدل على ذلك.

فيرد عليه: إنه لا مفهوم له كي يدل على عدم حرمة غير المضر منه ويوجب تقييد المطلقات، فالأقوى - بناء على عدم اعتبار الاضرار في السحر - حرمة مطلقا سواء كان مضرا أم لا، كما عن جمع من الأساطين لاطلاق الأدلة.

(١) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم إن الكلام هنا يقع في مقامين:
الأول: في المراد بالسحر وهو لغة على ما عن بعض أهل اللغة: ما لطف
مأخذه ودق السحر انتهى.

وعن بعضهم أنه صرف الشيء عن وجهه.

وعن ثالث إنه الخدع.

وعن رابع: إنه اخراج الباطل في صورة الحق، وقد اختلفت عبارات
الأصحاب في بيانه، فقال العلامة قدس سره في القواعد والتحرير، أنه كلام يتكلم به أو
يكتبه أو رقية أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة.
وزاد في المنتهى أو عقد.

وزاد في المسالك أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير.

وزاد في الدروس الدخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس، ويمكن أن

يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد أو يعمل شيئاً، نعم ظاهر المسالك ومحكي

الدروس أن المعتبر في السحر الاضرار فإن أريد من التأثير في عبارة القواعد و

غيرها خصوص الاضرار بالمسحور فهو، وإلا كان أعم، ثم إن الشهيدين عدا من

السحر استخدام الملائكة واستنزال الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب

واستحضارهم وتلبسهم ببدن صبي أو امرأة وكشف الغائبات عن لسانه، والظاهر أن

المسحور فيما ذكره هي الملائكة والجن والشياطين والاضرار بهم يحصل

بتسخيرهم وتعجيزهم من المخالفة له، والجاههم إلى الخدمة.

وقال في الإيضاح أنه استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية و

هو السحر أو بالاستعانة بالفلكيات فقط، وهو دعوة الكواكب أو بتمزيج القوى

السماوية بالقوى الأرضية وهي الطلسمات أو على سبيل الاستعانة بالأرواح

الساذجة وهي العزائم ويدخل فيه النيرنجات والكل حرام في شريعة الاسلام و

مستحله كافر انتهى.

وتبعه على هذا التفسير في محكي التنقيح وفسر النيرنجات في الدروس

بإظهار غرائب خواص الامتزازات وأسرار النيرين.

وفي الإيضاح أما ما كان على سبيل الاستعانة بخواص الأجسام السفلية، فهو

علم الخواص أو الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل وجر الأثقال وهذان ليسا من السحر انتهى.
وما جعله خارجا قد أدخله غيره وفي بعض الروايات دلالة عليه وسيجيء المحكي والمروي ولا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الاضرار ببدنه أو عقله.
وعن الفاضل المقداد في التنقيح أنه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية، وهذا يشمل علمي الخواص والحبل.
وقال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة أنه ما لطف وخفي سببه أنه في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع انتهى.

حقيقة السحر

وأما المقام الثاني: وهو بيان حقيقة السحر، فقد اختلفت كلمات أئمة اللغة والفقه في بيان حقيقة السحر، وقد ذكر المصنف قدس سره جملة منها في المتن:
والذي يظهر بعد المراجعة إلى موارد استعمال هذه الكلمة ومشتقاتها عند أهل اللسان، والتدبر في مجموع التفاسير المنقولة عن الفقهاء العظام وأئمة اللغة وضم بعضها ببعض: أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه والخدعة، وقلبه من جنسه في الظاهر لا في الحقيقة، وتصويره على خلاف صورته الواقعية، فهو أمر لا واقعية له، بل مجرد تصرفات خيالية.

وبعبارة أخرى: أنه تمويهات، لا حقيقة لها، يخيل إلى المسحور أن لها حقيقة، نعم ربما يترتب عليه أمر واقعي، كما لو أظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا فخاف منه ومات أو صار مجنونا فإن الموت أو الجنون وإن كان واقعيًا، إلا أنه من آثار السحر لا أنه بنفسه السحر، وبهذا الاعتبار يطلق السحر على طلي الفضة بالذهب، وأطلق المشركون الساحر على النبي الصادق حيث تخيلوا أنه صلى الله عليه وآله يظهر الباطل بصورة الحق بتسحير أعين الناس وقلوبهم، ونفاه عنه سبحانه تعالى.

وأما ما عن القاموس من تفسيره بما لطف مأخذه ودق فهو تفسير بالأعم بلا كلام، فإن كثيرا من ما لطف مأخذه ودق كالقوة الكهربائية وما شابهها ليست من السحر قطعا، كما أن ما عن جمع من تفسيره بصرف الشيء عن وجهه تفسير بالأعم. ثم إنه لا وجه بحسب المتفاهم العرفي لاعتبار الاضرار في صدق السحر كما عن المسالك، ولا لاعتبار كون السحر مؤثرا في بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشرة كما عن العلامة قدس سره كما يظهر من الرجوع إلى أهل اللسان. فإن قيل: إنه قد أطلق في خبر الإحتجاج الآتي المروي في المكاسب على جملة أمور غير ما ذكر كالسرعة، والخفة، والنميمة، فيستكشف من ذلك كون السحر أعم من ما ذكر.

أجبنا عنه مضافا إلى ضعف الخبر للارسال: إن الاطلاق أعم من الحقيقة، بل الظاهر أن اطلاق السحر على بعض تلك الأمور إنما يكون بنحو من العناية والمجاز. فإن قيل: إن ما رواه الصدوق في الفقيه، في المرأة التي صنعت شيئا ليعطف زوجها عليها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة

الأخيار وملائكة السماء والأرض، الحديث (١)، يدل على أن من السحر إحداث حب مفراط في الشخص، كما استدل به المصنف لذلك. أجبنا عنه: أولا: إنه لتضمنه توبيخ النبي صلى الله عليه وآله إياها وحكمه عليها بعدم قبول التوبة

واستقباله إياها باللعن وإن كان دالا على الحرمة، إلا أنه ليس فيه شهادة على أن وجه الحرمة انطباق عنوان السحر عليه.

فإن قيل: إن الآية الشريفة (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) (٢) تدل على أن من السحر إيجاد التفرقة بين الزوجين.

(١) المستدرک، باب ٢٢، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، آية ١٠٣.

وهذا أعم من الكل لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله أن السحر على أقسام:
الأول: سحر الكلدانيين { ١ } الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم كانوا
يعبدون الكواكب ويزعمون أنها المدبرة لهذا العالم، ومنها تصدير الخيرات
والشور والسعادات والنحوسات، ثم ذكر أنهم على ثلاثة مذاهب فمنهم.

ومنهم من يزعم أنها قديمة لقدم العلة المؤثرة ومنهم من يزعم أنها حادثة
مخلوقة فعالة مختارة، فوض خالقها أمر العالم إليها والساحر عند هذه الفرق من
يعرف القوى العالية الفعالة بسائطها ومركباتها ويعرف ما يليق بالعالم السفلي و
يعرف معداتها ليعدها وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية فيكون متمكنا من
استحداث ما يخرق العادة.

قلنا: أولا إن في ذلك أقوالا للمفسرين: أحدها: إنه كان من شرع سليمان أن من
تعلم السحر بانت منه زوجته: ثانيها: إنه إذا تعلم السحر كفر فحرمت عليه امرأته.
وفي المقام أقوال أخر، فمن أراد الاطلاق عليها فليراجع كتب التفسير.
وثانيا: إنه لا يمكن العمل باطلاق الخبر، وإلا لزم الالتزام بحرمة احداث الحب في
قلب الزوج بالأخلاق الحسنة التي أمر بها في النصوص، وهذا مما لا يمكن الالتزام به
وعليه
فلا بد من حمله على كون آلة احداث الحب ما يكون محرما بل موجبا للارتداد وإلا لما
كان

وجه لعدم قبوله صلى الله عليه وآله وسلم توبتها.
وبما ذكرناه في بيان حقيقة السحر ظهر الفرق بينه وبين المعجزة، فإن المعجزة أمر
واقعي ولها واقعية لكنه غير جارية على السير الطبيعي، بل هي أمر خارق العادة.
أقسام السحر

{ ١ } في بعض النسخ الكذابين - وفي المصدر الكلدانيين والكذابين وكيف كان

الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية { ١ } .

فيرد على ما أفاده في هذا القسم - أنه قد مر في مبحث التنجيم أن معتقد تأثير الكواكب في

العناصر السفلية استقلالا كافر، من غير فرق بين الفرق الثلاث، ولكن الكلام في أن استحداث ما يخرق العادة هل يصدق عليه السحر أم لا؟ والأظهر عدمه لعدم انطباق ما ذكرناه في تفسيره الذي ذكره المحقق المجلسي أيضا قبل بيان هذه الأنواع على ذلك، فإنه

عبارة عن صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة من دون أن يكون له واقعية. { ١ } أفاد قدس سره في توجيهه أنه قد ثبت إمكان تأثير النفوس في مواد هذا العالم، وهذه النفوس الفعالة تارة، تكون بواسطة الرياضات قوية شديدة الانجذاب إلى عالم السماوات و تكون مستغنية في التأثير في صدور الأمور الغريبة الخارقة للعادة عن الاستعانة بأدوات سحرية أخرى، وأخرى تكون ضعيفة ممزوجة بأوساخ المواد فتحتاج إلى الاستعانة بها انتهى ملخصا.

وفيه: إنه لا اشكال في عدم انطباق ما اخترناه في معنى السحر على ذلك، فإن النفوس الصافية بالرياضات المؤثرة في الأمور التكوينية التي منها نفوس أولياء الله تعالى وإن كانت تصرف الأشياء عن وجهها، لكنه ليس صرفا على سبيل الخدعة، من دون أن يكون له واقعية بل يكون صرفا حقيقيا.

ولا تكون تصفية النفس بنفسها من المحرمات، بل تصفيتها بالرياضات الحقة مطلوبة للشارع، نعم التصفية بالأمور الباطلة محرمة لحرمة أسبابها.

وأما المعتقد بتأثير النفوس في الأمور التكوينية فإن اعتقد تأثيرها فيها استقلالا أو مع الله تعالى، فهو كافر بلا كلام.

وأما إن اعتقد أن الله تعالى هو المؤثر الأعظم ويكون تأثيرها فيها كتأثير سائر العلل والموجدات التكوينية، فلا وجه للحكم بكفره.

الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية، وقد أنكرها بعض الفلاسفة، وقال بها الأكاير منهم وهي في أنفسها مختلفة فمنهم خيرة وهم مؤمنوا الجن وشريرة وهم كفار الجن وشياطينهم {١}.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكنا والشط متحركا {٢}.

{١} وأضاف في البحار أن المراد بها الأجنة وهي مختلفة الأصناف، فمنها خيرة و منها شريرة، وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية، إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بواسطة الاتصال بهذه الأرواح أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، وأصحاب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرق والتجريد والدخن، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن. انتهى ملخصا. وقد عرفت من ما تقدم عدم صدق السحر على ذلك، وأما من حيث حكمه فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا المبحث. وعن المعتزلة: الاتفاق على تكفر من يجوز ذلك، لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء.

وفيه: إن من يظهر هذه الأشياء على يده، أما أن لا يدعي النبوة فلا يفضي الأمر إلى التلبس، وإن ادعى النبوة فعلى الله تعالى أن لا يظهر على يده هذه الأشياء.

{٢} وأفاد في توضيحه أن هذا النوع مبني على مقدمات: الأولى: إن أغلاط البصر كثيرة، كراكب السفينة يرى نفسه ساكنا والشط متحركا. الثانية: إن المحسوسات قد تختلط ولا يتميز بعضها عن بعض، وذلك فيما إذا أدركت القوة الباصرة المحسوس في زمان قصير جدا ثم أدرك بعده محسوسا آخر. الثالثة: إنه قد تشتغل النفس بشيء ولا يدرك الانسان حينئذ شيئا حاضرا عنده كالوارد على السلطان فإنه قد يلقاه شخص آخر ويتكلم معه وهو لا يلتفت إليه.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان { ١ }

وبعد معرفة هذه الأمور يتضح تصوير هذا النوع من السحر، لأن المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين، ويأخذ عيونهم إليه ثم يعمل عملاً آخر بسرعة شديدة وحركة خفيفة، وحينئذ يظهر لهم شيء غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً. ولكن هذا النوع هو الشعبة، والفرق بينها وبين السحر: إن السحر لا واقعية له أصلاً وهي أمر له واقعية وليس خيالاً محضاً، وإطلاق السحر على هذا النوع في خبر الإحتجاج قد مر أنه مبني على العناية والمجاز. وأما حكم هذا القسم في يأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

{ ١ } وفي البحار النوع الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلا أخرى. مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، ومنها الصور التي تصورها الروم وأهل الهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان، حتى يصورونها ضاحكة وباكية، وحتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور التخائيل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا القبيل.

ولكن الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة المتعارفة في زماننا كالطائرات والراديوات وغيرها ليست من السحر قطعاً كما اعترف به المجلسي قدس سره. وكون سحر سحرة فرعون من هذا النوع غير ثابت. ولا دليل على حرمة ذلك لو لم نقل برجحانه ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة.

السادس: الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل أو الدخن المسكر أو عصارة البنج المجعول في الملبس، وهذا مما لا سبيل إلى انكاره وآثر المغناطيس شاهد {١}.

السابع: تعليق القلب هو أن يدعي الساحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم اللبنة والاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام، وليس له أصل {٢}.

{١} وفيه أنه لا ينبغي التوقف في أن هذا ليس من السحر، فإن اطعام الغير طعاما يوجب زوال عقله كاطعامه طعاما يوجب وجع بطنه، ومجرد عدم معلومية ذلك على عامة الناس لا يوجب صدق عنوان السحر عليه وإلا لزم كون علم الطب من السحر. نعم إن انطبق عليه أحد العناوين المحرمة كعنوان الاضرار بالغير - لو بنينا على حرمة - حرم وإلا فلا.

{٢} وفي البحار النوع السابع من السحر: تعليق القلب. وهو أن يدعي الساحر أنني أعرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونني وينقادون لي في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق و تعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة، فإذا حصل الخوف ضعفت القوي الحساسة، فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل ما يشاء، ومن جرب الأمور وعرف أهل العالم علم أن لتعلق القلب أثرا عظيما في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار. وفيه: أنه إن أريد أن الدعوي المذكورة بأنفسها، أو من حيث ترتب ميل العوام إلى المدعي لها من السحر، فهو بديهي الفساد، إذ مجرد ذلك لا يصدق عليه السحر وإلا لزم كون الاستمالة بمطلقها سحرا وهو كما ترى، وإن أريد أن السحرة هو ما يفعله المدعي لهذه

الدعوي من الخوارق بعد حصول تعلق القلب وضعفه، فيرد عليه: إن ذلك أمر واقعي و السحر هو ما لا واقعية له، بل خيالي محض.

الثامن: النميمة { ١ } انتهى الملخص منه وما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الإحتجاج من حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة منها ما ذكره بقوله أخبرني عن السحر ما أصله وكيف يقدر الساحر على ما يوسف من عجائبه وما يفعل، قال أبو عبد الله عليه السلام: إن السحر على وجوه شتى منها بمنزلة الطب كما أن الأطباء وضعوا

لكل داء دواء وكذلك علماء السحر احتالوا لكل صفة آفة، ولكل عافية عاهة، و لكل معنى حيلة ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة ونوع منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم، قال: فمن أين علم الشياطين السحر، قال: من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربة وبعضه بعلاج قال وما تقول في الملكين: هاروت و ماروت وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر، قال: إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة تسبيحهما اليوم لو فعل الانسان كذا وكذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضركم ولا ينفعكم، قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الانسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك. قال: هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يغير خلق الله أن من أبطل ما ركبته الله تعالى وصور غيره فهو شريك لله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على هذا الوصف لدفع عن نفسه الهرم والآفة والأمراض ولنفي البياض عن رأسه والفقر عن ساحته، وأن من أكبر السحر النميمة يفرق بها بين المتحايين، ويجلب بها العداوة على المتصافين ويسفك بها الدماء و يهدم بها الدور ويكشف بها الستور والنمام شر من وطأ الأرض بقدم، فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب أن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه الحديث (١).

{ ١ } وفيه: أن النميمة وإن كانت من المحرمات ومن المعاصي الكبيرة إلا أنها ليست من السحر.

(١) الإحتجاج، ج ٢ ص ٨١ مع اختلاف.

ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الاشكال {١} لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثاني:

في حكم الأقسام المذكورة فنقول: أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح فيكفي في حرمتها {٢} مضافا إلى شهادة المحدث المجلسي قدس سره في البحار بدخولها في

المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشمئها الاطلاقات {٣}.

فتحصل: إن شيئا من هذه الأقسام ليس من السحر موضوعا بما فسروا له من المعنى، ولعل غرضهم مشاركة تلك الأمور للسحر حكما لا دخولها فيه موضوعا كما تنادي بذلك عبارة الإيضاح التي تقدم نقلها كما نبه على ذلك بعض المحققين. {١} لكن قد عرفت أن السحر من المفاهيم المبينة، وأن كلمات القوم إما صريحة فيما ذكرناه، أو قابلة للحمل عليه، وما ذكره من الأقسام أرادوا بها أنها ملحقة به حكما لا موضوعا كما ينادي بذلك ما ذكره المجلسي قدس سره فإنه قدس سره فسر السحر أولا بما ذكرناه، ثم بعد

ذلك ذكر الأقسام الثمانية، وحيث إنه لا يمكن الجمع بين كلماته لعدم انطباق الضابط المذكور على شيء من تلك الأنواع فلا محيص إلا عن الحمل على ما نبهنا عليه فراجع. {٢} قال في محكي الإيضاح على ما في المكاسب: إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط وهو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية وهي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة وهي العزائم، ويدخل فيها النيرنجات، والكل حرام في شريعة الاسلام ومستحله كافر انتهى.

واستدل لها في المتن بوجهين:

{٣} أحدهما شهادة المحدث المجلسي في البحار بدخولها في المعروف للسحر عند أهل الشرع فيشمئها الاطلاقات.

وفيه: أولا ما تقدم من عدم شهادة المجلسي بكونها من السحر.

دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين وأن مستحلها كافر وهو ظاهر الدروس أيضا { ١ } فحكم بقتل مستحلها فإننا وإن لم نطمئن بدعوى الاجماع المنقولة، إلا أن دعوى ضرورة الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم واتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار نعم ذكر شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانة بشيء من حرمت الله كالقرآن وأبعاضه، وأسماء الله الحسنى ونحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا، وما كان للأغراض كحضور الغائب وبقاء العمارة وفتح الحصون للمسلمين ونحوه، فمقتضى الأصل جوازه ويحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون في بعضها إلى أمير المؤمنين عليه السلام والسند غير واضح والحق في الدروس
تحريم عمل الطلسمات بالسحر ووجهه غير واضح انتهى.

وثانيا: إن هذه الشهادة معارضة بشهادة الفخر عدم كون أكثرها منه، وبشهادة الشهيد عدم كون ما لا يكون مضرا من السحر وسيصرح المصنف بتقديم شهادة النافي في المقام على شهادة المثبت.

وثالثا: إن شهادته بعد كون المفهوم مبينا عندنا ونرى عدم صدقه عليها لا تصلح أن تكون مدركا للحكم الشرعي.

{ ١ } هذا هو ثانيهما وهو دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، وأن مستحلها كافر، وهو ظاهر الدروس أيضا وذلك يوجب الاطمئنان بالحكم.

ويرد عليه: إن دعوى الضرورة لو أوجبت الاطمئنان باتفاق العلماء، مع أن للمنع عنه مجالا في المقام، لما أفتى به شارح النخبة وحكاه عن بعض الأصحاب من جواز بعض ما في الإيضاح من الأقسام، لكنها لا توجب الاطمئنان بالحكم بعد استناد المجمعين، أو احتمال استنادهم إلى ما بأيدينا من الأدلة الضعيفة.

وأما ما أورده عليه جمع من المحشين منهم الأستاذ الأعظم بمعارضة هذه الدعوى بشهادة الفخر والمسالك.

فغريب، إذ المشهود به في كلمات هؤلاء عدم كونها من السحر موضوعا لا عدم الحرمة.

ولا وجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين والشهيد قدس سره وأما غير تلك الأربعة، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة فلا اشكال أيضا في حرمةه ويكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل إحداث حب مفرط في الشخص يعد سحرا.

روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته

أن لي زوجا وبه غلظة علي وأني صنعت شيئا لأعطفه على فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله

أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماء (السموات) والأرض، قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح فبلغ النبي صلى الله عليه وآله فقال: إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن

الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجة بشئ غير الأدعية والصلوات ونحوهما، ولذا فهم الصدوق منها السحر ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية. وأما ما لا يضر فإن قصد به رفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخروية، فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيحى من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا، وإلا فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل في اللهو أو الشعبة، نعم لو صح سند رواية الإحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه وكذا لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد والمحدث المجلسي قدس سره

بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا في السحر اتجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من اخراج علمي الخواص والحيل من السحر وما تقدم من تخصيص صاحب المسالك وغيره، السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام وتقديم شهادة الاثبات لا يجري في هذا الموضع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال والنافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

في البحار، بل لعله لا يخلو عن قوة لقوة الظن من خبر الإحتجاج وغيره.
بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر {١} ويمكن أن يستدل به له مضافا
إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدلة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعا {٢}
بالأخبار منها ما تقدم في خبر الإحتجاج {٣}.

دفع ضرر السحر بالسحر

{١} قوله بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر.
المشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم هو ذلك، وعن العلامة في جملة من كتبه
والشهيدين، والميسي: المنع من ذلك إلا مع انحصار سبب الحل فيه.
وقد استدل للجواز مطلقا بوجوه:

{٢} الأول: ما في المتن وهو انصراف الأدلة إلى غير ما قصد به غرض راجح
شرعا، فمع تعلق غرض الدفع به لا وجه للحرمة.
ويرد عليه منع الانصراف في قوله عليه السلام من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا
فقد كفر وكان آخر عهده بربه (١).

{٣} الثاني: ما في المتن أيضا، وهو أن أخبار الساحر ظاهرة في إرادة من يخشى
ضرره، فلو أراد الساحر دفع ضرر السحر به لا وجه للحرمة.

وفيه أنه إن أريد به أخذ الاضرار في مفهومه، فيرد عليه ما تقدم من منع ذلك وإن
أريد به انصرافه إلى ذلك فيرد عليه ما أوردناه على الوجه الأول.

الثالث: أخذ الضرر في مفهوم السحر، فمع عدم الاضرار لا يصدق عليه السحر.
وفيه ما عرفت عند بيان حقيقته منع أخذ الاضرار في مفهومه.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم وهو الآية الشريفة (وما أنزل على الملكين ببابل
هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتننة) (٢).

(١) الوسائل، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٢) البقرة، ١٠٢.

بدعوى أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلاً، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة. والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر.

ولكن يرد عليه: أنه يمكن أن يقال بعدم دلالة الآية الشريفة على جواز التعليم، إذ لا وجه لهذه الدعوى سوى ظهورها في أن الملكين علما السحر. ولكن ربما يقال كما عن جمع من المفسرين: إن سحرة اليهود زعموا أن الله عز وجل أنزل السحر على لسان جبرئيل وميكائيل إلى سليمان فأكذبهم الله بذلك، وفي الكلام تقديم وتأخير، فتقديره: وما كفر سليمان، وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا، يعلمان الناس السحر ببابل هاروت وماروت، وهما رجلان ببابل غير الملكين، اسم أحدهما هاروت والآخر ماروت، ويكون هاروت وماروت بياناً عن الناس، كذا في التبيان.

وقد يقال كما عن جماعة آخرين: إن الملكين وإن علما السحر إلا أنهما خالفا ربهما، فعن كعب: فوالله ما أمسيا من يومهما الذي أهبطا فيه حتى استكملا جميع ما نهيا عنه فتعجبت الملائكة من ذلك، ثم لم يقدر هاروت وماروت على الصعود إلى السماء وكانا يعلمان الناس السحر.

وقد يقال كما عن جمع من المفسرين: إن الملكين أهبطا ليأمر بالدين وينهيا عن السحر حيث إنه كان كثيراً في ذلك الوقت وعليه فالتعليم كان من جهة أن من لا يعرف الشيء لا يمكن اجتنابه.

هذا كله مضافاً إلى أن جواز التعليم في تلك الشريعة أعم من جوازه في شريعتنا، والاستصحاب قد مر غير مرة أنه لا يجري في الأحكام. الخامس: ما في خبر الإحتجاج المتقدم قال عليه السلام فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب أن الساحر عالج فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه (١).

السادس: الأخبار الكثيرة إليك طرف منها المذكورة في المتن.

(١) الإحتجاج، ج ٢، ص ٨١، مع اختلاف.

ومنها ما في الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن السقفي على أبي عبد الله عليه السلام قال: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتني السحر وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي وقد حججت منه وقد من الله على بلقائك وقد تبت إلى الله من ذلك فهل لي في شيء من ذلك وخرج فقال له أبو عبد الله عليه السلام حل ولا تعقد وكان الصدوق قدس سره في العلل أشار إلى هذه الرواية

حيث قال: روي أن توبة الساحر أن يحل ولا يعقد، وظاهر المقابلة بين الحل والعقد في الجواز والعدم كون كل منهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء والآيات ونحوهما كما عن بعض لا يخلو عن بعد.

ومنها ما عن العسكري عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى: (وما أنزل على الملكين ببال هاروت وماروت)، قال: كان بعد نوح قد كثرت السحرة والمموهون فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة، وذلك ما يبطل به سحرهم يرد به كيدهم فتلقاه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه ونهاهم عن أن يسحروا به الناس، وهذا كما يقال: وأن السم ما هو وأن ما يدفع به غائلة السم ما هو، ثم يقال [للمتعلم هذا السم فمن رأته سم فادفع غائلته بهذا ولا تقتل بالسم إلى أن قال: وما يعلمان من أحد ذلك السحر وإبطاله حتى يقولوا للمتعلم أنما نحن فتننة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا، ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل، فإن ذلك كفر إلى أن قال: فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر، ليسحروا به ويضروا به فقد تعلموا ما يضر بدينهم ولا ينفعهم فيه (الحديث).

وفي رواية محمد بن الجهم [ليس في كتب الرجال محمد بن الجهم وإنما هو علي بن محمد

بن الجهم] عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث، قال: وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر فيحترزوا به عن سحر السحرة فيبطلوا به كيدهم وما علما أحدا من ذلك شيئا حتى قالوا إنما نحن فتننة فلا تكفر فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه.]

وجعلوا يفرقون بما تعلموا بين المرء وزوجه قال الله تعالى (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) يعني بعلمه.

هذا كله مضافا إلى أن ظاهر أخبار الساحر إرادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين واستقرب لذلك جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا لكنه مع ذلك كله قد منع العلامة في غير واحد من كتبه والشهيد قدس سره في الدروس والفاضل الميسي والشهيد الثاني قدس سره من حل السحر به، ولعلمهم حملوا ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حالة الضرورة وانحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية والتعويدات، ولذا ذهب جماعة منهم الشهيدان والميسي وغيرهم إلى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر ويدفع به دعوى المتنبي وربما حمل أخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت وماروت على جواز ذلك في الشريعة السابقة وفيه نظر.

وقد أورد عليه بوجه:

الأول: ما عن الأستاذ الأعظم وهو ضعف تلك الأخبار بأجمعها.

وفيه: إن ذلك وإن تم في بعضها إلا أنه لا يتم في الجميع، لاحظ ما عن الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن شفقي علي أبي عبد الله عليه السلام وكان ساحرا يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر وسأله عن ذلك قال عليه السلام: حل ولا تعقد (١). فإن قول إبراهيم شيخ من أصحابنا لو لم يكن ذلك توثيقا له،

لا ريب في كونه من ألفاظ المدح، فإذا انضم إليه كونه إماميا كما يشهد له قوله من أصحابنا،

يدخل الرجل في الحسان.

مع أنه لو سلم ضعف السند يكون ذلك منجبرا بعمل الأصحاب.

الثاني: ما عن بعض وهو إمكان حمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء و نحوه.

وفيه: إنه خلاف الظاهر جدا، فإن الظاهر منه كون الحل والعقد كليهما بالسحر.

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر على جميع تعاريفه { ١ }. وقد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الاضرار في تحريم السحر ذكرا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ولعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره، وأما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها وظاهر عبارة الإيضاح أيضا دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم، لأن الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنفث و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام والسباع والوحوش وغير ذلك خصوصا الانسان وعمل السيميا ملحق بالسحر اسما أو حكما، وقد صرح بحرمة الشهيد في الدروس والمراد به على ما قيل احداث خيالات لا وجود لها في الحس يوجب تأثيرا في شئ آخر.

الثالث: إن النصوص محمولة على حالة الضرورة، وانحصار سبب الحل فيه. وفيه: إنه لا وجه لهذا الحمل بعد إطلاق الأخبار وعدم الوجه للحمل. فتحصل: إنه لا يتم شئ من هذه الوجوه الخمسة إلا الوجه الثالث. ومنه يظهر حكم التعليم والتعلم.

حكم التسخيرات

{ ١ } قوله ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر. ولكن قد مر عند ذكر أقسام السحر أن السحر بما له من المفهوم لا يصدق على التسخيرات، فهي من هذه الجهة لا تكون من المحرمات. وعلى ذلك فإن انطبق على التسخير عنوان آخر محرم كالأضرار بمن يعد ذلك ظلما عليه ويحرم إضراره أو صيرورة المسخر في معرض التلف فيحرم، وإلا فلا. فتسخير أشرار الإنس والجن جائز وإن استلزم ايذائهم. وأولى بالجواز تسخير الحيوانات، فإنه لا ينطبق عليه شئ من العناوين المحرمة فهل

الحادية عشرة: الشعبة حرام بلا خلاف { ١ } وهي الحركة السريعة بحيث
يوجب على الحس الانتقال من الشيء إلى شبهه { ٢ } كما ترى النار المتحركة على
الاستدارة دائرة متصلة لعدم إدراك السكونات المتخللة بين الحركات

حرمة الشعبة

يتوهم أحد جواز تسخير الحيوانات بالضرب والغلبة ونحوهما ولا يجوز تسخيرها بما
يوجب إطاعتها للإنسان طوعاً؟

{ ١ } قوله الحادية عشرة الشعبة حرام، بلا خلاف،

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: في بيان حقيقتها.

الثاني: في بيان حكمها.

{ ٢ } أما الأول فقد فسرها المصنف في المتن بأنها الحركة السريعة بحيث يوجب على
الحس... الخ.

لا ينبغي التوقف في أن ذلك تفسير بالأعم، إذ لا ريب في أن مجرد تحريك اليد على
الاستدارة بسرعة ليرى الناظر دائرة ليس من الشعبة، ثم مع الاغماض عن ذلك لم يظهر
وجه تعليقه ذلك بعدم إدراك السكونات المتخللة، إذ الموجب لتوهم الدائرة هو سرعة
حركة اليد الموجبة لتوهم بقاء ذلك الشيء في مبدأ حركته بعد انتقاله عنه في حال أنه يراه
في

محله الحقيقي في ذلك الوقت وهكذا.

فالصحيح أن يقال: إن المتحصل من مجموع كلمات اللغويين والفقهاء والمتبادر عند
أهل العرف من هذه الكلمة: أنها عبارة عن فعل ما يفعله سائر الناس من الأفعال المتعارفة
بسرعة حركة وخفة يد، بحيث يظهر لهم غير ما هو واقع الأمر وكانوا ينتظرونه، الذي
يعبر عنه بالفارسي بكلمة (تردستی).

ويدل على الحرمة بعد الاجماع { ١ } مضافا إلى أنه من الباطل واللهو { ٢ } دخوله في السحر في الرواية المتقدمة عن الإحتجاج { ٣ } المنجبر وههنا بالاجماع المحكي، وفي بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها. { ٤ }

وبهذا يظهر الفرق بينها وبين السحر وأن النسبة بينهما هي التباين.
وأما المقام الثاني: فقد استدل لحرمتها في المكاسب وغيره بوجوه.
{ ١ } الأول: الاجماع، وفي الجواهر: الشعبة المحرمة بالاجماع المحكي والمحصل.
وفيه: إنه لا يصلح مثل هذا الاجماع لأن يكون مدركا للحكم الشرعي، بعد استناد المجمعين أو احتمال استنادهم إلى الوجوه الآتية، كما أشرنا إلى ذلك مرارا.
{ ٢ } الثاني: إنه من الباطل واللهو.
وفيه: إنه لا دليل على حرمة اللهو الباطل مطلقا، وإنما المحرم هو قسم خاص من ذلك، مع أنه إذا ترتب عليها غرض عقلائي لا تكون من اللهو والباطل.
{ ٣ } الثالث: قوله عليه السلام في خبر الإحتجاج المتقدم: ونوع آخر منه خطفة وسرعة و مخاريق وخفة.
وفيه: مضافا إلى ما تقدم من أن هذا الاطلاق مبني على نوع من العناية والمجاز: إنه ضعيف السند غير منجبر بعمل المشهور لعدم احراز استنادهم إليه في هذا الحكم وغيره.
{ ٤ } الرابع صدق بعض تعاريف السحر عليها، فيدل على حرمتها ما دل على حرمة السحر.
وفيه: ما تقدم من أن مفهوم السحر مغاير لمفهوم الشعبة، وليست الشعبة من السحر.
فتحصل: إنه لا دليل على حرمة الشعبة.

الثانية عشر: الغش حرام بلا خلاف { ١ } والأخبار به متواترة نذكر بعضها
تيمنا.

حرمة الغش

{ ١ } الثانية عشرة: لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الغش.

وتنقيح القول فيها بالبحث في مواضع:

الأول: في بيان حكمه التكليفي.

الثاني: في بيان حقيقته.

الثالث: في بيان حكمه الوضعي.

أما الأول: فالأقوى هو حرمة الغش في نفسه كما هو المتفق عليه نصا وفتوى، فقد

ذكر المصنف جملة من النصوص المتظافرة الدالة على ذلك وستمر عليك.

فما ذكره المحقق الإيرواني من أن الغش ليس بنفسه من المحرمات، وإنما يحرم من جهة

انطباق عنوان الكذب وأكل مال الغير بلا رضی صاحبه عليه، مستندا إلى أنه لو لم يكن

المحرم ذلك، فإما أن يكون المحرم شوب اللبن بالماء، ومن المعلوم أنه ليس ذلك من

المحرمات،

أو يكون عرض المشوب للبيع، ومن المعلوم أن مجرد ذلك ليس بحرام حتى إذا اتفق أنه لم

يبع، أو يكون المحرم هو انشاء البيع، ومن المعلوم أن مجرد الانشاء ليس بحرام لو نبه

بالغش

قبل أن يقبض أو حط من ثمنه أو أبرأ ذمته من الثمن، أو خيره بين الأخذ والترك، فيتعين أن

يكون الغش هو أخذ قيمة غير المغشوش بإزاء المغشوش.

غير صحيح، لأن ذلك كله، لا يعتنى به في مقابل ظاهر النصوص الدالة على حرمة

الغش.

وإن شئت قلت: إن شوب اللبن بالماء لا يحرم لعدم صدق الغش عليه، كما أنه لا

يصدق على مجرد العرض للبيع، وأما انشاء البيع واعتبار ملكية المشتري للمغشوش

بعنوان أنه غير مغشوش فهو حرام بمقتضى النصوص لكونه غشا، وعدم حرمة في صورة

التبنيه إنما يكون لخروجه بذلك عن كونه غشا كما عرفت، وأما لو حط من الثمن، أو أبرأ

ذمته منه، أو خيره بين الأخذ والترك مع كون البيع واقعا على المعنون بعنوان كونه غير

مغشوش، فلا يؤثر في رفع الحرمة.

فعن النبي صلى الله عليه وآله بأسانيد متعددة (ليس من المسلمين من غشهم) { ١ }.
وفي رواية العيون بأسانيد { ٢ } قال رسول الله صلى الله عليه وآله (ليس منا من غش
مسلمًا أو ضره أو ما كره) وفي عقاب الأعمال عن النبي صلى الله عليه وآله (من غش
مسلمًا

في بيع أو شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس
بمسلم إلى أن قال: ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثًا ومن غش أخاه المسلم نزع الله
بركة رزقه وأفسد عليه معيشته ووكله إلى نفسه) { ٣ }.
وفي رسالة هشام { ٤ } عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك
والغش، فإن من غش غش في ماله، فإن لم يكن له مال، غش في أهله وفي رواية
سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: مر النبي في سوق المدينة بطعام، فقال
لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبًا فأوحى الله إليه أن يدس يده في الطعام ففعل
فأخرج طعامًا رديًا، فقال لصاحبه ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشا للمسلمين.

وكيف كان فيشهد للحرمة كثير من الأخبار وكما أفاده المصنف يذكر جملة منها
تيمنا.

{ ١ } إشارة إلى جملة من الروايات منها صحيح هشام عن الإمام الصادق عليه السلام قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لرجع يبيع التمر يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين
غشهم (١).

{ ٢ } رواها في عيون الأخبار بأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء عن الإمام الرضا عليه
السلام عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس منا من غش مسلمًا
أو ضره أو ما
كره (٢).

{ ٣ } روى الحر العاملي عن عقاب الأعمال في حديث طويل (٣) وفيه ثم قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ألا ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثًا الحديث.

{ ٤ } روى الخبر في الوسائل وقال ورواه الشيخ بإسناده عن عيسى بن هشام
عنه عليه السلام (٤). وروى الخبر في الوسائل بسند قوي.

- ١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.
- ٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.
- ٣) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.
- ٤) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

ورواية موسى بن بكير عن أبي الحسن عليه السلام أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها [ثم قطعها] نصفين، ثم قال: القه في البالوعة حتى لا يباع بشئ فيه غش {١}.

وقوله فيه غش جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع إلى الدنانير. وفي رواية هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن الأول فقال لي: يا هشام إن البيع في الظلال غش والغش لا يحل {٢}. وفي رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاما فيكون أحسن له وأنفق له أن يبيله من غير أن يلتمس زيادته فقال: إن كان يباع لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح {٣} وروايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام

عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام سعرهما شتى. وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعا، ثم يبيعهما بسعر واحد فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه {٤}.

ورواية داود بن سرحان قال كان معي جرابان من مسك أحدهما رطب والآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذي يسوى ولا يزيدوني على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك أيصلح لي أن أنديه؟ قال عليه السلام: لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال عليه السلام: لا بأس.

{١} الخبر مرسل (١) وفي المتن.

وقوله فيه غش جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع إلى الدنانير - ولكن يمكن أن يقال إن جملة فيه غش في معنى الصفة للشئ الذي أريد به الدينار والضمير في لا يباع يرجع إلى الأمتعة لا إلى الدينار ويتعين ذلك بناء على ما في بعض النسخ (شئ) بدون الباء.

{٢} الخبر صحيح (٢) السابري نوع من الثياب الرقيق كذا في الصحاح.

{٣} الخبر صحيح (٣) وفي بعض النسخ: سعرها شتى وهو مطابق للفقهاء والتهذيب كما أن ما في المتن مطابق للكافي.

{٤} هذا الخبر (٤) أيضا من الصحاح كما أن خبر داود كذلك (٥).

(١) الوسائل باب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

(٢) الوسائل باب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٣.

(٣) الوسائل باب ٩ من أبواب أحكام العيوب حديث ٢.

(٤) الوسائل باب ٩ من أبواب أحكام العيوب حديث ٣ - ٢.

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء وخلط الجيد بالردئ في مثل الدهن فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا ونحو ذلك. و أما المزج والخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغش إليه { ١ } ويدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمة صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سأل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض قال: إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يخلط الجيد الردي.

وفي المقام روايات كثيرة أخرى تدل على أن الغش حرام بعنوانه فترديد بعض الأعاظم في الحرمة في غير محله. ومقتضى اطلاق النصوص وإن كان في بادي النظر حرمة الغش مطلقا كان في المعاملة أم في غيرها إلا أنه لو لم ندع اختصاص الغش بالمعاملة فلو سقي اللبن الممزوج بالماء للضيف لا يصدق الغش وإن كان يحرم لو أخبر ولو عملا بموافقة الظاهر للواقع من جهة الكذب. فلا ينبغي التوقف في تعيين حمل الأخبار على خصوص المعاملات. حقيقة الغش فالظاهر أنه بمعنى الخديعة والتلبيس ويعتبر في صدقه علم الغاش وجهل المغشوش فلو كانا عالمين بالواقع أو جاهلين به أو كان الغاش جاهلا والمغشوش عالما لما تحقق مفهوم الغش عرفا. ويعتبر في صدقه أيضا كون المزج بما يخفى في متعارف الاختبار الذي يختلف باختلاف الأشياء فلو كان المزج بما يظهر في متعارف الاختبار لما صدق الغش عليه وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: { ١ } وأما المزج والخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغش إليه واستدل له

ومقتضى هذه الرواية بل رواية الحلبي الثانية ورواية سعد الإسكاف أنه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع فيجب الاعلام بالعيب الغير الخفي { ١ } إلا أن ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبيس على المشتري وعدم التفطن له وإن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له { ٢ } فلا يدل الروايات على وجوب الاعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشتري وسامح في الملاحظة.

ثم إن غش المسلم إنما هو ببيع المغشوش عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاعتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقاً أو لغرض فيجب الاعلام بالعيب الخفي ويمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلا على ما إذا قصد التلبيس وأما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الاعلام.

بصحيح محمد بن مسلم (١).

{ ١ } ولا يعتبر زائداً على ذلك كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع لعدم مساعدة العرف عليه فإنه وإن كان بعض أفراد الغش كذلك كمزج اللبن بالماء إلا أن أغلب أفراد الغش التي لا يشك أحد من أهل العرف في كونها من الغش تعرف بإمعان النظر بل قيل لا غش إلا ويعرفه أولو الفطنة خصوصاً من كان شغله الغش.

{ ٢ } وهل يعتبر في صدقه قصد مفهومه فما يكون ملتبساً في نفسه لا يجب الاعلام كما يظهر من المصنف أم لا يعتبر ذلك؟ وجهان:

أقواهما الثاني: لأن الغش من الأمور الواقعية التي لا تختلف باختلاف القصد و ليس القصد من مقوماته.

وبعبارة أخرى أنه لو كان العيب بارزاً إن صدق مفهوم الغش لم يحتج في الاتصاف بالحرمة إلى التعمد وإن لم يصدق لم ينفع مجرد ذلك في صدقه.

واستدل للأول بخبر الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبيله من غير أن يلتمس زيادته فقال عليه السلام: إن كان يبيعا لا

يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس وإن كان إنما يغش

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب أحكام العيوب حديث ١.

نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري سواء كان العيب خفياً أم جلياً كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقاً أو خصوص الخفي وإن لم يقصد التلبيس ومن هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الاعلام بالعيب غشاً.

وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبي إشارة إلى هذا المعنى { ١ } حيث إنه عليه السلام جوز بل الطعام بدون قيد الاعلام إذا لم يقصد به الزيادة وإن حصلت به وحرمة مع قصد الغش نعم يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقتة الأصلية بعيب خفي أو جلي { ٢ } أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح باشتراط السلامة فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش ثم إن الغش يكون باخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد بالردي أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن وبإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا وهو التدليس وبإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة.

به المسلمين فلا يصلح (١) بدعوى أنه عليه السلام فصل في الحرمة بين التماس الزيادة وعدمه و

حكم بالحرمة وكونه غشاً في الأول دون الثاني.

{ ١ } وإلى هذا أشار المصنف بقوله حيث إنه عليه السلام جوز بل الطعام الخ. وفيه: إن الظاهر من الخبر هو التفصيل في بل الطعام بين كونه للإصلاح ورفع العيب أو دفعه وبين كونه موجبا لتوهم الناس والالتباس فحكم بالجواز في الصورة الأولى دون الثانية.

وأما في الصورة الثانية فمقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كون الغش والمزج مع قصد مفهومه أو بدونه فالأظهر عدم اعتبار قصد مفهومه في صدقه.

{ ٢ } محصله أن شرط السلامة من الشروط المبني عليها العقد التي تكون بحكم الشروط المصرح بها فكما أنه مع التصريح به يصدق الغش كذلك مع الاقدام على البيع.

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب أحكام العيوب حديث ٣.

ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها من حيث إن المحرم هو الغش والمبيع عين مملوكة ينتفع بها ومن أن المقصود بالبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب {١}. ثم قال: وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله أنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمروا أن في الحكم نظرا ومثله لو قال: بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف انتهى.

وما ذكره من وجهي الصحة والفساد جار في مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح والجاري عليه العقد هو المعيب وجعله من باب تعارض الإشارة والوصف مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزلة قوله بعتك هذا البصير وأنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيحى في باب العيب بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية وعدم كونه مقوما للمبيع {٢} كما يشهد به العرف والشرع.

حكم المعاملة وضعا

وأما الموضوع الثالث: فقد استدل لفساد المعاملة بوجوه:

{١} الأول: ما في المتن وعن غيره وهو أن العقد تعلق بالمبيع المعنون بكونه غير مغشوش لا بذات المبيع بأي عنوان اتفق فلو تبين كونه مغشوشا فقد ظهر أنه لا وجود للمبيع وما هو موجود غير واقع عليه البيع. وبعبارة أخرى أن المبيع هو الصحيح غير المغشوش والجاري عليه العقد هو المعيب فيكون من باب تعارض الإشارة والوصف ومن يرى تغليب الإشارة والوصف ومن يرى تغليب الإشارة يحكم بالصحة ومن يرى تغليب الوصف يحكم بالبطلان. وجعلوا المسألة نظيرا لمسألة الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمرو وأورد المصنف عليه بايرادين. {٢} أحدهما أن وصف الصحة ليس مقوما للمبيع بل هو ملحوظ على وجه الشرطية.

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن اشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض (قدس سره) أن المقصود بالبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد { ١ } ولذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس.

{ ١ } هذا هو الايراد الثاني وحاصله أنه لو سلم كون المبيع هو الشيء بعنوان أنه صحيح لا اشكال في تقديم العنوان لأن البيع ليس من قبيل الفعل الخارجي الذي لا يعتبر في تحققه القصد كالضرب حتى يقال إنه لا يعقل تعلقه بالمفهوم فمن ضرب زيدا بتخيل أنه

عمرو فقد ضرب زيدا بل مما يعتبر في تحققه القصد فلو باع الموجود الخارجي بعنوان أنه صحيح وكان معيوباً يبطل البيع لعدم تحققه لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد. ملخص القول في المقام هو: إن المبيع إن كان كلياً وكان الغش في الفرد المقبوض الخارجي لا شبهة في صحة البيع لعدم الغش في البيع نعم للمشتري تبديل المقبوض بغيره. وإن كان المبيع شخصياً فإن علق البيع على ذلك بطل وإن لم يكن مغشوشاً للاجماع على اعتبار التنجيز في صحة البيع.

وأما إن كان البيع منجزاً فإن كان الوصف الذي يقع عليه من الصور النوعية عند العرف كما لو باع الموجود الخارجي بعنوان أنه ذهب فبان أنه نحاس مذهب بطل البيع لأن ما وقع عليه البيع لا تحقق له في الخارج وما له تحقق لم يقع عليه البيع. وأما إن كان من الأوصاف الكمالية ككون العبد كاتباً أو من أوصاف الصحة ككونه بصيراً صح البيع.

نعم إن كان المتخلف من أوصاف الكمال ثبت خيار الشرط وإن كان من أوصاف الصحة تخير المشتري بين الفسخ والامضاء مع أخذ الأرش أو بدونه ولا يفرق في ذلك بين أخذه عنواناً للمبيع أو شرطاً كما حقق ذلك كله في محله وأشرنا إليه في مسألة التطفيف اجمالاً.

وأما التردد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، فإنها مرددة بين كون متعلق القصد (العقد) أولاً، وبالذات هو العين الحاضرة ويكون اتصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد وكون متعلقه هو العنوان والإشارة إليه باعتبار حضوره، أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات ومغايرته للموجود الخارجي كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد في البطلان. وأما وجه تشبيه مسألة الاقتداء في الذكرى بتعارض الإشارة والوصف في الكلام مع عدم الاجمال في النية فباعتبار عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه إذ كثيراً ما يشتبه على الناوي أنه حضر في ذهنه العنوان ونوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان، وإنما أشار إليه معتقداً لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان لاحتراز معرفته بالعدالة أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

وبما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا، وأنه إنما يبطل البيع في خصوص ما إذا كان الوصف المتخلف من قبيل الصور النوعية وكون المبيع شخصياً ولا يبطل في سائر الصور إلا إذا كان العقد معلقاً على الوصف.

الثاني: إنه في بعض النصوص النهي عن بيع المغشوش، وهو يدل على الفساد. وفيه أنه ليس في شيء من النصوص التي بأيدينا النهي عن بيع المغشوش إلا خبر موسى المتقدم، وقد مر ما فيه، وخبر الجعفي (١) الضعف السند.

الثالث: إن البيع منطبق عنوان الغش، كما يشهد له خبر هشام عن الإمام الكاظم عليه السلام البيع في الظلال غش (٢) وهو محرم منهى عنه، والنهي يدل على الفساد. وفيه: إن النهي النفسي المتعلق بالمعاملة نفسها أو بأمر خارج منطبق عليها لا يدل على الفساد كما حقق في أول الكتاب.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الصرف، حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ثم إنه قد يستدل على الفساد كما نسب إلى المحقق الأردبيلي قدس سره بورود النهي عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيًا عن بيعة كما أشير إليه في رواية قطع الدينار و الأمر بالقائه في البالوعة معللاً بقوله حتى لا يباع بشيء { ١ } ولأن نفس البيع غش منهي عنه وفيه نظر فإن النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم في بيع العنب على من (ممن) يعمله خمراً. وأما النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

وأما خبر الدينار فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغش لأنه إذا وجب اتلاف الدينار والقائه في البالوعة كان داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو والقمار { ٢ } وقد ذكرنا فيما يحرم الاكتساب لكون المقصود منه محرماً فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبس على الناس { ٣ }.

{ ١ } هذا هو الوجه الرابع وهو خبر موسى بن بكر كنا عند أبي الحسن عليه السلام: وإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش (١). لظهور التعليل في أن كل ما فيه غش لا يصح بيعه.

{ ٢ } محصل ما يفيد المصنف في الإيراد على هذا الوجه: إن الظاهر من الخبر بقريئة الأمر بالالقاء في البالوعة هو كون المورد داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو، وأين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه. وفيه: أن مورد الاستدلال هو عموم التعليل لا خصوص المورد والظاهر منه أن تمام العلة هو بيع ما فيه الغش.

فالصحيح في الجواب عنه: إن الخبر ضعيف السند للارسال ولحسن بن علي بن عثمان.

{ ٣ } وعليه فهو داخل في القسم الرابع الذي التزم فيه بفساد المعاملة، فلا حاجة إلى الالتزام بكونه داخلاً فيما لا يقصد منه إلا الحرام.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

ومعلوم أن مثله بهيئته لا يقصد منه إلا التلبيس فهو آلة الفساد لكل من دفع إليه وأين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه، فالأقوى حينئذ في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع، ثم العمل على ما يقتضيه القاعدة عند تبين الغش فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس وإن كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب. وإن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة { ١ } ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

الثالثة عشر: الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة { ٢ } والأخبار بها مستفيضة وادعى في الإيضاح تواترها.

{ ١ } وفيه أنه لو كان المبيع المجموع المركب من جزئين أو من أجزاء. فإن كان للهيئة الاجتماعية دخل في زيادة الثمن، كما في مصراعي الباب، لا ريب في ثبوت خيار تبعض الصفقة بالنسبة إلى المصراع الموجود. وأما إن لم يكن لها دخل في ازدياده، كما في بيع منين من الحنطة بدينارين، فلا يثبت الخيار، بل البيع بالنسبة إلى المن الموجود صحيح ولازم، وبالنسبة إلى المفقود باطل، فإن مآل مثل هذا البيع إلى بيع كل من من الحنطة بدينار. وعلى ذلك فلا مورد لخيار تبعض الصفقة فيما فرضه المصنف في المقام. حرمة الغناء

{ ٢ } قوله الثالثة عشرة لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة. وتنقيح القول في هذه المسألة يستدعي البحث في مقامات: الأول: في بيان حكم الغناء.

منها ما ورد مستفيضا في تفسير قول الزور في قوله تعالى: (واجتنبوا قول الزور) ففي صحيحة الشحام ومرسلة ابن أبي عمير وموثقه أبي بصير المرويات عن الكافي ورواية عبد الأعلى المحكية عن معاني الأخبار وحسنة هشام المحكية عن تفسير القمي قدس سره تفسير قول الزور بالغناء {١}.

الثاني: في تحقيق موضوع الغناء.

الثالث: في المستثنيات.

أما المقام الأول فقد نفى المصنف الخلاف في حرمة في الجملة، فكأنه لم يعبأ بما سينقله من المحدث الكاشاني من عدم حرمة، وعن غير واحد دعوى الاجماع عليها، بل عن بعضهم دعوى كونها من الضروريات. وكيف كانف قد استدل للحرمة بوجوه:
الأول: الاجماع.

وفيه: إنه لمعلومية مدرك المجمعين لا يكون الاجماع تعبديا، فلا يصح أن يكون مدركا لهذا الحكم.

الثاني: جملة من الآيات الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها منها: {١} قوله تعالى (واجتنبوا قول الزور) (١) ففي جملة من النصوص تطبيق قول الزور على الغناء لاحظ.

صحيح زيد الشحام عن الإمام الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل (واجتنبوا قول الزور) قال عليه السلام: قول الزور الغناء (٢).

ومرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عنه عليه السلام في قول الله تعالى (واجتنبوا قول الزور) قال عليه السلام: قول الزور الغناء.
وموثق أبي بصير عنه عليه السلام عن قول الله عز وجل (واجتنبوا قول الزور) قال عليه السلام:

(١) الحج: ٣٠.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها ما ورد مستفيضا في تفسير لهو الحديث كما في صحيحة ابن مسلم ورواية مهرا بن محمد ورواية الوشاء ورواية الحسن بن هارون ورواية عبد الأعلى السابقة { ١ } .

ومنها ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: (والذين لا يشهدون الزور) كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام تارة بلا واسطة وأخرى بواسطة أبي الصباح { ٢ } الكناني.

الغناء. وخبر عبد الأعلى عنه عليه السلام في حديث وقول الزور الغناء (١) ونحوه حسن هشام (٢).

{ ١ } ومنها قوله تعالى (ومن الناس من يشتري لهو الحديث... أولئك لهم عذاب مهين) (٣) بضميمة ما ورد في تفسير لهو الحديث لاحظ.
صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام قال سمعته يقول الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية (ومن الناس من يشتري لهو الحديث).
ومثله خبر مهرا بن عن الإمام الصادق عليه السلام (٤).
وخبر الوشاء سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء فقال هو قول الله عز وجل (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) (٥).
وخبر الحسن بن هارون عن الإمام الصادق عليه السلام الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله وهو مما قال الله عز وجل (ومن الناس من يشتري لهو الحديث).
وخبر عبد الأعلى المتقدم.
ومنها قوله تعالى (والذين لا يشهدون الزور) (٦) بضميمة ما ورد في تفسيره، لاحظ.

-
- (١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.
 - (٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢٠.
 - (٣) لقمان، ٦.
 - (٤) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.
 - (٥) نفس المصدر، حديث.
 - (٦) الفرقان، ٦.

وقد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى، بل الثانية في أن الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به { ١ } ويؤيده ما في بعض الأخبار من أن من قول الزور أن تقول للذي يغني أحسنت، ويشهد له قول علي بن الحسين عليه السلام في مرسله الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء { ٢ } ولو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا، وكذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية، ولو لم يكن في كلام باطل ومنه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة حيث إن مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغني بالأباطيل، من الكلام، فالانصاف أنها لا تدل على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللهو على إطلاقه مبعوضا لله تعالى وكذا الزور بمعنى الباطل وإن تحققا في كيفية الكلام لا في نفسه، كما إذا تغني في كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثية.

صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل (لا يشهدون الزور) قال عليه السلام الغناء (١)، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة. وأورد على الاستدلال بذلك في المتن.

{ ١ } بأن ظاهر هذه النصوص كون الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به. { ٢ } ولقول علي بن الحسين عليه السلام في المرسل في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء (٢). وأيده بما في بعض الأخبار من أن من قول الزور أن يقول للذي يغني أحسنت (٣). وأورد المحقق الإيرواني والأستاذ الأعظم على الوجه الأول: بأن تفسير قول الزور بالغناء لا يقتضي أن يكون الغناء من مقولة الكلام لصحة هذا التفسير وإن كان الغناء من

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٣) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢١.

وبالجملة فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا وباطلا فهو حرام، ومما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا وباطلا ولغوا رواية عبد الأعلى وفيها ابن فضال، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا

نحيكم، فقال: كذبوا إن الله تعالى يقول: (وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون) ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس الخبر.

فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل واللهو الذين يكذب الإمام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه فليس الإنكار الشديد المذكور وجعل ما زعموا

الرخصة فيه من اللهو الباطل إلا من جهة التغني به، ورواية يونس قال: سألت الخراساني عن الغناء، وقلت: إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا، قلت له: وإنما سألتني عن الغناء، قلت له: إن رجلا أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء، قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت. ورواية محمد بن أبي عباد وكان مستهترا (مشتهرا) بالسماع وبشرب النبيذ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللهو. أما سمعت الله عز وجل يقول: (وإذا مروا باللغو مروا كراما) والغناء من السماع كما نص عليه في الصحاح، وقال أيضا: جارية مسمعة أي مغنية وفي رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر قوله و الملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار وقوله عليه السلام: وقد سئل عن الجارية المغنية قد يكون للرجل جارية تلهيه وما ثمنها إلا كثمن الكلب وظاهره هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل، كما هو الأقوى وسيجيء فهو وإن كان أعم وجب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنه لو كان أخص وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

وعن المستند: الايراد على المستدل بهذه الآيات بأن النصوص الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة مع النصوص الأخر المفسرة إياها بتفسير آخر. وفيه: إن الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها من قبيل تعيين المصداق ولا تدل على الانحصار، فلا تعارض بينها.

الوجه الثالث: الروايات المستفيضة الواردة في بيان حرمة والتكسب به واستمائه وحرمة تعليمه وتعلمه. وما يترتب عليه من المفاسد وقد ذكر طرف منها المصنف لاحظها (١).

فتحصل أن حرمة الغناء لا ينبغي انكاره. وسيأتي الكلام على ما أفاده المحدث الكاشاني في المقام وما ورد عليه عند ذكر المصنف قدس سره له.

بيان حقيقة الغناء

أما المقام الثاني فقد اضطربت كلمات الفقهاء واللغويين في ذلك، وكلماتهم ما بين إفراط وتفریط، فعن بعضهم: إنه مد الصوت، وعن الشافعي: إنه تحسين الصوت وترقيقه، وعن النهاية: إن كل من رفع صوتا والاه فصوته عند العرب غناء، وعن آخرين غير ذلك مما يقرب من هذه التعاريف.

وحيث إن بعض مصاديق هذه التعاريف ليس من أفراد الغناء قطعاً كرفع الصوت بالأذان الذي هو من المستحبات الشرعية وتحسينه بقراءة القرآن والمدائح والمرائي، مضافاً إلى السيرة القطعية على جواز ذلك كله، وقد دلت النصوص على رجحان بعضها، فيستكشف من ذلك عدم تمامية هذه التعاريف. وإليك طرف من كلمات الفقهاء واللغويين المذكورة في المتن.

(١) راجع الوسائل، باب ١٥ و ١٦ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١ وغيرها من أبواب ما يكتسب به.

وبالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان مساويا للغناء، أو أعم أو أخص مع أن الظاهر أن ليس الغناء إلا هو وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين، فعن المصباح أن الغناء الصوت، وعن آخر أنه مد الصوت، وعن النهاية عن الشافعي أنه تحسين الصوت وترقيقه.

وعنها أيضا أن كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء، وكل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفا والأحسن من الكل ما تقدم من الصحاح ويقرب منه المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، والطرب على ما في الصحاح خفة يعتري الانسان لشدة حزن أو سرور.

وعن الأساس للزمخشري خفة لسرور أو هم وهذا القيد هو المدخل للصوت في أفراد اللهو وهو الذي أراده الشاعر بقوله: (أطربا وأنت قنسى أي شيخ كبير وإلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

وبالجملة فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو ولو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا، ومن اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضي للاطراب قال في جامع المقاصد في الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما وإن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضي للاطراب انتهى.

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا في الجملة بالنسبة إلى المغني أو المستمع أو ما كان من شأنه الاطراب ومقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره. وأما لو اعتبر الاطراب فعلا خصوصا بالنسبة إلى كل أحد وخصوصا بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه وكان هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة والمسالك بعد تعريف المشهور قوله. أو ما يسمى في العرف غناء وتبعه في مجمع الفائدة وغيره، ولعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أن الاطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسر في الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن وإن توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا واستشهد على ذلك بما في الصحاح من التطريب في الصوت مدة وتحسينه.

وما عن المصباح من أن طرب في صوته رجعه ومدّه.
وفي القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وأن التطريب الاطراب
كالتطرب والتغني قال قدس سره فيحصل من ذلك أن المراد بالتطريب والاطراب غير
الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور، كما توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره
من أصحابنا فكأنه قال في القاموس الغناء من الصوت ما مد وحسن ورجع فانطبق
على المشهور إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس فكان لازماً
للاطراب والتطريب، (انتهى كلامه).

وفيه أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهرى والزمخشري هو ما
يحصل للانسان من الخفة لا جرم يكون المراد بالاطراب والتطريب ايجاد هذه الحالة
وإلا لزم الاشتراك اللفظي مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ
التطريب والاطراب مضافاً إلى ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح والمصباح إنما
هو للفعل القائم بذى الصوت لا الاطراب القائم بالصوت، وهو المأخوذ في تعريف
الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص في
صوته ايجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمد الصوت وتحسينه وترجيعة كما أن تفريح
الشخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب، و
كذا ما في القاموس من قوله ما طرب به يعني ما أوجد به الطرب مع أنه لا مجال
لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين والترجييع إذ لم يتوهم أحد كون الطرب
بمعنى الحسن والرجوع أو كون التطريب هو نفس المد، فليست هذه الأمور إلا أسباباً
للطرب يراد من ايجاده فعل هذه الأسباب.

هذا كله مضافاً إلى عدم امكان إرادة ما ذكر من المد والتحسين والترجييع
من الطرب في قول الأكثر إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا
ينحفي مع أن مجرد المد والترجييع والتحسين لا يوجب الحرمة قطعاً لما مر وسيجيئ
فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب
بمعنى الخفة وتوجيه كلامهم بإرادة ما يقتضي الطرب ويعرض له بحسب وضع نوع
ذلك الترجيع، وإن لم يطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت ومج الأسماع له، ولقد

أجاد في الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع وهو المعروف عند أهل العرف وقد تقدم في رواية محمد بن أبي عباد المستهتر بالسماع.
وكيف كان فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو كما يكون بألة من غير صوت كضرب الأوتار ونحوه وبالصوت في الآلة كالمزمار والقصب ونحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيته ومعدودا من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء وكل ما لا يعد لهوا فليس بحرام، وأن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا ولهوا ولغوا وزورا.

وفي مقابل هذه التعاريف ما اختار المحقق الإيرواني قدس سره وهو: إن المتيقن من الغناء المحرم هو الكلام الباطل في ذاته وبحسب المدلول والمشتمل على المد والترجيع والاطراب، والمراد من بطلان الكلام هو أن يكون معناه معنى لهويا، فالكلام الباطل غير المشتمل على الكيفية ذات القيود الثلاثة لا يكون حراما، كما أن المشتمل على الكيفية المزبورة لا يكون حراما إلا أن يكون باطلا في معناه.
وفيه: إن لازم هذا الوجه خروج بعض أفراد الغناء الذي لا يتوقف أحد في كونه غناء، وقد دلت النصوص عليه، كقراءة القرآن بلحون أهل الفسوق والعصيان.
والمشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وقد اختلفت كلماتهم في تفسير الطرب، فعن جماعة: إنه خفة تعتري الإنسان لشدة السرور، وعن آخرين: إنه خفة تعتري لشدة حزن أو سرور، وعن مفتاح الكرامة: إن الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء غير الطرب المفسر لخفة لشدة السرور أو الحزن وأن
المراد به مد الصوت وتحسينه وخير هذه الأقوال أوسطها.
أما فساد الأول: فلما عن القاموس من التصريح بفساد وهم من خص الطرب بالسرور، وأما فساد الأخير: فلما تقدم من أن مجرد مد الصوت وتحسينه ليس غناء قطعاً لا سيما وقد ورد أن الله ما بعث نبيا إلا حسن الصوت (١) وأنه كان علي بن الحسين عليهما السلام يقرأ القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته (٢) وأن الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٢، كتاب الصلاة.
(٢) نفس المصدر، حديث ٥.

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين أحدهما قصد التلهي وإن لم يكن لهوا، والثاني كونه لهوا في نفسه عند المستمعين وإن لم يقصد به التلهي {١}.
ثم إن المرجع في اللهو إلى العرف والحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو والرقص ولحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية أو أمردا ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه.

ولكن يرد على هذا التعريف: إنه غير مطرد ولا منعكس.
أما الأول: فلما قيل من أن أظهر أفراد الغناء الألحان التي يستعملها أهل الفسوق مع أنها لا توجب الطرب إلا أحيانا، مضافا إلى أن من الغناء عند العرف ما ليس فيه مد ولا ترجيع مع كونه مطربا بالفعل ومن ألحان أهل الفسوق بالمعنى الذي سيمر عليك، والظاهر أن إطلاق الغناء على قول جئناكم جئناكم حيونا... الخ في خبر عبد الأعلى الآتي من هذا القبيل لعدم مناسبته مع المد والترجيع.

وأما الثاني: فلأنه ربما يكون الصوت مرجعا مشجيا ومثيرا للحن والبكاء ولا يصدق عليه الغناء، كما إذا كانت مادة الكلام حقا كمرثية أبي عبد الله عليه السلام. والتحقيق: إن أحسن ما قيل في المقام - وإن كان هو أيضا لا يخلو عن النقض - هو ما أفاده المصنف قدس سره وهو: إن الغناء عبارة عن الصوت للهوي وما يعد في الخارج من

ألحان أهل الفسوق والمعاصي.

توضيحه: إن الصوت إذا كان مناسبا لبعض آلات اللهو والرقص ولحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية أو نحو ذلك فهو في العرف صوت لهوي و قول زور، وهو الغناء.

ولما كان ظاهر هذا التعريف اعتبار فعلية التلهي ولازم ذلك خروج أكثر ما هو غناء عرفا عنه، عممه.

{١} بقوله: ثم إن اللهو يتحقق بأمرين أي أحد أمرين:

وظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق أو باطل
فقراءة القرآن والدعاء والمرائي بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا اشكال في
حرمتها ولا في تضاعف عقابها لكونها معصية في مقام الطاعة واستخفافا بالمقروء

أحدهما: قصد التلهي وإن لم يكن لهو أو الثاني: كونه لهو في نفسه.
ومحصل الأمر الأول على ما أظن وإن كان خلاف ظاهر كلامه في بادي النظر أن
الصوت تارة لا يكون لهو فعلا بالنسبة إلى المسمعين، لعدم وجود المستمع، أو لمانع عن
التلهي من شدة المرض ونحوها، فهو أيضا من مصاديق الغناء ولا ينحصر الغناء بما إذا كان
لهو فعلا.

وهذا التعريف أحسن ما قيل في تعريف الغناء وموافق للمتفاهم العرفي.
ولكن الذي يرد على المصنف قدس سره أنه لم يظهر لي وجه اعتباره الترجيع في صدقه،
فإنه لا يعتبر فيه لا بحسب الأدلة ولا بحسب المتفاهم العرفي.

والنسبة بين هذا التعريف وما ذكره المشهور هي العموم من وجه، لصدق تعريف
المشهور على الصوت الموجب للخفة الحاصلة من حزن، واختصاص هذا التعريف بالخفة
الحاصلة من شدة السرور، وصدق هذا التعريف على كل صوت أوجب الخفة المزبورة
وإن لم يكن فيه مد ولا ترجيع، ولا يصدق عليه تعريف المشهور.

وكيفية الكلام، تارة تكون بنفسها لا تصلح إلا للرقص وموجبة لحصول الخفة،
فالكلام حينئذ يكون غناء وإن كانت مادته حقا، كالقرآن ونهج البلاغة ونحوهما، وعلى
هذا يحمل ما دل على النهي عن التغني بالقرآن، وقرائته بألحان أهل الفسوق والكبائر
المتقدم.

وأخرى لا تكون كذلك، إلا فيما إذا كانت مادة الكلام باطلة ككونها من المعاني
المهيجة للشهوة الباطلة، كبعض أنحاء التصانيف المتداولة في هذا العصر، وفي مثل ذلك لو
كانت مادة الكلام حقا لا يصدق عليه الغناء.

والمدعو والمرثى ومن أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتستر قد تدعوه نفسه لأجل التفرج والتنزه والتلذذ إلى ما يوجب نشاطه ورفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم والمراثي ونحوها، فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك وربما يعد مجلساً لأجل احضار أصحاب الألحان ويسميه مجلس المرثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط، وربما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهوية ويتخيل أنه بكى في المرثية وفاز بالمرتبة العالية وقد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان والنفس الغاوية.

وربما يجرئ [يجترئ] على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث أصل الحكم وأخرى من حيث الموضوع وثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الأول: فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل، وإلا فهو في نفسه غير محرم والمحكى من كلامه في الوافي أنه بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها قال الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها بما كان على النحو [المعهود] المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهم وتكلمهم بالباطل ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله: ليست بالتي تدخل عليها الرجال إلى أن قال: وعلى هذا فلا بأس بالتغني بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار والتشويق إلى دار القرار و وصف نعم الملك الجبار وذكر العبادات والرغبات في الخيرات والزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله: ذكرتك الجنة وذلك لأن هذا كله ذكر

الله وربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله.

وبالجملة فلا يخفى على أهل الحجة بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله وأن أكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل انتهى. أقول: لولا استشهاده بقوله ليست بالتى تدخل عليها الرجال أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرنا من أن المحرم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالملاهي والتكلم بالأباطيل ودخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنا دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر أمور الآخرة وينسى شهوات الدنيا إلا أن استشهاده بالرواية ليست بالتى تدخل عليها الرجال ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنية التي تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة، ولذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كنا قد خصصناه بالدليل و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضا والموجود فيها، بعد ذكر الأخبار

وقد نسب إلى المحدث الكاشاني القول بجواز الغناء من حيث هو، وإنما يحرم إذا اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل و لا يهمننا البحث في صحة النسبة وفسادها.

وفي الجمع بين كلمات المصنف حيث إنه ينسب إليه أولا القول بالجواز، ثم ينسب إليه غير ذلك، وإنما المهم بيان أصل المطلب.

وحاصله: إنه ربما يدعي عدم حرمة الغناء.

واستدل له بوجوه:

الأول: إنه ليس في النصوص رواية معتبرة دالة على حرمة الغناء فالمتعين الأخذ بالمتيقن، والمتيقن هو ما إذا اقترن بأحد المحرمات الأخر كما كان متعارفا في زمن الخلفاء

وفيه: ما تقدم من تواتر الروايات الدالة على ذلك، وقد مر أن فيها روايات معتبرة فراجع.

الثاني: إن نصوص حرمة الغناء منصرفة إلى الغناء في جوف آلات اللهو من المزمار ونحوه بايجاده فيها فالغناء المجرد لا يكون حراما.

المتخالفة جوازا ومنعا في القرآن وغيره أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:
أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما يدل
على ذم التغني بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في
غنائهم، ويؤيده رواية عبد الله سنان المذكورة أقرأوا القرآن بألحان العرب وإياكم
ولحون أهل الفسق والكبائر وسيجيئ من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع
الغناء.

وثانيهما: أن يقال وحاصل ما قال: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في
ذلك الزمان، قال: والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري و
غيرهن في مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهي والتكلم بالباطل واسماعهن
الرجال، فحمل المفرد المعروف يعني لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعة في ذلك
الزمان غير بعيد، ثم ذكر رواية علي بن جعفر الآتية ورواية أقرأوا القرآن المتقدمة،
وقوله: ليست بالتالي يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل، قال: إن فيه اشعارا بأن
منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به كالاتهاء وغيره إلى أن قال: إن
في عدة من أخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه لهوا باطلا.

وفيه: إنه لا وجه لدعوى الانصراف بل ظاهر النصوص النهي عن الغناء نفسه و
من حيث هو.

الثالث: ما عن قرب الإسناد بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح عن علي بن
جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح قال عليه
السلام: لا بأس
ما لم يعص به (١).

وهو وإن كان ضعيف السند لعبد الله بن الحسن، وعدم استبعاد صاحب الكفاية
الحاقه بالصحاح، يمكن أن يكون لأجل أنه اطلع على أمانة مفيدة للظن بوثاقته، ولا يفيد
بالنسبة إلينا، إلا أن الخبر مروى عن كتاب علي بن جعفر، ولكن فيه ما لم يزم به وهو
يدل

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقررة بالأصوات الطيبة المذكورة المهيجة للأشواق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والأدعية، والأذكار مع عمومها لغة وكثرتها وموافقتها للأصل والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه فإذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما، ثم إن ثبت إجماع في غيره وإلا بقي حكمه على الإباحة وطريق الاحتياط واضح انتهى.

أقول: لا يخفى أن الغناء على استفدنا من الأخبار بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة هو من الملاهي نظير ضرب الأوتار والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

على حرمة الغناء إذا اقترن بالمعاصي الأخر.

وفيه: إن محتملات قوله ما لم يزم به ثلاثة: الأول إرادة ما لم يقترن بضرب المزمار، الثاني: إرادة ما لم يوجد الغناء في المزمار، الثالث: إرادة ما لم يكن الصوت صوتا مزماريا و

لحنا رقصيا، والاستدلال بالخبر يتوقف على إرادة المعنى الأول، ولا ريب في كونه خلاف الظاهر، إذ لو كان المراد ذلك لقال ما لم يقترن بالمزمار، بل الظاهر من الخبر هو إرادة المعنى الثالث كما لا يخفى.

وعليه فيتعين كون اطلاق الغناء على الجامع بين القسمين اطلاقا على المعنى الأعم كاطلاق أهل اللغة.

الرابع: النصوص الدالة على مدح الصوت الحسن، وأنه ما بعث الله نبيا إلا وهو حسن الصوت واستحباب قراءة القرآن بالصوت الحسن وأن علي بن الحسين عليه السلام كان

أحسن الناس صوتا بالقرآن (١)، فإنه يستفاد منها جواز الغناء، بل استحبابه في القرآن، وأن الحرمة إنما تكون للأمور الخارجية.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، من كتاب الصلاة.

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب توجه ما ذكره بل لا أظن أحدا يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن والأخبار بمدح الصوت الحسن وأنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة والدعاء به وأنه حلية القرآن واتصاف الأنبياء والأئمة عليهم السلام به في غاية الكثرة، وقد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به.

والظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا انتهى.

وقد صرح به شرح قوله عليه السلام اقرأوا القرآن بألحان العرب أن اللحن هو الغناء، وبالجملة فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضا ذلك لأنه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخرة المنسي لشهوات الدنيا، نعم بعض كلماتها ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وأنه لا حرمة فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبته إليهما في غاية الضعف لا شاهد له يقيد الاطلاقات الكثيرة المدعى تواترها إلا بعض الروايات التي ذكرها منها ما عن الحميري بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يعص به والمراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية ولا مقدمة للمعاصي المقارنة له. وفي كتاب علي بن جعفر عن أخيه قال: سألت عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يزمر به، والظاهر أن المراد بقوله ما لم يزمر به ما لم يلعب معه بالمزمار أو ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني، ورواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كعب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول الله عز وجل: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ليست بالتي تدخل عليها الرجال فإن ظاهر الثانية وصریح الأولى أن حرمة الغناء منوط بما يقصد منه فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم وإلا فلا {١} وقوله في الرواية وهو قول الله إشارة إلى ما ذكره من التفصيل ويظهر منه أن كلا الغنائين من لهو الحديث لكن يقصد بأحدهما ادخال الناس في المعاصي و الاخراج عن سبيل الحق وطريق الطاعة دون الآخر وأنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للاطلاقات لعدم ظهور يعتد به في دلالتها فإن الرواية الأولى لعلي بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع وهو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم وقد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يعصى به.

وفيه: إنها غير مربوطة بالغناء إذ صوت الحسن غير الغناء كما تقدم.
الخامس: مرسل الفقيه: سأل رجل علي بن الحسين (عليهما السلام) عن شراء جارية لها صوت فقال (عليه السلام) ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد و الفضائل التي ليست بغناء وأما الغناء فمحظور (١).
وفيه: أولاً: إنه ضعيف السند للارسال.

وثانياً: إنه وارد في الجارية التي لها صوت لا المغنية إذ الظاهر أن التفسير إنما هو من الصدوق وعلى فرض كونه من الإمام (عليه السلام) فهو يدل على أن المذكورات على قسمين:

أحدهما: ما هو غناء والثاني: ما ليس كذلك فيدل على أن الغناء محرم.
{١} السادس: صحيح أبي بصير المذكور في المتن (٢).
ونحوه خبره الآخر المذكور فيه (٣).

(١) الوسائل باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ٢.

(٢) الوسائل باب ١٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ٣.

(٣) الوسائل باب ١٥ من أبواب ما يكتسب به حديث ١

ومنه يظهر توجهه الرواية الثانية لعلي بن جعفر فإن معنى قوله لم يزمر به لم يرجع فيه ترجيح المزمار أو لم يقصد منه قصد المزمار أو أن المراد من الزمر التغني على سبيل اللهو.

وأما رواية أبي بصير مع ضعفها سنداً بعلي بن أبي حمزة البطائني فلا يدل إلا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلاً في لهو الحديث في الآية وعدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيها وهذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعاً فإذا فرضنا أن المغني يغني بأشعار باطلة فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

وبالجملة فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغني أما في المجالس المختصة بالنساء كما في الأعراس وأما للتغني في مجالس الرجال نعم الانصاف أنه لا يخلو من اشعار بكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لأجل هذا الاشعار خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها كما تقدم من قوله (عليه السلام) قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن الكلب فتأمل.

السابع: إن الروايات بقرينة دلالة بعضها على أن المنع بمناط اللهو محمولة على مطلق المرجوحية إذ من المعلوم أن اللهو بما هو لا يقتضي التحريم. وفيه: مضافاً إلى ما سيأتي في مبحث اللهو من حرمة على بعض معانيه: إن النصوص إنما تدل على حرمة الغناء من حيث إنه صوت لهوي وهذا لا يستلزم حرمة كل ما يكون لهواً كي يستكشف جوازه من جواز اللهو. هذا كله. مضافاً أنه لو تمت دلالة ما تقدم على هذا القول بما أنه لا يمكن حمل جميع ما دل على حرمة الغناء على أن حرمة إنمّا تكون للأمر الخارجية ولا يمكن رفع اليد عن ظهورها في حرمة الغناء نفسه فلا محالة يقع التعارض بينهما والترجيح معها كما لا يخفى. وأضف إلى ذلك أنه لم ينسب القول بالجواز إلى أحد سوى المحدث المذكور والمحقق السبزواري وقد عرفت دعوى بعضهم أن عدم الجواز من الضروريات. فإذا لا ينبغي التوقف في الحرمة.

وبالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الاظهار وما أبعد ما بين هذا وبين ما سيجئ من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالأعراس لأن الروائتين وإن كانتا نصين في الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة لتواترها. وأما ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فسادها عند التكلم في التفصيل. وأما الثاني: فهو الاشتباه في الموضوع فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء في المراثي وهو عجيب فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف واللغة.

أما اللغة فقد عرفت. وأما العرف لأنه لا ريب أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الاطراب المقتضي للرقص أو ضرب آلات اللهو لا يتأمل في اطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ وإن أراد أن الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحس. وأما الثالث: وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع فقد حكي في جامع المقاصد قولاً لم يسم قائله باستثناء الغناء في المراثي { ١ } نظير استثناءه في الأعراس ولم يذكر وجهه وربما وجهه بعض من متأخري المتأخرين.

الغناء في المراثي

وقد استثنى القوم من الغناء المحرم موارد:
{ ١ } الأول: ما حكي في محكي جامع المقاصد عن من لم يصم قائله وهو الغناء في المراثي ولم يذكر وجهه.
وقربه المحقق الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد وعلل ذلك بوجوه:
منها: إنه ما ثبت الاجماع إلا في غيرها والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً.

بعمومات أدلة الابكاء والرتاء { ١ } .
وقد أخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفاية من الاستدلال باطلاق أدلة قراءة القرآن .
وفيه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات { ٢ } خصوصا التي يكون من
مقدماتها فإن مرجع أدلة الاستحباب إلى استحباب ايجاد الشيء بسببه المباح لا
بسببه المحرم ألا ترى أنه لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرمات
كالزنا واللواط والغناء والسر في ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون
الفعل لو خلوي وطبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ينافي ذلك طرو عنوان
من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمة لواجب أو صادفه عنوان
محرم فإجابة المؤمن وادخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو
تركه فإذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرا عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به
الوالد أو السيد طرا عليه عنوان ملزم لفعله .
والحاصل أن جهات الأحكام الثلاثة أعني الإباحة والاستحباب والكرهية لا
يزاحم جهة الوجوب أو الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات
الثلاث .

وفيه: ما عرفت من وجود روايات صحيحة دالة على حرمة الغناء مطلقا .
{ ١ } ومنها عمومات أدلة الابكاء والرتاء .
{ ٢ } وأجاب عنه المصنف بقوله: إن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات .
ومحصل ما ذكره في وجه ذلك: إن دليل الاستحباب إنما يتضمن ثبوت الحكم
لوجود جهته المقتضية له مع عدم تحقق ما يقتضي الالتزام بترك مورده فالفعل إنما يتصف
بالاستحباب إذا خلا في طبعه عما يقتضي الحرمة فمع طروء عنوان ملزم لتركه يكون
محرمًا
ولا يقاومه دليل الاستحباب فالابكاء مستحب ما لم يطرء عليه أحد العناوين المحرمة
منها الغناء فلا يصلح دليل مطلوبيته لمقاومة أدلة حرمة الغناء .
ويرده: إن ما ذكره من عدم مقاومة أدلة الأحكام غير الالزامية أدلة الأحكام الإلزامية إنما
يتم في موارد:

ويشهد بما ذكرنا من عدم تأدي المستحبات في ضمن المحرمات قوله صلى الله عليه وآله
اقرأوا القرآن بألحان العرب وإياكم ولحون أهل الفسوق والكبائر و
سيحى بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز
تراقبهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم { ١ } قال في الصحاح اللحن واحد
الألحان واللحون.

ومنه الحديث اقرأوا القرآن بلحون العرب { ٢ } وقد لحن في قرائته إذا طرب
بها وغرد وهو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء انتهى.
وصاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة أي بلغة العرب وكأنه
أراد باللغة اللهجة وتنخيل أن ابقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في
القرآن { ٣ } وفيه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء
وقوله صلى الله عليه وآله وإياكم ولحون أهل الفسوق نهى عن الغناء في القرآن ثم إن في
قوله لا

يجوز تراقبهم إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبر معاني القرآن بل هو مجرد الصوت
المطرب { ٤ }.

فتحصل: إن الغناء في المراثي حرام إلا أن الصوت غير الموجب لحصول الخفة
الحاصلة عن شدة السرور - وبعبارة أخرى غير الملهي - لا يكون غناء فلا يكون محرما.
{ ١ } كما في خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (١)
{ ٢ } كما في الحدائق ١٨، ١١٤ وفي الصحاح ٦، ٢١٩٣ مادة لحن وفي خبر حذيفة
بن اليمان (٢).

{ ٣ } لم يتخيل صاحب الحدائق (قدس سره) ذلك وهذا كلامه فلا حظ له فإنه وإن كان
لفظ اللحن مما ورد بمعنى الغناء لكنه ورد أيضا لمعان آخر منها اللغة وترجيع الصوت و
تحسين القراءة والشعر إلا أن الأنسب به هنا هو الحمل على اللغة انتهى وعلى ذلك فلا
مورد لما أورده المصنف (قدس سره) عليه.
{ ٤ } ويمكن أن يكون المراد به أنه لا يجاوز تراقبهم إلى السماء بمعنى أن الله لا يقبل
منهم ولا يرفع قرائتهم إلى السماء قصدوا بها تدبر معاني القرآن أيضا أم لا.

(١) الوسائل باب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن حديث ١ مع تفاوت يسير.

(٢) المستدرک باب ٢٠ من أبواب قراءة القرآن حديث ٣.

وظهر مما ذكرنا أنه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن وما ورد من قوله صلى الله عليه وآله ورجع في القرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق.

ومن المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب الكتب عند المقابلة لكن مجرد الترجيع لا

يكون غناء ولذا جعله نوعاً منه في قوله (صلى الله عليه وآله) يرجعون القرآن ترجيع الغناء وفي

محكي شمس العلوم أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان والقراءة والغناء (انتهى).

وبالجملة فلا تنافي بين الخبرين ولا بينهما وبين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية { ١ } تبعاً في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قراءة القرآن وغيره لما ذكره المحقق الأردبيلي (قدس سره) حيث إنه بعد ما وجه استثناء المراثي وغيرها من الغناء بأنه ما ثبت الاجماع إلا في غيرها والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً أيد استثناء المراثي بأن البكاء والتفجع مطلوب مرغوب وفيه ثواب عظيم والغناء معين على ذلك وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير ثم أيده بجواز النياحة و جواز أخذ الأجر عليها والظاهر أنها لا تكون إلا معه وبأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر وليس في المراثي طرب بل ليس إلا الحزن انتهى.

الغناء في قراءة القرآن

الثاني: الغناء في قراءة القرآن.

{ ١ } وقد نسب استثناء ذلك إلى المحقق السبزواري وتبعه بعض المحققين.

واستدل له بوجوه:

الأول: إن قراءة القرآن خارجة عن الغناء موضوعاً إذ يعتبر في صدق الغناء كون معنى الكلام لهوياً ذكره صاحب الكفاية والمحقق الإيرواني (قدس سره).

وقد عرفت في المقام الأول فساد هذا المسلك، وأن الغناء كيفية خاصة من الصوت، وهو الصوت اللهوي المجامع مع كون المادة حقا. الثاني: إنه قد دلت النصوص (١) الكثيرة على استحباب تحسين الصوت في قراءة القرآن والتحزين والترجيع به. وشئ منها لا يوجد بدون الغناء. وفيه: إنه قد عرفت أن هذه العناوين غير الغناء، إذ الغناء هو الصوت اللهوي واللحن الرقصي، ومجرد حسن الصوت والترجيع به والتحزين لا يكون ذلك. وعلى ذلك فلا تنافي بين هذه النصوص، وبين ما دل على ذم التغني بالقرآن كخبر عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقرأوا القرآن بألحان العرب و

أصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيحى بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية (٢).

والمحقق السبزواري قدس سره لبنائه على ملازمة تحسين الصوت والترجيع به للغناء، بني على التعارض بين الطائفتين: وجمع بينهما بنحوين أولهما الصحيح على هذا المسلك، قال: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عند القرآن، وحمل ما يدل على ذم التغني

بالقرآن على قراءة تكون على سبيل الله كما يصنعه الفساق في غنائهم.

الثالث: إن أخبار الغناء معارضة مع الأخبار (٣) الكثيرة الدالة على فضل قراءة القرآن والنسبة عموم من وجه، فتتساقطان في مورد الاجتماع فيرجع إلى أصالة الإباحة. وفيه: ما تقدم من أن المختار في التعارض بين العامين من وجه هو الرجوع إلى المرجحات وهي تقتضي تقديم نصوص الغناء لكونها مخالفة للعادة. وأما ما أجابه المصنف قدس سره من أن أدلة الأحكام غير الالزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية، فقد مر ما فيه مفصلا في المستثنى الأول فراجع.

(١) راجع الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن.

(٢) راجع الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١١، من أبواب قراءة القرآن.

وأنت خبير بأن شيئاً مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرنا
أما كون الغناء معيناً على البكاء والتفجع فهو ممنوع بناءً على ما عرفت من كون
الغناء هو الصوت اللهوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب
لأن الطرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجع لا معين، وإن كان حزناً
فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتبهات النفسانية لا على ما
أصاب سادات الزمان من أنه على تقدير الإعانة، لا ينفع في جواز الشيء كونه مقدمة
لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كن فهو وإلا
فيحكم بإباحته للأصل وعلى أي حال فلا يجوز التمسك للإباحة بكونه مقدمة لغير
حرام لما عرفت.

ثم إنه يظهر من هذا ومما ذكر أخيراً من أن المرئي ليس فيها طرب أن نظره
إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لا يقصدونها إلا للتفجع وكأنه لم يحدث في
عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللهو والمترفون من الرجال والنساء عن حضور
مجالس اللهو وضرب العود والأوتار والتغني بالقصب والمزمار كما هو الشائع في
زماننا الذي قد أخبر النبي صلى الله عليه وآله بنظيره في قوله: يتخذون القرآن مزامير كما
أن

زيارة سيدنا ومولانا أبي عبد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو والنزهة لكثير
من المترفين، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وآله بنظيره في سفر الحج وأنه يحج أغنياء أمتي
للنزهة
والأوساط للتجارة والفقراء للسمعة، وكان كلامه صلى الله عليه وآله كالكتاب العزيز وارد
في

مورد وجار في نظيره والذي أظن أن ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم من أنه الصوت
اللهوي أن هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه.
وأما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو
فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزلة على ما دل على إناطة الحكم فيه
باللهو والباطل من الأخبار المتقدمة خصوصاً من انصرافها في أنفسها كأخبار المغنية
إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء وهو أمران:
أحدهما: الحداء بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل (١) وفي الكفاية أن المشهور استثناءه، وقد صرح بذلك في شهادات الشرائع والقواعد وفي الدروس، وعلى تقدير كونه من الأصوات اللهوية كما يشهد به استثناءهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الاطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا رواية نبوية ذكرها في المسالك من تقرير النبي صلى الله عليه وآله لعبد الله ابن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت (٢)، وفي دلالة وسنده ما لا يخفى (٣).

فالأظهر هو حرمة الغناء في قراءة القرآن، ويدل عليه خبر عبد الله بن سنان المتقدم، ولكنه ضعيف السند لأن في طريقه إبراهيم الأحمر، بل الغناء في ذلك أبغض لكونه هتكا للدين.

الحداء لسوق الإبل

{ ١ } الثالث: الحداء لسوق الإبل.

في الكفاية: إن المشهور استثنائه، وقد استدلل له بوجوه:

{ ٢ } الأول: النبوي المرسل الذي ذكره في كتاب الشهادات من المسالك المتضمن تقرير النبي صلى الله عليه وآله لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت (١).

{ ٣ } قوله وفي دلالة وسنده ما لا يخفى.

وأورد عليه المحقق الشيرازي: بأن دلالة لم أعرف وجه ضعفها على تقدير كون الحداء من الغناء، وضعف سنده منجبر بنقل الشهرة وفتوى جمع من الأساطين. وفيه أن المرسل متضمن لواقعة شخصية فيمكن أن لا يكون الحداء الذي جوزه النبي صلى الله عليه وآله غناء فلا يدل على جواز الغناء.

(١) سنن بيهقي، ج ١٠، ص ٢٢٧.

الثاني: غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل واللعب بآلات الملاهي المحرمة ودخول الرجال على النساء (١) و المشهور استثناءه للخبرين المتقدمين على أبي بصير في أجر المغنية التي تزف العرائس (٢).

الثاني: ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن النبي صلى الله عليه وآله

زاد المسافر الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه خناء أي فحش أو جفاء أو حنان (١) أي الطرب على اختلاف النسخ، بناء على رجوع القيد إلى خصوص الشعر كما يشهد به أفراد الضمير.

ولكن الاستدلال به مبني على كون الحداء منحصرا بالغناء ولكنه ممنوع فلا يدل على جواز الغناء.

وبه يظهر ما في الوجه الثالث وهو استقرار السيرة على جواز الحداء.

الرابع: ما في الجواهر الميل إليه، وهو: إن الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، فهو خارج عن الغناء موضوعا.

وفيه: إنه لا تنافي بين العنوانين كي يكون صدق أحدهما مانعا من صدق الآخر، بل الأظهر أن النسبة بينهما عموم من وجه. فإذا لا دليل على استثناء الغناء في الحداء.

الغناء في زف العرائس

{ ١ } الرابع: غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتف به محرم آخر.

{ ٢ } قوله والمشهور استثناءه للخبرين المتقدمين عن أبي بصير.

أحدهما صحيح أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال (٢) ونحوه الآخر (٣)

(١) الوسائل باب ٣٧، من أبواب آداب السفر، حديث ١، كتاب الحج.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٣) نفس المصدر، حديث ٢.

ونحوهما ثالث عنه أيضا (١) وإباحة الأجر لازمه لإباحة الفعل ودعوى أن الأجر لمجرد الزف لا الغناء عنده مخالفا للظاهر لكن في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح والشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لأن المحكي عن المفيد قدس سره والمرضى، وظاهر الحلبي وصريح الحلبي والتذكرة والايضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع، لكن الانصاف أن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق والعمل بها تبعا للأكثر غير بعيد وإن كان الأحوط كما في الدروس الترك والله العالم.

{ ١ } قوله ونحوهما ثالث عنه.
والحمد لله أولا وآخرا.

-
- (١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ٢ و ١٦، من أبواب ما يكتسب به.
(٣) المستدرک، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٤٤٣)