

بسم الله الرحمن الرحيم
الكتاب
الذي

الكتاب
الذي

الكتاب
الذي

الكتاب
الذي

الكتاب
الذي

كتاب الفقه المصنف

الفقه المصنف

كتاب الفقه المصنف

مِنْهَا فِي الْفِتْنَةِ

التَّعْلِيْقُ عَلَى كِتَابِ الشَّيْخِ الرَّحْمَنِ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ

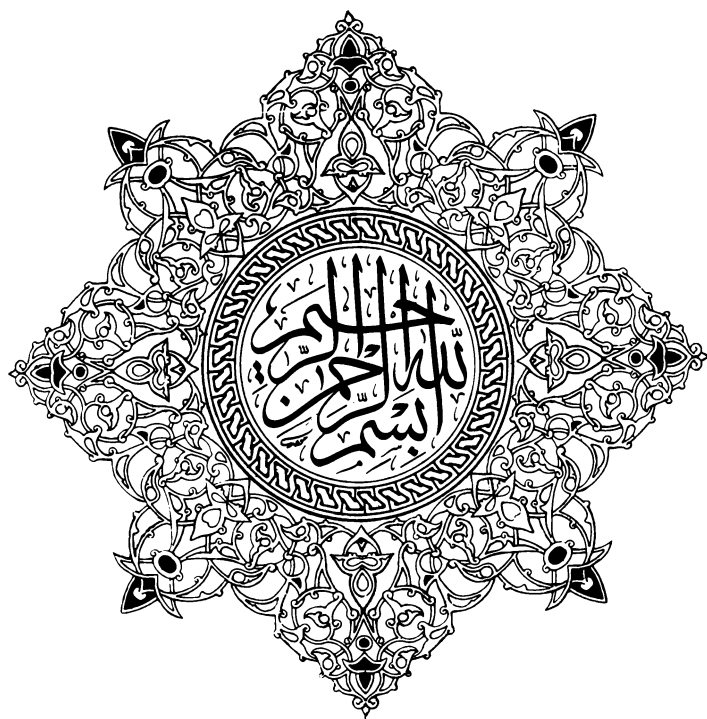
مَنْظُومَةٌ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ



الكتاب منهاج الفقاهه/ج ١
المؤلف آية الله العظمى السيد محمد صادق الروحاني
الطبعة الرابعة
تاريخ النشر ١٤١٨ هـ ق - ١٣٧٦ هـ ش
المطبعة علميه
الكمية ١٠٠٠ نسخة
السعر ٩٥٠ تومان

المكاسب
المحرمة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

و بعد فهذا هو الجزء الأول من كتابنا «منهاج الفقاهة» و يليه خمسة
أجزاء آخر و هي شرح لكتاب «المكاسب» للشيخ الأعظم، خاتمة الرعيل
الأول من المجتهدين، و أفضل المتأخرين آية الله العظمى الشيخ
مرتضى الأنصاري رحمته الله الذي أصبح اليوم منتجع العلم و محور الدراسة
في الحوزات العلمية.

إذ كانت مباحث هذا الكتاب فاتحة عهد جديد مبارك في الدراسات
الفقهية و التتبع و التحقيق، تقتضي مزيداً من العناية بشرحها و تيسير
الإطلاع عليها - و هذا ما توخيناه في هذا الكتاب - والله من وراء القصد.

و ينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة الكلية للمكاسب من حيث الحلّ و الحرمة [١] فنقول مستعيناً بالله تعالى [٢] روى في الوسائل والحداثق عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول [٣] عن مولانا الصادق (صلوات الله عليه) حيث سئل عن معاش العباد.

[١] ذكر المصنّف رحمه الله بعنوان الضابطة روايات أربع، خبر تحف العقول و ما عن فقه الرضا، رواية عن دعائم الإسلام و رواية نبويّة عامية.

وستعرف أن شيئاً من هذه النصوص لا يصلح دليلاً في المسائل الآتية.

[٢] هذه أولى الروايات الأربع و هي رواية طويلة رواها المصنّف عن الوسائل ^(١) والحداثق ^(٢) و لكن المتن الموجود فيهما يختلف عما في تحف العقول ^(٣).

[٣] لا كلام في ان الحسن بن علي مؤلف كتاب تحف العقول جليل القدر عظيم المنزلة، وكتابه هذا جليل وانه معتمد عليه عند الأصحاب كما صرح بذلك كله أئمة الفن، الا انه، لم يرو هذا الخبر مسنداً، بل ارسله عن الإمام الصادق عليه السلام فلا تشمله ادلة حجية خبر الواحد.

واستدل لحجيّته بوجوه:

الأوّل قيام الإقرينة على اعتبار الرواة المحذوفين، و وثاقهم.

وفيه: ان المراد بها ان كان نقل هذا الشيخ الجليل عنهم، فيرد عليه ان جلالة قدره تمنع عن كذبه لا عن نقله عن غير الثقة، وإن كان غير ذلك فغير ظاهر علينا.

الثاني: إنجبار ضعفه بعمل المشهور.

وفيه: ان عمل المتقدمين من الأصحاب به الذي هو الجابر لضعف السند غير ثابت و عمل المتأخّرين غير نافع بل يمكن منع عملهم به أيضاً، فإن فتاوى جلّهم في المسائل المتفرقة لا تطابق بعض جمل الخبر و ذلك: لأنّ بعض جملة يدل على حرمة بيع النجس

(١) الوسائل، باب ٢، من ابواب ما يكتسب به كتاب التجارة، حديث ١.

(٢) تحف العقول، ص ٣٣١.

(٣) الحداثق، ج ٨، ص ٤٧.

فقال: جميع المعاش [١] كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات [٢]، و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة.

مطلقا، مع أنّه لم يفت به الأكثر، و بعضها يدل على حرمة التقلّب فيه و إمساكه مع أنّه لم يفت به احد.

الثالث: موافقة مضمونه لمضمون جملة من الروايات الصحيحة المعتبرة.

وفيه: ان الخبر الضعيف لا يصير حجة و معتبراً بالموافقة لما هو الحجة.

الرابع: ان آثار الصدق منه ظاهرة.

وفيه: انه لم يظهر لي معنى آثار الصدق في مثل هذا الخبر سوى اضطراب متنه و تكرار مجمله و هو كما ترى.

فتحصل: ان الأقوى عدم حجية هذا الخبر، فلا يصح جعله في صدر الكتاب و اخذه مدرکاً للأحكام الآتية، بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مدرکها بالخصوص.

[١] «قوله ﷺ جميع المعاش... الخ» المراد بها ما يحتاج اليه العباد في بقاء نوعهم او شخصهم من المأكولات والملبوسات والمناكح، والظاهر ان المقصود بالسؤال هو ان تلك الأشياء من أيّ سبب يحل تحصيلها و من أيّ 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 ﷺ أربع جهات... الخ» أورد على الحديث بعدم إحصاء طرق المعاش في الأربع، فإن فيها الحيازات والهبات والأوقاف وأحياء الموات وإجراء القنوات ونحوها. واجيب عنه: تارة: بدخول جملة منها في الإجازات كالجعالات والعمل للغير بمجرد الإذن و حق الوكالة والنظارة والوصاية، و جملة منها في التجارات كالهبات و الصدقات، و جملة منها في الصناعات كإحياء الموات والحيازات ونحوها.

و اخرى: بأن الرواية مسوقة لبيان حصر المعاملات في الأربع لا حصر كلّيّة 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 وإجتناّب جهات الحرام منها، فاحدى الجهتين من الولاية، ولاية ولاية العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس، والجهة الأخرى: ولاية ولاية الجور، فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالى العادل، وولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالى العادل بلا زيادة ونقص، فالولاية له والعمل معه ومعاونته وتقويته حلال محلّل.

وفيها نظر:

أما الأول: فلأن كون المراد من الصناعة كل فعل من الشخص يكون سبباً لتعيشه كي تشمل ما ذكر غير معلوم، بل قوله ﷺ 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.

و أما الثاني: فلأن الظاهر أن المراد من قوله ﷺ وجوه المعاملات لاسيما بقرينة كون السؤال عن حكم جميع الطرق ليس هي المعاملة المصطلحة بل المعنى اللغوي الشامل لجميع المذكورات.

فالصحيح أن يجاب عنه: بأنّ الحصر إضافي، وأنه ﷺ في مقام بيان الأفراد الغالبة لا جميع الأفراد.

[١] «قوله ﷺ فأول هذه الجهات الولاية ثم... الخ» الفرق بين الولاية والإجارة ان الولاية منصب مجعول من طرف الغير بالانفراد. ولا يعتبر فيها القبول والرضا ممن جعلت له و يترتب على جعلها استحقاق مال، وهذا بخلاف الإجارة.

فحصّل الأقسام المذكورة معاش العباد كما نبّه عليه بعض أعظم المحققين ﷺ ان 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 ينقل الأعيان فهو البيع، وإن كان ينقل المنفعة فهو الإجارة.

وأما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر وولاية ولايته، فالعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير، لأن كل شيء من جهة المؤونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك ان في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة [١].

وأما تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع ان يبيع مما لا يجوز له، وكذلك المشتري الذي يجوز له شرائه مما لا يجوز له [٢].

وقد يستشكل في عدّ الصناعات من المعاملات بأنها إن أعتبرت من حيث أنفسها مع قطع النظر عن أخذ أجره عليها فليس تلك من المعاملة في شيء وإن أعتبرت من حيث أنه يعملها للغير و يأخذ الأجرة عليها فهي داخلة في الإجارة وإن أعتبرت من حيث أنه يعملها ثم يبيعها فهي داخلة في البيع فكيف عدّت قسماً رابعاً من المعاملات. وفيه: الظاهر ان الصناعة وعبارة اخرى عمل الصنعة بنفسه مال مكتسب، فإن السرير قبل أن يعمل كان له مقدار من المالية وقد ازدادت بهذا العمل كما هو واضح، فتحصيل تلك الزيادة اكتساب.

[١] «قوله ﷺ الا بجهة الضرورة... الخ» والذي يدل عليه هذه الجملة من الحديث إنما هو عدم حرمة العمل والولاية في حال الضرورة، وأنه يحلّ 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 الأجرة تقاضاً عن المنفعة المفوتة، فالخبر ساكت عن بيانه، فاستظهار الأوّل مما لا شاهد له، فتأمل.

[٢] «قوله ﷺ وكذا المشتري... الخ» يحتمل أن يكون بصيغة الفاعل، فيكون معناه: وكذلك تفسير وجوه الحلال من البيوع بالنسبة إلى المشتري، و يحتمل أن يكون عبارة عن المبيع، ويكون الفرق بين الجملتين انه أريد بالأولى تمييز البيع الجائز عن غيره بنفسه، وبالثانية تمييز المبيع الذي يجوز بيعه عما لا يجوز.

فكل مأمور به [١] ممّا هو غذاء للعباد، وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصّلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، وكلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه، وشرائه، وإمساكه، وإستعماله و هبته وعاريته.

و أمّا وجوه الحرام: من البيع والشراء، فكلّ امر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه [٢] من جهة أكله، وشربه، أو كسبه، أو نكاحه [٣] أو ملكه، أو إمساكه، أو هبته، أو عاريته، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالرّبا أو بيع الميتة، أو الدّم، أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش

[١] «قوله ﷺ: فكل مأمور به... إلخ» الظاهر ان المراد من قوله مأموره هو المرخص فيه، وان المراد من وجه الصّلاح عدم الفساد، فلا يكون الخبر ساكتاً عن حكم مالا يكون فيه الفساد ولا الصّلاح.

[٢] «قوله ﷺ: فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه... إلخ»... الظاهر من هذه الجملة وما بعدها وان كان حرمة بيع ما فيه الفساد بقول مطلق، وما فيه وجه من وجوه الفساد وان كان فيه جهة الصّلاح ولازم ذلك وقوع التّزاحم بين هذه الجملة وبين ما قبلها من الجملة الدالة على جواز بيع ما فيه الصّلاح، الا انه من جهة ان الظاهر ولا أقل من المحتمل كون المشار اليه بقوله ﷺ فهذا كله حرام محرم هو بيع المذكورات وقد علل هذا الحكم على هذا بحرمة جميع التّقلبات والتّصرفات فيها، فيكون المستفاد حينئذ ان علّة المنع هي حرمة جميع التّصرفات، فيقيد بهذه الجملة إطلاق الجملة المتقدمة لأن العلّة تعمم وتخصّص، ولا ينافي ذلك قوله ﷺ: من جهة أكله... إلخ فإنّه على ذلك يحمل على إرادة ما كان فائدته العقلانيّة منحصرة في الأكل كاللحم فتأمل.

[٣] «قوله ﷺ: أو نكاحه.. إلخ» الظاهر أن تذكير الضمير باعتبار لفظ ما وانّ المراد به الوطء، بعنوان الملك، فيكون المراد به ان المرأة التي يحرم نكاحها على من إنتقلت اليه لكونها ممن تعتق عليه لا يجوز بيعها و يفسد لعدم استقرار ملكه لها وانعتاقها عليه.

أو الطَّير، أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم لأنّ ذلك كله منهيّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه وإمساكه والتقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام، وكذلك كلّ مبيع ملهوّبه، وكلّ منهيّ عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّ وجلّ أو يقوّى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم بيعه، و شراؤه، وإمساكه، و ملكه، و هبته، و عاريته، و جميع التقلّب فيه إلّا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأمّا تفسير الإجازات: فإجارة الإنسان نفسه، أو ما يملك أو يلي أمره، من قرابته، أو دابّته 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، و ولده، و مملوكه، و أجيّره، من غير أن يكون وكيلاً [٢] للوالي أو والياً للوالي، فلا بأس أن يكون أجيّراً [٣] يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرابته أو ملكه أو

[١] «قوله ﷺ أن يؤجر نفسه أو داره الخ» الظاهر أنه أريد بذلك الإجارة لمطلق منفاعه و يكون الخيار بيد المستأجر في صرفه فيما يريد و أريد بقوله ﷺ أو العمل الخ العمل بمجرد الإذن بلا اجراء صيغة الإجارة، و اريد بقوله: أو يؤجر نفسه في عمل الخ الإجارة لمنفعة خاصة.

[٢] «قوله ﷺ : من غير أن يكون وكيلاً... الخ» يحتمل أن يكون راجعاً إلى الجميع، يعنى يعتبر في حليّة إجارة نفسه أو ولده أو ما يملكه أن لا يكون الموجر والياً للوالي أو وكيلاً للوالي، فإن الإجارة حينئذ إنّفاذ لولاية الوالي الجائر، و يحتمل أن يكون قيّداً لخصوص اجيّره، يعنى يجوز اجارته لاجيره اذا لم تكن اجيّريته له من جهة كون الموجر وكيلاً للوالي، فإنّه حينئذ يكون اجيّراً للوالي فلا يجوز اجارته لنفسه، و ايضاً فهو حينئذ اجيّر للوالي باجارة فاسدة، فلا سلطنة له عليه في الواقع.

[٣] «قوله ﷺ : اجيّراً... الخ» المراد به الموجر، و اطلاقه عليه بإعتبار أن الموجر نفسه يصير اجيّراً.

وكيله في إجارته [١]، لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالي نظير الحمال الذي يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيجعل ذلك الشيء [٢] الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه في عمل يعمل ذلك بنفسه أو بملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال لمن كان من الناس ملكاً، أو سوقاً، أو كافراً أو مؤمناً، فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه:

فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير: أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤجر نفسه في صناعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤجر نفسه في هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه، وكل امرئ منهى عنه، من جهة من الجهات، فحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه [٣] أو له أو شيء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته، كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحى عنها أذاه أو أذى

[١] «قوله ﷺ: أو وكيله في إجارته... الخ» سوق العبارة يشهد بأنه معطوف على نفسه، والمراد به: انه يوجر موكله في الإجارة أو انه يؤجر أجيره، ولا تبعد دعوى أظهرية الثاني.

و على أي تقدير يكون قوله ﷺ لأنهم وكلاء الاجير، راجعاً إلى الموجد باعتبار انه متعدد في المعنى والغرض منه إن هذه الإجارة ليست من جانب الوالي بل هو وكيل له من عند نفس الأجير، لأنه باختياره جعله وكيلاً لنفسه.

[٢] «قوله ﷺ: فيجعل ذلك... الخ» الظاهر انه من غلط النسخ، والصحيح فيحمل كما ان الأظهر ان عمل التصاوير غلط لعدم صحة حمل الخنازير والميتة والدم عليها، والصحيح كما في بعض النسخ حمل التصاوير.

[٣] «قوله ﷺ: فيجعل ذلك... الخ» والفرق بين الإجارة في الشيء وللشيء إن ذلك الشيء في الأوّل هو مورد الإجارة و في الثاني موردها المنفعة لتحصيل ذلك الشيء.

غيره، وما أشبه ذلك إلى أن قال: وكل من آجر نفسه أو ما يملك أو يلي امره، 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 يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والحياكة 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 وجوه المعاصي وتكون مقويّة على الحق والباطل فلا بأس بصناعته وتعليمه، نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولادة الجور كذلك السكين والسيوف والرُّمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلة التي تصرف إلى جهات الصلاح وجهات الفساد وتكون آلة ومعونة عليها فلا بأس بتعليمه وتعلّمه 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 والمتعلّم إثم ولا وزر لما فيه من الرّجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإثما الإثم والوزر على المتصرف بها في وجوه الفساد والحرام، وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ مَلْهُوْبَةٍ والصلبان والأصنام وما أشبه من ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها إلا أن تكون صناعة قد تتصرّف 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 إكتساب معاش العباد وتعليمهم في جميع وجوه إكتسابهم.

و حكاه غير واحد [١] عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد عليه السلام، وفي الفقه المنسوب [٢] إلى مولانا الرضا عليه السلام: أعلم رحمك الله إن كل ما هو مأموره على العباد، وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون، و ينكحون، و يملكون، و يستعملون، فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريته، و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله، و شربه، و لبسه، و نكاحه، و إمساكه، بوجه الفساد، مثل: الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر، و ما أشبه ذلك، فحرام ضار للجسم و فساد للنفس، انتهى.

[١] منهم صاحب الوسائل في الوسائل، ج ١٢، ص ٥٧ و منهم صاحب الحقائق فيها، ج ١٨، ص ٧٠.

[٢] الظاهر أن تلك الرسالة لا يعتمد عليها، و ذلك لأنها تفسير النعماني المعروف و صاحبه و إن كان شيخاً من أصحابنا الأبرار إلا أنه لا يعتمد عليه لأن من جملة رواته أحمد ابن يوسف و حسين بن علي بن أبي حمزة و أباه، و هم من الضعفاء. مع أن الموجود في ذلك الكتاب أن معاش الخلق على خمسة أوجه، بإسقاط الصناعات و إضافة العبارات و الصدقات و الأحكام المذكورة فيه المترتبة على هذه الأقسام غير ما في خبر تحف العقول، و عليه فلا مورد لقوله عليه السلام و حكاه غير واحد الخ.

فقه الرضا عليه السلام

[٣] قد استدل لإعتباره بوجوه عمدتها ما نشير إليه:

الأول: إن أول من اطلع على هذا الكتاب هو الثقة الفاضل السيد أمير حسين طاب ثراه، و هو أخبر بكون هذا الكتاب للإمام عليه السلام فيصدق في إخباره لكونه ثقة. و فيه: أنه لا شبهة في كون الرجل من الثقات و لكن خبره هذا غير مشمول لادلة حجية خبر الواحد، لأن إخباره إما أن يكون مستنداً إلى القرائن من الخطوط الموجودة فيه للإمام عليه السلام و نحوها الموجبة لحصول العلم العادي له، أو إلى إخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد بكون الكتاب للإمام عليه السلام.

وشيء من الطريقتين لا يصلح لإدراج الخبر، في الأخبار المعتبرة.

أما الأول: فلأن المخبر عنه عليه يكون من الأمور الحدسية التي ليس بينها وبين أسبابها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بها، لأن حصول العلم للسيد بكون الكتاب للإمام عليه السلام إنما كان من القرائن التي لا توجب العلم المزبور عادة، وإنما أوجبت العلم لخصوصه، فإنه من أي طريق يحرز كون الخطوط للإمام عليه السلام غير طريق الحدس الشخصي، فلا تشمل أدلة حجية خبر الواحد لأخباره لأنها مختصة بالأخبار الحسسية والحدسية التي تكون بين الأسباب ومسبباتها ملازمة عادية.

وأما الطريق الثاني: فلأن أخبار هذين العدلين إما أن يكون لحصول العلم لهما من القرائن فالكلام فيه حينئذ هو الكلام في أخبار السيد، وإما أن يكون لسماعها من غيرهما، فغاية ما يكون حينئذ هو كون الخبر من الأخبار المرسلة غير المعتبرة كما تقدم، مع أن الذي حكى المجلسي الأول عنها أنها قالوا: إن هذه النسخة قد أقي بها من قم إلى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء وأجازاتهم وخط الإمام عليه السلام في عدة مواضع، وأين هذا من أخبارهما بكون الكتاب للإمام عليه السلام.

الثاني: أنه فيه عبارات تنطق بكونه للإمام عليه السلام مثل ما في أول الكتاب يقول: عبد الله علي بن موسى الرضا عليه السلام، وفي بعض كلماته: نحن معاشر أهل البيت، وغير ذلك من العبارات.

وفيه: إن هذه العبارات لو سلم أنه لا يصح صدورها عن غير الإمام عليه السلام، لكن مجرد ذلك لا يوجب صدورها عنه بعد إنفتاح باب الوضع والجعل والإقتراء، مع أنه يمكن أن يكون المؤلف رجلاً علوياً.

الثالث: موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام وهو كما ترى.

الرابع: موافقة الكتاب لرسالة علي بن بابويه إلى ولده الصدوق وفتاوى ولده الصدوق من دون تغيير أو مع تغيير يسير في بعض المواضع، وهذه كاشفة عن اعتمادها

و عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري [١] عن مولانا الصادق عليه السلام: إنَّ الحلال من البيوع كلّما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك، ممّا هو قوام للناس، و يباح لهم الانتفاع و ما كان محرّماً أصله منهياً عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه، (إنتهى).

عليه في الفتوى وإن لم يسمّيا به.

وفيه: أنّه من الممكن أخذ مؤلف الفقه الرضوي من تلك الرسالة التي يتعامل الفقهاء معها معاملة متون الأخبار عند إعواز النصوص، بل هذا الإحتال أقوى من الأول المستلزم لإسناد ابن بابويه كتاب الرضا عليه السلام إلى نفسه من دون أن ينبّه عليه.

الخامس: عمل جمع من الأساطين به كالمجلسيين وغيرهما.

وفيه: ان مستندهم في العمل هي الوجوه المذكورة التي عرفت ما فيها.

فتحصل: أنّه لا دليل على اعتبار هذا الكتاب، بل الظاهر كونه رسالة عملية لفقيه ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الإفتاء، لأن أكثر رواياته إنّما هي بعنوان: روى، و نحوه، او نقل عن الرواة، و لما صرح به المحدث النوري رحمه الله بأنّ فيه أحكاماً متناقضة و ما يخالف مذهب الشيعة بكثير، و حمل ذلك على التقية مع أنّ فيه ما يخالفها، و تكذيب العامة والإزراء عليهم في المتعة كما ترى.

دعائم الإسلام

[١] هذا الخبر ^(١) غير معتبر لوجهين:

الأوّل: ان مؤلف هذا الكتاب و هو أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر وإن تبصّر عن كونه مالكيّاً و صار امامياً بلا شبهة كما صرح بذلك أئمة الرجال، إلّا أنّ كونه إثني عشرياً وثقة غير ثابتين، لعدم تصريح القوم بشيء منهما.

الثاني: أنّه مرسل، غير مجبور بشيء.

و في النبوي المشهور [١]: إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ....

و دعوى أنه على فرض وثاقته لا يضر إرسال الخبر بحجته لقوله في أول كتابه: اني إقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله ﷺ، فيكون هذا توثيقاً إجمالياً للرواة المحدثين، مندفعة بأن ثبوت الصحة عنده لا يلزم ثبوتها عندنا، لإحتمال إستناده إلى القرائن الموجبة لعلمه بالصحة، غير الموجبه عندنا للعلم لو اطلعنا عليها.

النبوي المشهور

[١] الظاهر أن هذا النبوي ^(١) وان كان مشهوراً إلا أنه لا أصل له في اصول العامة والخاصة، فإن الموجود في أصول العامة إنما هو هكذا: إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ ^(٢) مع إضافة لفظ أكل فهو لم يثبت كونه رواية.

وأما ما هو الموجود في أصولهم فلضعف سنده وعدم إنجباره بشيء لا يعتمد عليه، مع أن عمومه على هذا لم يعمل به أحد، فإن كثيراً من الأمور التي يحرم أكلها يجوز بيعها. بل الظاهر: أنه لو كان الموجود في كتب الحديث هو ما اشتهر في السنة الأصحاب لما كان يعتمد عليه لضعف السند، وعدم الإنجبار بالشهرة إذ، وإن كانت فتاويهم على وفق مضمونه حينئذ إلا أنه لم يثبت استنادهم إليه في الفتوى.

بل الظاهر أنهم إستندوا في إفتائهم بذلك إلى اعتبارهم المالية في العوضين المتوقفة على كون الشيء ذا منفعة محللة، وإنما يذكرون النبوي للتأييد، هذا بناءً على ان يكون المراد من تحريم الشيء تحريم جميع منافعه.

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

(١) اورده العامة والخاصة في كتبهم الاستدلالية راجع مسند احمد، ج ١، ص ٣٢٢ والبحار، ج ٢٣، ص ١٧ - والخلاف، ج ١، ص ٢٢٥ - والغنية و غيرها.

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

إذا عرفت ماتلوناه وجعلته في بالك متدبراً لدلولاته فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم ومكروه ومباح مهملين للمستحبّ و الواجب بناء على عدم وجودهما في المكاسب. مع إمكان التمثيل للمستحبّ بمثل الزراعة والرعي ممّا ندب إليه الشرع. وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً إذا تعذّر قيام الغير به، فتأمل [١].

أقسام المكاسب

فتحصل ان شيئاً من هذه الأخبار لا يكون دليلاً في المسائل الآتية بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مدركها بالخصوص.

[١] المكاسب جمع مكسب، وهو مصدر ميمي بمعنى الكسب او التكسّب، 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 أنّه ينقسم بالإعتبار الأول إلى خمسة أقسام كما لا يخفى.

إنّما الكلام في انه بالإعتبار الثاني هل ينقسم إلى قسمين، المكروه كبيع الأكفان، و المباح كبيع الأشياء المباحة، كما اختاره بعض المحقّقين رحمهم الله، أم إلى ثلاثة، وهي ما تقدم باضافة المحرم كبيع الخمر مثلاً كما لعله المشهور، أم إلى اربعة وهي ما تقدم بضميمة المستحبّ، أم إلى خمسة كما اختاره المصنّف رحمهم الله.

الظاهر انّ القول الأول ضعيف، لوجود المكاسب المحرّمة كما سيمرّ عليك، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ حرمتها التكليفيّة إنّما تكون من جهة انطباق أحد العناوين المحرمة كعنوان تقوية الكفر ونحوها عليها، لا أنّها محرّمة من حيث الإكتساب ولذا يحرم هبتها ايضاً عندهم. وأما المكاسب الواجبة فقد مثل المصنّف رحمهم الله لها بالصناعات الواجبة كفاية إذا وجد القائم بها أكثر من واحد، وعيناً إذا لم يوجد إلّا واحد.

و فيه: إن الواجب في الصناعات الواجبة إنما هو التصدي لتلك الصنعة لا التكسب بها، مع أن وجودها إنما يكون من جهة وجوب إقامة النظام، لا أنها واجبة من حيث هي. وبذلك يظهر إندفاع ما أورد على الوجه الأول.

و حاصله: أنه قد يجب التكسب بها، وهو ما إذا افضى التصدي لها مجّاناً إلى إختلال النظام أيضاً، فإنه حينئذ يجب التكسب بها.

وجه الإندفاع، انه حينئذ وإن وجب التكسب إلا أنه لا يجب بعنوانه بل بعنوان وجوب إقامة النظام، فيكون وجوبه نظير التكسب بالنذر، أو اليمين، أو العهد.

وقد مثل بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله للتكسب الواجب ببيع العبد المسلم على مولاه الكافر، وبيع المصحف على الكافر.

وفيه: ان الواجب إنما هو رفع سلطنته عنها بأيّ نحو كان و لذا لو رفعت سلطنته بالهبة و شبهها لا يجب البيع.

و أما 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، و ما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة، و ما بعث الله نبياً إلا زارعاً إلا إدريس فإنه كان خياطاً ^(١).

و خبر ابن عطية قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن الله عز وجل اختار لأنبيائه الحرث و الزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء ^(٢) و خبر عتبة الآتي ^(٣) و نحوها غيرها.

و فيه: ان غاية ما يستفاد من هذه النصوص، كونها مستحيين في أنفسهما ولو فعل الرعي مجّاناً أو في غنم نفسه و زرع بذرا الغير في ملكه مجّاناً، و لا يكونان مستحيين

(١) الوسائل، الباب ١٥، من ابواب مقدمات التجارة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، الباب ٣، من كتاب المزارعة والمساقاة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل، الباب ٣ من كتاب المزارعة والمساقاة.

و معنى حرمة الإكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتّب الأثر المحرّم. و أمّا حرمة أكل المال في مقابلها فهو متفرّع على فساد البيع لأنّه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي و إن قلنا بعدم التحريم. لأنّ ظاهر أدلّة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الأثار المحرّمة. أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعاملة إلّا من حيث التشريع [١].

بعنوان التكبّب، و ما دل على ثبوت البركة في الغنم لا يدل على استحباب التكسب بها، و إنّما يدل على وجودها في نفسها، و مما يدلنا على إستحبابها في أنفسهما الحكم المذكورة في الأخبار؛ لذلك فإنّه ذكر فيها في وجه استحباب الزراعة انها توجب التوكل، و في وجه استحباب الرعاية انها موجبة لاستكمال النفس و التمرين على ادارة شؤون الرعية. ففي رواية عقبة عن الإمام الصادق (عليه السلام) ما بعث الله نبياً قطّ حتّى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعية الناس (١). فتحصل ان الأظهر أنّها تنقسم إلى أقسام ثلاثة او إلى قسمين.

معنى حرمة الإكتساب

[١] و قد أفيد في معنى حرمة الإكتساب تكليفاً وجوه:
الأوّل ما في المتن و حاصله: ان معنى حرمة الإكتساب حرمة النقل و الانتقال مقيدة بقصد ترتّب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب.
و استدل له: بأنصراف الأدلّة إلى صورة قصد ترتّب الأثر المحرّم.
وفيه: أولاً: انه ﷺ لا يلتزم بذلك في المباحث الآتية، حيث انه يلتزم بحرمة بيع الصليب والصنم وآلات القمار مطلقاً، وكذلك يلتزم بحرمة بيع السلاح لاعداء الدين وان لم يقصد البائع تقويتهم على المسلمين.

و ثانياً: ان دعوى الإنصراف ممنوعة جداً، و عليه فلا وجد لتقييد ما دل على حرمة البيع بالقصد المذكور لكونه تقييداً بلا موجب، نعم إذا كان دليل الحرمة هو ما دل على حرمة الإعانة على الإثم صح ما ذكره بناءً على اعتبار قصد ترتب الأثر في صدق الإعانة و سيجيء تنقيح القول فيه.

الثاني: ان المراد من حرمة الإكتساب حرمة النقل والإنتقال بقصد ترتب إمضاء من بيده الأمر عليه.

و فيه: ان تقييد ما دل على حرمة الإكتساب بذلك تقييد بلا موجب.

الثالث: ما أفاده المحقق الإيرواني رحمته الله و هو: أن معنى حرمة الإكتساب هو حرمة إنشاء النقل والإنتقال بقصد ترتب أثر المعاملة و هو التسليم و التسلم للمبيع والتمن.

و فيه: ان حرمة المعاملة إن كانت من جهة تعلّق النهي التحريمي بنفس المعاملة فلا بد من الإلتزام بأنّ المحرّم إنّما هو الإعتبار النفساني المبرز ببرز خارجي سواء تعلّق به الإمضاء من الشرع او العرف أم لا، فإن هذا هو حقيقة المعاملة كالبيع مثلاً على ما سيأتي تحقيقه في اول البيع، و ليس المحرم هو الإعتبار النفساني المجرد و لا الإنشاء الساذج، و لا يعتبر فيه شيء آخر غير ذلك، وان كانت الحرمة متعلقة بها لأمر خارج عن حقيقتها المنطبق عليها كعنوان تقوية الكفر المنطبق على بيع السلاح للأعداء على إشكال في المثال، فلا بد من ملاحظة انه هل ينطبق على خصوص المعاملة أم عليها مع تسليم المثلن، أم ينطبق على خصوص التسليم؟

فعلى الأول تحرم المعاملة، و على الثاني يكون المركب من المعاملة والتسليم متعلقاً لها، و على الثالث لا تحرم المعاملة، و هذا هو الضابط في المقام.

و به يظهر ما في كلمات المحقق المذكور و سائر الأعلام فلاحاجة إلى إطالة الكلام في ذلك.

حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها

و لا بد في المقام من بيان امر يبتنى عليه كثير من الفروع الآتية، و هو ان حرمة المعاملة، هل تستلزم فسادها كما لعله المشهور، أم تستلزم صحتها كما عن أبي حنيفة، أم لا تستلزم شيئاً منها بل لا بد في إثبات صحتها أو فسادها من التماس دليل آخر.

و تنقيح القول في المقام ان النهي المتعلق بالمعاملة تارة يكون ارشادياً، وأخرى يكون تحريمياً و ثالثة يكون تشريعياً.

و على الثاني قد يتعلق النهي بالآثار والتصرف في الثمن او المثلن كقوله لَا تَمْنُ العذرة سحت و قد يتعلق بنفس المعاملة او بعنوان منطبق عليها.

لا ريب في دلالة القسم الأول على الفساد، وكذلك القسم الثاني إذ لا وجه للمنع عن التصرف في الثمن او المثلن، سوى عدم صحة المعاملة و بقاءه على ملك مالكة، نعم دلالة القسم الأول عليه تكون بالمطابقة و دلالة الثاني بالالتزام.

و أما القسم الثالث و هو النهي التحريمي المتعلق بالمعاملة فهو قد يتعلق بالإعتبار النفساني القائم بالمعاملين و قد يتعلق ببراذه بمبرز خارجي.

توضيح ذلك: ان في المعاملة كالبيع اربعة أمور:

احدها إعتبار الملكية القائم بالمتبايعين.

ثانيها إعتبارها القائم بالعقلاء.

ثالثها الإعتبار القائم بالشارع الأقدس.

رابعها إظهار المتبايعين اعتبارهما النفساني بمظهر خارجي، من لفظ او غيره.

أما الإعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلق النهي به، و ذلك لأنه من الأفعال الاختيارية للمولى و خارج عن تحت قدرة المكلف، مع انه إذا كان مبغوضاً له فلا يّ جهة يوجد.

و أما الإعتبار القائم بالعقلاء الذي يعبر عنه في كلماتهم بالمسبّب العرفي أي إمضاء

العقلاء اعتبار المتبايعين فهو ايضاً غير قابل لتعلق النهي به لكونه خارجاً عن تحت قدرة المتبايعين، وليست نسبته إلى فعلهما نسبة المسبب التوليدي إلى سببه كي يصح النهي عنه للقدرة على سببه.

و بذلك يظهر فساد ما افاده المحقق النائيني رحمته الله حيث التزم بأن متعلق النهي هو المسبب العرفي.

و على ذلك فيتعيّن تعلّق النهي اما بالاعتبار القائم بالمتبايعين، او بما يكون مظهرأ له في الخارج، و على كل تقدير لا يدل النهي على الفساد.

أمّا على الثاني: فواضح سواء تعلق النهي بذات ما هو مظهر كإنشاء البيع باللفظ اثناء الإشتغال بالفريضة. او به بما له مظهر للاعتبار المزبور.

و أمّا على فرض تعلّقه بالاعتبار النفساني: فغاية ما قيل في دلالته على الفساد وجهان: الأوّل: ما افاده المحقق النائيني رحمته الله و هو: انه يعتبر في صحة المعاملة امور ثلاثة: احدها: كون كل من المتعاملين مالكا للعين او بحكمه. ثانيها: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها او غير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها. ثالثها: أن توجد المعاملة بسبب خاص وآلة مخصوصة، فإذا تعلّق النهي بالمسبب، أي الاعتبار النفساني، و بعبارة اخرى: بالملكية المنشأة كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر، كان النهي معجزاً ملولياً للمكلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه، فيختل بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحة المعاملة، و يترتب عليه فسادها.

و بالجملة: يعتبر في نفوذ المعاملة السلطنة الفعلية على التصرف في العين و منع المولى بوجوب رفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة.

و فيه: ان توقّف نفوذ المعاملة و صحتها على السلطنة الوضعية بديهي، و أما كون

النهي موجباً لسلب هذه السلطنة فهو أوّل 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، إذ لا منافاة بين حرمة شيء ونفوذه وضعاً. الوجه الثاني: الروايات الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيّده، الدالة على صحته مع إجازته لا بدونها، معللة بأنّه لم يعص الله وإنما عصى سيّده، فإذا أجاز، جاز.

كصحيح زُرارة عن الإمام الباقر عليه السلام سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده فقال: ذاك إلى سيّده إن شاء إجازته وإن شاء فرّق بينها، قلت: اصلحك الله إنَّ الحكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله وإنما عصى سيّده، فإذا أجازته فهو له جائز ^(١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: سأله عن رجل تزوج عبده إمراً بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال عليه السلام: ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحها - إلى ان قال - فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما اتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله، وإنما عصى سيّده ولم يعص الله تعالى، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّة واشباهه ^(٢) ونحوهما غيرهما.

و تقريب الإستدلال بها: انها تدل على ان النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى عليه كان فاسداً.

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

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

وفيه: إنَّ محتملات المراد من العصيان في الجملتين أربعة:

الأوّل: أن يراد به فيها العصيان الوضعي.

الثاني: أن يراد به فيها العصيان التكليفي.

الثالث: أن يراد بالعصيان في الأولى: التكليفي منه، وفي الثانية: الوضعي منه.

الرابع: عكس ذلك.

و الاحتمالان الأخيران يدفعان بوحدة السياق، فيدور الأمر بين الأولين، والظاهر

هو الأوّل، وذلك لوجهين:

الأوّل: إنَّ إنشاء البيع أو التزويج ليس تصرفاً عرفاً كي يكون حراماً، ولذا لو أنشأ

البيع العبد لغير نفسه لما توقف على اجازة سيده بلا كلام.

الثاني: إنَّ عصيان السيد حرام شرعاً، فمعصيته تكون معصية لله تعالى، فكيف

يتصور ان يكون فعل معصية للسيد ولا يكون معصية لله، فلا محالة يكون المراد منه

العصيان الوضعي، أعني عدم النفوذ.

فالمحتصل حينئذ: أنه لا توقف في نفوذ النكاح من قِبَل الله تعالى، وليس

نكاحاً غير مشروع في نفسه، بل التوقف في نفوذه إنّما هو من قِبَل السيد لاعتبار رضاه فيه،

فيدور عدم الصحة مدار عدم رضا السيد حدوداً و بقاءً، فإذا أجاز، جاز.

لا يقال: ان العصيان الوضعي للسيد مستلزم لعصيان الله تعالى ايضاً، لأن عدم

امضاء السيد، موجب لعدم امضاء الله تعالى.

فإنَّه يقال: ان عصيان السيد ومخالفته حرام شرعاً، والمحرم الشرعي ليس على

قسمين، وبعبارة اخرى: بالإجازة والرضا البعدي لا ينقلب ما وقع معصية عما وقع عليه،

وهذا بخلاف عدم الإمضاء، فإن عدم امضاء الشارع الأقدس لما لم يمضه السيد عدم

امضاء ماداميّ اي مادام لم يجز السيد، فتدبر فإنَّه دقيق.

و يؤيد ما ذكرناه من كون المراد من العصيان فيها العصيان الوضعي: تمثيله ﷺ لعصيان الله تعالى في الصحيح الثاني بالنكاح في العدة واشباهه.
فتحصل: انه لا دليل على دلالة النهي التحريمي على الفساد.

ومما ذكرناه ظهر انه لا يدل النهي عن المسبب على الصحة ايضاً، لأنه قد استدل لذلك بوجهين: الأول: انه يعتبر في متعلق النهي القدرة، ولا يكاد يقدر على المسبب إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة.

الثاني: النصوص المتقدمة، بتقريب أنها صريحة في ان عصيان السيد لا يستلزم بطلان النكاح، وبما ان عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى، يستفاد منها ان عصيانه تعالى لا يستلزم الفساد، واما عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم قوله ﷺ لم يعص الله فلا بد أن يراد به العصيان الوضعي.
وكلاهما فاسدان،

أما الأول: فلأنه يتم لو كان متعلق النهي الاعتبار القائم بالشارع، وقد عرفت عدم معقولية ذلك، وإنما المتعلق له الاعتبار القائم بالمتبايعين وهو مقدور وان لم يكن صحيحاً.
و أما الثاني: فلتوقفه على ان يكون المراد من العصيان في كل من الموردين معنى يغير ما يراد منه في الآخر، وقد عرفت فساد ذلك ايضاً.

فتحصل: ان النهي التحريمي عن المعاملة لا يستلزم فساده ولا صحتها، ولا بد من الحكم بأحدهما من التماس دليل آخر.

و أما القسم الرابع: وهو النهي التشريعي فلنخص القول فيه: أنه إن تعلّق نهي بمعاملة خاصة فهو لا محالة يكون دالاً على فساده و عدم مشروعيتها.

و أما المعاملة التي لا يعلم مشروعيتها ولا دليل عليها إذا أتى بها بما أنها مشروعة فمقتضى عموم النهي عن التشريع حرمتها، ومقتضى اصالة عدم الانتقال هو البناء على الفساد ما لم ينكشف كونها ممضاة، وإنما الكلام فيما لو انكشف كونها مشروعة.

وكيف كان، فالإكتساب المحرّم أنواع نذكر كلاً منها في طَيِّ مسائل ثمان:
 الأولى: الإكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى. وفيه مسائل:
 الأولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلاخلاف ظاهر، لحرمته و
 نجاسته و عدم الإلتفاع به منفعة محلّلة مقصودة [١]. فيما عدا بعض أفراده قبول الإبل

فعلى المختار من عدم دلالة النهي النفسي المتعلق بالمعاملة على الفساد صحت هذه
 المعاملة، واما على ما اختاره المحقق النائيني تبعاً للمشهور من دلالاته على الفساد فلا بد له
 من الإلتزام بالفساد بناءً على أن المحرم في التشريع هو ذات العمل الخارجي المتّصف بعنوان
 التشريع، وهو الإعتبار النفساني في المقام، إذ لا فرق بين تعلّق نهى خاص بمعاملة خاصة و
 بين انطباق عنوان عام محرّم عليها، فإنّ المبعوضة إن استلزمت الفساد فهو في الموردين، و
 إلّا فكذا، وبذلك ظهر أنّ اختيار المحقق النائيني ﷺ الصحة في الفرض، و عدم دلالة النهي
 التشريعي على الفساد لا ينطبق على مسلكه، فليكن ما أطلنا الكلام فيه وحقّقناه في المقام
 على ذكرٍ منك لأنّه ينفع في كثير من الفروع الآتية.

المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه

[١] لا يخفى أن المصنّف ﷺ خلط في المقام بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية
 كما صنع ذلك في المباحث الآتية، و ظاهر كلامه كون كل من الحرمة والنجاسة و عدم
 الإلتفاع دليلاً على كلالا الحكمين و عليه، فلا بد من التعرض لكلالا الحكمين، وما ذكر مدركاً
 لها.

والكلام يقع أولاً في الدليل على الحرمة التكليفية.

ثمّ في ما استدل به على الحرمة الوضعية.

أمّا المقام الأوّل: فقد استدل لها بوجوه:

الأوّل: انه نجس و يحرم بيع النجس كما دلّ على ذلك قوله ﷺ في خبر تحف العقول او

شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام^(١).

وفيه أولاً: ما تقدم من أنه ضعيف السند غير مجبور بعمل الأصحاب.
وثانياً: أن الخبر مختص بمقتضى التعليل المذكور فيه، بما إذا لم يكن للنجس منفعة محللة، وستعرف أن لبول منفعة محللة فلا يشملها الخبر.

ودعوى أنه لا يجوز الانتفاع بالنجس بجميع منافعه، ستعرف ما فيها عند تعرض الشيخ للمسألة.

الثاني: أنه حرام ولا يجوز بيع الحرام لقوله ﷺ في النبوي المشهور: إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمّنه^(٢).

وفيه: أنه إن أريد بذلك حرمة بعض منافعه كالأكل والشرب فالحرمة لا تستلزم عدم جواز البيع لعدم الدليل عليه، والنبوي مختص بما حرم جميع منافعه، ولو فرض وجود دليل عليه لا بد من رفع اليد عنه والالزم تخصيص أكثر أفراد المستهجن.

وإن أريد به حرمة جميع منافعه فهي وإن استلزمت عدم جواز البيع وضعافاً كما سيمر عليك إلا أنه لا دليل على كونها موجبة للحرمة التكليفية، والنبوي مضافاً إلى ضعف سنده، دال على عدم الجواز الوضعي لتعلق الحرمة بالتصرف في الثمن، وقد مر أن مثل ذلك دليل على الفساد الوضعي مضافاً إلى أنه ستعرف أنه لا دليل على حرمة جميع منافع أبواب ما لا يؤكل لحمه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به فلا يجوز بيعه.

وفيه: ما تقدم من جواز بعض الانتفاعات به أولاً.

وإن ذلك يستلزم فساد البيع كما سيمر عليك لا الحرمة التكليفية ثانياً.

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: الإجماع المحكي عن غير واحد من الأعاض.

وفيه: انه من المحتمل لو لم يكن هو الظاهر استناد المجمعين إلى ما تقدم من الوجوه،

فالإجماع على فرض ثبوته لا يكون تعدياً، فلا يصلح للإعتاد 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 الإنتفاع به، فإن حرمة الإنتفاع 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، إنه قد عرفت أن حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها.

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

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

[١] الظاهر أنه استثناء من قوله: وعدم الإنتفاع به، والمراد أن بول ما لا يؤكل

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

[٢] وفيه أن مجرد جواز الشرب بعد تنفّر الطباع عن شربها لا يوجب فرقاً بينها و

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

فيما يأتي بأن الأكل لا يعد من منافع الروث فلا فرق بين بول ما يؤكل لحمه و بول ما لا

يؤكل لحمه، وعرفت أن الأظهر جواز بيعهما.

والتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها [١].

نعم لو فرضنا عدم وجود منفعة معتدّ بها لشيء منها لا يجوز بيعه وضعاً بناءً على ما سيجيء في النوع الثالث ممّا يحرم التكسّب به من أن ما لا نفع له لا يجوز بيعه. فانتظر.

يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه

[١] ولا بأس تبعاً للشيخ الأعظم من التعرّض لحكم فرع في المقام، وإن كان غير مربوط بما وضع الكتاب له، وهو انه: هل يجوز شرب أبوال ما يؤكل لحمه اختياراً كما عن جماعة، بل عن السيد المرتضى، دعوى الإجماع عليه، أم لا يجوز، أم يفصل بين بول الإبل وغيره فيجوز في الأوّل خاصّة؟

وقد استدلل للأوّل بالأصل، وبما عن قُرب الإسناد: عن أبي البختری، عن جعفر، عن ابيه: ان النبي ﷺ قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه (١).
ولكن يرد على الأوّل: انه إنّما يرجع إليه بعد فقد الدليل.

ويرد على الثاني: مضافاً إلى ضعف سنده لأن في طريقه وهب بن وهب الذي قال النجاشي في حقه: انه كان كذاباً، انه لا ظهور له في جواز الأكل، بل الظاهر ولا أقلّ من المحتمل ان المراد منه طهارته وعدم نجاسته، مع انه لو سلم دلالتة على ذلك يتعين تقييده بما دل على الجواز في حال الضرورة.

واستدل للثاني بقوله تعالى: ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثُ﴾ (٢). بدعوى ان البول مطلقاً من الحبائث، وبخبر سماعة، عن مولانا الصادق عليه السلام: عن شرب الرجل أبوال الإبل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان يشرب؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس به (٣).

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

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

(٣) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

وإن قلنا بجرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخبائها في جواز بيعها قولان:

من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوّزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء والتداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على

وفيها نظر:

أما الأول: فلأنه لم يثبت كون المراد من الخبيث هو ما تنتفّر عنه الطبايع، بل الثابت خلافه، فإن كثيراً من الأشياء التي تنتفّر عنها الطبايع يجوز شربها وإن لم يكن للتداوي، وقد اطلق الخبيث على العمل القبيح الذي لا تنتفّر عنه الطبايع في الآية الشريفة، بل الظاهر أن المراد بالخبيث هو ما فيه مفسدة و رداءة، ولم يثبت كون الأبوال منه بهذا المعنى.

وأما الثاني: فلأن التقييد إنّما هو في كلام السائل، مع أنه لو كان في كلام الإمام عليه السلام لما كان يدل عليه الانبأ على حجية مفهوم القيد.

فالصحيح أن يُستدل له بمفهوم موثّق عبّار عنه عليه السلام: أنه سئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال عليه السلام: إن كان محتاجاً 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 البانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها^(٢).

وفيه: أولاً: أنه ضعيف السند لبكر بن صالح.

وثانياً: أنه يدل على ثبوت الخير في بولها، وهو اعم من الجواز التكليفي، إذ يمكن أن يكون ذلك من جهة كونه دواءً لكثير من الأمراض.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين رضي الله عنهم في الجواب عنه من أنه إنّما سبق لبيان مضرية ألبانها، فغير تامّ، فإن ذلك ينافي ما في ذيل الخبر، ويجعل الله الشفاء في البانها. 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 شيء عليها للإنتفاع به في بعض الأوقات [١] ومن ان المنفعة الظاهرة ولو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية في جواز البيع والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بانه لا منفعة فيه و سيجيء الكلام في ضابطة المنفعة المسوغة.

الإكتساب بالأبوال

[١] توضيح ما أفاده، انه قد يقال بعدم جواز بيعها لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوّزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء. و اورد عليه: بانه يتداوى بها لبعض الأوجاع، وهذه فائدة مترتبة عليها، فهي نظير الأدوية والعقاقير.

و أجاب المصنّف رحمه الله عنه بأن التداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدوية والعقاقير.

لأنه يوجب قياس كل شيء عليها للإنتفاع به في بعض الأوقات. و اورد عليه: بأن هذا في بادي النظر، جواب نقضيّ ولذا قال بعضهم: ان هذا جواب لا يليق أن يُذكر، إذ على الفقيه أن يدفع قياس كل شيء عليها. و قال الأستاذ الأعظم: إنّ التداوي بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقاً لعنوان الأدوية، و إنطبق الكلي على أفرادها غير مربوط بالقياس.

ولكن: يمكن ان يقال: ان مراده رحمه الله بذلك ان أبوال ما يؤكل لحمه بعد فرض إنحصار فائدها بالتداوي لبعض الأوجاع على ما هو مفروض الكلام، بما انها مبتدلة ولا ينحصر التداوي بها غالباً، بل قلّ ما يتفق الإحتياج إليها الموجب ذلك لعدم تعلّق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الأموال ولا يعدّون ذلك من منافعها، ولا يعتنون بمثل هذه الفائدة في إنتدال المال بإزائها، وهذا بخلاف الأدوية والعقاقير، ولذا ترى أنّها تجلب من أقاصي البلاد و يكون بيعها و شرائها من التجارات المهمة، والشاهد على ذلك انهم عند الاحتياج إليها يعدّونها من الأموال و يعاملون عليها.

نعم يمكن أن يقال: قوله ﷺ إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ، وكذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام، يدل على أَنَّ 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، فالنبي دال على أنه إذا حَرَّمَ الله شيئاً بقول مطلق، بأن قال يحرم الشيء الفلاني حَرَّمَ بيعه، لأنَّ تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهم منافعها الذي يتبادر عند الإطلاق، 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، فانها: حُرِّمَتْ كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها وغيره من المنافع في حكم العدم. وبالجمله فالإلتفاف بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة في حال الإختيار لا يوجب جواز بيعه [١].

وبالجمله: بعد كون مناط المائتة رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة، الفرق بين الأبوال والأدوية والعقاقير واضح.

[١] وقد يستدل لعدم جواز بيعها: بأن النبوي المتقدم: انه إذا حَرَّمَ الله شيئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ. 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 للإعتداد 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 ما له منفعة جائزة حين جوازها ولو كان ذلك حين الإضطراب، إذ أهل العرف يرونه في حال الإضطراب مאלأ لرغبتهم إليه بلحاظ الحاجة و يبذلون المال بإزائه.

ولا ينتقض أيضاً بالأدوية المحرمة في غير حال المرض لأجل الإضرار [١] لأن حليّة هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة بل لأجل تبدّل عنوان الإضرار بعنوان النفع.

وأما ما ينتفع به في حال الإضرار، ولا ينتفع به في حال الاختيار، فهل يجوز بيعه في حال الاختيار مطلقاً، أم لا يجوز كذلك، أم يفصل بين الموارد؟ وجوه: أقواها الأخير، إذ لو كان للشيء منافع محرمة في حال الاختيار، أو لم تكن له منفعة، ومنفعة محللة في حال الإضرار، وكان الاحتياج إليه قليلاً، وكان ذلك الشيء مبتدلاً لا يعد ذلك في حال الاختيار مალأ عرفاً، لاسيما إذا احتاج إلى مؤونة، وأما إذا كانت منفعته المحللة في حال الإضرار شائعة بان كثرت الحاجة إلى التداوي به، أو كانت نادرة ولكن عزّ وجوده وقلّ كلحم الأفعي فيصح بيعه، لأن أهل العرف يعدّون ذلك الشيء مالاً و يبذلون المال بإزائه قبل زمان الإضرار للتداوي به عند الإبتلاء به أو بيعه من المريض.

[١] محصل النقض انه كما ان الأدوية محرمة الاستعمال في غير حال الصحة لاضرارها بالنفس، ومع ذلك يجوز بيعها لاستعمالها حال المرض. كذلك الأبوال بناءً على حرمة شربها في حال الصحة والاختيار فإنّه لجواز استعمالها حال المرض يجوز بيعها. وأجاب عن ذلك المصنّف رحمه الله بقوله: ان حليّة هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة بل لأجل تبدّل عنوان الإضرار بعنوان النفع.

وفيه: إنّ عنوان الإضرار من العناوين الثابتة لاستعمال كل شيء من المشروبات والمأكولات زائداً عن حده، وفي غير محله، حتى الخبز إذا أكل الإنسان في حال الشبع وانطباقه على الأدوية ايضاً يكون كذلك، فهذا لا يصلح جعله منطاً للحرمة و علة لعدم جواز البيع إذ عليه لا يجوز بيع شيء من المشروبات والمأكولات.

ومع الإغماض 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 الاولى أو بعنوان الإضرار.

و مما ذكرنا يظهر أنّ قوله ﷺ: في رواية تحف العقول المتقدمة، و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار [٨] دون الضرورة و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها فإنّ الأوّل من قبيل الأوبال، والثاني من قبيل الطين، في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها، ولا ينافيه [٢] النبوي: لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم، فباعوها [١] و أكلوا ثمنها، لأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الإنتفاع على اليهود بجميع الإنتفاعات، لا كتحریم شحوم غير مأكول اللحم علينا.

[١] وفيه ان مقتضى إطلاقه صحة بيع ما فيه جهة الصلاح حين وجودها من غير فرق بين حالي الاختيار والإضطرار، وأيضاً من غير فرق بين كون تلك الجهة شائعة أم غير شائعة.

بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه

[٢] وجه التنافي هو توهم دلالته على ان استحقاق اليهود لللعن إنّما هو من جهة بيعهم ما حرّم أكله، ولولا الملازمة بين حرمة البيع و حرمة الأكل لما كان وجه لذلك. وأجاب عنه المصنّف رحمه الله بأن الظاهر ان الشحوم كانت محرّمة الإنتفاع على اليهود بجميع الإنتفاعات لا كحرمة شحوم غير المأكول علينا. وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنّه لا منشأ لهذا الظهور لا من الرواية ولا من غيرها.

و يرد عليه: أنّ منشأ استظهاره اسناد الحرمة إلى الشحوم أنفسها لا إلى أكلها إذ الظاهر من اسناد الحرمة إلى شيء بقول مطلق حرمة جميع منفعه. فالصحيح أن يورد عليه: بأنّ استظهار ذلك مع عدم كون الكلام مسوقاً لبيان حرمة الشحوم في غير محله.

ولكن الموجود من النبوي في باب الأطعمة عن الخلاف أن الله إذا حرّم أكل شيء، حرّم ثمنه والجواب عنه مع ضعفه [١] وعدم الجابر له سنداً ودلالة لقصورها لزوم تخصيص الأكثر الثاني بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً على ما في جامع المقاصد و عن إيضاح النافع اما لجواز شربه اختياراً [٢] كما يدل عليه قوله ﷺ في رواية المجفري أبوال 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 المصنّف ﷺ ان الخبر ضعيف السند. والدلالة، للزوم تخصيص الأكثر، لا انه مضافاً إلى ضعفه سنداً ودلالةً 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 مطلقاً، فلا يلزم منه تخصيص الأكثر، كما عن المحقق الإيرواني ﷺ. حمل تبرّعي لا يصار إليه مع عدم القرينة.

بيع بول الإبل

[٢] وفيه أولاً أنه ضعيف السند لبكر بن صالح. وثانياً: انه يدل على ثبوت الخير في بولها، وهو اعم من الجواز التكليفي، إذ يمكن ان يكون ذلك من جهة كونه دواءً لكثير من الأمراض. وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين ﷺ في الجواب عنه، من انه 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.

وأما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الإستشفاء كما يدل عليه [١] رواية سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس ^(١) و موثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجاً إليه يتداوي بشربه فلا بأس به كذلك بول الإبل والغنم ^(٢) لكنّ الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً [٢] أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجماعياً كما يظهر من مخالفة العلامة في النهاية.

و ثالثاً أبوال الإبل بما انها مبتذلة و لا ينحصر التداوي بها غالباً بل قلّ ما يتفق الاحتياج إليها، بعد فرض انحصار فائدها بالتداوي لبعض الأوجاع، الموجب ذلك لعدم تعلّق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الأموال و لا يعدون ذلك من منافعها، ولا يعتنون بمثل هذه الفائدة في ابتذال المال بإزائها.

وبالجملة بعد فرض كون مناط المالية المصحّحة لجواز البيع رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة عدم جواز بيع الأبوال واضح.

[١] وفيه أولاً أن التقييد في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام.

٢ و ثانياً أنه لو كان في كلام الإمام عليه السلام لما كان يدل عليه إلا بناء على حجيّة مفهوم القيد.

نعم موثّق عمار يدل عليه بمفهوم الشرط.

[٢] و يرد عليه أنه لو كان للشيء منافع محرّمة في حال الاختيار أو لم تكن له منفعة، ومنفعة محلّلة في حال الإضرار وكانت تلك المنفعة شائعة بأن كثرت الحاجة إلى التداوي به أو كانت نادرة ولكن عزّ وجوده و قلّ كلحم الأفعي يصح بيعه في حال الاختيار لأن أهل العرف يعدّون ذلك الشيء مالاً و يبذلون المال بإزائه قبل زمان الإضرار للتداوي به عند الابتلاء به أو بيعه من المريض. نعم ما أفاده يتم في بول الإبل كما مرّ.

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

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

و ابن سعيد في الزهدة قال [١] في النهاية: وكذلك البول يعني يحرم بيعه وان كان طاهراً للاستخبات كأبوال البقر والإبل وان انتفع به في شربه للدواء لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتدّ به (انتهى).

أقول: بل لأن [٢] المنفعة المحلّة للاضطراب وإن كانت كلية لا يسوّغ البيع كما عرفت. الثانية يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور [٣] بل في التذكرة كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس ويدل عليه مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السُّحت، نعم في رواية محمد بن مضارب لا بأس ببيع العذرة.

[١] لا ظهور لكلام العلامة رحمته الله في عدم جواز البيع على تقدير حرمة شربه اختياراً خاصة، بل يحتمل أن يكون مراده عدم الجواز حتّى مع جواز شربه، لما ذكرناه من ان جواز الشرب ليس مناط المالية فراجع.

[٢] الصحيح ما ذكره العلامة رحمته الله كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في بعض الحواشي السابقة ضابطاً لجواز البيع فراجع.

حكم بيع العذرة

[٣] هذا هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل عن صريح غير واحد كالعلامة و صاحب الجواهر وغيرهما، و ظاهر آخرين، دعوى الإجماع عليه.

وأما النصوص الواردة في المقام فهي على طائفتين:

الأولى: ما تدل على عدم جواز البيع وكون ثمن العذرة من السُّحت، 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 موثّق سماعة قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال: إنّي رجل أبيع

و جمع الشيخ بينهما [١] بحمل الأوّل على عذرة الإنسان والثاني على عذرة البهائم، ولعلّه لأنّ الأوّل نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كل منها بنص الآخر.

العذرة فما تقول؟ قال: ﷺ: حرام بيعها وثنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة^(١). فالظاهر أنه خبران، جمع الراوي بينهما وذلك لوجهين: الأوّل: تكرار كلمة «قال» ولو كان خبراً واحداً صادراً عن المعصوم في مجلس واحد لما كرّرها. الثاني: أنه لو كانا خبراً واحداً لكان للمعصوم ﷺ ذكر المضمّر موضع المظهر وكان يقول لا بأس ببيعها، فما ذكره بعض من ان روايات الباب على طوائف في غير محلّه. بل هي طائفتان: مانعة، ومجوزة.

وقد ذكر الأساطين في مقام الجمع بين الطائفتين وجوهاً:
[١] الأوّل: ما نقله المصنّف رحمه الله عن شيخ الطائفة وهو حمل خبر المنع على عذرة الإنسان وخبر الجواز على عذرة البهائم. وفيه: أولاً أن حمل الظاهر على النصّ إنّما يكون جمعاً عرفياً فيما إذا كانت النصوصية بإقتضاء نفس الدليل كما في فعل ولا بأس بتركه، حيث ان الثاني نص بنفسه في عدم الوجوب، لا فيما إذا كانت من جهة تيقّن 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: ان النص الذي يكون قرينة هو النص في تمام المدلول لا في بعضه كما في المقام، وذلك فإن جعل احد الدليلين في أمثال المقام قرينة على التصرف في ظاهر الآخر، أمّا أن يكون بإعتبار معناه الظاهر، أو بإعتبار بعض مدلوله الذي هو نص فيه، لا سبيل إلى توهم الأوّل، فإن ظاهر كل منها ينافي صدور الآخر ويستدعي عدم صدوره لا محله على بعض مدلوله.

وأما بالإعتبار الثاني فإن ادّعى كونه قرينة بذلك الاعتبار قبل تخصيصه به فهو كما

و.يقرب هذا الجمع [١] رواية سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة فقال إنني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: عليه السلام حرام بيعها و ثمنها وقال لأبأس ببيع العذرة ^(١)، فإن الجمع بين الحكيمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من جهة الدلالة فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنية أو الخارجية.

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

وثانياً: لا نسلم نصوصية لأبأس ببيع العذرة، في عذرة غير الإنسان كما لا نسلم نصوصية ثمن العذرة سُحت في عذرة الإنسان إذ جواز البيع وعدمه لا يكونان تابعين للطهارة والنجاسة، بل إنما يكونان تابعين لوجود المنفعة المحللة وعدمها، ولا أقل من احتمال ذلك، وعليه فما أن منفعة عذرة الإنسان تكون أزيد للإنتفاع بها في التسميد ونحوه، ولا أقل من التساوي، لا تصح دعوى النصوصية المذكورة كما لا يخفى.

و ثالثاً: انه لو صح الحمل المذكور كان مقتضاه جواز بيع عذرة مأكول اللحم، وعدم جواز بيع عذرة غير مأكول اللحم، لا خصوص الإنسان والبهائم.

ورابعاً: الظاهر ان العذرة لا تطلق على خيء البهائم بل هي حقيقة في خصوص عذرة الإنسان ولقد خرجنا في المقام عما يقتضيه الأدب والله تعالى مقيّل العثرات.

[١] وفيه أولاً: أنه لو تمّ ذلك فإنما هو لو ثبت صدورهما من المعصوم عليه السلام في مجلس واحد لافيما إذا صدر عنه عليه السلام في مجلسين والراوي جمع بينهما، وقد عرفت ان الأظهر هو الثاني.

وبه يدفع ما يقال من ان العلاج في الخبرين المتنافين على وجه التباين الكلي هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجية ثم التخيير أو التوقف [١] لا إلغاء ظهور كل منهما ولهذا طعن على 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.

وثانياً: لا يتم ذلك وان صدرا منه عليه السلام في مجلس واحد، إذ لو لم تكن إحدى الجملتين قرينة على التصرف في الأخرى لا مناص عن الحكم بالإجمال وسقوطها عن الاعتبار.

ودعوى ان دليل التعبد بالخبر الذي فيه الجملتان يقتضي معاملة الصادر معها المستلزمة للعمل بأولها.

مندفعة بأن غاية ما يدل عليه دليل التعبد صدورهما، وأما حمل كل من الجملتين على معنى لا تكون ظاهرة، فيه أو الحكم بالإجمال فهو اجنبي عنه، ولزوم اللغوية من التعبد بخبر محكوم بالإجمال لا يوجب العمل بأولها بعد كون دليل التعبد هي الأدلة العامة، بل يستلزم عدم شموله له لعدم الأثر.

وثالثاً: ان الجمع بينهما في رواية واحدة لو سلم كونه مقتضياً للعمل بأولها فإنما يقتضي وجود الجمع بينهما، لا تعيين خصوص ما ذكره الشيخ عليه السلام بعد كونه في نفسه جمعاً تبرعياً كسائر طرق الجمع.

[١] يعنى إذا وقعت الجملتان في خبر واحد يكون مفادها خاصاً فيه يقيد إطلاق كل من الخبرين الشاملين لهما منعاً وترخيصاً.

الثاني: ما عن كفاية السبزواري عليه السلام وهو حمل خبر المنع على الكراهة.

وأجاب عنه المصنّف عليه السلام بقوله ولا يخفى ما فيه من البعد.

وذكر بعضهم في وجه استبعاد المصنّف عليه السلام، ان خبر يعقوب صريح في المنع إذ السّحت لا يستعمل في الكراهة بل هو في اللغة على ما صرح به أئمة الفنّ، عبارة عن الحرام.

وفيه: انه قد اطلق السّحت في جملة من النصوص على ثمن ما يجوز بيعه ولكنه مكروه كثر من جلود السباع كخبر الجعفریات عن الإمام 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، كموثّق 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: ﴿أَكَاؤُنَ لِلْشُّحِّ﴾ هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته^(٣). إلى غير ذلك من الموارد التي يجوز فيها البيع على ما ثبت في مواردنا. فليكن المقام من تلك الموارد.

فالأولى أن يقال في وجه بُعد هذا الجمع -مضافاً إلى أنّ الإلتزام بكراهة التصرف في الثمن مع جواز بيع العذرة مخالف للإجماع المركّب لا يمكن المصير إليه - إنّ موثّق سماعة صريح في الحرمة لا يصح حمله على الكراهة.

[١] الثالث: ما عن المجلسي رحمته الله احتمالاً وهو حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع بها، وحمل خبر الجواز على بلاد ينتفع بها.

وفيه: أنه جمع تبرّعي لا شاهد له، وكونها في بلاد لا ينتفع بها، لا يوجب سلب ماليتها بعد الإنتفاع بها في بلاد آخر، فلا يصح جعله قرينة لهذا الحمل، اللهم إلا أن يقال إنّها لا يتداولها وكثرتها لا تنقل من بلد إلى آخر، فتدبرّ. مع أن الظاهر ورود الأخبار المانعة والمجوزة سؤالاً وجواباً في صورة كون البيع سفهياً.

الرابع: حمل خبر المنع على عدم الجواز الوضعي؛ وخبر الجواز على الجواز التكليفي، فيكون بيع العذرة فاسداً غير محرّم.

(١) المستدرک باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١. (٢) الوسائل، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٣) الوسائل، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

ونحوه حمل خبر المنع على التقيّة لكونه مذهب أكثر العامة [١].

وفيه: ان هذا الجمع إن صحّ بين خبري يعقوب وابن مضارب، لا يصح في موثّق 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 الإستفهام الإنكاري و هو كما ترى.

فتحصل: ان الطائفتين متعارضتان لا يمكن الجمع بينهما.

فحينئذ، قد يقال: ان خبر المنع وهو خبر يعقوب ضعيف السند، للإرسال، ولجهالة علي بن مسكين.

وفيه أولاً: ان العلامة وإن أرسله في المنتهى، إلّا أنه مروي في كتب الأحاديث مسنداً، نعم ابن مسكين مجهول إلّا أنه يمكن دعوى جبر ضعف السند بالشهرة.

ودعوى أن إبتناء الشهرة على خبر المنع ممنوعٌ فإنّ تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة، بل هي جارية في مطلق النجاسات كما عن الأستاذ الأعظم.

فيها ان الشهرة في المقام ثابتة مع بنائهم على جواز الإنتفاع بها في التسميد ونحوه، و الشهرة الثابتة في مطلق النجاسات إنّما هي فيما لا ينتفع به منفعة محلّلة، فيستكشف من ذلك ثبوت الشهرة في خصوص بيع العذرة، ويؤيّده تصريحهم بذلك و دعوى جماعة منهم الإجماع على المنع عن بيع العذرة خاصّة.

وثانياً: انه قد مرّ عدم اختصاص خبر المنع به، بل موثّق سماعة أيضاً دالّ عليه و على الحرمة التكليفية.

[١] وقد يقال: انه يحمل خبر المنع على التقيّة.

وأورد عليه: بان المنع وإن كان مذهب أكثر العامة إلّا أنه لا يفيد، مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر عنه خبر الجواز وهو إمامنا الصادق عليه السلام هو الجواز، فإنّ أبا حنيفة أفتى بالجواز.

والأظهر ما ذكره الشيخ لو أريد التبرّع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلاً
فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى [١].

و فيه: ان 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: ان مخالفة العامة إنما هي من المرجحات بعد فقد جملة
من المرجحات لا مطلقاً.

والتحقيق ان يقال: انه بناءً على ان المرجح الأول إنما هي الشهرة الفتوائية، وانه مع
وجودها لا يرجع إلى المرجحات الأخر ولا يعارضها غيرها، يتعين في المقام تقديم
خبر المنع لكونه مشهوراً، وأما بناءً على ان المرجح هي الشهرة الروائية لا الفتوائية، فحيث
انهما معاً مشهوران، و موثقاً سماعاً لا مرجح لأحدهما على الآخر من حيث صفات
الراوي، فيتعين تقديم خبر الجواز لكونه مخالفاً للعامة.

[١] الظاهر ان الوجوه المشار إليها إنما هي: مخالفتها للمشهور، و للاجماعات
المنقولة، و لفتوى أبي حنيفة، و للروايات العامة المتقدمة، و ما عن المجلسي رحمته الله من ضعف
سند خبر الجواز.

أما الأول: فقد عرفت انه يوجب تقديم خبر المنع.
و اما الثاني: فالإجماع المنقول غير التعبدى لا يكون من المرجحات والتعبدى
حجة مستقلة، وأما المخالفة لفتوى أبي حنيفة فقد مرّ ما فيها فراجع.
و أما ضعف سند خبر الجواز، فالظاهر ان منشأ تخيّل خلط ابن مضارب بابن
مصادف، حيث ان الأول مجهول الحال، و الثاني الذي هو الراوي حسن، و في كتب الحديث
روى الخبر عن الثاني، وأما الروايات العامة فقد تقدم ما فيها، مضافاً إلى ما سيجئ من أنها
إنما تدل على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به منفعة محلّلة، و لا تشمل ما له نفع
كذلك كما في العذرة، فإنّه ينتفع بها في التسميد كما دل عليه خبر أبي البختری المجهور ضعفه

بعمل الأصحاب، مع أن العام الفوق لا يوجب ترجيح موافقه على مخالفه في المتعارضين، بل لو قدم مخالفه يخصّص به.

تتميم

و للمحقق النائيني رحمته الله كلام لا بأس بذكره. و حاصله: انه بناءً على كون النجاسة مانعة عن صحة البيع مستقلاً لا يمكن الجمع بين المتعارضين، فيتساقطان و يرجع الى عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس، و أما بناءً على ان النجاسة مانعة عن صحة البيع إذا توقف الانتفاع بالشيء على طهارته و إلا فلا، فيمكن الجمع بين المتعارضين باختلاف البلاد للمناسبة بين الحكم و الموضوع، التي هي من القرائن المكتتفة بالكلام الموجب ذلك لخروج الجمع بينهما عن الجمع التبرّعي، او التورّعي.

و في كلامه رحمته الله مواقع للنظر:

الأوّل: فيما ذكره بناءً على مانعية النجاسة بنفسها من تساقط المتعارضين و الرجوع إلى عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس: فإنّه يرد عليه انه عند تعارض الخبرين، و عدم امكان الجمع بينهما يتعيّن الرجوع الى المرجحات، و عند فقدها يتخير في الأخذ بأيّهما شاء، و ستعرف ان الترجيح مع خبر المنع فلا وجه للرجوع إلى ذلك العموم.

الثاني: ما ذكره بناءً على عدم مانعية النجاسة من الجمع بينهما باختلاف البلاد لمناسبة الحكم و الموضوع: فإنّه يرد عليه، ان المناسبة إن اوجبت ظهور كل من المتعارضين فيما يحمل عليه الذي لازمه الحمل عليه حتى مع عدم المعارض فلا كلام، و إلا فالجمع يكون تبرّعياً كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في الحاشية السابقة. هذا كله مضافاً الى ما عرفت من أن مورد خبر المنع ايضاً هو بيع العذرة في بلد ينتفع بها فيه فتدبر جيّداً.

ثُمَّ إِنَّ لَفْظَ الْعُذْرَةِ فِي الرِّوَايَاتِ إِنْ قُلْنَا إِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي عُذْرَةِ الْإِنْسَانِ كَمَا حَكَى
التَّصْرِيحُ بِهِ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ اللُّغَةِ، فَثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِهَا بِالْأَخْبَارِ الْعَامَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَ
بِالْإِجْمَاعِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى السَّرْجَيْنِ النَّجَسِ وَاسْتَشْكَلَ فِي الْكُفَايَةِ فِي الْحُكْمِ تَبَعاً
لِلْمَقْدَسِ الْأُرْدَبِيلِيِّ إِنْ لَمْ يَثْبُتِ الْإِجْمَاعُ وَهُوَ حَسَنٌ إِلَّا أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمَنْقُولَ هُوَ الْجَابِرُ
لِضَعْفِ سِنْدِ الْأَخْبَارِ الْعَامَةِ السَّابِقَةِ.

بيع السرجين النجس

قوله ﷺ ثُمَّ إِنْ لَفْظَ الْعُذْرَةِ فِي الرِّوَايَاتِ إِنْ قُلْنَا أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي عُذْرَةِ الْإِنْسَانِ.
بِنَاءً عَلَى جَوَازِ بَيْعِ عُذْرَةِ الْإِنْسَانِ بِجَوَازِ بَيْعِ السَّرْجَيْنِ النَّجَسِ مُطْلَقاً.
وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَنْعِ فِيهَا كَمَا اخْتَرْنَاهُ، فَهَلْ يَجُوزُ بَيْعُ السَّرْجَيْنِ النَّجَسِ مُطْلَقاً
أَمْ لَا، قَوْلَانِ: قَدْ اسْتَدِلَّ لِلأَوَّلِ بِصَدَقِ الْعُذْرَةِ عَلَيْهِ فَيَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ مَا دَلَّ عَلَى الْمَنْعِ عَنْ
بَيْعِهَا، وَبِالْأَخْبَارِ الْعَامَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَبِالْإِجْمَاعِ الْمَدْعَى فِي مُحْكَيِّ الْخِلَافِ وَالتَّذَكُّرَةِ عَلَى الْمَنْعِ،
وَبِآيَةِ تَحْرِيمِ الْخَبَائِثِ، بِدَعْوَى أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ جَمِيعِ الْإِنْتِفَاعَاتِ وَمِنْهَا الْبَيْعُ.
وَفِي الْجَمِيعِ نَظَرٌ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلأنَّهُ بَعْدَ تَصْرِيحِ جَمْعٍ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ بِإِخْتِصَاصِهَا بِعُذْرَةِ الْإِنْسَانِ لَا يَبْقَى
وَثُوقٌ بِالصَّدَقِ، وَمَعَهُ لَا وَجْهَ لِلتَّمَسُّكِ بِمَا دَلَّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الْعُذْرَةِ.
وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَمَّا عُرِفَتْ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ مِنْ أَنَّهَا ضَعِيفَةُ السِّنْدِ لَا تَصْلُحُ أَنْ يَعْتَمَدَ
عَلَيْهَا فِي الْحُكْمِ.

وَمَا ادَّعَاهُ الْمُصَنِّفُ ﷺ مِنْ أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمَنْقُولَ هُوَ الْجَابِرُ لِضَعْفِ سِنْدِهَا، غَيْرُ تَامٍ، إِذْ
لَمْ يَحْزَرْ اسْتِنَادَ الْأَصْحَابِ إِلَيْهَا كَيْ يَكُونَ ذَلِكَ جَابِراً لِلضَّعْفِ، إِذْ مَجْرَدُ مُوَافَقَةِ فَتَوَيْهِمِ لَهَا لَا
تَكُونُ جَابِراً، مَعَ أَنَّكَ قَدْ عُرِفْتَ، وَسَيَأْتِي تَنْقِيحُهُ أَنَّ تِلْكَ الْأَخْبَارَ لَا تَشْمَلُ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ
مَنْفَعَةٌ مُحَلَّلَةٌ.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَلأنَّ الْإِجْمَاعَ الْمَنْقُولَ فِي الْمَقَامِ عَلَى فَرْضِ ثُبُوتِهِ لَا يَكُونُ إِجْمَاعاً
تَعْبِديّاً إِذْ لَا أَقْلَ مِنْ إِحْتِمَالِ اسْتِنَادِهِمْ إِلَى بَعْضِ مَا تَقَدَّمَ.

وربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان،
 لحمله أخبار المنع على عذرة الإنسان وفيه نظر [١].
 فرع: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محلّلة
 مقصودة [٢] وعن الخلاف نفي الخلاف فيه. وحكي أيضاً عن المرتضى رحمته الله الإجماع
 عليه.

وأما آية تحريم الخبائث فقد مرّ أن الخبيث عبارة عما فيه مفسدة ودنائة، لا ما يتنفّر
 الطبع منه فصدقه على السرجين غير معلوم.
 مضافاً الى ما تبّه عليه المصنف من أنّ المراد منها تحريم أكل الخبائث لا مطلق
 الانتفاعات بها.
 فالأظهر جواز بيعه، لعموم أدلّة حلّ البيع إلّا أن يستدل لعدم الجواز بما تقدم من
 خبر المنع في العذرة بضميمة الأولوية او بتنقيح المناط.
 [١] إذ لعله أراد بالحمل على عذرة الإنسان 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 محرّم بالإجماع فوجب ان يكون بيعه
 محرّماً.
 وأما ما ذكر المحقق التقي، في وجه النظر من أنّ الجمع التبرّعي لا يقتضي ثبوت القول
 بالجواز وتبعه تلميذه المحقق.
 فغير سديد إذ الشيخ رحمته الله لا يرى ذلك تبرّعياً بل يكون ما ذكره عنده جمعاً مقبولاً
 كما لا يخفى.

بيع الأرواث الطاهرة

[٢] هذا هو المشهور بين الأصحاب على ما نسب إليهم.
 ويشهد له العمومات الدالة على حلية البيع.

و عن المفيد حرمة بيع العذرة والأبوال كلها إلا بول الإبل وحكي عن سلاّ أيضاً و لا أعرف مستنداً لذلك إلا دعوى ان تحريم الخبائث في قوله تعالى ﴿وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ يشمل تحريم بيعها وقوله عليه الصلاة والسلام إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ و ما تقدم من رواية دعائم الإسلام وغيرها، ويرد على الأول ان المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى ﴿يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾، الأكل لا مطلق الانتفاع [١] و في النبوي وغيره ما عرفت من ان الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة ومنفعة الروث ليست هي الأكل المحرّم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقاً.

وقد استدلل 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 رحمته الله بأن آية حل الطيبات كآية تحريم الخبائث ولا قرينة تخصّصها بالأكل لتكون قرينة على هذه أيضاً.

وأجاب هو رحمته الله، عن هذا الوجه بأن البيع ليس انتفاعاً بالمبيع ولا تصرفاً فيه حتى يقدر عند نسبة الحرمة إليه.

و يرد على ما ذكره أولاً أَنَّ آية حلّ الطيبات بقرينة صدرها وذيلها ظاهرة في حلّية خصوص الأكل كما يظهر لمن لاحظ الآية الشريفة.

و يرد على ما ذكره ثانياً، أي ما ذكره في الجواب عن الاستدلال: انه لو سلم ان آية تحريم الخبائث تشمل جميع المنافع يكون لازم ذلك عدم جواز البيع إذ ما لا يكون له منفعة محلّلة مقصودة لا يجوز بيعه، مع انه لو سلم عموم الحرمة لغير الأكل فما ان المقدّر ليس هو الانتفاع بالعين كي يصح دعوى عدم شموله للبيع، بل كل فعل متعلق بها و من جملة تلك الأفعال بيعها، فلا مناص عن تسليم شمول الآية للبيع أيضاً.

الثالثة: يحرم المعاوضة على الدّم بلا خلاف، بل عن النهاية وشرح الإرشاد لفخر الدين والتنقيح الإجماع عليه [١] ويدل عليه الأخبار السابقة.

حكم بيع الدّم

[١] الظاهر: أنّه لا اشكال في فساد البيع إذا لم يكن له منفعة محلّلة، إنّما الكلام فيما إذا فرضت له منفعة محلّلة كالصبغ والتسميد لبعض النباتات. وقد استدل للفساد في هذا الفرض بوجوه:

الأوّل: الأخبار العامة المتقدمة الدالة على عدم جواز بيع النجس. وهو فاسد من وجوه:

الأوّل: انه ليس في شيء من النصوص المتقدمة ما يمكن الإستدلال به في المقام إلّا ما في خبر تحف العقول، وهو قوله عليه السلام أو شيء من وجوه النجس... الخ^(١). وأما البقية فقد اعترف هو عليه السلام بإختصاصها بما إذا لم يكن للمبيع منفعة محلّلة مقصودة.

الثاني: ما تقدم من أنّ الأخبار المتقدمة كلها ضعيفة السند لا يمكن الإستدلال بشيء منها.

الثالث: ما تقدم منا، وسيعترف هو عليه السلام به من أنّ التعليل فيه لمنع بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهياً عن أكله وشربه إلى آخر ما ذكر فيه يدل على ان المانع حرمة الإنتفاع لا النجاسة من حيث هي فمع فرض ترتّب منفعة محلّلة على النجس يجوز بيعه، مع انه لو سلم ظهوره في عدم جواز بيع النجس مطلقاً يقع التعارض في أمثال المقام مما ينتفع به منفعة محلّلة، بين هذه الجملة منه وبين قوله عليه السلام وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات المقتضى للصحة، وبما ان التعارض ليس بين روايتين بل بين جملتين من رواية واحدة، لا سبيل إلى الرجوع إلى المرجّحات، بل تتساقطان ويرجع الى عموم ما دل على جواز البيع.

الثاني: ان بيع الدم إعانة على الإثم فيكون محرماً.
وفيه: مضافاً إلى ما سيجيء من عدم حرمة الإعانة على الإثم، وإلى ما تقدّم من عدم ملازمة الحرمة للفساد، ان النسبة بين بيع الدم وبينها عموم من وجه، إذ قد يشتري الدم لغير الأكل بل للتسميد ونحوه.

الثالث: ما دل من الكتاب والسنة على حرمة الدم كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾^(١) بضميمة النبوي: إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ.
وفيه: مضافاً إلى ما تقدم من ضعف سند النبوي، ان المراد من حرمة الدم حرمة أكله خاصة وقد مرّ عدم الملازمة بين تلك وبين الفساد.

الرابع: مرفوع أبي يحيى الواسطي قال: مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدم... الخ^(٢).
و أورد عليه الاستاد الأعظم: بأنّه ضعيف السند، وبإختصاصه بالدم النجس، و بأن الظاهر منه إرادة عدم جواز البيع للأكل فقط -تكليفاً أو وضعاً أيضاً- كما تبّه على ذلك العلامة الأنصاري رحمته الله.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأنّ ضعفه مجبور بعمل الأصحاب وإفتائهم بعدم الجواز، فعن النهاية و المبسوط والمراسم: ان المشهور بين الأصحاب شهرة عظمة حرمة بيع الدم النجس، وعن التذكرة: دعوى الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين.
وأما الثاني: فلأنّه لا محذور في الإلتزام بذلك. بل ظاهر الفتاوى أيضاً كالتص هو ذلك.

و أما الثالث: فلأنّه لا وجه لهذه الدعوى سوى دعوى الإنصراف و مناسبة سياق أخواته، وكلتا الدعويين كما ترى.

(٢) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب الأطعمة المحرّمة، حديث ٢.

(١) سورة البقرة، آية ١٧٤.

فرع: وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصنع 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 سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه [٣] وصرّح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لإستخباته. ولعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

فتحصل: ان الأظهر عدم جواز بيع الدم النجس، هذا في غير دم الإنسان.

وأما دم الإنسان فالكلام فيه محرّر في «المسائل المستحدثة».

وأما الدم الطاهر: فالخبر لا يدل على المنع عن بيعه، فلو فرض له منفعة محللة كالصنع على القول بجوازه يجوز بيعه بمقتضى العمومات.

ولكن قد يقال بعدم جوازه، ولا وجه له سوى توهم انه مما تقتضيه آية تحريم الخبائث وقد مرّ أنّ الخبيث عبارة عن ما فيه مفسدة ودنائة، وليس المراد به ما يتنفّر منه الطبع، مضافاً إلى ما تقدم أيضاً من إختصاصها بالأكل.

وقد يقال: إنّه على القول بجوازه لا يجوز البيع، وغاية ما قيل في وجه عدم الجواز مضافاً الى ما تقدم الذي عرفت ما فيه: ان الصنع وكذا ما شابهه ليس من المنافع الشائعة للدم، فيصحّ أن يُقال: إنّه شيء لا ينتفع به منفعة محللة فيشملة النبوي: إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه. لكنك عرفت أنّ النبوي ضعيف السند، والقواعد تقتضي صحة بيع كل ما له منفعة شائعة كانت أم نادرة. فالأظهر جواز بيعه.

[١] قد ظهر مما مرّ منا عدم الفرق بين النجس والطاهر بعد وجود المنفعة المحللة الموجبة للمالية عرفاً.

[٢] قد مرّ منا حمل الدم في المرفوعة على الدم النجس.

[٣] سيجيء البحث في ذلك في مسألة بيع العنب بقصد أن يجعل خمرأً.

الرابعة: لا إشكال في حرمة بيع المنّي لنجاسته و عدم الإنتفاع به إذا وقع في خارج الرحم [١].

بيع المنّي

[١] تنقيح القول في المقام يستدعي البحث في شقوق بيع النطفة التي عنوانها المصنف في الكتاب وهي ثلاثة:

الأول: بيع المنّي إذا وقع في خارج الرحم.

الثاني: في بيعه بعد ما اريق في الرحم الذي يسمّى بالملاقيح.

الثالث: في بيع عسيب الفحل وهو ما في صلب الفحل من الماء و يسمى بالمضامين.

أما الموضع الأول: وهو بيع المنّي إذا خرج و وقع في خارج الرحم و المصنف رحمته بحكم مجرمته لنجاسته، و عدم الإنتفاع به.

ولكن يرد على الوجه الأول ما قد تقدم مراراً و يعترف به المصنف في بيع الميتة ان النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.

و يرد على الوجه الثاني ان المراد من عدم الانتفاع إن كان حرمة الإنتفاع بالنجس مطلقاً كما عن التنقيح الاجماع عليها فهي ممنوعة كما مرّ.

وان اريد به عدم الانتفاع خارجاً فلا يكون مالا فلا يصح بيعه.

فهو غير تام في هذا العصر حيث انه يمكن ان ينتفع بالمنّي الواقع في خارج الرحم في الظروف الخاصة في المصانع الحديثة او بالتركيب مع نطفة الانثى فتصير بذلك مالا يرغب فيه و يبذل بازائه المال وقد اشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا المسائل المستحدثة.

نعم اذا القيت النطفة في خارج الرحم في مكان و زمان خاص لم يمكن الانتفاع بها لا يصح بيعها لعدم جواز بيع ما ليس له منفعة و لو نادرة.

ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري، لأنّ الولد نماء الأمّ في الحيوانات عرفاً ولأب في الإنسان شرعاً [١].
 لكنّ الظاهر أنّ حكمهم [١] بتبعيته الأمّ متفرّع على عدم تملك المني وإلاّ لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعيّن التعليل بالنجاسة [٢]. لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن.

[١] هذا هو الموضع الثاني في المسألة، وهو بيع المني بعد ما وقع في الرحم.

فقد استدل لعدم جواز بيعه بوجوه:

الأوّل: انه لا ينتفع به المشتري، إذ الولد نماء الأمّ في الحيوانات عرفاً، فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكاً للمالك الأنثى بالتبعية، فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأمّ ولا من غيره.

[١] وفيه: مضافاً إلى ما ذكره المصنف من أنه بناءً على تملك المني يكون هو كالبذر المغروس في أرض الغير يتبعه الذرع.

انه لو سلّم كون الولد نماء الأمّ في غير الإنسان، يمكن تصحيح شراء صاحب الانثى بأنه لا وجه لعدم جوازه سوى كونه نماء ملكه وهو إنّما يمنع عن شرائه بعد الإستقرار في الرحم لا قبله، لأنّه يكفي في المنفعة حصول الولد في ملك المشتري فتدبر.

كما يمكن تصحيح شراء غيره بأن يشتري من صاحب الانثى، لا من صاحب الفحل، او منه مع اجازة صاحب الانثى.

[٢] الثاني: انه نجس فلا يجوز بيعه.

وفيه: أولاً: لا نسلم نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن كما هو المفروض.

و ثانياً: انه قد تقدم مراراً -و يعترف به الشيخ ره في بيع الميثة- ان النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.

الثالث: الجهالة، والمراد بها هو الجهل بالحصول و صيرورته ولدّاً 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 الإستقرار 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.

و يرد عليه: ما أوردوه من أن تسليم كلّ شيء بحسب حاله، وهو في المني وقوعه في الرحم وهو حاصل في الفرض.

ويشهد لعدم جواز البيع -مضافاً إلى الجهالة- ما عن الصدوق في معاني الأخبار روايته بسند متصل عن النبي ﷺ أنه نهى عن المجر وهو أن يباع البعير أو غيره بما في بطن الناقة، ونهى عن الملاقيح والمضامين، فالملاقيح ما في البطون وهي الاجنة، 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 عليه السلام: أن النبي ﷺ 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 الموضع 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 تضرّ الجهالة كما عن الاستاذ الأعظم. في غير محلّها بالغرض المهمّ المترتب على عسيب الفحل الموجب لصيرورته مالاً إنّما هو صيرورته ولدأً، 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 الجعفرات عن سيدنا علي عليه السلام وقد عدّ من السحت ثمن اللّاقح و عسب الفحل و جلود السباع^(١).

ومصحح محمد بن قيس المتقدم ونحوهما غيرهما.

وأورد على الإستدلال بها: ان في المقام طائفة أخرى من النصوص تدل على جواز إكراء التيوس و نفي البأس عن أخذ أجورها: كموثق معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: أجر التيوس؟ قال: ان كانت العرب لتعابر به ولا بأس^(٢).

و خبر حنّان بن سدير قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام فقال له: إن لي تيساً أكرهه فما تقول في كسبه؟ قال عليه السلام: كلّ كسبه فإنّه لك حلال^(٣).

والجمع بين الطائفتين يقتضي حمل الطائفة الأولى المانعة على الكراهة.

وفيه: ان الطائفة المجوزة إنّما تدل على جواز الإجارة والمانعة تمنع عن البيع، ولا دليل على اتحاد حكمهما، بل مقتضى القاعدة هو الإلتزام بالمنع عن البيع و جواز 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 أنّ الملاقيح هو مأوّه بعد الإستقرار، كما في جامع المقاصد و عن غيره [١]
و علّل في الغنية بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة على
التسليم [٢].

و أما الإيراد على موثق الجعفریات بأنه في نفسه ظاهر في الكراهة لإشتاله على
جلود السباع التي لا إشكال في جواز بيعها.

ففي غير محله لما حقّقناه في محله من أن ثبوت الترخيص في بعض الأمور التي نهى
عنها لا يصلح دليلاً على الجواز فيما لم يدل دليل على الترخيص فيه.

و حمل الطائفة المانعة على التقيّة، مضافاً إلى انه لا وجه له، إذ موافقة العامة من
مرجحات إحدى الحجّتين على الأخرى بعد فقد جملة من المرجّحات لا من مميّزات
الحجّة عن اللاّحجة، ان المسألة محل الخلاف بين العامة أيضاً.

[١] قال في جامع المقاصد في مسألة بيع العسيب: «والفرق بينه و بين الملاقح أن
المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم. و العسب هي قبل استقرارها والمجر أعمّ من كل
منها».

الظاهر أن المقصود ببيع الملاقيح والمضامين بيع ما تكوّن أو يتكوّن أو يولد حيواناً
من هذا الفحل أو من هذه الناقة لا بيع النطفة و الماء المبحوث عنه هنا.

[٢] قال في الغنية: «و لما ذكرنا من الشرطين نهى أيضاً عن بيع حبل الحبلّة و هو
نتاج التناج، و عن بيع الملاقيح و هو ما في بطون الأمّهات و عن بيع المضامين و هو ما
في أصلاب الفحول، لأنّ ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه».

و أنت ترى أنّ محطّ نظر الغنية بيع الملاقيح و المضامين، و قد عرفت أنّها 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 الإجماع عليه. وعن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها.

[٢] ويدل عليه -مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار- ما دلّ على أنّ الميتة لا ينتفع بها، منضمّاً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلاّ يدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل.

[١] لاختلاف بين الأصحاب في حرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة من ذي النفس السائلة بل عن التذكرة، والمنتهى، والتنقيح الإجماع عليها وعن الخلاف، و التذكرة، والمستند دعوى الإجماع على حرمة بيعها وضعاً وتكليفاً.

٢ واستدل لها بوجوه: الأول الإجماع.

وفيه: انه ليس إجماعاً تعدياً بل الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة التي ستمّر عليك ان 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 ينجر ضعفها.

[٢] الثالث: ما ذكره المصنف رحمته الله قال: ما دل على ان الميتة لا ينتفع بها منضمّاً 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 مضافاً إلى الإجماع والأخبار العامة المتقدمة الذين عرفت ما فيها بوجهين.

١ - ما دل من الآيات والروايات على عدم جواز الانتفاع بالنجس.

و يردّه ما سيأتي عند تعرّض المصنف لتلك المسألة.

٢ - النصوص الدالة على ان الميتة لا ينتفع بها.
 كموثّق سماعة سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال: إذا رميت وسميت فانتفع
 بجلده وأما الميتة فلا^(١).
 وخبر على بن مغيرة قلت لأبي عبد الله عليه السلام الميتة ينتفع منها بشيء قال: لا.
 (الحديث)^(٢). ونحوهما غيرهما.
 وقد يقال إن هذه النصوص وان دلت على عدم جواز الإنتفاع بها مطلقاً، إلا انه
 يختص بما يعد استعمالاً عرفاً كما عن كاشف الغطاء رحمته الله.
 وأورد عليه الشيخ: بأنه ليس في النصوص ما ينهى عن خصوص الإستعمال حتى
 يقال بإختصاص تلك النصوص بقرينة إضافة الاستعمال إلى الميتة بالإستعمال فيما يكون
 المقصود منه، فالإيقاد بالميتة وسد ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها،
 وبعبارة أخرى: إنصرف الإستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شيء بل
 المنهي عنه ما يكون انتفاعاً بها.
 نعم يمكن ان يقال: إن مثل هذه الإستعمالات اي غير المعهودة من كل شيء لا تعدّ
 انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم... فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي
 تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة.
 أضف إليه أنّ الإنتفاع المنفي في الميتة وان كان مطلقاً في حيّز النفي إلا ان اختصاصه
 بما ادّعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة من دون ان تعد مقاصد
 ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في خبر النفي بل من جهة
 التسامح، والإدعاء العرفي تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنّه 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.

و فيه انه لا ريب في ظهور النهي عن الانتفاع بعنوان من العناوين في ان المنهي عنه هو ما يقصد منه من المصارف لا ما يقصد من المادة المشتركة، إلا ان ما يقصد من العنوان أيضاً على قسمين:

الأول المنافع الشائعة.

الثاني المنافع النادرة.

والثاني: أيضاً على قسمين:

الأول ما لا يعد منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهم منه كإطعام اللحم للطيور، فإنه منفعة للحم إلا انه لأجل مزاحمته مع الأكل لا يحسب من منافعه.

الثاني: ما لا يعد منفعة له في نفسه و لو مع عدم المزاحم، وما ذكره ﷺ يتم في القسم الثالث و لا يتم في القسم الثاني إذ لا وجه له فيه الا الإنصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدوياً زائلاً بأدنى الإلتفات.

و أما قوله ﷺ: «حتى يمنع إنصراف المطلق... إلخ» فقد اورد عليه بعض الأعظم بان الوقوع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفي، اذ شأن أداة النفي إفادة العموم فيما المنفي ظاهر فيه، سواء كان الظهور بالوضع أو الإنصراف أو القرائن.

وفيه: ان ما ذكره ﷺ يتم بناءً على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعاً كما هو الحق، او على توقف دلالة أداة العموم عليه على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، وإلا فلا يتم كما لا يخفى.

ولكن يرد عليه: ان المطلق في المقام واقع في حيز النهي وعليه فلا فرق بين كون الحكم تحريمياً أو وجوبياً في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلق.

و أما قوله: «و الإدعاء العرفي... إلخ» فليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصادق حتى يقال بأن المسامحات العرفية في المورد تضرب على الجدار، بل مراده ان الإنتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعاً، وبعبارة أخرى: مفهوم الإنتفاع بحسب المفاهيم العرفي لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات، فلا وجه للإيراد عليه.

و خصوص عدّ ثمن الميتة من السُّحت في رواية السكوني [١].

ولكن بما انه وردت في الميتة روايات^(١) دالّة على جواز بعض الانتفاعات بها، كإذابة الألية والإسراج بها والإستقاء بجلدها وغير ذلك من ما ورد فيه النص يتعيّن حمل ما تضمّن أنّه لا ينتفع بالميتة على إرادة المنع عن إستعمالها فيما يشترط بالطهارة دون مطلق الإستعمال.

وأما المورد الثاني فقد استدل لعدم جواز البيع بما دل على ان الميتة لا ينتفع بها. وفيه أن الإستدلال بهذه النصوص، ان كان من جهة إثبات عدم حلية الإنتفاع بها اللازمة في صحة البيع، فيرد عليه: ان الكلام في المقام فرع جواز الانتفاع بها، وإن كان من جهة ان النصوص كما تدل بالدلالة المطابقة على عدم جواز الانتفاع بها تدل بالدلالة الالتزامية على عدم جواز بيعها لاشتراط صحة البيع بكون المبيع ذامنة محللة، ولو دل الدليل على جواز بعض الانتفاعات بها كما هو المفروض فإنّما يوجب ذلك التخصيص في الدلالة المطابقة فتبقى الدلالة الإلتزامية على حالها، فيرد عليه ما حقّقناه في محله من أنّ الدلالة الإلتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقة وجوداً كذلك تكون تابعة لها حجية.

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

[١] الرابع: النصوص الخاصة بخبر السكوني عن مولانا انصاف رحمته الله «السُّحت

ثمن الميتة»^(٢).

(١) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرّمة و باب ٣٥ من أبواب الذبائح.

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

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل رواية الصيقل، قال: كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك إنّا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها. وإنّا غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها. فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا و ثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها. فكتب عليه السلام: «اجعلوا ثوباً للصلاة» (الحديث) [١] ونحوها رواية أخرى بهذا المضمون ولذا قال في الكفاية والحدائق إنّ الحكم لا يخلو عن إشكال.

ولا وجه للخدشة في سنده، إذ ليس في سنده من يمكن القول بعدم حجية خبره سوى النوفلي والسكوني - وهما ثقتان على الأظهر -، وإن قيل إنّ الأول صار غالباً في آخر عمره والثاني عامي.

وما رواه الصدوق باسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم: 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 - مضافاً إلى ذلك - النصوص الدالة على المنع عن بيع أليات الغنم المقطوعة كصحيح البرنطي 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] وبإزاء هذه النصوص خبر الصيقل 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.

و يمكن أن يقال: إنَّ مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلاً و لا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد. فغاية ما يدلُّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف و هو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال [١] و لذا جوِّز جماعة منهم الفاضلان في النافع و الإرشاد على ما حكى عنها الإستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع ان الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلاَّ من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية [٢].

المذكور في المتن.

وقد ذكروا في بيان الجمع بين هذه النصوص و بيان المراد من خبر الصيقل وجوهاً:

[١ و ٢] ما في المكاسب من عدم دلالة خبر الصيقل على الجواز، فلا معارض لنصوص المنع بدعوى أنَّ مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شرائها لا خصوص الغلاف مستقلاً و لا في ضمن السيف، مع ان الجواب لا ظهور له في الجواز إلاَّ من حيث التقرير غير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية. ولكن الأظهر فساد كلتا الدعويين:

اما الأولى: فلأن الظاهر من السؤال هو السؤال عن حكم بيع الاغماد، إذ الظاهر رجوع ضمير عملها إلى جلود الميتة، و كذلك و مسّها. كما لا يخفى و هذا يوجب ظهور رجوع ضمير و شرائها، و بيعها إليها، لا إلى السيوف، فالجواب يكون ظاهراً في جواز بيعها.

مع أنَّ هذا لو تم فإنما هو في هذه المكاتبه، و لا يتم في مكاتبته الأخرى قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: إني أعمل إغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي فأصلي فيها؟ فكتب عليه السلام: «اتَّخِذْ ثوباً لصلاتك»^(١).

و دعوى أنه لم يذكر فيها البيع و الشراء، مندفعة بأن الظاهر ان المسؤول عنه هو

بعينه ما كان سأل عنه في تلك المكاتبه كما يشهد له سؤاله ثالثاً عن الإمام التقي عليه السلام كما سيمر عليك مع أن عمل الإغماد ليس الالبيع او الإصلاح.

وأما الثانية: فلأن التقرير بنفسه يكفي في مقام بيان الحكم، و مجرد احتمال التقيّة لا يمنع عن العمل بالخبر، والغريب انه عليه السلام مع ذلك قوّى الجواز بعد ما بيّن إختصاص النصوص المتقدمة بالنجس الذي لا ينتفع به منفعة محلّلة بناءً على جواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة، إذ لم يظهر لي وجه عدم عمله عليه السلام بنصوص المنع التي هي اخصّ من تلك الأدلّة العامّة.

[٣] ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام وهو: إن الأخبار الواردة في حرمة بيع جلد الميتة قابلة للحمل على بيعه لما تتوقف الطهارة عليه، فتكون إرشاداً لعدم قابلية الانتفاع.

وفيه: ان قابليتها لذلك لا توجب حملها عليه ما لم يكن عليه شاهد كما في المقام.

[٤] ما ذكره بعض أعظم المحشّين للمكاسب (ره) وهو: ان المنع عن البيع إنّما يكون بمناط الانتفاع بها فيما يحرم الانتفاع به ولو من أجل حصول التلوّث بها، ثم عدم المبالاة في إتيان ما يشترط بالطهارة في تلك الحالة والجواز بمناط الصرف في الحلال. انتهى.

وفيه: ان هذا الجمع جمع تبرّعي لا شاهد له، و تعليل المنع عن الانتفاع بآليات الغنم بالإسراج بذلك لا يصلح شاهداً لحمل النصوص الواردة في البيع على ذلك كما لا يخفى.

[٥] ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (ره) وهو: ان رواية السكوني و ما بمضمونها مخصّصة بمكاتبه الصيقل لأخصّيّتها منها، و نصوص آليات الغنم لو لم يحتمل إختصاصها بالمنع محمولة على صورة عدم الإعلام بالنجاسة حتى يسرح بها لنصوصية مكاتبه الصيقل في صورة علم المشتري، بقرينة قوله: «ولا يجوز في أعمالنا غيرها».

هذا بناءً على جواز الإسراج بها، وإلاّ فتحمل نصوص المنع على صورة عدم وجود المنفعة المحلّلة والجواز على صورة وجودها.

و فيه: ان مكاتبة الصيقل وإن كانت أخص من رواية السكوني و ما بمضمونها لاختصاصها بما ينتفع به منفعة محللة، الا انها ليست اخص من نصوص اليات الغنم لدالاتها على عدم جواز البيع في خصوص هذا المورد.

و أما نصوص اليات 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 انه تدل المكاتبة على الجواز حتى لو فرض وجود مشتري غير عالم بذلك. وإن شئت قلت: إن غلبة علم المشتري بذلك لا تصلح دليلاً لإختصاص دليل الجواز بهذه الصورة بعد كونه مطلقاً.

الثاني: الظاهر ان الصيقل أراد بقوله: «ولا يجوز في أعمالنا غيرها» انه لا بد لنا في بيع السيوف من عمل الغلاف من الجلود وبيعه معها، و لذا في سؤاله عن امامنا التقي عليه السلام قال: فصرت أعلمها من جلود الحمر الوحشية الذكية.

[٦] إختصاص المكاتبة بصورة الإضطرار.

و فيه: إن الضمير في قوله: ونحن مضطرون إليها يرجع إلى السيوف لا الجلود كما هو واضح.

والتحقيق يقتضي ان 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، و لذا سأل هذه المسألة عن الإمام الرضا عليه السلام، و قد تقدمت تلك المكاتبة أيضاً، و حيث انه عليه السلام أجابه بمثل جواب أبيه عليه السلام و كان مجملًا لا يفهم منه شيء كتب إلى الإمام التقي عليه السلام هذا السؤال بعينه.

قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام إني كتبت إلى أيبك بكذا وكذا فصعب ذلك عليّ فصرت أعلمها من جلود الحمر الوحشية

الذكية فكتب عليه السلام إليّ كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فإن كان ماتعمل وحشياً ذكياً فلا بأس^(١).

هذا ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالإستقاء بها للبساتين والزرع إذا فرض عدّه مالاً عرفاً [١]. فجرد النجاسة لا تصلح علّة لمنع البيع لولا الإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق [٢] لأن المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة [٣]. وإن قلنا: إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكل نجس، فإنّ هذا كلام آخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

لكنّا نقول: إذا قام الدليل الخاصّ على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحّة بيعه، لأنّ ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النصّ والإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع. فإنّ رواية تحف العقول المتقدمة قد علّل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهياً عن أكله وشربه، إلى آخر ما ذكر فيها.

و يظهر من هذه المكاتبة ان الصيقل لم يفهم من جواب الإمامين الكاظم والرضا عليه السلام جواب مسألته من جواز بيع ما كان يعمل ولذا ترك استعماله حتى سأل عن الإمام الجواد عليه السلام فبيّن الحقّ من غير إجمال و تقيّة. وجوابه عليه السلام ظاهر في عدم جواز البيع.

ولو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا دلالتها على الجواز و حيث انها معارضة مع نصوص المنع و لا يمكن الجمع بينهما، فيتعيّن الرجوع إلى المرجّحات، و هي تقتضي تقديم نصوص المنع للأشهرية و غيرها من المرجّحات. فتحصل: ان الأقوى عدم جواز بيع الميتة.

[١] مع فرض وجود المنفعة المحلّة لا محالة يعد ما لا عرفاً فلا وجه للترديد.
[٢] وفيه ان الإجماع، مضافاً إلى عدم ثبوته، لا يكون تعبدياً بل يحتمل كونه مدركياً، أضف إلى ذلك أنه لا إطلاق له، و المتيقّن من مورده ما لو بيع على نحو ما يباع المذكّي للأكل ونحوه.

[٣] و قد مرّ الكلام فيه و عرفت ان النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة المعاملة.

ومقتضى رواية دعائم الإسلام المتقدمة أيضاً إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الانتفاع وعدمه [١].

و أدخل ابن زهرة في الغنية النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حلّ الانتفاع بها.

واستدل أيضاً على جواز بيع الزيت النجس بأن النبي ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء قال: وهذا يدل على جواز بيعه لذلك (انتهى).

فقد ظهر من أوّل كلامه و آخره ان المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع و انه يجوز مع عدمها، و مثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع حيث ذكر النبوي الدال على إذن النبي ﷺ في الاستصباح ثم قال و هذا يدل على جواز بيعه (انتهى)، و عن فخر الدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد في التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرّم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه.

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع و حلّيته بعد اشتراط الطهارة. و استدل للطهارة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميتة. و الإنصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا فتأمل [٢].

و يؤيّد أنّهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد، و علّله في التذكرة بحلّ الانتفاع به. و ردّ من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة، و تعدّى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع، لأنّ المقتضي و هو النفع موجود فيها.

[١] رواها عن الإمام الصادق عليه السلام قال: الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول والمشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و صلاح و مباح لهم الانتفاع به و ما كان محرماً أصله و منهياً عنه لم يجوز بيعه و لا شرائه^(١).

[٢] ففي الغنية في ذكر شرائط البيع قال و قيّدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرّمة و يدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل.

و مما ذكرنا من قوّة جواز بيع جلد الميتة لولا الإجماع إذا جوّزنا الانتفاع به في الإستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة او بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه [١].
فرعان: الأوّل: أنّه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكي [٢].

ولو باعها فإن كان المذكي ممتازاً صحّ البيع فيه و بطل في الميتة كما سيجيء في محلّه. وإن كان مشتبهاً بالميتة لم يجوز بيعه أيضاً لأنّه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الإجتنب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل [٣]، كما أنّ أكل كل من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

[١] ما ذكره مبني على نجاسة أهل الكتاب نجاسة ذاتية ولكن الاقوى طهارتهم.

حكم بيع الميتة منضمة إلى المذكي

[٢] في المسألة أقوال، عدم جواز بيع الميتة منضمة إلى المذكي مطلقاً، جوازه كذلك، التفصيل بين البيع على مستحلي الميتة فالجواز و غيره فعدمه، جوازه بقصد بيع المذكي.

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

إنّما الكلام في صورة الإشتباه و عدم الإمتياز، والكلام في هذه الصورة يقع تارةً على القول بوجوب الإجتنب في الشبهة المحصورة، وأخرى على القول بعدم الوجوب و جواز ارتكاب احدهما.

[٣] أمّا على القول بالوجوب فقد يقال كما في المتن. بأن مقتضى القواعد العامة هو عدم جواز البيع، وذلك لأنّه لا ينتفع بشيء منهما منفعة محللة، لوجوب الاجتناب عن كل منهما فكل منهما في حكم الميتة فلا يجوز بيعهما.

و من هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره. لكن في صحيحة الحلبي وحسنه «إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة» و حكى نحوهما عن كتاب علي بن جعفر و استوجه العمل بهذه الاخبار في الكفاية و هو مشكل [١].

و فيه: ان الأظهر جواز الانتفاع بالميتة كما حقق في محله، فالعلم الإجمالي بكون احدهما ميتة لا يوجب لزوم الاجتناب عنهما كي يمنع من صحة البيع، مع انه لو تم ذلك فلا يقتضي فساد البيع لو اشترى برجاء زوال الإشتباه ولم يكن مأيوساً منه، أو اشترى ثم اتفق زواله، مضافاً إلى أنه لو بيع من شخصين لما وجب الإجتنب كما لا يخفى، فالصحيح أن يستدل للفساد. بأن المبيع مجهول مردد بين شيئين، و هو يضر بصحة البيع. هذا بحسب القواعد.

و أما 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 ثمنه^(١). و حسنه عنه عليه السلام: انه سأل عن رجل كان له غنم و بقر و كان يدرك الذكي منها فيعزله و يعزل الميتة، ثم ان الميتة و الذكي اختلطا كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فإنه لا بأس به^(٢). و أجاب المصنف رحمه الله عنهما بوجهين:

[١] الأول: ما ذكره بقوله و هو مشكل، والظاهر ان وجهه توهم إعراض الأصحاب عنهما الموجب لو هتما و سقوطهما عن الحجية، فلا يقاومان العمومات المانعة.

و ما ذكره بعض مشايخنا رضي الله عنهم من أن العموم المانع عن بيع الميتة لا يشمل بيعه من المستحل للإنصراف، و إمكان المنع عن صدق الأكل بالباطل عرفاً مع امضاء ملكيتهم للميتة في الجملة.

غير سديد، إذ الإنصراف ممنوع، وإمضاء ملكيتهم لها أعم من جواز البيع. ولكن الأظهر حجية الروايتين و عدم الإعراض عنهما، إذ مضافاً إلى أن جماعة منهم الشيخ في محكي النهاية و ابن حمزة أفتوا بمضمونهما، و جماعة آخرين من المحققين كالمحقق والعلامة والشهيد ذكروا لهما محامل، الكاشف ذلك عن عدم طرحهم الخبرين، و إنما لم يفتوا بمضمونهما لما توهموا من مخالفتها للقواعد، و قد ادعى في محكي مجمع البرهان: ان المشهور بين الأصحاب هو العمل بما تضمنته والإفتاء به. و مع ذلك كله، دعوى إعراض الأصحاب عنهما و طرح الخبرين الواجدين لشرائط الحجية كما ترى. هذا من حيث السند.

و أما من حيث الدلالة فقد حملهما المحقق في الشرائع على البيع بقصد المذكي تخلصاً عما ذكره الحلبي رحمته من أن الخبرين منافيان لما دلّ على حرمة الإنتفاع بالميتة الموجبة لفساد بيعها مطلقاً.

وفيه: ان قصد المذكي لو كان مفيداً و موجباً لصحة البيع على القاعدة لصح بيعه من غير المستحل أيضاً، مع أن هذا مستلزم للتخالف في القصد الموجب للفساد الا مع قصد المشتري أيضاً ذلك، مع ان قصد المذكي يوجب كون المبيع مجهولاً. ولعله لذلك قال العلامة رحمته في محكي المختلف: انهما يحملان على كون ذلك استنقاذ المال المستحل، لا بيعاً.

ولكن يرد عليه: ان المستحل ربما يكون محترم المال كالذمي مع انه مناف للظهور.

ومنه يظهر ضعف ما قيل من ان المراد بالبيع في الخبرين مطلق النقل الذي يكون بالصلح و الهبة المعوضة و نحوهما مما لا يشترط فيه المعلوماتية.

و أما ما ذكره المصنف رحمته من حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة، و تخصيص المشتري بالمستحل، لأن الداعي له الإنتفاع باللحم أيضاً، و لا يوجب ذلك فساد البيع لعدم وقوع العقد عليه.

مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه يرمي بهما [١].

فإرد عليه: أولاً: أن مجرد قصد البائع لا يفيد بل يوجب الفساد لتخالف القصد، فلا بد من التقييد بقصدهما معاً.

وثانياً: أنه لو كان الداعي للإشتراف بالإنتفاع باللحم بالأكل المحرم على المستحل أيضاً بناءً على ما هو الحق من أن الكفار مكلفون بالفروع لزم فساد البيع بناءً على مختاره عليه السلام من أن الإشتراف بداعي الحرام فاسد، هذا كله مضافاً إلى أن جميع هذه المحامل تبرئة لا يصار إلى شيء منها بلا دليل و حجة.

فالصحيح في الجواب عن الحلّي: أن الانتفاع بالميتة جائز على الأقوى، مع أنه لو سلم عدم الجواز لابد من تخصيص ما دل عليه الموجب لفساد البيع بهذين الخبرين لاخصيتهما منه، فلا وجه لرفع اليد عن ظهورهما.

الجواب الثاني الذي ذكره المصنّف عليه السلام 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 و أخرى مذبوحة عن عمى على الراعي او على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال عليه السلام يرمي بهما جميعاً إلى الكلاب^(١).

و لكنها لا تعارض الخبرين، إما لكون الرمي كناية عن عدم الإنتفاع بهما بما يتوقف على الطهارة، أو لأنّهما على فرض عمومهما لجميع أنحاء التقلبات حتى البيع أخصان منها فتخصّص بهما، كما أنهما لا يعارضان مع ما دل على أن اللحم المشتبه غير المعلوم أنه مذكي أم ميتة يعرف بالعرض على النار فإن إنقبض فهو ذكي و كلّما إنبسط فهو ميت^(٢). بل يعمل بالجميع، فما عن الدروس من الميل إلى تعرفه بالنار و عدم جواز بيعهما من المستحلّ، ضعيف.

(١) المستدرک، باب ٧، من أبواب ما یکتسب به، حدیث ١. (٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب الأطعمة المحرّمة.

و جَوَّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي. وفيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الإنتفاع بالمذكي لأجل الإشتباه.

نعم لو قلنا بعدم وجوب الإجتنب في الشبهة المحصورة و جواز إرتكاب أحدهما جازالبيع بالقصد المذكور [١]. لكن لا ينبغي القول به في المقام، لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية. غاية الأمر العلم الإجمالي بتذكية أحدهما وهو غير قادح في العمل بالأصلين. وإنما يصح القول بجواز إرتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحلّ و علم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز إرتكاب أحدهما إتكالاً على أصالة الحلّ و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي و إن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا، فافهم.

فتحصل: ان الأظهر جواز بيعهما من المستحلّ. هذا بناءً على القول بوجوب الإجتنب في الشبهة المحصورة، وأما على القول بعدمه فمن حيث النصوص الخاصة بالحكم هو ما تقدم من جواز البيع من المستحل. لاحظ مؤثّق الحلي وحسنه المتقدمين. وأما من حيث القواعد العامة: فقد قال المصنّف رحمه الله بعد بئانه على أنها تقتضي عدم الجواز في الفرض الأوّل: [١] جاز البيع بالقصد المذكور... الخ.

ولكن: البيع بقصد المذكي لا يصح وذلك لأن البيع مجهول و مردّد بين شيئين، مع أنه بناءً على عدم جواز الانتفاع بالميتة لا يصح هذا البيع من جهة أخرى وهي عدم الانتفاع بالمبيع، لا لما أشار إليه رحمه الله من جريان أصالة عدم التذكية في كل من الطرفين، لأنّ حرمة الإنتفاع من آثار الميتة وهي لا تثبت بأصالة عدم التذكية الا على القول بالأصل المثبت بناءً على ما هو الصحيح من أن الموت أمر وجودي لا عدم التذكية كما حقّقناه في محلّه.

بل لأن جواز إرتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب إلّا جواز الإنتفاع بأحدهما، ولا يعلم ان الذي يختاره للانتفاع هل هو المبيع المذكي أم غيره، فلا يصير المبيع مما ينتفع به بجريان أصالة الحلّ في أحدهما.

اللهم إلا أن يقال: إن إعتبار جواز الانتفاع بالمبيع إنما يكون من جهة اعتبار المالية المتوقفة عرفاً على وجود منفعة محللة في المبيع، وعليه فيما ان من فوائد البيع و ملك المذكى هو جواز ارتكاب احدهما يعتبرون العقلاء له المالية و هذا يكفي في صحة البيع، و هذا هو الوجه في صحة هذا البيع من هذه الجهة.

لا ما ذكره بعض أعظم المحشّين من ان جواز الانتفاع ببعض الأطراف يكون داعياً عقلاً لشرء المذكى.

كي يرد عليه ما ذكره من انه لو صح البيع جاز كل بيع محرّم اي فاسد لعدم المالية إذا حصل هناك غرض صحيح.

و قد يقال: إنّه بناءً على عدم وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة المحصورة يجوز بيع احدهما معيناً، إذ بأصالة الحل يرتفع المانع عن الجواز.

وفيه: انه لو كان المانع هو عدم جواز الانتفاع بالميعة صح ما ذكر، و لا يصغى إلى ما قيل من أنّ المانع هو عدم جواز الانتفاع واقعاً، و هو لا يرتفع بجريان أصالة الحل، إذ قد عرفت ان اعتبار جواز الانتفاع بالمبيع إنّما هو ليصير مالاً، لا لخبر الدعائم و نحوه كما تقدم، و لا يفرق في ذلك بين الجواز الواقعي، والظاهري، الا ان المانع عن الصحة هو الموت، و عليه فيما انه لا يثبت بأصالة الحل ان موردها ليس بميعة، فيتعين الرجوع إلى أصالة الفساد.

و بما ذكرناه انقذ انه في مقام التسليم يكفي تسليم أحدهما لو باع بقصد المذكى بناءً على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة عن الطرفين، إذ وجوبه إنّما يكون مقدمة للانتفاع والمفروض عدم جواز انتفاعه الا باحدهما، و ليس وجوبه تعدياً كي يقال انه لا بد من تسليمهما كي يحرز تسليم المبيع المذكى.

وقد نقل المصنف خبر البزنطي المتقدم الصريح في المنع عن بيع أليات الغنم المقطوعة منها و هي أحياء.

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحلّ للميتة بذلك برضاه وفيه أنّ المستحلّ قد يكون ممّن لا يجوز الاستنقاذ منه إلاّ بالأسباب الشرعية كالذميّ ويمكن حملها على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلّها الحياة من الصوف والعظم والشعر ونحوها وتخصيص المشتري بالمستحلّ لأنّ الداعي له على الإشتراء اللحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فسادالبيع ما لم يقع العقد عليه وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح ان ينتفع بها؟ قال: نعم يذبحها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها^(١)، واستوجه في الكفاية العمل بها تبعاً لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله. و الرواية شاذّة، ذكرالحليّ بعد إيرادها: «أنها من نوادرالأخبار، والإجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال إلاّ أكلها للمضطرّ معللاً بقوله ﷺ أما علمت انه يصيب الثوب واليد وهو حرام^(٢) ومع الإغماض عن المرجّحات.

وأشكل عليه بعض مشايخنا المحقّقين: بأنّ ذلك غير مرتبط بما سبق، فإنّه ﷺ انتقل عن حكم بيع المختلط إلى جواز الإنتفاع بالميتة، ثم قال: وعلى أيّ حال فلم يعلم وجه للإضافة التي ذكرها بقوله، مع ان الصحيحة صريحة في المنع. ويمكن دفع هذا الإشكال، بأنّه ﷺ لما بنى جواز بيع الميتة وعدمه على جواز الإنتفاع بها وعدمه، ثم قال: لا يجوز بيع الميتة منضمة إلى المذكى، وعلّله بأنّه لا ينتفع بالمذكى أيضاً للعلم الإجماليّ كان ذلك كاشفاً عن بنائه على عدم جواز الإنتفاع بالميتة، ثم ذكر صحيح البزنطيّ إيراداً على نفسه، حيث انه يدل على جواز بعض الإنتفاعات، فلازمه جوازالبيع، فأجاب عنه: أولاً: بإعراض الأصحاب، ثم بمعارضته بما دل على المنع في مورده، ثم بأنّه صريح في المنع عن البيع. ولكن الظاهر أن الإيراد المذكور لا يندفع بشيء مما أفيده.

(١) السرائر، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأطعمة المحرّمة، حديث ١، وفيه «أما تعلم».

أقول: مع انها معارضة بما دل على المنع من موردها معللاً بقوله ﷺ أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام^(١) ومع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الإنتفاع بالميتة مطلقاً^(٢)، مع أن الصحيحة صريحة في المنع عن البيع إلا أن يحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

الثاني: أن الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين، لوجود مقتضي وعدم المانع، لأن أدلة عدم الإنتفاع بالميتة مختصة بالنجسة [١]. وصرح بما ذكرنا جماعة، والظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

أما كون الرواية شاذة فلائه يرد ان حكم المشهور بعدم جواز الإنتفاع لا يكون كاشفاً عن إعراضهم عن الخبر، إذ لعله مستند إلى ما استدل به لذلك الذي ذكرناه مع جوابه في الجزء الثالث من هذا الشرح مفصلاً، فالإعراض غير ثابت، فلا وجه لرفع اليد عن الخبر الجامع لشرائط الحجية.

و أما معارضته بما دل على المنع في مورد فلان الخبر المذكور ظاهر في عدم حرمة الإسراج في نفسه، بل حرمة ما يلزمه في الإستعمال المتعارف من تلوين اليد واللباس. ومقتضى ذلك عدم حرمة الإسراج مع عدم تلوينها.

و أما صراحته في المنع عن البيع من شواهد ما اخترناه من ان الموت مانع تعبدي عن الصحة لا بلحاظ عدم جواز الإنتفاع.

ميتة ما ليس له دم سائل

[١] واستدل له: بوجود المقتضي، وهو الإنتفاع بها بالمنافع المحللة، وعدم

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأظعمة المحرمة، حديث ١، وفيه «أما تعلم».

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

السادسة: يحرم التكبُّب بالكلب الهراش و الخنزير البريين [١] إجماعاً على الظاهر المصرَّح به في المحكي عن جماعة، وكذلك أجزأوهما.

المانع عنها لعدم ما يصلح للمناعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة، إذ الروايات العامة ضعيفة السند، والروايات الخاصة ظاهرة في الميتة النجسة. وفيه: أن بعض النصوص وإن اختصَّ بالنجسة إلا أنه لا مفهوم له كي يقيد إطلاق سائر النصوص المتضمنة أن ثمن الميتة من السحت الشاملة للطاهرة أيضاً، وتوهم اختصاص تلك النصوص بأنفسها بالنجسة لا وجه له سوى الإنصراف الممنوع إذ مضافاً إلى أن قلة أفراد صنفٍ بالنسبة إلى غيره لا يكون منشأ للإنصراف، لا نسلم قلة أفراد الميتة الطاهرة لكثرة الميتات الطاهرة من السموك وغيرها.

حكم بيع الكلب

[١] تنقيح القول في المسألة يستدعي البحث في مقامات:

الأول: في بيع الكلب.

الثاني: في بيع الخنزير.

الثالث: في بيع أجزأيهما.

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

وملخص القول في المقام: أن الحرمة التكليفية لا دليل عليها، وما عن التذكرة: الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا، ليس نقل إجماع تعبدى على الحرمة كي يكون دليلاً 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 و ثمن الكلب^(٢).

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤. (٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

و موثق الجعفریات عن سيدنا علي عليه السلام وقد عدّ فيه من السُحت ثمن الكلب^(١) و نحوهما غيرهما، وقد تقدمت جملة من تلك النصوص.
و هذه النصوص و إن كانت مطلقة إلا أنها تقيد بالنصوص الدالة على جواز بيع كلب الصيد.

و هذه النصوص مختصة بالبيع لعدم إطلاق الثمن على العوض في غير البيع من المعاوضات، فعموم الحكم لسائر أنحاء المعاوضات يبنّي على ثبوت عدم الفصل أو الإجماع التعبدّي، أو عدم وجود المنفعة المحلّلة له الموجب لعدم ماليته.

حكم بيع الخنزير

و أما المقام الثاني فالمشهور بين الأصحاب: عدم جواز بيع الخنزير، بل لعل المجمع عليه بين الخاصّة والعامة عدم جواز بيعه.
و أما النصوص الواردة في المقام فهي طوائف:
الأولى: ما تدل على عدم الجواز إذا كان البائع مسلماً، والجواز إذا كان ذمياً: كموثّق علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن رجلين نصرانيّين باع أحدهما خمرّاً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟ قال عليه السلام: إنّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه^(٢) فإنّه كما يدل على جواز بيعه قبل الإسلام يدل بمفهومه على عدم جوازه بعد الإسلام كما هو واضح.

الثانية: ما تدل على عدم جواز بيع المسلم الخنزير: كخبر معاوية بن سعيد عن الإمام الرضا عليه السلام عن نصراني أسلم وعنده خمر و خنازير و عليه دين هل يبيع خمره

(١) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٦١، من أبواب ما يكتسب به.

و خنازيره فيقضي دينه؟ فقال ﷺ لا^(١).

الثالثة: ما تدل على جواز بيع الذمي إياه: كموتق منصور قلت لأبي عبد الله ﷺ لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحل لي أخذها؟ فقال ﷺ: إنما لك عليه دراهم ففضاك دراهمك^(٢).

و موتق عمار عن الإمام الصادق ﷺ عن رجلين نصرانيّين باع أحدهما من صاحبه خمرأً أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبضا الدراهم قال ﷺ: لا بأس^(٣).

الرابعة: ما تدل على الجواز مطلقاً كحسن زرارة عن مولانا الصادق ﷺ في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرأً و خنزيراً ثم يقضي منها قال ﷺ لا بأس. أو قال: خذها^(٤) ونحوه غيره.

فإن هذه الطائفة صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، و لازم ذلك صحة بيعه، و إلزام استيفاء الدين من مال الغير، و هو أكل المال بالباطل.

الخامسة: ما تدل على المنع مطلقاً كخبر الجعفریات، حيث جعل الإمام ﷺ فيه من السحت ثمن الخنزير^(٥). و نحوه خبر دعائم الإسلام^(٦).

والجمع بين النصوص يقتضي الإلتزام بجواز بيع الذمي الخنزير و عدم جواز بيع المسلم، و ذلك لأن الطائفة الأولى بمنطوقها تقيد إطلاق الطائفة الخامسة، و تعضدها في ذلك الطائفة الثالثة، و بمفهومها تقيد إطلاق الطائفة الرابعة المجوّزة، و تعضدها 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 الأشرية 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 خمرًا أو خنازير 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 أجزائهما، وعليه فلا مورد لاستفادة حرمة بيعها من النصوص المتقدمة.

ودعوى أن الاستفادة منها فساد بيع كل جزء من أجزائهما، إذ لو كان بيع بعض أجزائهما جائزاً لما كان وجه لكون تمام الثمن سحتاً، كما عن بعض المحققين.

مندفعة بأن الاستفادة من النصوص فساد بيع كل جزء من أجزائهما حتى الأجزاء التي لا تحلها الحياة إلا ما يكون تبعاً في البيع ولا يقع جزء من الثمن في مقابله.

ولكن ذلك في صورة الإنضمام وصدق عنوان الكلب والخنزير لا في صورة الإفتراق، اللهم إلا أن يدعى العلم بعدم دخل خصوصية الإنضمام في هذا الحكم، وعبارة أخرى: بعد ما لا ريب في صدق عنوان الكلب والخنزير على الميتة منهما ولو بالمسامحة العرفية، ودلالة تلك النصوص على حرمة بيعها، دعوى العلم بعدم دخل خصوصية الإتصال في الحكم وكون تمام الموضوع بحسب المتفاهم العرفي في

نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدّم في جلد الميتة.
السابعة: يحرم التكسّب بالخمر و كلّ مسكرٍ مائعٍ و الفُقّاع إجماعاً نصّاً و
فتوى [١].

جسد الكلب و الخنزير بلا دخل للاتصال فيه، قريبة جداً، و عليه فلا يجوز
بيع أجزائهما التي لا تحلّها الحياة بالتقريب المتقدم عن بعض المحققين. نعم في
خصوص شعر الخنزير دلّت النصوص على جواز بيعه كمثوق زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام:
قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال عليه السلام: إذا فرغ فليغسل
يده ^(١). و نحوه غيره من النصوص المعتمدة.
و لو تنزّلنا عمّا ذكرناه يدل على عدم جواز بيع أجزائهما التي تحلّها الحياة ما دل
على حرمة بيع الميتة الصادقة عليهما.

التكسّب بالخمر و كلّ مسكر

[١] يحرم التكسّب بما يزيل العقل كالخمر و كل مسكر مائع و الفُقّاع بخلاف
في شيء من هذه الثلاثة، بل عن غير واحد: دعوى إجماع العلماء على ذلك كله، بل
عليها إجماع المسلمين.

و تنقيح القول في المقام بالبحث في كل واحد منها.
أمّا الخمر: فيشهد لعدم جواز بيعها وضعاً جملة من النصوص كحسن محمد بن
مسلم عن إمامنا الصادق عليه السلام - في حديث - أن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله
راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله فاهريقتا، وقال: إنّ الذي حرّم شرّها حرّم
ثمناها ^(٢).

و خبر المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: من أكل السُّحتِ ثَمَنُ 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 إشكال في عدم صحة بيعها.
ويشهد لحرمة بيعها تكليفاً الخبر المشهور من أنَّ رسول الله ﷺ لعن الخمر و
عاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقيتها و آكل ثمنها وشاربها وحاملها و
المحمولة إليه^(١).

وفي خبر أبي الجارود المروي عن تفسير القمي عن الإمام الباقر عليه السلام: حرّم الله
الخمير قليلها وكثيرها وبيعها وشرائها والإنتفاع بها^(٢).

وما ادّعاء المحقق النائيني رحمه الله من أنّه لا يستفاد من الأخبار الواردة في المقام
التعبدية الصرفة بل ظاهرها كون عدم جواز بيعها لأجل كونها مما لا ينتفع به، وعليه
فبناءً على جواز اقتناء الخمر للتخليل فبيعها لذلك جائز للعمومات.

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

و ظاهر بعض النصوص كحسنى زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمين في المسألة
السابقة وإن كان جواز بيعها ضعفاً، إلّا 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 كالحسينين.

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

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

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

وفي بعض الأخبار: يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني خمرأ. قال: «خذها وأفسدها» [١] قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلأً والمراد به إما أخذ الخمر مجآناً ثم تخليلها، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.

[١] وكما يدل بعض النصوص على جواز تخليل الخمر واقتنائها لذلك، كذلك يدل موثق ابن ابي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأ فقال: خذها ثم أفسدها، قال علي عليه السلام: وإجعلها خلأً^(١)، على أنها تملك ويجوز أخذها وفاءً عن الدين للتخليل.

وقيل في بيان المراد من الخبر وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله وهو: انه ليس في الخبر إشارة إلى أخذ الخمر بدلاً عن الدراهم، واجتهاد الراوي لا يفيد، فيحكم ببقاء الدراهم في الذمة، وأما الخمر فيفسدها حسماً لمادة الفساد.

وفيه: ان السائل إنما سأل عن أخذ الخمر وفاءً للدين والإمام عليه السلام في مقام الجواب قال خذها و ظاهر ذلك اخذها بذلك العنوان الذي يعطيه صاحب الخمر. وعلى ذلك فظاهر الخبر أن الخمر مما يملك، ولازم ذلك جواز إقتنائها للتخليل كما دلّت على ذلك بعض النصوص الاخر، فقوله عليه السلام وأفسدها ظاهر في ارادة التخليل، فاجتهاد ابن حديد في محله.

[٢] الثاني: ما في المتن وهو: ان المراد أخذ الخمر مجآناً ثم تخليلها.

وفيه: ان لازم ذلك عدم سقوط الدين مع انه صريح في سقوطه، وبعبارة أخرى: ظاهره اخذ الخمر وفاءً للدين.

[٣] الثالث: ما في المتن أيضاً، وهو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم اخذ الخلّ

وفاءً للدين.

وفيه: ان ظاهره كون الخمر نفسها وفاءً للدين، مع انه على هذا يحتاج اخذ الخلّ وفاءً إلى إذن جديد من المالك لعدم إذنه في التملك، ولا ينافي ذلك عدم جواز بيعها كي يقال إنه يدل على جواز البيع والشراء بقصد التخليل فيقيد إطلاق ما دل على المنع.

وأما غير الخمر من المسكرات المائعة، فإن قلنا بصدق الخمر عليها حقيقة كما صرح بذلك جمع من اللّغويين ونطقت به جملة من النصوص فلا كلام، وإلا فيشكل الحكم بحرمة بيعها إلا إذا قام إجماع تعبّدي عليها او يدعي تنقيح المناط. واستدل لها بوجوه: الأول: قوله ﷺ في موثق علي بن يقطين عن الإمام الكاظم ﷺ: ان الله لم يحرم الخمر لإسمها ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر^(١).

ونحوه قوله ﷺ في خبره الآخر: فما فعل فعل الخمر فهو خمر^(٢). بدعوى أنهما بعموم التنزيل يدلان على ترتّب جميع أحكام الخمر على كل مسكر، ومنها حرمة البيع. وفيه: انهما بقريئة صدرهما ظاهر ان في إرادة التنزيل من حيث حرمة الشرب خاصة.

والغريب ان الأستاذ الأعظم تمسك بهما لذلك بدعوى دلالتها على كون النبيذ المسكر خمراً واقعاً إذ ينافي ذلك قوله ﷺ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحْرَمْ الْخَمْرَ لِإِسْمِهَا الَّذِي هُوَ 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 : والسُّحْت أنواع كثيرة، وعدّ منها ثمن النبيذ والمسكر ^(١).

وفيه: أولاً: أنه لو ثبت هذا المتن لدلّ على عدم الجواز الوضعي في جميع المسكرات جامدها ومائعها، ولا يدل على الحرمة التكليفيّة.

و ثانياً: أن الحديث مروي في غير نسخة التهذيب مع إسقاط لفظ «واو» فيكون المسكر وصفاً للنبيذ، فغاية ما يستفاد من الحسن عدم صحة بيع النبيذ المسكر.

الثالث: قوله عليه السلام ^(٢) في خبر غطاء: «كل مسكرٍ خمرٌ». حيث أن الظاهر ترتيب جميع آثار الخمر على كل مسكر.

وفيه: أن الخبر ضعيف السند لضعف عدّة من رواته.

وبما ذكرناه ظهر حكم المسكر الجامد وما يمكن أن يستدل به على عدم جواز بيعه وما يرد عليه.

و على فرض التعدي الى كل مسكر مائع لا ينبغي التوقف في اختصاص الحكم بما كان المطلوب منه الشرب والإسكار .

وأما المسكرات المستحدثة التي ليس الشرب منفعّة مقصودة منها ولها منافع أخرى، كتطهير القذارات العرفية، وقتل الجراثيم الهوائية، وغير ذلك من المصالح النوعية والأغراض العقلانيّة، فلا يحرم بيعها ولا وضعاً ولا تكليفاً، وذلك أما بناءً على كون التعدي عن الخمر الإجماع وتنقيح المناط فواضح، وأما بناءً على كون المدرك الروايات الخاصّة، فلا ينصرفها 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: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(١) ونحوه المتقدم عن دعائم الإسلام^(٢) و أما التمسك بعموم قوله ﷺ 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 ﷺ: «لأن ذلك كله محرم أكله وشربه ولُبسه» إلى آخر ما ذكر^(٣).

حكم بيع المتنجس

[١] هذا هو المشهور بين الأصحاب بل عن بعضهم: دعوى الإجماع عليه. واستدل له بقوله ﷺ: 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 ﷺ لهذا الحكم فيما إذا كانت منافع المعتد بها متوقفة على الطهارة: بالنبوي المشهور، وخبر دعائم الإسلام المتقدمين، وبقوله ﷺ في خبر تحف العقول: لأن ذلك كله محرم أكله وشربه ولُبسه... الخ.

وفيه: ما تقدم من ضعف سند هذه النصوص فلا يعتمد عليها. وأورد عليه الاستاذ الأعظم: بأن المراد من الحرمة فيها ان كان هو الحرمة

(١) عوالى اللثالي، ج ٢، ص ١١٥، حديث ٣٥١. (٢) دعائم الاسلام، ج ٢، ص ١٨، حديث ٢٣.

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

ثمّ اعلم أنّه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها ولما كان الأقوى طهارتها لم يحتاج إلى التكلّم في جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محلّ التعرّض له ما سيجيء من أنّ كلّ طاهر له منفعة محلّلة مقصودة يجوز بيعه. وسيجيء ذلك في ذيل القسم الثالث مما لا يجوز الإكتساب 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 الأوّل وصدقها في الثاني.

وأورد عليه المحقق الإيرواني رحمته الله بأن قبول الطهارة إن كان مسوّغاً للبيع يسوّغ في الأعيان النجسة لأنها قابلة للتطهير بالإستحالة والإستهلاك.

وفيه أنّه في هذين الموردين إنّما يحكم بعدم بقاء النجاسة لإرتفاع الموضوع وانعدام النجس وعليه فالفرق بين المتنجس القابل للطهارة والنجس انه في الأوّل بما انه قابل للطهارة فهذا الموجود مما له منفعة محلّلة فيجوز بيعه، وهذا بخلاف الثاني فإنّه وإن فرض جواز الإنتفاع بما استحيل إليه إلا ان بيع شيء ووجود خاص لأجل ما يترتب على موجود آخر من المنافع لا يصح.

نعم هذا على مسلك المصنف رحمته الله وهو ان دليل فساد البيع فيما لا ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة هو الأخبار العامة.

وأما بناءً على المختار من عدم صحة الإستدلال بها، وإن المدرك عدم صدق عناوين المعاملات على ما لا نفع له، فالأظهر تمامية ما ذكره إذ لو فرضنا وجود منفعة محلّلة لما استحيل إليه العين النجسة يصدق عنوان البيع الذي هو الإعطاء لا مجاناً، و تجارةً عن تراضٍ، وغيرهما من عناوين المعاوضات.

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً ملياً [١] بلاخلاف ظاهر بل ادّعي عليه الإجماع وليس ببعيد كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة كإسترقاق الكفّار [٢] و شراء بعضهم من بعض، و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، و عتق الكافرة، و بيع المرتدّ، و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، و غير ذلك.

وكذا الفطري على الأقوى [٣] بل الظاهر أنّه لاخلاف فيه من هذه الجهة، و إن كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف لوجوب قتله. و لم 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» عمّا يقبله ولو بالإسلام كالمتردّ و لو عن فطرة على أصحّ القولين. فبني جواز بيع المرتد على قبول توبته. بل بني جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

[١] و يشهد له مضافاً إلى الإجماع، جملة من النصوص.

كموثق إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام في شراء الروميات، قال عليه السلام: اشترهن وبعهن ^(١).

و خبر إسماعيل بن الفضل عن الإمام الصادق عليه السلام عن شراء مملوكي أهل الذمة قال إذا أقرؤا لهم بذلك فاشتر و أنكح ^(٢) و نحوهما غيرهما. و الإستدلال لعدم الجواز بالأخبار العامة.

فاسد، من وجوه، تقدمت مع أنّ هذه النصوص أخصّ منها فتقدم عليها.

[٢] جواز الإسترقاق لا يدل على جواز البيع و إنّما يدل على التملك، كما أن بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر لا يدل على جواز بيعه و هو كافر.

[٣] والذي يظهر من مجموع كلماتهم في وجه عدم جواز بيع الفطري، وجوه:

الأوّل: كونه في معرض التلف لوجوب قتله.

وفيه: أن كونه في معرض التلف أعم من وجوب قتله من وجه و أخصّ منه.

و أنت خير بأنَّ حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المستنجز. وأن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتّصف بالملكية لا مثل الكلب والكافر المملوكين مع النجاسة إجماعاً.

وبالغ تلميذه في مفتاح الكرامة فقال: «أما المرتدّ عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير». ثم ذكر جماعة ممن جوز بيعه - إلى أن قال -: «ولعل من جوز بيعه بناء على قبول توبته» انتهى. و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر.

كذلك إذ مع وجود المتصدي للقتل يكون في معرض التلف و لو كان القتل عدواناً، و مع عدمه لا يكون كذلك و إن وجب قتله، و على أيّ تقدير لا يوجب ذلك سلب المالية مادام لم يقتل كي لا يجوز بيعه.

الثاني: ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد وهو نجاسته. وفيه: انه قد مرّ أن النجاسة لا تكون مانعة عن صحة البيع مضافاً إلى ما تقدم من دلالة جملة من النصوص على جواز بيع الكافر و هي أخصّ ممّا دل على مانعية النجاسة لو كان بناءً على ما هو المشهور من نجاسة أهل الكتاب.

و على فرض مانعية النجاسة تعبدّاً لا وجه للحكم بالصحة فيمن يقبل التطهير بالإسلام إذ الإسلام لا يوجب رفع مانعية ما قبل تحقيقه، كما أنه، على القول بعدم يجوز بيعه مع عدم الإسلام و عدم قبول توبته.

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

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

ولكن يمكن الجواب عنه بأمور: الأول: أن وجوب الوفاء إنّما يوجب التسليم و هو لا ينافي وجوب القتل الممكن بعد الإقباض، الثاني: أن دليل وجوب الوفاء في مقام بيان الحكم الوضعي و دليل وجوب القتل متضمن للحكم التكليفي، الثالث: انه لو سلم كونهما معاً في مقام بيان الحكم التكليفي و عدم امكان امتثالهما معاً لا يكون

ذلك مانعاً عن صحة البيع إذ لازمه سقوط احد الحكمين، فلو سقط وجوب القتل فلا كلام، ولو سقط وجوب الوفاء يكفي للحكم بالصحة، احل الله البيع، وغيره.
أقول: لا إشكال ولا خلاف في كون المملوك المرتدّ عن فطرة ملكاً ومالاً لملكه، ويجوز له الانتفاع به بالإستخدام ما لم يقتل، وإنّما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل بل واجب الإلتلاف شرعاً، فكأنّ الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابلية طهارته بالتوبة.
قال في الشرائع: ويصح رهن المرتد وان كان عن فطرة، واستشكل في المسالك من جهة وجوب إلتافه وكونه في معرض التلف، ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل.

وقال في القواعد ويصح رهن المرتد وان كان عن فطرة على إشكال.
وذكر في (جامع المقاصد) ان منشأ الإشكال أنّه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق اولى وان مقصود البيع حاصل.
وأما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطري حتماً، والاخر قد لا يتوب، ثم اختار الجواز.

وقال في (التذكرة): المرتد ان كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك، فإن كسبه لمولاه، اما عن غير فطرة، فالوجه صحة بيعه لعدم تحتمّ قتله، ثم ذكر المحارب الذي لا يقبل توبته لوقوعها بعد القدرة عليه واستدلّ على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة وجعله نظير المريض المأبوس عن برّئه.

نعم منع في التحرير والدروس عن بيع المرتد عن فطرة، والمحارب إذا وجب قتله للوجه المتقدم عن التذكرة، بل في الدروس ان بيع المرتد عن ملّة أيضاً مراعى بالتوبة.

وكيف كان فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنّما هو فيما يتوقف الإنتفاع المعتدّ به على طهارته.
ولذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمي وغيره، ثم إشتراط الطهارة في غير الآدمي، ثم استثنى الكلب الصيود.

الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة [١] بخلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني، ولعله بإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت، محمول على الهراش، لتواتر الأخبار واستفاضة نقل الإجماع 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 الإجماعات الدالة على الجواز [٣].

الثاني: كلب الصيد غير السلوقي وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المنفعة والنهاية، ويدل عليه قبل الإجماع المحكي عن الخلاف والمنتهى والإيضاح وغيرها الأخبار المستفيضة.

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

[٢] والغرض هنا البحث فيما استثنى من الكلاب. و المتيقن من موارد المنع الكلب الذي لا خاصية له ولا منفعة عقلانية توجب مالهته أو تمحّض منافعه في المحرمة، كما أن المتيقن من موارد الجواز كلب الصيد إذا كان سلوكياً، والأقسام الأخر وقع الخلاف فيها وستعرف ما هو الحق في المباحث الآتية.

[٣] وتشهد له جملة من النصوص: كمؤثق محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت (١).

و خبر أبي بصير عنه عليه السلام: عن ثمن كلب الصيد قال عليه السلام: لا بأس بثمنه، والآخر لا يحل ثمنه (٢).

و خبر 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 ﷺ في رواية القسم بن الوليد، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ 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 ﷺ عن الكلب الصيود يباع؟ قال: نعم، ويؤكل ثمنه.

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

ومنها ما عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن أمير المؤمنين ﷺ إنه قال: لا بأس بثمن كلب الصيد ومنه مفهوم رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ ثمن الخمر ومهر البغي و ثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت، ومنها مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله ﷺ، قال: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرة، ومرسلة الصدوق وفيها ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت، ثم ان دعوى إنصراف هذه الأخبار كمعاهد الإجماعات المتقدمة إلى السلوقي [١] ضعيفة، لمنع الإنصراف لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الإستعمال منشأاً للإنصراف، مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب [٢]

[١] وقد يتوهم إختصاص هذه النصوص بالسلوقي، بدعوى إنصراف كلب الصيد إليه لكثرة وقوع الإصطياد به.

وفيه: أولاً: ان الإصطياد، بغيره أيضاً كثير، وان كان بالنسبة إليه اقل. و ثانياً: ان غلبة الوجود كغلبة الإستعمال لا تكون منشأاً للإنصراف الموجب للتقييد.

[٢] وأجاب المصنف (ره) عنه بجواب آخر وقال ﷺ مع انه لا يصح في مثل قوله: ثمن الكلب الذي لا يصيد او ليس بكلب الصيد...الخ.

الصيد لأنَّ مرجع التقيد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الإصطياد، وكيف كان فلا مجال لدعوى الإنصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعة والنهاية من السلوقي مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً، ويؤيد بما عن المنتهى حيث أنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقي عن الشيخين، قال: و عني بالسلوقي كلب الصيد، لأنَّ سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلّمة، فنسب الكلب إليها وإن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية، وإن المراد بالسلوقي خصوص الصيود لا كلّ سلوقي، لكنَّ الوجه الأوّل أظهر.

ما ذكر من منع الإنصراف على فرض التنزل و تسليم إنصراف كلب الصيد إلى السلوقي في المثال الأوّل تام، إذ الظاهر منه الكلب الذي لا يكون متصفاً بصفة الإصطياد، ومعلوم أنه ليس في صفة الإصطياد 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 الإنصراف في المثالين لا يضر بالاستدلال بإنصراف سائر النصوص، إذ غاية ما يثبت بهما -بعد منع الإنصراف- اختصاص المنع الثابت بدليلهما بالكلب الذي لا يصيد، وليس لهما مفهوم كي يدلان على جواز بيع كلب الصيد مطلقاً.

وربما يستدل على الإختصاص بالسلوقي بوجه آخر وهو: أن الروايات المجوّزة على قسمين:

الأوّل: ما دل على جواز بيع الكلب المتصف بوصف الإصطياد سلوقياً 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 أفرادها بهذا الوصف لا ما كان صيوداً بالفعل، إذ في إضافة الموصوف إلى وصفه لا يعتبر الاتصاف الفعلي، بل إضافة الموصوف إلى وصف نوعه في غاية الكثرة.

لثالث: كلب الماشية والحائط، وهو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع، ولعله استظهر ذلك من الأخبار المحاضرة لما يجوز بيعه في الصيد المشتهرة بين المحدثين كالكلبي و الصدوقين، و من تقدمهم بل و أهل الفتوى، كالمفيد و القاضي و ابن زهرة و ابن سعيد و المحقق، بل ظاهر الخلاف و الغنية الإجماع عليه، نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز وفاقاً للمحكي عن ابن الجنيدي حيث قال: لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع، ثم قال لا خير في الكلب فيما عد الصيد و الحارس و ظاهر الفقرة الأخيرة لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثة و غيرها، كحارس الدور و الخيام و حكي الجواز أيضاً عن الشيخ و القاضي في كتاب الإجارة.

فالمحصل من هذا القسم من الأخبار: ان الكلب السلوقي الذي هو في نوعه صيود يجوز بيعه و غيره لا يجوز بيعه، و النسبة بين هاتين الطائفتين عموم من وجه، و تتعارضان في السلوقي غير الصيود و الصيود غير السلوقي، و حيث ان دلالة كل منهما على موردى التعارض بالإطلاق فيتساقط الإطلاقان و يرجع الى الطائفة الثالثة من النصوص و هي ما دل على المنع عن بيع الكلب مطلقاً.

و فيه أولاً: ان ما تضمن من النصوص تجويز بيع كلب الصيد ضعيف السند. وثانياً: انه من المحتمل ان يكون المراد بكلب الصيد هو المعنى الأعم من نوع كلب الصيد، و ما هو صيود بشخصه، لكفاية أدنى الملابس في صحة الإضافة، و على هذا فالنسبة بينهما عموم مطلق و تكون النتيجة جواز بيع كلب الصيد سلوكياً كان أم لم يكن، و عدم جواز بيع غيره و لو كان سلوكياً، فتدبر فإنه دقيق.

بيع كلب الماشية و الحائط

و قد استدل لجواز بيع كلب الماشية و كلب الزرع و كلب الحائط بوجوه: الأول: ان ذلك مما يقتضيه الجمع بين الأخبار المانعة عن بيع الكلب، و بين قوله ﷺ في خبر تحف العقول: وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شرائه... الخ. الدال على جواز بيع كل ما فيه جهة من جهات -

وعن سلاّر وأبي الصلاح وابن حمزة وابن إدريس وأكثر المتأخرين كالعلامة وولده السعيد والشهيدين والمحقق الثاني وابن القطّان في المعالم، والصيمري وابن فهد وغيرهم من متأخري المتأخرين عدا قليل وافق المحقق كالسبزواري، والتقي المجلسي، وصاحب الحداثق، والعلامة الطباطبائي في مصابحه و فقيه عصره، في شرح القواعد وهو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مخصّصاً لها سوى ما أرسله في المبسوط [١] من أنه روى ذلك، يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجر 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 أن دلالة خبر تحف العقول على الجواز بالعموم ودلالة تلك الأخبار على المنع بالإطلاق، فيقدم عليها.

وأجيب عنه بجوابين:

الأوّل: أن الأخبار المقسمة للكلب إلى كلب الصيد وغيره تكون أخصّ من خبر تحف العقول فيخصّص بها.

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

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

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

[١] الثاني: مرسل المبسوط، فإنه قال بعد الإفتاء بجواز بيع كلب الصيد

الرواية لا معناها، ولا ترجمتها بإشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة [١] أن أحداً لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها، بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، ومن قوله ﷺ في التذكرة يجوز بيع هذه الكلاب عندنا ومن المحكي عن الشهيد في الحواشي أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة فيكون هذه الدعاوى قرينة على حمل كلام من إقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة.

كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة في الغنية حيث اعتبر أولاً 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: أن كلب الماشية والحائط مثل ذلك^(١).
ولكن: الاستدلال بهذا المرسل على الجواز يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: جبر ضعف سنده، و ثانيهما: جبر قصور دلالته.
أما الأول: فلا رساله، وأما الثاني: فلأنَّ من المعلوم أنه لم يكن في كلام الإمام عليه السلام إسم الإشارة فهو نقل مضمون كلامه عليه السلام لا ألفاظه ولا ترجمتها، وحيث أن نقل المضمون مشتمل على إجتهد الراوي وليس هو حجة علينا، فالاستدلال به يتوقف على إثبات حجية نقل هذا المضمون.
أما ضعف سنده فقد يقال بإنجبار ضعف السند بإشتهار القول بالجواز بين المتأخرين.
وأجيب عنه: بأنه لإعراض قدماء الأصحاب عنه وإفتائهم بالمنع لا يوجب ذلك الجبر.

وفيه: أنه يمكن أن يكون افتائهم بالمنع لأجل عدم الظفر به لا للإعراض عنه، فالصحيح أن يقال في مقام الجواب: أن الشهرة بين المتأخرين لا تكون جابرة، مع أن إفتائهم بالجواز يمكن أن يكون لما تقدم، أو لبعض ما سيجيء كما صرح به بعضهم، لا للمرسل، فالاعتماد غير ثابت.

[١] وقد يقال بإنجباره بما عن الشيخ في كتاب الإجارة من أن أحداً لم يفرق بين

الكلب المعلم للصيد والزيت النجس للإستصباح تحت السماء، ومن المعلوم بالإجماع والسيره جواز الإنتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها وان المنع من بيع النجس منوط بحرمة الإنتفاع، فينتفي بانتفائها ويؤيد ذلك كله ما في التذكرة من ان المقتضي لجواز بيع كلب الصيد أعني المنفعة موجودة في هذه الكلاب [١].

بيع هذه الكلاب وإجارتها، فإنَّ المستفاد منه بعد ملاحظة الإتفاق على صحة إجارتها الإتفاق على جواز بيعها، وقد ادَّعاها العلامة والشهيد.

وفيه: انه لا يعبأ بهذه الدعاوي بعد ملاحظة ذهاب أكثر المتقدمين إلى المنع، و دعوى الشيخ في محكي الخلاف وابن زهرة الاجماع على المنع.

ثم انه ادعى الشيخ الأعظم (ره) في المقام جبر قصور الدلالة باشتهار الجواز بين المتأخرين.

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

ودعوى انه فرق بين ما لو نقل الفاظ الإمام (عليه السلام) او ترجمتها، وعمل القوم بها، ولم يكن لنا حجة على ان مدلول الخبر هو الذي استفادوه وبين ما لو نقلوا مضمون خبر لم يصل إلينا ألفاظه ولا ترجمتها، فإنَّه في الاولين يجب علينا تحصيل الدلالة بأنفسنا، وفي الأخير يمكن ان يقال: بأنه يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون وهو المطلوب، وإن شئت قلت: ان جبر السند في الأخير يرجع إلى الوثوق بصدور المضمون.

والفتوى وهو كاف في الحجية، كما عن بعض مشايخنا المحققين (ره) مندفة بأن نقل القوم مضمون خبر انما 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 الى الوثوق بصدور هذا المضمون.

فتحصل: انه لا يصح الإستدلال بالمرسل لقصور السند والدلالة.

[١] هذا هو الوجه الثالث وحاصله انه إذا جاز بيع كلب الصيد، جاز بيع

وعنه عليه السلام في مواضع أخر أن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال [١] وإن ضعف الأول برجوعه إلى القياس [٢] والثاني بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك [٣] لإحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر، ونحوهما في الضعف دعوى إنجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد عليه السلام لو أنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنية من الإجماع على عدم جواز غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى، نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف ولو من الكثير بناءً على ما سلكه بعض متأخر المتأخرين في الإجماع من كونه منوطاً بحصول الكشف من اتفاق جماعة ولو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف.

باقي الكلاب الأربعة، والأول ثابت اجماعاً، 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 عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض. [١] هذا هو الوجه الرابع أفاده العلامة عليه السلام أيضاً، وهو أن لها ديات منصوطة فيجوز المعاوضة عليها.

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

[٢] وأورد عليه المصنف عليه السلام: بأنه يرجع إلى القياس.

وعن الأستاذ الأعظم: أنه قياس واضح.

[٣] وأورد عليه المصنف بقوله: أن الدية لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك.

و أمّا شهرة الفتوى بين المتأخّرين فلا تجبر الرواية خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة ظاهر عمومات الواردة في مقام الحاجة و خلوّ كتب الرواية المشهورة عنها حتى ان الشيخ لم يذكرها في جامعيه، و أمّا حمل كلمات القدماء على المثال ففي غاية البعد، و أمّا كلام ابن زهرة المتقدم فهو مختلّ على كل حال لأنّه استثنى الكلب المملّمْ عمّا يحرم الانتفاع به، مع ان الاجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلاّ أن يريد كونه مثلاً ولو للكافر أيضاً، كما ان استثناء الزيت من باب المثال لسائر الادهان المتنجّسة، هذا. ولكن الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخّرين بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى في غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور والخيّام، فالمسألة لا يخلو عن إشكال، وإن كان الأقوى بحسب الأدلّة والأحوط في العمل هو المنع فافهم.

وفيه: أنّه لا تدلّ الدية على عدم التملك، إذ هي ثابتة في كلب الصيد الذي لا كلام في انه يملك و يجوز بيعه.

نعم ما ذكره رحمته من أنّها لا تدلّ على التملك في محله، لإحتمال أن يكون من قبيل ثبوت الدية في الحر من باب تعيين غرامة معيّنة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال، مع ان التملك اعم من جواز البيع، فلو دلّ ثبوت الدية على التملك لما كان دالاً على جواز البيع إلا من جهة شمول العمومات له و هي مخصّصة بأخبار المنع عن بيع غير كلب الصيد.

فتحصل: ان شيئاً مما استدلّ به على الجواز لا يدلّ عليه وعلى ذلك.

فالحق هو عدم الجواز كما هو المشهور للأخبار^(١) الخاصّة الدالة على المنع عن بيع غير كلب الصيد المخصّصة لعموم ما دلّ على جواز بيع كل ما فيه منفعة محلّلة.

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

وفي الجواهر: ان تلك الأخبار على قسمين: الأول: ما تضمن عد ثمن الكلب من السحت. الثاني: ما تضمن تقسيم الكلب الى كلب الصيد وغيره.

وشيء منهما لا يتم الاستدلال به.

اما الأول: فلأنه لا يراد منه إلا قضية مهمة، بقرينة عدم استثناء كلب الصيد المتفق عليه منه، مع انه قد ذكر في بعض تلك النصوص ما علم ارادة الكراهة من السحت بالنسبة إليه معه كأجرة الحجامه ونحوها.

وأما الثاني: فلانه يحتمل ان يكون المراد به ما في الخلاف من التفصيل في كلب الصيد بين المعلم منه وغيره، بل لعله الظاهر من لفظ الصيد و يصطاد و يصيد في تلك النصوص.

وفي كلامه ﷺ مواقع للنظر:

الأول: ما ذكره من انه لم يرد بالنصوص المتضمنة عد ثمن الكلب من السحت الا قضية مهمة بقرينة عدم استثناء كلب الصيد.

فانه يرد عليه: ان تخصيص العام و تقييد المطلق بدليل منفصل غير عزيز و لا سبيل الى توهم انهما يوجبان إجمالهما و الإلتزام بكونهما مهملين كما حقق في الأصول في مبحث العام والخاص.

الثاني: ما ذكره من تعيين حمل السحت على إرادة الكراهة لضم ما اريد من السحت بالنسبة اليه الكراهة.

فانه يرد عليه: ما حققناه في محله من ان الكراهة و الحرمة خارجتان عن الموضوع له و المستعمل فيه. وانهما تنتزعان من الترخيص في الفعل و عدمه، و عليه فحيث انه ورد الترخيص في أكل أجرة الحجامه فيقال انه مكروه، و لم يرد في ثمن الكلب، فلا بد من البناء على حرمة أكله الموجب لفساد البيع.

الثالث: ما ذكره في الأخبار المفصلة، فانه يرد عليه أولاً: انه خلاف الظاهر.

وثانياً: ان ذلك لو تم فإنما يوجب دلالة تلك النصوص على جواز بيع كلب الصيد المعلم، و عدم جواز بيع غيره مطلقاً لا خصوص كلب الصيد غير المعلم، إذ

الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلا ولم يذهب ثلثاه [١].

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

فتحصّل: ان الأظهر عدم جواز بيع تلك الكلاب، ولكن بما انه لا شبهة في جواز الإنتفاع بها للإجماع وللصحيح لا خير في الكلاب الا كلب صيد او ماشية^(١). وعن عوالى اللثالي: ان النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب في المدينة فجاء الوحي بإقتناء الكلاب التي ينتفع بها، فاستثنى كلاب الصيد و كلاب الماشية و كلاب الحرث و اذن في إتخاذها^(٢) فمقتضى القاعدة جواز المعاملات الاخر.

بيع العصير العنبي

[١] و تنقيح القول في المقام: ان العصير تارة يغلي بنفسه، وأخرى بالنار، ففي الصورة الأولى ينجس و يحرم و لا يحل الا بصيرورته خلاً، و في الثانية لا ينجس و يحرم، و حد الحرمة حينئذ ذهاب الثلثين كما حققنا ذلك في الجزء الثالث من فقه الصادق مفصلاً.

و عليه ففي الصورة الأولى لا يجوز بيعه لما ذكرناه في الخمر، و في الثانية يجوز لوجود المقتضى و هو وجود المنفعة و عدم المانع. و دعوى انه قبل ذهاب الثلثين لا ينتفع به فلا يكون المقتضى موجوداً.

مندفعة بأن عدم الإنتفاع في الحالة المخصوصة التي تزول بنقصه لا يوجب سلب المالية عنه، ألا ترى ان اللحم ما لم يطبخ لا ينتفع به مع انه 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.

و استدل لعدم الجواز بوجوه: الأول: ما ذكر وقد عرفت ما فيه.

الثاني: انه نجس ولا يجوز بيع النجس.

وفيه: مضافاً الى ما حققناه في محله من عدم النجاسة قد تقدم انها من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، مع انك ستعرف ان ما ذكره الشيخ رحمته الله في مقام الجواب تام فانتظر.

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

٢ وقوله عليه السلام في مرسل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه^(٢).

وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس^(٣). وفيه: أولاً: أنها ضعيفة السند. -أما الأول فلأن أبا كهمس مجهول، وأما الثاني: فلا رساله و اما الثالث: فلأن في طريقه قاسم بن محمد - و غير منجبرة بعمل الأصحاب فلا يعتمد عليها.

و ثانياً ان خبرين منها وهما الأول و الأخير مختصان بالقسم الأول و هو ما إذا غلا بنفسه، أما الأخير فواضح، وأما الأول فلأن استناد الغليان الى العصير من دون ذكر السبب ظاهر في حدوثه فيه بنفسه، و يؤكد ذلك سؤاله: قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال: لى كرم و أنا اعصره كل سنة و اجعله في الدنان و أبيعته قبل ان يغلي. قال عليه السلام: لا بأس و إن... الخ، فان هذا الخبر سؤالاً و جواباً كالنص في ارادة ما إذا غلى بنفسه.

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦. (٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب الأثرية 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 كونه 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 والعامة، بل عن المذهب البار: ان إسم الخمر حقيقة في عصير العنب إجماعاً.

وفيه: ان كلمات الفقهاء انما تكون للإشارة الى ان المختار عندهم فيما وقع الخلاف فيه ان الخمر، هل هي اسم لخصوص مسكر خاص، وهو العصير الذي صار مسكراً، او كل مسكر، هو الأول، كما ان الإجماع المدعى إشارة الى ان العصير الذي أسكر، خمر على كلا القولين، ولا تدل هذه الكلمات والإجماع على ان 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 يأتيه بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرف انه يشرب على النصف أفأشربه 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: ان الحديث مروي عن جميع نسخ الكافي وبعض نسخ التهذيب خالياً عن لفظة خمر ولأجل كون الكليني أضبط، والمروي عن الشيخ مختلف وكثرة إختلال التهذيب لا مجال للإعتماد على أصالة عدم الزيادة المقدمة على أصالة عدم النقيصة عند التعارض بينهما كما لا يخفى.

و ثانياً: ان الظاهر من التنزيل بقريئة السؤالين و الجوابين المذكورين في الخبر
إرادة التنزيل من حيث الحرمة خاصّة.

و ثالثاً: انه انما يكون في مقام جعل الحكم الظاهري حيث ان ظاهره ان حرمة
العصير قبل ذهاب الثلثين و حليّته بعده كانتا معلومتين عنده، و السؤال انما كان عن
صورة الشك، فليس في مقام بيان الحكم الواقعي حتى يتمسك بإطلاقه، و وجه التشبيه
بالخمر ان العصير المطبوخ قبل ذهاب ثلثيه لو ترك يغلى بنفسه سريعاً و يسكر فيكون
خمرًا، و هو الذي يسمى بالباذق، معرّب (باده) من أسماء الخمر.

السادس: موثّق عمر بن يزيد عن مولانا الصادق (عليه السلام): عن الرجل يهدى إليه
البختج من غير أصحابنا فقال (عليه السلام): ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، و ان كان
ممن لا يستحل فأشربه^(١).

فان التعبير عما لم يذهب ثلثاه يكون من اهداه إليه مستحلاً للمسكر، يدل على انه
في حكم المسكر الذي لا يجوز بيعه، و إلّا لما صحّ هذا التعبير الكناي.
وفيه: انه يمكن ان يكون سر التعبير عنه بذلك ان العصير إذا لم يذهب ثلثاه
يتسارع إليه الإسكار فيصير مسكرًا لا انه بحكمه.

السابع: النصوص المتضمنة لنزاع آدم و نوح مع ابليس وان الثلث لهما و الثلثين
لابليس لعنه الله الواردة في أصل تحريم الخمر الدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم
الخمر^(٢) فإنّها تدل على ان العصير إذا غلى حكمه حكم الخمر.

وفيه: ان دلالة تلك النصوص على ان العصير إذا غلى يشارك الخمر في الحرمة، و
ان حرمة حرمة خمريّة و ان كانت لا تنكر.

إلّا ان عدم جواز البيع التابع لصديق اسم الخمر لا لحرمتها، لا يثبت بها.

(١) الوسائل، باب ٧، من أبواب الأشربة المهرّمة، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب الأشربة المهرّمة.

وإن كان نجساً لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته [١]، و عدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه.

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

وفيه: ان هذه النصوص انما تدل على ان الخمر تؤخذ من العصير لا ان كل عصير خمر.

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

[١] وقد استدل المصنف لجواز بيع العصير وان كان نجساً بعمومات البيع و التجارة الصادقة عليه، بناءً على انه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته.

وفيه: اما العمومات فلا يرجع إليها في المقام لما مرّ من ان العصير المغلي النجس يدل على عدم جواز بيعه نصوص خاصة، وهي ما دل على عدم جواز بيع الخمر، ومعها لا مجال للرجوع الى العمومات كما لا يخفى. نعم العمومات تكفي لجواز بيع المغلي الذي لا يكون نجساً كما تقدم.

وأما أصالة بقاء ماليته: فقد أورد على الإستدلال بها بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله بان المالية المشكوكة هي المالية الشرعية، إذ المالية العرفية لاشك في بقائها، والمالية الشرعية و عدمها عبارتان عن تقرير الشارع المالية العرفية و سلب مالية الشيء و تنزيله منزلة غير المال، و عليه فالشك في بقاء مالية العصير إذا غلا يرجع الى الشك في

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الأثربة الحرمة، حديث ١.

ولذا لو غضب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن في حكم التالف بل وجب عليه رده، ووجب عليه غرامة الثلاثين [١] وأجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح في التذكرة معللاً لغرامة الأجرة بأنه رده معيباً ويحتاج زوال العيب الى خسارة والعيب من فعله فكانت الخسارة عليه.

مَجْعُولُ الشَّرْع، ومنشأ الجهل بما له 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 الوجود الخارجي واستصحاب بقاء الموضوع بما انه موضوع يرجع الى استصحاب بقاء الحكم.

وفيه: مضافاً الى ما حققناه في محله من جريان الاستصحاب في هذه الموارد: ان 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 والإمضائية من هذه الجهة، و عليه فالموضوع يكون باقياً، فلا مانع من استصحاب بقاء الحكم.

فالأولى ان يورد عليها: بان المالية الشرعية ليست بنفسها أمراً مجعولاً شرعياً بل هي تنتزع من كون الشيء ذا منفعة محللة بالفعل او بالقوة وهي بهذا المعنى معلوم الثبوت في المقام، وان شئت قلت: انه لم يرد دليل متضمن لجعل المالية لشيء او سلبها عن شيء، بل هما ينتزعان من تجويز الشارع الانتفاع بشيء وبيعه وعدمه، وعلى ذلك فيكفي في المقام العمومات المتضمنة لحلية البيع لثبوت المالية الشرعية فلا تصل النوبة الى الاستصحاب.

[١] وقد أيد المصنف الأصل المزبور، بأنه لو غضب عصيراً فأغلاه وجب عليه

رده... الخ.

وفيه: ان العصير مثلي فيضمن الغاصب بمقدار التالف أو ما بحكمه، وإزداد

نعم ناقشه [١] في جامع المقاصد في الفرق بين هذا وبين ما لو غصبه عصيراً فصار خمرأً حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير لأنّ المالية قد فانت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت، لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا وبينه إذا صار خمرأً [٢]، فإنّ العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً، و النجاسة انما تمنع من المالية إذا لم يقبل التطهير كالخمر فإنّها لا يزول نجاستها إلاّ بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنّه يزول نجاسته بنقصه نظير طهارة ماء البئر بالزح.

القيمة بعمله غير المحترم لا يقوم مقام ذلك.
وما عن المبسوط من أنه لا يلزم ضمان النقيصة لأنها نقيصة الرطوبة التي لا قيمة لها، إذ النار تعقد أجزاء العصير ولهذا تزيد حلاوته.

غير سديد، إذ لا نسلم كون الذاهب خصوص الأجزاء المائية، مع ان الواقع نقص محسوس في العين فيجب بدله، فالأظهر وفاقاً لأكثر المتأخرين او جميعهم كما في الجواهر وجوب غرامة الثلثين.

[١] و قد ناقش المحقق الثاني فيه: بأنّه ما الفرق بين هذا وبين ما لو غصب عصيراً فصار خمرأً، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير، لأنّ المالية قد فانت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

[٢] و أجاب عنه المصنف بقوله: لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا، ..الخ.

و يرد عليه: انه قد عرفت ان العصير النجس لا يظهر إلاّ بزوال موضوعه و لا يزول نجاسته بنقصه.

و أما ما أورده بعض أعظم المحشّين رحمهم الله بأن النجاسة ان ذهبت بالمالية ذهبت بها في المقامين و إلاّ لم يذهب بها فيهما.

فغير سديد، إذ لو سلّم ان العصير العنبي إذا غلى بالنار ينجس و يظهر بذهاب

و بالجملة فالنجاسة فيه و حرمة الشرب عَرَضِيَّة تعرضانه في حال متوسط بين حالتي طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشمل قوله ﷺ في رواية تحف العقول او شيء من وجوه النجس، و لا يدخل تحت قوله ﷺ: اذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه [١]، لأنّ الظاهر منهما العنونات النجسة و المحرّمة بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال فيقال يحرم في حال كذا و ينجس في حال كذا، و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير لأنّ المراد بالعين هي الحقيقة والعصير ليس كذلك، و يمكن ان ينسب جواز بيع العصير الى كل من قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، و لم أجد مصرّحاً بالخلاف عدا ما في مفتاح الكرامة من ان الظاهر المنع للعمومات المتقدمة و خصوص بعض الأخبار مثل قوله ﷺ وان غلا فلا يحل بيعه.

ثلثيه كما هو المفروض في هذا الجواب، تم ما ذكره الشيخ ﷺ فارقاً لما تقدم منا و منه ﷺ من ان النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، و انما توجب الفساد في الموارد التي يتوقف الإنتفاع بالعين على الطهارة، و عليه فإذا كان ارتفاع النجاسة بإرتفاع الصورة النوعية يصح ان يقال ان هذا العين ليست لها منفعة محللة فلا يجوز بيعها، و وجود منفعة محللة للموجود الآخر وهو الذي استحيل إليه هذا الموجود لا يسوّغ البيع، و أما إذا كان ارتفاعها بإرتفاع بعض الخصوصيات أو نقص العين لا يصح أن يقال إنّ هذا الموجود ليس له منفعة محللة مقصودة فلا يشمل ما دل على عدم جواز بيع النجس والمحرّم.

[١] والظاهر ان هذا هو مراد المصنف حيث قال: لأنّ الظاهر منهما العنونات النجسة و المحرمة بقول مطلق لا ما تعرضانه في حال دون حال.

و لإيراد عليه كما عن هذا المحشي ﷺ بأنّه لو جاز بيع العصير لذلك لجاز بيع سائر المسكرات المايعة غير الخمر لدوران نجاستها مدار الإسكار الزائلة بزواله و إن بقيت الصورة النوعية.

غريب، إذ النجاسة لا تزول بإسكار فان المائع إذا تنجس لا يظهر بلا ورود مظهر عليه او استحالتة و انقلابه.

و رواية أبي بصير إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس، ومرسل
 ابن الهيثم إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه بناء على أن الخير المنفي يشمل البيع،
 وفي الجميع نظر، أما في العمومات فلما تقدّم، وأما الأدلة الخاصة [١] فهي مسوقة
 للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس والخلّ 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 إلاّ استصحاب ماليته وجواز بيعه كفى، ولم أعر على
 من تعرّض للمسألة صريحاً 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 الاصباغ المتنجّسة 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 (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ
 الْعُدْوَانِ) (انتهى).

والظاهر أنّه 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 خلاً 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 ﷺ من التقييد أو الحمل خلاف الظاهر. إذ لا منشأ له سوى دعوى
 الإنصراف 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 وان جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً، وإلا كان الاستثناء منقطعاً من حيث ان المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات [٢]، وقد تقدم ان 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 جردمات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: به وبيته لمن اشتراه ليستصبح به (١). ونحوه غيره.

وقد ذكر الشيخ رحمه الله جملة منها، وان 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 لاختصاصه جملة من نصوص الجواز المختصة بالبيع من الإعلام بالنجاسة عن ذلك.

[٢] وأورد عليه: تارة بأن المستثنى منه ان كان خصوص الأعيان النجسة، فالإستثناء منقطع على كل تقدير، وإن كان عاماً شاملاً للأعيان النجسة و المتنجسة فالإستثناء متصل كذلك، إذ النظر في اتصال الإستثناء وانقطاعه الى ظاهر عنوان الدليل في مقام الإثبات لا واقع ما يعرضه الحكم، فبما ان عنوان المستثنى منه هو نفس النجس والمتنجس بلا دخالة قيد حرمة الانتفاع به في ذلك وان كان هو دخیلاً واقعاً، فالإستثناء 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.

و يظهر من الشهيد الثاني في المسالك خلاف ذلك، وان جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به وإلا لأطرد الجواز في غير الدهن أيضاً، وأما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله وكيف كان فلا إشكال في جواز بيع الدهن المذكور وعن جماعة الاجماع عليه في الجملة والأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جرذات في سمن او زيت او عسل، قال: أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به [١] وزاد في المحكي عن التهذيب انه يبيع ذلك الزيت ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به [٢] ولعل الفرق بين الزيت واخويه من جهة كونه مانعاً غالباً بخلاف السمن والعسل. وفي رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

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

وفيها 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 المتنجسة، ولكن مقيدة بالأعيان التي لا تنتفع بها منفعة محللة، وعليه فإذا فرضنا وجود الدليل على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس، يكون الدهن المتنجس داخلياً في المستثنى منه، فبعد ورود الدليل على جواز الانتفاع به وبيعه لا محالة يكون الاستثناء متصلاً.

فتحصّل: ان ما ذكره ٢٢٢ ملاكاً لكون الاستثناء متصلاً أو منقطعاً متين جداً.

وقد أشار الى 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 انما هو إشارة الى صحيحه (١). الآخر.

ومنها الصحيح [١] عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام في الفأرة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه، قال: إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فأنزع ما حوله وكُلّه 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 جامداً فاطرحها [فتطرحها] وما حولها ويؤكل ما بقى وإن كان ذائباً 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 ذائباً فكذلك وإن كان جامداً والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع:

(الأول) إن صحة بيع هذا الدهن هل هي مشروطة بإشتراط الإستصباح به صريحاً ويكفي قصدهما لذلك أو لا يشترط أحدهما، ظاهر الحلي في السرائر الأول، فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالآدهان المتنجسة 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 مطلقاً (انتهى). ونحوه مجزئاً عن دعوى الإجماع عبارة المبسوط، وزاد أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك وظاهرة كفاية القصد وهو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: جاز بيعه للإستصباح كما في الشرائع والقواعد وغيرها، نعم ذكر المحقق الثاني ما حاصله: إن التعليل راجع

[١] ويرد عليه مضافاً 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.

الى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقق فائدة الإستصباح بيعه، وكيف كان فقد صرّح جماعة بعدم اعتبار قصد الإستصباح [١] ويمكن ان يقال بإعتبار قصد الإستصباح إذا كانت المنفعة المحلّلة منحصرة فيه، وكان من منافعه النادرة التي لا تلاحظ في ماليّته كما في دهن اللوز والبنفسج وشبهها، ووجهه ان ماليّة الشيء انما هي باعتبار منافعها المحلّلة المقصودة منه لا باعتبار مطلق.

اشتراط الإستصباح في البيع.

[١] قد صرّح جماعة بأن صحة بيع هذا الدهن مشروطة بكونه (للإستصباح به) وهم ما بين من إشتراط كونه صريحاً، ومن اكتفى بالقصد، وصرح آخرون بعدم الاعتبار و مجموع اقوال المسألة او وجوها ستة:

الأوّل: اعتبار اشتراط الاستصباح في صحة البيع.

الثاني: اعتبار قصد الاستصباح فيها.

الثالث: اعتبار عدم قصد المنفعة المحرّمة.

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

الخامس: اعتبار الإستصباح الخارجي.

السادس: عدم اعتبار شيء من هذه القيود فيها.

والذي يختاره المصنف رحمته الله في آخر كلامه هو الوجه الثالث.

والأظهر منها هو الأخير.

و تحقيق القول في المقام يقتضي أن يقال: ان الدهن المتنجس على أقسام أربعة:

الأوّل: ما تكون منفعته المقصودة هي الأكل ولو للتداوي، ولا يكون الاستصباح

من منافعه المقصودة باعتبار مزاحمة هذه المنفعة في الاستيفاء مع المنفعة الأخرى وهي

الأكل وهو أنفع منها بمراتب في العرف، بحيث لا تلاحظ منفعة الإستصباح في ماليّته و

لعل من هذا القسم دهن اللوز إذ ماليّته بعد كون فائدتى الأكل والإستصباح لا يمكن

استيفائهما معاً، انما تكون في نظر العرف باعتبار الأكل لما فيه من فوائد و خواصّ مهمّة

لا يقوم غيره مقامه ولو بإضعاف قيمته بخلاف الاستصباح.

الثاني: ما تكون منفعته المقصودة التي هي مناط ماليته بنظر العرف هو الأكل، ولا يكون الإستصباح مناط ماليته لأجل كونه منفعة غير معتدّ بها عند العقلاء كما لو كان دهن لو استصبح بكثير منه يحترق في دقيقة واحدة مثلاً.

الثالث: ما تشترك منافعه المقصودة بين الأكل والاستصباح كالزيت.

الرابع: ما تختص منفعته المقصودة بالإسراج، كالنفط.

اما القسم الأول: فلو فرضنا ان الدهن تنجس وانتفت الفائدة المقصودة صح بيعه لأن المنفعة المرجوحة التي لم تكن مناط المالية لا كملية المنفعة الاخرى و اتميتها تكون مناطاً لماليته حينئذ، فهو مال فيصح بيعه و ان لم يقصد المنفعة المحللة بل و إن قصد المحرمة فإنّ المبادلة انما تكون بين المالين، وليس طرف المبادلة المنفعة كي يقال إنّ دفع الثمن بإزاء المحرمة منها أكل المال بالباطل، بل نفس ما فيه المنفعة، وقصد المنفعة المحرمة لا يوجب سلب المالية عنه حتى لا يصح لذلك.

وبعبارة أخرى: وجود المنفعة الواقعية موجب لكون هذا الشيء مالاً وإن قصد البائع المنفعة المحرمة فيصح بيعه لذلك، نعم لو شرط استيفاء المنفعة المحرمة خارجاً و إن لم يقصد تلك المنفعة بالقصد المعاوضي بطل البيع بناءً على ان الشرط الفاسد مفسد، لكن هذا كلام آخر لا ربط له بالمقام؛ و ستعرف في محله فساداه في نفسه، بل لو قصد المنفعة المحللة بالقصد المعاوضي بان دفع الثمن بإزائها بطل البيع لعدم كون المبيع عيناً. و ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في وجه اعتبار قصد المنفعة المحللة من أنّ عناوين الأشياء تكون مناط ماليتها لا الجسم المطلق الذي هو المادة المشتركة بين ماله قيمة و ما لاقيمته، فإذا فرضنا ان الشيء لا مالية له إلا باعتبار منفعة خاصّة، فكما يجب تعيين العنوان في المبيع ولا يصح بيع القدر المشترك بين الدهن واللحم مثلاً، فكذلك يجب تعيين العنوان الذي يكون الدهن مالاً باعتباره بقصد المنفعة المحللة.

غير تام، إذ لا ريب في اعتبار كون المبيع أي ما يقابله الثمن مقصوداً و معلوماً و مالا، و لذا لا يصح بيع القدر المشترك بين ما لا قيمة له و ما له قيمة، فإنَّ القدر المشترك لا مالية له، فإنَّ المالية منتزعة من وجود المنفعة المحلَّلة و هي انما تترتب على الصور النوعية لا القدر المشترك بين الأنواع، و يكفي في انتزاع المالية وجود المنفعة الواقعية، و عليه فيما ان المبيع هو العين، و المنفعة ليست مما يقابله الثمن فلا يعتبر زائداً على قصد عنوان المبيع، و كونه ما لا قصد المنفعة، فإنَّ ماليته لا تتقوم بقصدها بل هي تابعة لوجودها الواقعي. فتدبرَّ فإنَّه دقيق.

و بما ذكرناه ظهر حكم القسمين الأخيرين.

و أما القسم الثاني: فإن كانت المنفعة النادرة موجبة لانتزاع المالية عند العرف فحكمه حكم سائر الأقسام، و إلا فلا يصح بيعه لعدم المالية، و لو فرض ورود دليل خاص على جواز البيع في هذا الفرض لا بد من الإلتزام بأحد أمرين: اما كونه بيعاً حكماً لا حقيقياً، او ان الشارع تصرف في المبيع و جعله مالا.

هذا ما تقتضيه القواعد، و أما النصوص الواردة في المقام، فقد يتوهم دلالة قوله عليه السلام في خبر الأعرج فلا تبعه إلا ان تبين له فيبتاع للسراج، على اعتبار قصد المنفعة المحلَّلة، بدعوى انه يدل على حصر جواز البيع بما اذا بيع للسراج و قد اعتبر البيان مقدمة لذلك، فلو قصداً بلا بيان لم يحتج اليه، فاعتبار البيان انما يكون مقدماً، و المعتبر حقيقة هو قصد الإسراج.

و فيه: مضافاً الى ضعف سنده لأن في طريقه محمد بن خالد الطياليسي الذي لم ينقل فيه توثيق: ان ظهوره في نفسه في ذلك لا ينكر، إلا انه لا بد من التصرف فيه بقرينة ان الإعلام واجب نفسي - كما ستعرف - و هو يمنع عن ظهور النهي عن البيع في الفساد. و إن شئت قلت: إنه لهذه القرينة يكون ظاهراً في ان اعتبار القصد المذكور انما

الفوائد الغير الملحوظة في ماليتها [١]، ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محللة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه لا على الإطلاق، لأن الإطلاق ينصرف الى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة

يكون في الإقباض لا في البيع، ومآله الى حرمة التسبب لوقوع الغير في الحرام، ويؤيد ذلك ان ظاهره اعتبار قصد المشتري خاصة.

مع انه لو سلم دلالته على اعتباره في البيع، يقع التعارض بينه وبين قوله ﷺ في صحيح معاوية بن وهب المروي عن التهذيب: به، ويثبت لمن اشتراه ليستصبح به (١). وقوله ﷺ في موطأ أبي بصير: وأَعْلِمُهُمْ إِذَا بَعْتَهُ (٢).

ولعل الجمع العرفي يقتضي حمل خبر الأعرج على ما ذكرناه. وأما ما ورد (٣) في تحريم شراء الجارية المغتية، فالظاهر كونه اجنبياً عن هذه المسألة: فإنه يدل على فساد البيع فيما إذا كانت صفة محرمة في المبيع وقصدها البائع والمشتري، ولعل مقتضى القاعدة حينئذ هو الفساد، فان الصفات المتمولة الموجودة في المبيع اذا قصدها البائع والمشتري يقع مقدار من الثمن بإزائها.

وبعبارة اخرى: 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 انه ليس في الأدهان لا سيما الأدهان الواقعة في مورد النصوص ما يكون الإسراج من منافعه النادرة غير الموجبة لماليتها، فالنصوص الخاصة لا تنافي القاعدة.

[١] قد عرفت ان 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 أكلاً للمال بالباطل، ولا على قصد الفائدة النادرة المحللة لأنَّ قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً، ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه [٢] فلا بد من حمله على صورة قصد الفائدة النادرة [٣] لأنَّ أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد لأنَّ المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق المنصرف الى الفوائد المحرمة، فافهم [٤].

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

نعم لو علمنا عدم التفات المتعاملين الى المنافع أصلاً أمكن صحتها لأنه مال

[١] قد مرَّ أنَّ الثمن لا يقع بإزاء المنافع وإنما يقع بإزاء نفس العين مع انه لو سلم ذلك فانما هو اجنبي عما هو محل البحث، فان مرجع هذا الوجه الى جعل الثمن بازاء حيثيات المنافع وان لم يقصد الانتفاع بها بل وان قصد الانتفاع المحرم، و محل البحث هو قصد الفعل الخارجي اي الانتفاع المحلل.

[٢] فيه: ان الاسراج منفعة شائعة لكل دهن لاسيما ما هو مورد النصوص فدعوى ورود النص الخاص في الدهن الذي يكون الاسراج منفعته النادرة في غير محلها، هذا إذا اريد المنفعة غير الملحوظة لعدم الاعتداد بها عند العقلاء وان اريد بها منفعة له تلاحظ من جهة المزاحمة لما هو أهم، فدعوى عدم كون الشيء مالاً بلحاظها ممنوعة كما تقدم.

[٣] قد عرفت انه لو ورد نص خاص على جواز بيع ما لا منفعة له محللة مقصودة يتعين حمله على كونه بيعاً حكماً، او ارادة جعل المالية للمبيع تعبداً، لا على ما ذكره رحمته لأنه إذا كان أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل بدون القصد المزبور يكون كذلك معه لأنه لا يوجب صيرورته مالاً.

[٤] لعله اشارة الى ما ذكرناه من ان الثمن ليس بازاء المنافع كي يدعي ان المال مبذول بازاء المطلق المنصرف الى الفوائد المحرمة.

واقعيّ شرعاً قابل لبذل المال بازائه ولم يقصد به ما لم يصح بذل المال بازائه من المنافع المحرمة، و مرجع هذا في الحقيقة الى انه لا يشترط الا عدم قصد المنافع المحرمة، فافهم [١].

و أما فيما كان الاستصباح منفعة غالبية بحيث كان مالية الدهن باعتباره كأدهان المعدة للسراج فلا يعتبر في صحة بيعه قصده أصلاً، لأن الشارع قد قرّر ماليتة العرفية بتجوز الاستصباح به وان فرض حرمة سائر منافعه بناءً على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النص، وكذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرم كالألية والزيت و عصارة السمسم، فلا يعتبر قصد المنفعة المحللة فضلاً عن اشتراطه إذ يكفي في ماليتة وجود المنفعة المقصودة المحللة، غايه الأمر كون حرمة منفعته الأخرى المقصودة نقصاً فيه يوجب الخيار للجاهل، نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة بأن يقول: بعثك بشرط أن تأكله وإلّا فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد وان لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الاشتراط في هذا الفرض الى تعيين المنفعة المحرمة عليه فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل لأن حقيقة النفع العائد الى المشتري بازاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم [٢].

بل يمكن القول بالبطان بمجرد القصد وان لم يشترط في متن العقد.
و بالجملة فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة بحيث قصد أكل الثمن او بعضه بازاء المنفعة المحرمة كان باطلاً كما يؤمى الى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغتية و بيعها [٣] و صرح في التذكرة بأن الجارية المغتية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لولا الغناء فالوجه التحريم. (انتهى).

- [١] بل مرجعه الى ما ذكرناه من انه لا يعتبر قصد عدم المنفعة المحرمة أيضاً كما لا يخفى و لعله اشار الى ذلك بقوله فافهم.
- [٢] قد مرّ ان الاشتراط اجنبي عن جعل الثمن بازاء المشروط و هي المنفعة المحرمة فلا يكون أكل الثمن الذي جعل في مقابل ما هو مال واقعاً أكلاً للمال بالباطل.
- [٣] ولكن قد مر ان مفاد تلك الأخبار اجنبي عن محل البحث و هو قصد المنفعة المحرمة.

ثم انّ 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 الا لمن تبين له، فيبتاع للسراج اعتبار القصد و يدفعه ان الابتاع للسراج انما جعل غاية للإعلام^[١] بمعنى ان المسلم إذا اطّلع على نجاسته فيشتريه للسراج نظير قوله عليه السلام في رواية معاوية بن وهب: بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به.

(الثاني) ان ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام^[٢] فهل يجب مطلقاً أم لا^[٣]، وهل وجوبه نفسي او شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع الذي

وما ذكره بعض أكابر المحققين عليه السلام من ان ظاهرها حرمة الشراء مع ملاحظة صفة الغناء، و الظاهر ان ذلك لأجل كون تلك الصفة محرمة التحصيل، و حيث ان حرمة تحصيل الوصف انما تكون لأجل ترتب الحرام عليه، فقصد نفس الفعل اولى بالتحريم. فاسد لما عرفت من ان 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 شيء من الثمن بازائه.

[١] لو كان متن الخبر ما ذكره هو عليه السلام كان هذا الجواب في محله، ولكنه هكذا فلا تبعه الا 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 و عدمه سواء وقع البيع مع قصد الاستصباح او نفسه، أم لا، و موضوع البحث السابق اعتبار شرط الاستصباح او قصده سواء اعلم بالنجاسة ام لا. ثم ان المراد من بعض الأخبار هو ما تضمن من النصوص الأمر بالإعلام والبيان كخبري أبي بصير وإسماعيل و صحيح وهب المتقدمة.

[٣] المراد من الإطلااق 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 واما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد، أو بعده [١]. لبعض الأخبار المتقدمة و في قوله عليه السلام

والغيري، و مراده بذلك ان الأمر دائر بين امور ثلاثة، عدم وجود الإعلام، و وجوبه بالوجوب الشرطي لصحة البيع، و وجوبه بالوجوب النفسي.

و حيث ان ظاهر النصوص المتقدمة من جهة تضمنها الأمر به هو الوجوب، فالقول بعدم الوجوب ضعيف، فالأمر يدور، بين أمرين: كون وجوبه نفسياً، أو شرطياً.

[١] محصل مراده من الشرطية الأولى: انه لو بنينا على اعتبار الشرط السابق في صحة البيع، لا بد من القول باشتراط الصحة بالإعلام، لتوقف القصد على العلم بالنجاسة. وفيه: انه يمكن قصد الإستصباح بتواطئهما عليه خارج العقد من دون أن يعلمه البائع بالنجاسة، و اشتراطه في العقد، فاعتبار شرط الاستصباح أو قصده لا يوجب ان يكون الإعلام واجباً شرطياً من باب توقف الشرط عليه.

و دعوى ان اشتراط الانتفاع ببعض المنافع خلاف مقتضى العقد و لا ينفذ، و عليه فليس للمشتري ان يشتري مع هذا الشرط الا مع علمه بالنجاسة.

مندفعة أولاً: بان ذلك خلاف مقتضى إطلاق العقد لا نفسه فتشمله ادلة الشروط، و لا مانع من نفوذه.

و ثانياً: ان البيع صحيح واقعاً وان كان المشتري جاهلاً بصحته من جهة ان الإشتراط يكون اشتراطاً للانتفاع بالمنافع المحللة لا ببعضها.

و أما ما أفاده في الشرطية الثانية، فليس مراده بالنفسي كون الإعلام أحد الواجبات وان لم يقبض المبيع، بل مراده ما يقابل الشرطي لصحة العقد، غير المنافي لكونه شرطاً لجواز الإقباض، و على أي تقدير وجوبه لو ثبت فانما يكون في صورة الإقباض، و عليه فالنزاع في كونه في صورة الإقباض واجباً نفسياً، أو كونه

يبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به اشارة الى وجوب الإعلام لئلا يأكله فإنّ الغاية للإعلام ليس هو تحقيق الاستصبح إذ لا ترتب بينها شرعاً ولا عقلاً ولا عادة [١] بل الفائدة حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به في غيره، ففيه اشارة الى وجوب اعلام الجاهل بما يعطي اذا كان الانتفاع الغالب به محرّماً بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام فكأنّه قال: اعلمه لأنّ لا يقع في الحرام الواقعي بترك الإعلام.

شرطاً لجواز الإقباض لا تترتب عليه ثمرة فالصفح عنه أولى.
 إذا عرفت ذلك فاعلم: ان غاية ما قيل في وجه كون وجوب الإعلام شرطياً لصحة البيع ان قوله ﷺ في خبر أبي بصير: واعلمهم إذا بعته. يدل عليه.
 ولكن يرد عليه: ان هذا الأمر يتعين حمله على ارادة الوجوب النفسي لوجهين:
 الأول: ظهور التعبير بالماضي في كون الإعلام بعد وقوع البيع و تحققه، و كونه بوجوده المتأخّر شرطاً مما لم يلتزم به أحد.
 الثاني: ظهور سائر النصوص في الوجوب النفسي كقوله ﷺ في خبر ابن وهب عنه ويبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به.

[١] ولكن يمكن ان يقال بثبوت الترتب العادي بعد ملاحظة الحكم الشرعي، فانه لو اعلمه بالنجاسة بما ان العين لا تترك معطّلة عادة و قد منع عن الانتفاع بها بالأكل، فلامحالة ينتفع بها في الاستصبح، و لكن بما انه لا يحتمل كون الاستصبح واجباً فلا يصح جعله بنفسه غاية للواجب، إذ غاية الواجب واجبة، بل من الواضح ان غرض الشارع عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطهارة، وعليه فلو لم يكن عدم التسبب الى صدور الحرام من الغير جهلاً مطلوباً للشارع لَمَا صح الأمر بالإعلام بالنجاسة.

حرمة التسبب الى وجود الحرام الواقعي من الغير جهلاً.

و يشير الى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغيير الجاهل بالحكم او الموضوع في المحرمات مثل ما دل ان من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه [١] فإنَّ اثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي و حمله على المفتي من حيث التسبيب والتغيير ومثل قوله عليه السلام: ما من إمام صلى بقوم فيكون

و إن شئت قلت: ان غاية الإعلام عدم وقوع المشتري في المحرم جهلاً بتسبيب من البائع، فيستفاد من ذلك بعد الغاء الخصوصيات قاعدة كلية، وهى:

التسبيب إلى وجود الحرام من الجاهل

وقد يقال كما في المكاسب انه يمكن الاستشهاد لهذه القاعدة، مضافاً الى ما مرَّ من الأخبار بطوائف من النصوص:

[١] الاولى: ما تدل على ان من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل به، كصحيح أبى 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 ان ثبوت وزر العامل للمفتي وحمله عليه، انما يكون لأجل التسبيب والتغيير.

وفيه إن الإفتاء بغير علم حرام بنفسه أصاب الواقع أم أخطأ، عمل به الغير أم لم يعمل، وأما كون مقدار وزره وزر من عمل بفتياه في صورة العمل، فإما ان يكون بمعنى انه في صورة الخطأ يثبت له مقدار اوزار العاملين لو كانوا متعمدين بالمعصية، او يكون بمعنى ان عملهم إذا كان عن تقصير في الفحص عن أهلية المفتي يثبت للمفتي بمقدار اوزارهم من جهة الإعانة على الحرام من دون ان ينقص من اوزارهم شيء.

وعلى كل تقدير يكون اجنبياً عن المقام أما على الثانى: فواضح، وأما على الأوّل فلأن ثبوت وزر محدود بذلك على فعل محرم في نفسه أعم من صيرورته

في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم [١].
وفي رواية أخرى في صلاته و صلواتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه و

حراماً بعنوان آخر، و هو التسبب الى وقوع الفعل القبيح الواقعي، نعم لو لم يكن الافتاء بغير علم حراماً في نفسه كان يستكشف من ذلك جعل الحرمة له بالملازمة فتدبر.
مع ان هذا انما يكون في التغيرير بالحكم، و محل الكلام هو التغيرير بالموضوع.
مع انه فرق آخر بين المقام و مورد هذه النصوص و هو ان فعل الحرام في المقام لا يكون مستنداً الى البائع المسلط للمشتري على المبيع النجس، لان المشتري لو فعل الحرام فانما يفعله استناداً الى الطهارة لا الى فعل البائع او قوله، اما عدم استناده الى فعله فلعدم اشتراط البيع بالطهارة، و اما عدم استناده الى قوله فلعدم إخباره بها، و هذا بخلاف مورد النصوص فان عمل المستفتي انما يكون مستنداً الى قول المفتي ولو لم يعتقد حجية قوله كان مقتضى الأصل عدم العمل بفتواه.

[١] الثانية: ما تدل على ثبوت اوزار المأمومين على الإمام في تقصير نشأ من تقصير الإمام و هو قوله ﷺ: ما من إمام صلى يقوم فيكون في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم (١).

و قوله ﷺ في خبر آخر: فيكون في صلاته و صلواتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه (٢).

وفيه: مضافاً الى الفرق بين ما نحن فيه، و بين مورد هاتين الروايتين: لان في المقام لا يستند العمل الى البائع، بخلاف ذلك المورد فان المأموم انما يقتدي بالإمام اعتماداً على صحة صلاته، ان المراد من قوله ﷺ فيكون في صلواتهم تقصير ان كان هو التقصير الناشي من تقصير الإمام في صلاته، فهما منافيان لكثير من النصوص

(١) البحار، ج ١٨، ص ٦١٣، طبعة الكلباني.

(٢) تحف العقول، باب ما روي عن أمير المؤمنين ﷺ كتابه الى اهل مصر.

في رواية أخرى لا يضمن الإمام صلاتهم إلا ان يصلّي بهم جنباً [١].

المعتبرة المعمول بها عند الأصحاب الدالة على ان فساد صلاة الإمام، وان 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 اما على إرادة انه لو علم الإمام انه 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 ان ينقص من أوزارهم شيء، وإما على إرادة ان الإمامة نحو رئاسة دينية و عليه فتكون وظيفة الإمام تصحيح صلاة من يقتدي به ولو كان في صلاتهم نقص تكون عليه أوزارهم.

وعلى أي تقدير يكونان اجنبيين عن المقام أمّا على الثاني: فواضح، وأما على الأول: فلائهما انما يدلان حينئذ على حرمة الإعانة على الإثم، ولا ربط لهما بالمقام.

[١] الثالثة: ما تدل على ضمان الإمام صلاة المأمومين اذا صلى بهم جنباً وهي صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أضمن الإمام صلاة الفريضة فإن هؤلاء يزعمون انه يضمن؟ فقال عليه السلام: لا يضمن أي شيء يضمن الا ان يصلّى بهم جنباً أو على غير طهر^(١).

وهي لاسيما بضميمة ما دل من النصوص المعمول بها على ان الإمام لو كان جنباً او على غير وضوء يعيد هو صلاته وهم لا يعيدون، وما في صدره، اذ الظاهر ان المخالفين يعتقدون ان المأمومين يكلون صلاتهم الى الإمام ويتابعونه في الأفعال من باب التبعية، ظاهرة في ارادة التعريض عليهم وان الإمام لا يكون متحملاً عنهم الصلاة، ولا يكون متعهداً لشيء سوى ان يصلّى بهم صلوة صحيحة فلو صلى جنباً فقد أخلّ بذلك، فإن كان عالماً أثم، وإلا فعليه الإعادة ولا شيء عليه.

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

و مثل رواية أبي بصير [١] المتضمنة لكراهة ان يسقى البهيمة او يطعم ما لا يحلّ للمسلم أكله أو شربه فإنّ في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً بحرمته بالنسبة الى المكلف و يؤيّده ان أكل الحرام و شربه من القبيح و لو في حق الجاهل، و لذا يكون الإحتياط فيه مطلوباً مع الشك إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح وهو قبيح عقلاً [٢].

و على ذلك فما في الوسائل من ان الحكم بضمان الإمام في هذه الرواية يدل على وجوب الإعادة عليه، و عدم وجوب الإعادة على المأمومين، هو الصحيح.

[١] الرابعة: ما تدل على كراهة إطعام الأطعمة والأشربة المحرمة للبهائم: كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام المتضمن لكراهة ان تسقى البهيمة او تطعم ما لا يحل للمسلم أكله او شربه^(١).

و موثق غياث عنه عليه السلام: ان أمير المؤمنين عليه السلام كره ان تسقى الدواب الخمر^(٢).

بتقريب انه اذا كان سقى البهيمة او إطعامها ما لا يحل للمسلم أكله او شربه مكروهاً فلا محالة يستشعر من ذلك حرمة بالنسبة الى المكلف.

و فيه: انه يمكن ان تكون كراهة ذلك لأجل كونه انتفاعاً بالمتنجس، لا لأجل كونه تسبباً لحصول هذا الفعل من البهيمة والكافر، و على فرض التعدي يتعدى الى كل ما يكون انتفاعاً به و لو كان ذلك ببيعه و تسليمه الى المشتري و يحكم بكراهته، و لا وجه لاستشعار الحرمة على ذلك كما لا يخفى.

[٢] و فيه: ان المراد من القبيح ان كان هو العقاب فهو مقطوع العدم لترخيص الشارع فيه، و ان كان هو المفسدة، و هي وإن كانت موجودة الا ان دعوى قبح القضاء 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.

وإن شئت قلت: إن الشارع تدارك تلك المفسدة لترخيصه فيه.

و دعوى انه يستكشف قبحه الفعلي من مطلوبة الاحتياط مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط .

مندفعة بان مطلوبة الاحتياط انما تكون لأجل حسن إحراز عدم الوقوع في المفساد الواقعية، وإن كانت متداركةً وإلا فإن لم يكن للعلم دخل في القبح كان اللازم إيجاب الاحتياط، كما هو واجب في موارد الشبهات قبل الفحص.

فإن قلت: إن إعطاء الجاهل النجس تسبيب الى وجود مبغوض الشارع في الخارج اذا شربه و هو قبيح بحكم العقلاء، ألا ترى انه لو نام المولى و نهى عبده عن الدخول في الدار، فكما ان دخول العبد قبيح، كذلك تسببه لدخول الآخر، وبالملازمة تستكشف الحرمة.

قلت: إن شرب الجاهل لترخيص الشارع فيه لا يكون مبغوضاً، فلا يكون الإعطاء تسبباً الى وجود المبغوض في الخارج، وما ذكر من المثال اجنبي عن المقام، فان المنهي عنه فيه هو تحقق الفعل في الخارج الذي هو معنى إسم المصدر، ولم يلاحظ في تحققه، حيث الصدور من شخص و الإنتساب اليه و في مثله لا ريب في انه يجب على كل أحد ترك التعرض له، بل التسبيب لعدمه، فلا محالة يكون التسبيب الى وجوده قبيحاً لكونه بنفسه مخالفة و عصياناً، و الظاهر ان الأبواب الثلاثة، أي الدماء والفروج و الأموال من هذا القبيل، و اما في غيرها مما يكون المحرم هو مباشرة الفعل كشرب النجس فلا يتم ذلك.

و الاستاذ الأعظم بعد تسليمه دلالة الطوائف المتقدمة من النصوص على هذه الكبرى الكلية، استدل لها بطوائف أخر من النصوص:

منها: ما دل على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار، كالنبوي المروي عن عقاب الأعمال و من سقاها، أي الخمر، يهودياً أو نصرانياً أو صيباً أو من كان من

الناس فعليه كوزر من شربها^(١) ونحوه غيره.

بتقريب انه اذا كان التسببب بالإضافة الى الصبي والكفار حراماً فهو اولى بالحرمة في غير الصبي والكفار.

وفيه: مضافاً الى ضعف سند هذه النصوص انه يمكن ان يقال: ان المستفاد من النصوص كون شرب الخمر من المحرمات التي يكون متعلق الزجر فيها تحقق الفعل في الخارج الذي هو معنى إسم المصدر، ولم يلاحظ في تحققه حيث الصدور من شخص و الانتساب اليه، وقد عرفت ان مقتضى القاعدة في مثل ذلك وجوب ترك التعرض له لكل احد، بل التسببب لعدمه، وهذا غير ما هو محل الكلام، وهو ما اذا كان المحرم هو مباشرة الفعل، والذي يشهد لما ذكرناه ذكر الصبي مع اليهود والنصارى، مع انه لا كلام في عدم كونه مكلفاً، فالتسببب لشربه ليس تسببباً لوقوع الحرام.

ومنها: الأخبار^(٢) الآمرة بإهراق المائعات المتنجسة.

و سيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس، و ستعرف ما يرد على هذا الوجه.

ومنها: الأخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات، بدعوى انه لا فرق في ايجاد المحرم بين الايجاد بالمباشرة او بالتسببب.

وفيه: ان الاستدلال بهذا الوجه من مثل هذا البحر المواجه في غاية الغرابة، كيف و هو دام ظله ممن صرح في الأصول بان ظاهر التكليف هو كون المتعلق مباشرة الفعل، بل لعل هذا في الجملة من البديهيّات، ألا ترى انه لا يمكن لأحد التفوه بأن المأمور به هي الصلاة اعم من صدورها بالمباشرة او بالتسببب.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب الأثرية المحرمة، حديث ٧.

(٢) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب الأثرية المحرمة و باب ٣٨ من أبواب النجاسات.

بل قد يقال بوجوب الإعلام وإن لم يكن منه تسبیب كما لو رأى نجساً في يده يريد أكله وهو الذي صرح به العلامة رحمته في [أجوبة المسائل المهنية] حيث سألته السيد المهنا عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة، فأجاب: بأنه يجب الإعلام لوجوب النهي عن المنكر [١] لكن إثبات هذا مشكل [٢].

فتحصل: أن 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 رحمته في المسائل المهنية: التصريح بوجوب الإعلام، واستدل له: بوجوب النهي عن المنكر.

[٢] وفي المتن. لكن إثبات هذا مشكل.

لا اشكال في عدم شمول ادلة 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 التي 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.

والحاصل ان هنا أموراً أربعة:

(أحدها): أن يكون فعل الشخص علة تامّة لوقوع الحرام في الخارج كما إذا أكره غيره على المحرّم، و لا اشكال في حرمة و كون وزر الحرام عليه [١] بل اشدّ لظلمه [٢].

(و ثانيها): ان يكون فعله سبباً للحرام [٣] كمن قدم إلى غيره محرّماً و مثله ما نحن فيه.

[١] وفيه: أنّه إن كان المحرّم هو تحقق الفعل في الخارج و لم يلاحظ فيه حيث الإلتساب قتل المؤمن، او كان المحرّم عنواناً شاملاً للتسبب كإتلاف مال الغير، لا ريب في حرمة ذلك، إذ فعل الشخص في الموردين بنفسه معصية و مخالفة للنهي.

و أما إذا كان المحرم عنواناً لا يعم التسبب، و كان المتعلق للنهي هو مباشرة الفعل كشرب النجس و غيره من المحرمات، فلا وجه للحرمة حتى مع علم الشارب بالحكم والموضوع، فضلاً عن صورة الجهل بأحدهما، إذ دليل حرمة ذلك العنوان لا يقتضي حرمة فعل السبب، اذ لا يصدق انه شرب النجس، و حيث ان الفعل يصدر من المباشر من غير اختيار فلا يصدر منه منكراً و إثماً كي يحرم التسبب لأجل دليلي وجوب النهي عن المنكر و حرمة الإعانة على الإثم، او البرهان العقلي المتقدم، و نصوص الإستصباح مختصة بصورة صدور الحرام من الشخص جهلاً بالموضوع و لا تشمل المقام الذي يصدر الفعل من المباشر غير محرم عليه لعدم الاختيار، فاستدلال بعض مشايخنا المحققين بها في المقام، في غير محله.

[٢] فيه انه ربما يكون المجبور راضياً بذلك، مع ان مقتضى هذا الوجه حرمة الإيجابار على فعل المباح، بل المستحب او الواجب و هو كما ترى.

[٣] والمراد بالسبب في مقابل الشرط، و عدم المانع هو تهيئة الموضوع، فالفرق بين هذا القسم و لاحقيه واضح، كمن قدم إلى غيره محرّماً.

وقد ذكرنا ان الأقوى فيه التحريم [١] لأنَّ استناد الفعل الى السبب أقوى
فنسبة فعل الحرام إليه أولى [٢] ولذا يستقرّ الضمان على السبب دون المباشر الجاهل،
بل قيل: انه لا ضمان ابتداءً الا عليه.

(الثالث): ان يكون شرطاً لصدور الحرام وهذا يكون على وجهين:

(احدهما): ان يكون من قبيل ايجاد الداعي على المعصية، إما لحصول الرغبة
فيها كترغيب الشخص على المعصية، وإما لحصول العناد من الشخص حتى يقع في
المعصية، كسبّ آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عناداً او سبّ آباء الناس
الموقع لهم في سبّ أبيه، والظاهر حرمة القسمين [٣].

وقد ورد في ذلك عدة من الأخبار.

(و ثانيهما): ان يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي كبيع العنب ممن يعلم انه
يجعله خمرأ و سيأتي الكلام فيه.

[١] - للنصوص الخاصة - الواردة في ما نحن فيه بعد الغاء الخصوصيات، ولما
ذكرناه في خصوص ما اذا كان العنوان المحرم شاملاً للتسبب، وما اذا كان هو تحقق الفعل في
الخارج الذي هو معنى اسم المصدر، وكل ذلك مختص بصورة الجهل بالموضوع، ولا يكون
شاملاً لصورة العلم بالحكم والموضوع، وفي تلك الصورة تتوقف الحرمة على شمول دليل
وجوب رفع المنكر او دليل حرمة الإعانة على الإثم للمقام، وهو محل تأمل بل منع كما
سيأتي تنقيح القول في ذلك في مسألة بيع العنب ممن يعمله خمرأ.

ودعوى استفادة الحرمة في هذه الصورة من نصوص الإستصحاب بالأولوية.

ممنوعة كما لا يخفى، فالأظهر عدم الحرمة.

[٢] هذا يتم فيما اذا كان المحرم عنواناً شاملاً للتسبب كالإتلاف ولا يشمل ما اذا
كان المحرم خصوص ما يصدر من المباشر، مع انه مختص بصورة الجهل ولا يعم صورة العلم
بالحكم والموضوع.

[٣] ولكن يتم ذلك فيما اذا كان ذلك الشخص عالماً بالحكم او جاهلاً مقصراً الذي

الرابع: ان يكون من قبيل عدم المانع، وهذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ولا اشكال في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر، واخرى 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 فساداً قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو اطلع على عدم إياحة دم من يريد الجاهل قتله او عدم اباحة عرضه له او لزم من سكوته ضرر مالي، قد أمرنا بدفعه عن كل احد فانه يجب الإعلام والردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع ولو بدون الإعلام في الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب، و 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 التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليثم الحجة على الجاهل ويتحقق فيه قابلية

هو ملحق بالعالم، وبالموضوع، ولا يتم في ما اذا كان جاهلاً قاصراً بالحكم، او كان جاهلاً بالموضوع، كما لو رغبه على شرب النجس مع كونه جاهلاً بالنجاسة، فان تلك الأخبار والآية الشريفة الواردة في بعض مصاديقه مختصة بصورة العلم بهما كما يظهر لمن راجعها، و في غيرها لا دليل على الحرمة.

و نصوص الإستصحاب مختصة بصورة التسبب، أي تهيئة الموضوع غير الشاملة للمقام، اللهم الا ان يقال: انها وان اختصت بها مورداً الا ان المناط معلوم، وهو عدم استناد الحرام الواقعي إلى الشخص، وهذا المناط يقتضي الحرمة في المقام اذا كان يترتب الحرام على ايجاد الداعي عادة، نعم فيما اذا لم يكن كذلك لا وجه للحرمة.

[١] بل الظاهر عدم وجوب رفع الحرام الا اذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك

الإطاعة والمعصية، ثم ان بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها [١] وفيه مع ان وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات [٢] بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات ان كون النجاسة عيباً ليس الا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً [٣] فإن ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب والا لم يكن عيباً، فتأمل.

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

[١] هو المحقق الأردبيلي رحمته الله في مجمع الفائدة (ج ٨، ص ٣٦).

[٢] ويرد على ما أفاده: انه لو تم هذا الدليل لابد من الالتزام به في المعاوضات، و ان ثبت عدم الفصل بينها وبين غيرها ثبت هذا الحكم في غيرها، والا فلا مانع من الفصل، نعم يتم الإيراد على المستدل بناءً على الثاني بان الدليل أخص من المدعي.

[٣] فيه: انه قد مر عدم كونه منكراً واقعياً وقبيحاً، الا ان يكون مراده من القبيح ما فيه المفسدة، و عليه فقوله: ان ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه، لا يتم، إذ المفسدة المستدركة بالمصالحة الموجبة لجعل الأمانة أو الأصل لا يحرم الإلقاء فيها.

و منه يظهر عدم كون ذلك موجباً لكون النجاسة الواقعية عيباً كي يجب إظهارها. و دعوى ان النجاسة قذارة معنوية و هي تكون عيباً.

مندفعة بان النجاسة ليست من الأمور الواقعية كما حققناه في الجزء الثالث من فقه الصادق.

فإن قلت: انه لا كلام في ثبوت الخيار لمن انتقل اليه لو تبينت النجاسة و ظهرت، و من ذلك يستكشف كونها عيباً في حال العقد، وان لم يعلم بها المشتري كما في سائر العيوب.

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الإستصباح تحت السماء [١] بل في السرائر أنّ الإستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف.
وفي المبسوط انه روى أصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف.

قلت: انه يمكن ان يكون منشأ الحكم بالخيار انه ان ظهرت النجاسة للمشتري فلا ريب في كونها عيباً حينئذ، وحيث ان مبدأ هذا العيب كان من قبل العقد فلا محالة يثبت الخيار، ونظير ذلك ما اذا باع حيواناً وقد أكل قبل البيع ما أوجب نقصاً فيه بعد البيع الذي لا كلام في ثبوت خيار العيب، فليكن المقام من هذا القبيل.
فتحصل: عدم تمامية هذا الإستدلال لوجوب الإعلام.

الإستصباح تحت الظلال

[١] الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الإستصباح تحت السماء.
أصل جواز الإستصباح بالدهن المتنجس متفق عليه نصاً وفتوى.
انما الكلام في اعتبار كونه تحت السماء وجواز كونه تحت الظلال.
وقد استدلل للأول: بالإجماع، وبمرسل الشيخ عليه السلام روى أصحابنا انه يستصبح تحت السماء^(١). وبأن الإستصباح تحت الظلال يوجب تنجس السقف وهو حرام.
وفي الجميع نظر:
أما الأول فلعدم ثبوته، كيف وقد أفتى جماعة من الأساطين بالجواز، مع انه يمكن ان يكون مدرك حكمهم هذا ما سنشير إليه، فعلى فرض ثبوته ليس إجماعاً تعبدياً.
وأما الثاني: فلأنه لإرساله وعدم احراز استناد الأصحاب اليه لا يعتمد عليه.
وأما الثالث: فلأن تنجس السقف لا دليل على حرمة، مع ان دخان النجس ليس بنجس للإستحالة، مضافاً إلى أخصية الدليل عن المدعى.

لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها و ورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد و لا مقيّد لها من الخارج عدا ما يدّعي من مرسلّة الشيخ المنجبرة بالشهرة المحققة والاتفاق المحكي [١] لكن لو سلّم الانحجار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمة او حمل الجملة الخبرية على الإستحباب أو الإرشاد لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسلّة على نجاسة دخان النجس، إذ قد لا يخلو من اجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة.

و لا ريب ان مخالفة الظاهر في المرسلّة خصوصاً بالحمل على الإرشاد اولى خصوصاً مع ابتناء التقييد، اما على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور.

و أما على كون الحكم تعبدّاً محضاً و هو في غاية البعد و لعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة مع روايته المرسلّة، و الإنصاف ان المسألة لا يخلو عن إشكال من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن القيد لابائها في أنفسها عنه، و إياء المقيّد عنه و من حيث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول، و لو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ

[١] و محصل ما ذكره رحمته في وجه عدم رفع اليد عن المطلقات وجوه:

الأوّل: عدم تسليم إنحجار المرسلّة بالشهرة المحققة والاتفاق المحكي.

الثاني: إياء المطلقات عن التقييد.

الثالث: إياء المرسلّة عن تقييد المطلقات.

أما الأوّل: فالظاهر انه كذلك، إذ لم يثبت استناد المفتين بعدم جواز الإستصباح تحت الظلال إليها، لان جماعة منهم علّلوه بأنه ينجس السقف لنجاسة الدخان، و لذا فصل العلامة رحمته بين ما لو علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن و عدمه، و جماعة غيرهم و ان لم يعلّلوا بذلك إلا ان اكثرهم لو لا كلهم من القائلين بعدم جواز الانتفاع بالمنتجس، فيمكن

ان يكون إفتائهم بالمنع استناداً إلى الأدلة التي استدلوها بها على تلك الكبرى الكلية بعد بنائهم على عدم كون مطلقات الباب الدالة على جواز الإستصباح في مقام البيان، فلا يصح التمسك بإطلاقها، وما ذكرناه بضميمة ان المشهور بين المتأخرين جواز الاستصباح تحت الظلال يوجب عدم الوثوق بصدور المرسله وعدم إنجبارها بفتوى أكثر القدماء
وأما الثاني: فقد استدل له المصنف رحمته بكثرة المطلقات، وورودها في مقام البيان، و شيء منها لا يصلح لذلك، إذ الكثرة بنفسها لا توجب إباء كل واحد منها عن التقييد، و بعبارة أخرى لا توجب اقوائية دلالة كل واحد منها في الدلالة على العموم بنحو يأبى عن التقييد، مع ان الكثرة ممنوعة كما يظهر لمن راجع نصوص الباب.
و ورودها في مقام البيان من مقدمات ثبوت الإطلاق لا انه يوجب إباءه عن التقييد.

و بعبارة أخرى: التقييد انما يكون فيما اذا كان المطلق في مقام البيان، والا فلا مورد له، مع ان من تدبر في النصوص يرى انها في مقام بيان مصرف الدهن، وانه الإسراج دون الأكل، وليست في مقام بيان كيفية الإسراج، فلا إطلاق لها، مضافاً الى انه قد مر منا و من المصنف رحمته ان المراد من قولهم لا يمسح في تلك النصوص ليستصبح، عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطهارة، و لازم ذلك عدم كونها في مقام بيان حكم الاستصباح من حيث هو، و عليه فليس في النصوص ما يمكن التمسك بإطلاقه.
وأما الثالث: فقد علّله بان كون المرسله موجبة للتقييد يمتني على الإلتزام بكون الحكم تعديداً محضاً، او القول بنجاسة الدخان وبتنجس السقف والأول بعيد غايته، و الثاني مخالف للمشهور و أبعد.

و فيه: انه يمكن ان يقال: ان الاستصباح تحت الظلال مستلزم لإجتماع الدخان في الألبسة التي يصلي فيها و الأمتعة و المأكول، وهو على فرض طهارته يمكن القول بنجاسته بعد الإجتماع، لاسيما مع إشتاله على الأجزاء الدهنية و ليس في ذلك بعد مع مساعدة الدليل.

لم يكن إلاّ بعيداً عن الإحتياط و جرأة على مخالفة المشهور [١] ثم ان العلامة في المختلف فصل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور في الأوّل، و هو مبني على ثبوت حرمة تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و ان كان ظاهر كلّ مَنْ حَكَمَ بكون الإستصباح تحت السماء تعبّداً لا لنجاسة الدخان معللاً بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس، و الا لكان الأوّل تعليل التعبّد به لا بطهارة الدخان كما لا يخفى.

و يؤيّده قوله عليه السلام في خبر الوشاء: اما علمت انه يصيب الثوب والبدن و هو حرام مع ان الإلتزام بالتعبد ليس ببعيد، كيف و قد التزم المشهور بعدم جواز تدهين السفن به، و جواز الإستصباح به.

ولو جاز ذلك جاز التفكيك في الاستصباح بين كونه تحت الظلال او تحت السماء. فالمتحصل من ما ذكرناه: انه لو تم سند المرسلّة لزم العمل بمضمونها، ولكن قد مرّ انها ضعيفة السند، كما عرفت عدم وجود ما يدلّ بإطلاقه على جواز الإستصباح والمتيقّن من النصوص الاستصباح تحت السماء و عليه فالاستصباح تحت الظلال يبتني جوازه و منعه على القول بجواز الانتفاع بالمتنجس و عدمه و سيجيء تنقيح القول في ذلك فانتظر. [١] مراده انه بعد فرض إبقاء المطلقات عن التقييد، و حجية المرسلّة، يقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع الى أصالة البراءة عن حرمة الإسراج تحت الظلال.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم، انه لو سلم تعارضهما فلا بد من الرجوع الى المرجحات و حيث ان شهرة الفتوى و الرواية مع المطلقات فتقدم هي، و كذلك مقتضى المرجحات الاخر تقديمها، و على فرض التكافؤ الحكم هو التخيير لا التساقط، و على فرض التساقط يرجع الى عموم ما دل على جواز الانتفاع بما في الأرض لو لم يدل دليل على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس و الا فإليه.

و على أيّ تقدير لا تصل النوبة الى الرجوع الى البراءة.

الرابع : هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح بأن يعمل صابوناً او يطلّى به الاجرب او السفن [١] قولان مبنيان على ان الأصل في المنتجس جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب والاستصباح تحت الظل، او ان القاعدة فيه المنع عن التصرف الا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء وبيعه ليعمل صابوناً على رواية ضعيفة تأتي [٢] والذي صرح به في مفتاح الكرامة هو الثاني [٣] و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين [٤] و هو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين والسيد بن الحلّي، وغيرهم، قال في (الانتصار) ومما انفردت به الإمامية ان كل طعام عاجله اهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقي الفقهاء في ذلك [٥] وقد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سور الكفار نجس، و قال في المبسوط: في الماء المضاف انه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم يقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يحز استعماله على حال و قال في حكم الماء المتغير بالنجاسة انه لا يجوز استعماله الا عند الضرورة للشرب لا غير [٦] و قال في النهاية و ان كان ما حصل فيه الميتة ما يعال لم يحز استعماله على حال و وجب إهراقه (انتهى) [٧].

حكم الانتفاع بالمنتجس

[١] و حيث ان عمدة المدرك لهذه المسألة هي الادلة التي اقيمت على جواز الانتفاع بالمنتجس و عدمه، فالأولى البحث في هذه الكبرى الكلية.

[٢] و هي ما عن الراوندي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت قال عليه السلام تبيعه لمن يعمل صابوناً.. (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 و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأرة إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح.

و به قال الشافعي: وقال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا بغيره، بل يراق كالخمر، و قال ابو حنيفة: يستصبح به و يباع أيضاً، و قال ابن داوود: إن كان المائع سناً لم ينتفع به بحال، و إن كان ما عداه من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه و يحل أكله و شره لأن الخبر ورد في السمن فحسب دليلنا اجماع الفرقة و أخبارهم [٢].

وفي السرائر في حكم الدهن المتنجس انه لا يجوز الأدهان به و لا استعماله في شيء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء (انتهى) [٣].

و ادعى في موضع آخر ان 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 ان تكون مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة و يدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء وهو إجماع الطائفة، ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبي ﷺ اذن في الاستصباح به تحت السماء قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (انتهى) [٤].

[١] المقنعة: ٥٨٢.

[٢] الخلاف كتاب الأطعمة، المسألة ١٩.

[٣] السرائر، ج ٣، ص ١٢١ - ١٢٢.

[٤] الفُنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٤.

هذا و لكنّ الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل و يدل عليه أصالة الجواز و قاعدة حلّ الانتفاع بما في الأرض و لا حاكم عليها سوى ما يتخيّل من بعض الآيات والأخبار و دعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع و الكل غير قابل لذلك، أما الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [١] ^(١) دلّ بمقتضى التفريع على وجوب إجتنباب كلّ رجس.

[١] و قبل بيان كيفية الاستدلال بالآية الشريفة لا بأس ببيان ما هو المراد منها بحسب الظاهر.

فأقول: ليس المراد من الرجس النجس، إذ مضافاً الى انه لا يوافق عليه العرف و لم يذكر ذلك أحد معانيه في كتب اللغة، لا يناسب مع المذكورات في صدر الآية الشريفة التي جعل الرجس خبراً لها او للفعل المتعلق بها كما لا يخفى.

و دعوى ان الآية على طريقة اللفّ و النثر المرتبين فكان الرجس محمولاً على الخمر و عمل الشيطان محمولاً على البقية، فلا مانع من إرادة النجس من الرجس.

مندفعة بأنه مضافاً الى كونه خلاف الظاهر، انه ان قدر في صدر الآية الانتفاع فلا معنى لحمل الرجس بهذا المعنى على الانتفاع بالخمر أيضاً، و الا فلا يلائم ذلك مع أفراد الضمير في قوله ﴿فاجتنبوه﴾ إذ بعد ما لا يمكن إرجاعه الى المذكورات على هذا التقدير، و الا كان اللازم الاتيان بضمير الجمع يتعين الاتيان بضمير المثني، كما لا يخفى.

كما انه ليس المراد به القدر المعنوي إذ نفس الازلام مثلاً -وهي السهام الخاصة- ليست من القذارات المعنوية، و الانتفاع بها بالتفأل حرام لا قدر كما هو واضح، فالمراد به العمل القبيح، إما باستعماله فيه بناءً على كونه مشتركاً لفظياً بين ما ذكر له من المعاني، او بإرادته منه بناءً على كونه مشتركاً معنوياً، و حمله حينئذ على المذكورات إما أن يكون من باب إطلاق العمل على ما يقع عليه العمل، او مع تقدير الانتفاع في ابتداء الآية ليكون هو المبتداء.

وفيه: ان الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته لا ما عرض له ذلك فيختصّ بالعناوين النجسة [١] و هي النجاسات العشر مع انه لو عمّ المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

وأما قوله تعالى ﴿من عمل الشيطان﴾ فأريد به كون ذلك من مخترعاته ومبتدعائه او انه من اغوائه.

فالمتحصل من الآية: ان الانتفاع بالخمر والميسر وما بعدهما عمل قبيح من اغواء الشيطان او من مبتدعائه، فيجب ان يكون الإنسان على جانب منه، أي في ناحية، وعلى ذلك فهي اجنبية عن المقام بالمرّة.

ثم على فرض التنزل و تسليم كون الرجس بمعنى النجس [١].

شموله للمتنجس غير ثابت كما في المتن فلا وجه للاستدلال بها في المقام.

اذا عرفت ذلك فاعلم: انه لو كان الرجس هو النجس بالمعنى الشامل للمتنجس، الإستدلال بها في المقام على عدم جواز الانتفاع بقول مطلق الا ما خرج بالدليل انما يكون بأحد وجهين:

الأول: ان موضوع الحكم بحسب لسان الدليل هي المذكورات في صدر الآية، و الرجسية علة تامة لثبوت ذلك الحكم، و الحكم هو وجوب الاجتناب المطلق الشامل لجميع الانتفاعات، و حيث ان العلة تعمم و تخصص -وبعبارة اخرى الحكم يدور مدارها- فيستفاد من الآية عدم جواز الانتفاع بكل ما يصدق عليه الرجس، و منه المتنجس على الفرض.

الثاني: ان تمام الموضوع للحكم بحسب لسان الدليل هو الرجس، و قوله ﴿من عمل الشيطان﴾ علة لثبوت الحكم و ليس من الجهات التقييدية، فانه على ذلك يكون المستفاد منها ان كل رجس -ومنه المتنجس- يجب الاجتناب عنه بقول مطلق.

و في كليهما نظر:

اما الأول فلأن موضوع الحكم ليس هي المذكورات وإلا كان اللازم الإتيان بضمير الجمع، مع ان كون الرجس علة تامة محل نظر لما ذكره المصنف رحمه الله من

فإن أكثر المتنجات لا يجب الاجتناب منه [١] مع ان وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء كان نجساً كالخمر او قدراً معنوياً مثل الميسر.

ان قوله تعالى ﴿من عمل الشيطان﴾ قيد له، فالعلة هي مجموع الأمرين، فكل متنجس ان ثبت انه من عمل الشيطان يثبت له هذا الحكم، وهو اول الدعوى ان اريد ﴿من عمل الشيطان﴾ ما صدر باغوائه لتوقفه على اثبات ان الانتفاع بالمتنجس غير جائز حتى يكون صدوره باغواء الشيطان كسائر المعاصي، و معلوم العدم. ان اريد به انه من مبتدعات الشيطان ومخترعاته.

ودعوى ان كلاً من الرجسية والكون من عمل الشيطان علة تامة مستقلة لوجوب الاجتناب من جهة ان الكون من عمل الشيطان علة مستقلة على كل حال ان كان رجساً او لم يكن فليكن الرجس أيضاً كذلك.

مندفعة بأنه ان ثبت كون الرجس علة يتم ذلك، لكنه غير ثابت، إذ يمكن ان يقال ان الآية حينئذ متكفلة لبيان أمرين: الأول: اثبات ان المذكورات رجس، الثاني: وجوب الاجتناب عنها من جهة كونها من عمل الشيطان فقوله ﴿رجس﴾ حكم بمجمل لا انه علة لثبوت وجوب الاجتناب.

ودعوى: ان الآية على طريقة اللفّ والنشر المرتبين فكان الرجس محمولاً على الخمر وعمل الشيطان محمولاً على البقية، قد عرفت ما فيها.

وأما الثاني: فلأن الظاهر من الآية وان كان ان الموضوع هو الرجس، إلا أن الكون من عمل الشيطان من الجهات التعليقية وعلة لثبوت الحكم، محل نظر، فان الظاهر منها كون ﴿من عمل الشيطان﴾ قيداً للموضوع، مع انه لو ثبت كونه علة فالعلة كما تعمم تخصص، و عليه فثبوت الحكم يتوقف على إحراز كون المتنجس من عمل الشيطان، وقد عرفت ما في ذلك آنفاً. فراجع.

[١] وفيه: ان خروج جميع أفراد المتنجس لا يوجب تخصيص الأكثر، إذ بما ان الآية تكون من القضايا الحقيقية، و ما اخذ موضوعاً فيها عنوان عام شامل للأعيان

و من المعلوم ان المائعات المتنجسة كالدهن والطين، و الصبغ و الدبس إذا تنجّست ليست من أعمال الشيطان، و ان اريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقّق في الخارج باغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى ان الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي انها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس الا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً و هو اول الكلام و كيف كان فالآية لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال [١] على ذلك بقوله تعالى: (وَالرُّجْزُ فَاهْجُرْ) بناءً على ان الرجز هو الرجس.

النجسة و المتنجّسة، و شموله للمتنجسات انما يكون بعنوان واحد و هو عنوان ملاقي النجس و هو واحد، و باقي العناوين عشرة، فخرج جميع أفراد المتنجسات لا يوجب تخصيص الأكثر، فضلاً عن أكثرها.

و أضعف من هذا الإيراد ما أورده بعض أعظم المحشّين رحمهم الله على الاستدلال بها و هو: ان «فاجتنبوه» ظاهر في عدم الانتفاع بالمنافع الظاهرة التي في كل شيء بحسبه، لا مطلق المنافع.

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

[١] و منها قوله تعالى «والرجز فاهجر» ^(١).

و يرد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة بعض ما أورده على الآية السابقة و هو عدم كون الرجز بمعنى النجس بالمعنى الشامل للمتنجس، و لكن لو تم ذلك و ثبت صح الاستدلال بها، و لا يرد عليه شيء مما أورده على الاستدلال بالآية المتقدمة.

وأضعف من الكل الاستدلال بآية تحريم الخبائث [١] بناءً على أن كل متنجس خبيث، والتحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل [٢] بقرينة مقابلته بحلّة الطيبات.

وأما الأخبار فمنها ما تقدم من رواية تحف العقول حيث علّل النهي عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرّم 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 عنواناً للنجاسة، والملاقي للنجس و أن كان عنواناً للنجاسة لكنه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابلة غيره [١]، و لذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كلّ متنجس.

[١] وهي قوله تعالى ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾^(١).

[٢] وقد تقدم في مسألة بيع الأرواث تمامية ذلك وعدم ورود شيء مما أورد عليه، مضافاً 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: أولاً أنه ضعيف السند لا يعتمد عليه كما تقدم في أول الكتاب.

و ثانياً: أنه يمكن أن يقال: أن ملاقي النجس ليس من وجوه النجس، فانه جهة تعليلية واسطة في الثبوت.

و ثالثاً: لو اغمض عن ذلك و سلم كون ملاقي النجس منها يرد عليه ما ذكره

المصنف رحمته الله [١]

و حاصله: أن ملاقي النجس ليس في عرض سائر العناوين، بل هو في طولها، و ظاهر الوجوه هي العنوانات التي يكون بعضها في عرض بعض.

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 ان طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به اجماعاً فالمراد اطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل.

[١] وهي طوائف:

منها- الاخبار الآمرة بإهراق المرق المتنجس، كخبر زكريا بن آدم ^(١) اذ لو جاز الانتفاع به بإطعام الصبي ونحوه لما امر عليه السلام بالإهراق، وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب.

وفيه: ان فائدة المرق الذي يكون بمقدار القدر تنحصر في الأكل، وإطعام الصبي انما يعد فائدة له اذا كان المرق قليلاً، وعلى ذلك فدلالته على عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً لا تنافي في جواز الانتفاع بالمتنجس.

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

وفيه: ان الظاهر منها هو الطرح من الظرف المعد للأكل، فيكون كناية عن حرمة أكله خاصة، ويؤيده انه يجوز الاستصباح به بلا كلام، مع انه يمكن ان يقال ان الأمر بالطرح كناية عن عدم امكان الانتفاع به لقلته، كما تؤمى الى ذلك النصوص المفصلة بين ما اذا كان ذلك في الشتاء فيطرح، وبين ما اذا كان في الصيف فيسرج به، وليس لذلك وجه الا ما ذكرناه، فانه في الصيف يكون المتنجس كثيراً يمكن الانتفاع به في الاستصباح ونحوه بخلاف ما اذا كان في الشتاء.

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

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

وأما الإجماعات [١] ففي دلالتها على المدّعي نظر يظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماعات هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب [٢] وأما حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرّعة على النجاسة لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب لا في أحكام النجس.

وأما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين [٣] إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين

ومنها: النصوص الآمرة بإهراق الماء المتنجس^(١).

وفيه: أن ذلك كناية عن عدم جواز التوضي به كما لا يخفى على الناظر فيها، وبذلك يظهر ما في الاستدلال بالخبرين الواردين في الإثنائين المشتبهين الأمرين بإهراقهما والتيمم^(٢).

[١] وقد استدلل لعدم جواز الانتفاع بالإجماع.

ولكن الإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه ستعرف حاله.

[٢] وما أفاده بيّن فإن محل الخلاف بيننا وبين باقي الفقهاء هي نجاسة أهل الكتاب لا أحكام النجس، فلا محالة يكون المراد من ذكر خلافهم بيان ما هم مخالفون فيه، لا بيان ما ليسوا مخالفين فيه، فيكون المراد من ما نسبته إلى الإمامية أيضاً هو ذلك، وإنما عبّر عن النجاسة بعدم جواز الانتفاع لاعتقاده الملازمة بينها.

و يدل عليه مضافاً إلى ذلك قوله بعد ذلك: وقد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سور الكفار نجس.

وبهذا التقريب ظهر اندفاع ما أورده بعض أعظم المحشّين على هذا الإستظهار بقوله: كلام السيد صريح في أن معقد الإجماع هو الانتفاعات، وخلاف العامة في أصل النجاسة لا يوجب رفع اليد عنه بعد خلافهم في حرمة الانتفاعات.

[٣] توضيحه: أن المصنف رحمه الله ذكر أحكاماً ثم نقل الخلاف في بعضها ولم ينقل عن أحد الخلاف في حرمة الانتفاع بها بغير الاستصحاب.

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

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

دعواه ابتداء على الاحكام المذكورة في عنوان المسألة، فإن الثاني يشمل الاحكام كلها، والاول لا يشمل الا 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 ان 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 الاجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جداً وكذلك لا ينكر

ودعوى ان ابن داود انما خالف فيه و جواز الانتفاع بغير السمن.

مندفعة بأنه انما خالف في النجاسة، و حكم بحلية أكله و شربه بعد البناء على الطهارة، مع ان الأكل والشرب ليسا مورد البحث، و عليه فليس المراد من الاجماع في كلامه الاجماع على عدم جواز الانتفاع، إذ الظاهر انه انما يدعي الاجماع في ما وقع فيه الخلاف الزاماً للمخالفين.

وبذلك اندفع ما أورده بعض أعاضد المحشين عليه السلام من ان خلاف ابن داود خلاف في حرمة الانتفاع أيضاً، فلا وجه للتصرف في كلامه الصريح في الاستدلال على حرمة الانتفاعات بالاجماع.

[١] غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المصنف عليه السلام ان اسم الإشارة في قوله: و يدخل في ذلك كل نجس، اريد به ما لا يجوز بيعه، لان منافعه محرمة، المستفاد ذلك من صدر كلامه، و من استثناء بيع الكلب المعلم والزيت، فان استثناء بيعهما يستلزم كون المستثنى منه بيع النجاسات و من قوله بعد ذلك بجواز بيع الزيت و الاستدلال له، فانه أيضاً يكشف عن كون محل الكلام هو البيع.

و عليه فالاجماع انما ادعاه على ذلك لا على حرمة الانتفاع بالمتنجس، و بهذا يظهر اندفاع ما أورده بعض الأعاضد عليه السلام عليه بأنه لم يتعرض لحرمة بيع النجس صريحاً ليكون إجماعه اجماعاً على حرمة البيع، مع انه يحتمل ان ابن زهرة استدل بالاجماع على اشتراط المنفعة المحللة في صحة البيع، او على استثناء بيع الكلب المعلم والزيت المتنجس.

فالمحصل: انه لم يحك الاجماع على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

كون السيد و الشيخ قائلين بجرمة الانتفاع بالمتنجس، كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلي لكن دعواهما الاجتماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف، ثم على تقدير تسليم دعواهم الاجتماعات، فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

قال في المعتبر في احكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله [١] الى ان قال: و نريد بالمنع عن استعماله، الإستعمال في الطهارة و إزالة الخبث و الأكل و الشرب دون غيره، مثل بلّ الطين و سقي الدابة (انتهى).

و على فرض تسليم الحكاية لا تصلح ان تكون دليلاً للحكم لوجوه:

الأول: احتمال استناد المجمعين الى الآيات و الروايات المتقدمة التي عرفت ما فيها.

الثاني: عدم حجية المنقول من الاجتماع في نفسه كما حقق في الأصول.

الثالث: ما ذكره المصنف رحمته الله من مخالفة أكثر المتأخرين.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين رحمته الله بأن نقل مثل هذه الاجتماعات في مقابل المخالفين انما يكون من جهة الالتزام و لا يكون نقلاً لرأى المعصوم عليه السلام.

فغير تام، لان الاستدلال بها بعد الإفتاء كاشف عن أن مرادهم بها بيان الحجة الواقعية مع ان حجية الاجتماع المنقول لو ثبتت، ليست لأجل كونه نقلاً لرأى المعصوم عليه السلام بل لأجل كونه نقلاً للسبب.

[١] جاءت العبارة في النسخة الخطيّة المصححة كما يلي:

قال في المعتبر في احكام الماء القليل المتنجس الماء النجس، لا يجوز استعماله في رفع حدث، و لا إزالة خبث مطلقاً و لا في أكل و لا في شرب الا عند الضرورة و اطلق المصنف المنع من استعماله الا عند الضرورة.

لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال مطلقاً ترك العمل به فيما ذكرناه بالاتفاق و النقل فيكون الباقي على الأصل (انتهى).

و قال في موضع آخر من احكام الماء المشتبه في رد من قال بوجوب الإراقة انه قد يتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال في غير الطهارة و الأكل و الشرب.
و قال بعد ذلك كل ماء الخ.

أقول: ان بلّ الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل في الغير فلا يحرم الانتفاع بهما [١].

وأما العلامة فقد قصّر حرمة استعمال الماء المتنجس في التحرير و القواعد والإرشاد على الطهارة و الأكل و الشرب، و جوّز في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدوابّ محتجاً بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فيكون سائغاً للأصل [٢] و لا يخفى ان كلا دليله صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجس و قال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية، ثم ذكر ما يؤيد المطلوب، و قال في الذكرى في أحكام النجاسة تجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن، ثم ذكر المساجد وغيرها إلى أن قال: و عن كل مستعمل في أكل او شرب او ضوء تحت الظلّ للنهي عن النجس و للنص (انتهى).

و مراده بالنهي عن النجس النهي عن أكله، و مراده بالنص ما ورد من المنع عن الإستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في ان المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل والشرب خصوص الإستضاءة تحت الظلّ للنص و هو المطابق لما حكاه المحقق الثاني في حاشية الإرشاد عنه ﷺ في بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده.

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

و في المسالك في ذيل قول المحقق ﷺ و كلّ ما يعنجس عدا الأدهان، قال: لا فرق

[١] لعل غرضه بذكر هذه الجملة المعارضة ان مراد المحقق ﷺ جواز جميع

الانتفاعات حتى ما ينتفع به الشخص نفسه لا خصوص ما يرجع الى غير المكلف.

[٢] المنتهى، ج ١، ص ١٨٥، 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 نصّ عليه الأصحاب. وأما الأدهان المتنجّسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفأرة، فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها وإنما خرج هذا الفرد بالنصّ والأفكان ينبغي مساواتها لغيرها من المايعات المتنجّسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه. وقد ألحق بعض الأصحاب بيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابوناً أو يطلي به الأجرى ونحو ذلك، ويشكل بأنه خروج عن مورد النصّ 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 فالمتبع في كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم والذي اظنّ وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئاً أن كلمات القدماء يرجع الى ما ذكره المتأخرون.

وإنّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة الى الأكل والشرب وإطعام الغير، وبيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله [١]، ثم لو فرضنا مخالفة القدماء كفي موافقة المتأخرين في دفع الوهن عن الأصل والقاعدة السالين عمّا يردا عليهما، ثم على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات [٢] وفقاً للشهيد والمحقق الثاني.

[١] في هامش النسخة المصححة زيادة ما يلي.

كما يشهد لذلك ان المحقق رحمته الله في ما تقدم من كلامه الأوّل لم يسند عموم المنع الا الى اطلاق الشيخ لا الى مذهبه.

[٢] مراده بها الانتفاعات الجائزة بأصالة الحلّ الواقعي في الأشياء، فلا يرد عليه ان أصالة الحلّ انما تثبت الحليّة ظاهراً، والمنع عن صحة البيع هو المنع الواقعي غير المرتفع بها.

قال الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلامة رحمته الله الا الدهن للاستصباح انّ في بعض الحواشي المنسوبة الى شيخنا الشهيد ان الفائدة لا تنحصر في ذلك إذ مع فرض فائدة اخرى للدهن لا يتوقّف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه. قال: وهو مروى ومثله طلي الدواب، اقول: لا بأس بالمصير الى ما ذكره شيخنا، وقد ذكر ان به رواية، (انتهى).

أقول: والرواية اشارة الى ما عن الراوندي في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر رحمته الله وفيه سأل رحمته الله عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت، قال: تبيعه لمن يعمل به صابوناً، (الخبر) [١].

ثم لو قلنا: بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها في المنافع المقصودة محللة كالصغ والطين ونحوهما، أم يقتصر على المتنجس المنصوص وهو الدهن، غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع الى غير الاستصباح إشكال [٢] من ظهور 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 الى نصّ الأصحاب، ومما تقدم في مسألة جلد الميتة من ان الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخرين، كالشيخ في الخلاف، وابن زهرة العلامة وولده والفاضل المقداد والمحقق الثاني وغيرهم، دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به وعدمه الا ما خرج بالنص كآليات الميتة مثلاً، او مطلق

بيع غير الدهن من المتنجسات

[١] وقدّم الكلام في الرواية مفصلاً فراجع.

[٢] قد أورد بعض الأعاظم رحمته الله عليه: بأن مناط التعدي وعدمه واحد، فإما ان لا يتعدّى الى سائر المنافع او يتعدّى الى كل متنجس له منفعة محللة. وفيه: ان مناط التعدي في الأول كون الاستصباح مثلاً لمطلق المنفعة المحللة، مع التحفظ على ظهور قولهم للاستصباح في ان شرط صحة البيع ان 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 ﷺ في رواية تحف العقول [٢] أن كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال ^(١) وما تقدم من رواية دعائم الإسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به ^(٢) وأما قوله تعالى ﴿فاجتنبوه﴾ ^(٣) وقوله تعالى ﴿والرجز فاهجر﴾ ^(٤) فقد عرفت انها لا تدلان على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلاً 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، فانه عليه يتعدى الى كل ما له منفعة محللة، فليس مناط التعدي واحداً. [١] بعد فرض وجود المنفعة المحللة وصدق البيع عرفاً 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: ان وصف الطهارة بنظر العرف الذي هو المعيار في جريان الاستصحاب وبقاء موضوع الحكم، من قبيل العلة لثبوت الحكم، لا انه جزء للموضوع. ولكن الصحيح عدم جريانه لما حققناه في محله من ان الاستصحاب لا يجري في الأحكام لكونه محكوماً لاستصحاب عدم الجعل. [٢] وفيه أولاً: ما تقدم من ضعف سند هذا الخبر.

و ثانياً: انه معارض مع الجملة المتضمنة: لأنه لا يجوز بيع ما فيه وجه من وجوه الفساد، لأن المتنجس فيه وجه من وجوه الفساد، وحيث انها جملتان من خبر واحد فالحكم فيهما على المشهور هو التساقط، والجمع بينها بالالتزام بالجواز بقصد ترتب الصلاح وعدم الجواز بقصد ترتب الفساد كما عن السيد ﷺ جمع لا شاهد له.

(١) تحف العقول، ص ٣٣٣.

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

(٣) المائدة، ٨٩.

(٤) المذثر، ٥.

تحف العقول عن بيع شيء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحزمة الانتفاع [١] ويمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس الا 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 وان احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط ان يكون غاية للبيع، قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة رحمته الأّ الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة، قال: وليس المراد بخاصّة [٣] بيان حصر الفائدة في الاستصباح كما هو الظاهر.

وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه ان في رواية جواز إتحاذ الصابون من الدهن المتنجس، و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلي الدوابّ، إن قيل إنّ العبارة تقتضي حصر الفائدة لأن الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر [٤] فإن المعنى في العبارة الاّ الدهن النجس لهذه الفائدة، قلنا: ليس المراد ذلك لأنّ الفائدة بيان لوجه الإستثناء أي إلاّ الدهن لتحقق فائدة الاستصباح وهذا لا يستلزم الحصر و يكفي في صحة ما قلنا تطرّق الإحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر، انتهى .

و دعوى ان ظاهر قوله: او وجه من وجوه الفساد، انطباقه على عنوان يقتضي حرمة بقول مطلق كما عن بعض مشايخنا المحققين رحمته.

مندفعة بأن المراد به ما يكون بعض منافعه المقصودة محرّماً.

[١] الظاهر ان الصحيح مضافاً الى بدل بعد.

[٢] يكون اللّام في قولهم لفائدة الاستصباح، للعلية فإن تعليل جواز بيع الدهن بذلك يدل على أنّ المستثنى منه هو ما لا فائدة فيه، وانما قال و يؤيده تعليل الخ من جهة احتمال كونها للغاية لا للعلية.

[٣] لأنها صفة للسماء جيىء بها تحرّزاً عن الاستصباح تحت السماء لا لفائده.

[٤] وفيه ان الاستثناء المتصل يدل على الحصر مطلقاً الا انه يفيد الحصر في المستثنى، و حيث ان المستثنى منه في كلام العلامة عدم جواز البيع فيدل على حصر الجواز في الدهن.

وكيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل ما بيع متنجس مثل الطين و
 الحصى المايعين والصبغ، وشبه ذلك محلّ تأمل، وما نسبته 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 ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهارة حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن
 قابلاً للطهارة لم يجز بيعه وهو مشكل، إذاً اصباغ المتنجسة لا تقبل التطهير
 عند الأكثر، والظاهر جواز بيعها، لأنّ منافعها لا تتوقف على الطهارة اللهم الا ان
 يقال: انها تؤول الى حالة يقبل 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، لأنّ المفروض حينئذ التزامه بجواز الانتفاع
 بالاصباغ مع عدم جواز بيعها الا ان يرجع الاشكال الى حكم العلامة، وانه مشكل
 على مختار المحقق الثاني لا الى كلامه، وان الحكم مشكل على مذهب المتكلم فافهم.

وعليه فيتم قوله لأنّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء، ولا يكون ذلك دالاً على حصر
 جواز الانتفاع بالمتنجس، والظاهر ان هذا هو مراد الشهيد رحمته الله لا ما يتوهم من ان غرضه
 منع الحصر لمجرد التعليل فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.

[١] مراده رحمته الله ان الانتفاع بالاصباغ، ليس بالصبيغ بالفتح وهو لا يعد انتفاعاً بها بل
 الانتفاع بها انما هو بالانتفاع بالمصبوغ بها، ولذا لو فرض عدم جواز الانتفاع بالمصبوغ
 بعد الصبيغ كان الصبيغ تضييعاً للمال لا انتفاعاً به.

وعليه فحيث يمكن تطهير الثوب المصبوغ، فيصدق ان الانتفاع، انما هو فيما يقبل
 التطهير، فهذا يوجب اندفاع الاشكال عن العلامة مضافاً إلى ان المنسوب اليه انه يظهر
 المضاف بالاتصال بالكر او الجارى فالاصباغ على مسلكه قابلة للتطهير فلا يتوجه اليه
 الاشكال رأساً وان جوز بيع الاصباغ.

ثم انّ ما دفع به الاشكال من جعل الاصباغ قابلة للطهارة انما يستنفع في خصوص الاصباغ، واما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه بما ذكره، وقد تقدم منه سابقاً جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابوناً بناءً على انه من فوائده المحللة مع ان ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأنّ المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع وهو مفقود في الاصباغ لأنّ الانتفاع بها وهو الصبغ قبل الطهارة، واما ما يبقى منها بعد الجفاف وهو اللون فهي نفس المنفعة لا الانتفاع مع انه لا يقبل التطهير واما القابل هو الثوب [١] بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصالة حلّ الانتفاع به في غير ما ثبت حرمة او أصالة العكس.

فاعلم ان ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين [٢] بل ظاهر فخرالدين في (شرح الإرشاد) والفاضل المقداد الإجماع على ذلك، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنّها محرّمة الانتفاع، وكل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: أمّا الصغرى فإجماعية ويظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح نسبة ذلك الى الأصحاب، ويدلّ عليه ظواهر الكتاب والسنة [٣] مثل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ بناءً على ما ذكره الشيخ

[١] بعد ما عرفت مراد المحقق الثاني فيها ذكره من دفع الإشكال عن العلامة، لا وجه لهذا الإيراد.

الإنتفاع بالأعيان النجسة

[٢] المشهور بين الأصحاب: حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة إلاّ 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: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ﴾^(٣).

(١) المائدة، ٣.

(٢) مدثر، ٦.

(٣) المائدة، ٩.

والعلامة من إرادة جميع الانتفاعات و قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُمْ﴾ الدَّالُّ على وجوب اجتناب كل رجس و هو نجس العين، و قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْهُ﴾ بناءً على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقاً، و تعليله عليه السلام في رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك و جميع التقلبات فيه [١] و يدل عليه أيضاً كل ما دل من الأخبار [٢] والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناءً 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 في مثل الميتة الأكل، وفي الخمر الشرب، وفي الميسر اللعب به، وفي الأنصاب 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 و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه 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 حرمة الانتفاع به.

و منها الاجماعات المنقولة المدعاة على حرمة الانتفاع بها كما عن فخرالدين و المقداد وغيرهما من الأعلام.

نقد الأدلة

[٣] وقد أورد المتأخرون منهم المصنّف على تلك الأدلة وبنوا على جواز الانتفاع بها.
[٤] أجاب المصنّف عن الآيات و تبعه الاستاد الأعظم في الأخير بظهورها 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.

و أمّا رواية تحف العقول [١] فالمراد بالإمساك والتقلّب فيه ما يرجع الى الأكل والشرب، و الافسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد.

ولكن: يرد عليه ﷺ ان الاجتناب عن الشيء و هجره لا يصدق بمجرد عدم أكله مع جواز سائر الانتفاعات، مثلاً لو ترك أكل الدهن المأخوذ من لبن الذئب مع استعماله في سائر حوائجه، كالاستصباح به، والتطيّب بما يعمل به من الطيب، و غسل رأسه به، لا يصدق انه هجره واجتنب عنه.

و دعوى انه يصدق ذلك مع ترك استعماله في المنافع المقصودة من الشيء وان استعمله في غيرها، الا ترى انه يصدق فلان هجر زوجته بمجرد انه لم يضاجعها، وان كان مستعملاً لآيائها في سائر حوائجه، كما يصدق فلان هجر جاريته بمجرد عدم ارجاع الخدمة اليها وان جامعها.

مندفعة: اولاً: بعدم تسليم صدق ذلك.

و ثانياً: ان ذلك لو تم فإنما هو فيما نسب المهجر الى عناوين الأشياء كالزوجة والخدمة لا فيما نسب الى النجس، أي العنوان المشترك بين جميع العناوين، فان المهجر المطلق انما يصدق مع ترك استعماله في كل منفعة معتدّ بها.

و ثالثاً: 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 ان يقال: اما آية تحريم الميتة فهي مخصّصة في موردّها: لما دلّ على جواز الانتفاع بجلدها، فالتعدي عنه بلا وجه.

و أما آيتا وجوب اجتناب الرجس و هجر الرجز، فقد تقدم الكلام فيها مفصلاً في مبحث الانتفاع بالمتنجس، و عرفت عدم دلالتها على ذلك فراجع.

[١] و أجاب المصنف ﷺ عن الاستدلال بخبر تحف العقول بقوله: فالمراد بالإمساك الخ. و مراده بذلك ما يكون نسبته الى العين كنسبة الأكل والشرب الى المأكول والمشروب، و بعبارة اخرى: المنفعة المقصودة.

وفيه: ان هذا الحمل خلاف الظاهر و لا قرينة عليه سوى ما ذكره ﷺ من الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد، و هو لا يصلح للقرينية، لأنّه

و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به او يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع [١] بناءً على ان نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة الى إرجاعها الى عدم المنفعة المحللة.

يمكن الالتزام بتقييد الإمساك المحرم بغير الإمساك لفائدة ثبت جوازها، مع انه لو سلم التنافي بينها فغاية الأمر رفع اليد عن ظهور النهي في خصوص الإمساك و حمله على الكراهة، لا حمل الإمساك و التقلّب على إرادة المنافع المقصودة من كل شيء. فالصحيح في الجواب عنه ما تقدم مراراً من ضعف سنده. [١] محصل ما أجاب عن هذا الوجه أمران:

الأول: انه قد يدعى ان تلك الأدلة مختصة بغير ما يحل الانتفاع المعتد به. الثاني: انه يمنع استلزام حرمة البيع لحرمة الانتفاع بناءً على مانعية نجاسة العين بنفسها من غير ان ترجع الى عدم المنفعة المحللة.

ولكن الجواب الاول بعيد غايته ولا وجه له بعد اطلاق الدليل. واما الثاني: فقد يقال بعدم صحته أيضاً، لان الملازمة بين عدم جواز البيع و حرمة الانتفاع ثابتة بقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: كل ما فيه وجه من وجوه الصلاح جاز بيعه، لانعكاسه بعكس النقيض اللازم الصدق للأصل الى قولنا: كل ما لم يحجز بيعه لا يجوز الانتفاع به.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده، ان أصالة العموم أصل عقلائي عملي موردها ما لو علم الفردية و شك في الحكم لا ما علم فيه الحكم و شك في الفردية، و تمام الكلام في محله. والحق ان يقال: انه ليس في النصوص ما يمكن ان يستدل به على عدم جواز بيع نجس العين بعنوانه كي يستدل به في المقام، و خبر تحف العقول قد عرفت انه يدل على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به، وكذلك النبوي و خبر دعائم الاسلام يدلان على ان ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه لا انه لا يجوز بيع النجس بعنوانه.

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة [١]. قال في المبسوط: أنَّ سرجين ما لا يؤكل لحمه، و عذرة الإنسان و خرو الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف (انتهى).

و قال العلامة في التذكرة يجوز إقتناء الأعيان النجسة لفائدة، و نحوها في القواعد، و قرّره على ذلك في جامع المقاصد، و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال، و قال في باب الأطعمة و الأثربة من المختلف أنَّ شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً مستدلاً بأنَّ نجاسته لا يمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعة الحالية عن ضرر عاجل و آجل.

و قال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرّم إستعماله في الصلاة و الأغذية للاستقذار و للتوصل بها الى الضرار، ثم ذكر أنَّ قيد الأغذية لبيان مورد الحكم، و فيه تنبيه على الأثربة كما ان الصلاة تنبيهاً على الطواف (انتهى) و هو كالنصّ في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

و قال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف في عِدَاد ما لا يجوز بيعه من النجاسات و الدم، قال: و إن فرض له نفع حكمي كالصبغ و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه، و إن فرض لها نفع فإن الظاهر ان المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلّل و الا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أنَّ الأكل هي المنفعة

[١] و فيه: ان ثبوت جواز الانتفاع في الجملة لا ينافي عموم ما دل على المنع لإمكان الالتزام بالتخصيص.

فالصحيح في الجواب عن الإجماعات المنقولة: ان دعوى الإجماع مع ذهاب جمع من الأساطين الى الجواز كما ترى.
مضافاً الى ما حقّق في محله ما حقّق في محله من عدم حجية الإجماع المنقول، لاسيما مع احتمال استناد المجمعين الى وجه و دليل واصل الينا كما في المقام.

المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: ﴿أَوْ ذِمًّا مَسْئُوحًا﴾ 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] فإنَّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس الى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم في النجس، وكيف كان فلا يبق بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الاجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف العقول الناهية عن جميع التقلُّب في النجس مع احتمال ان يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي [٢] لا الإستعمالات و يراد من إمساكِهِ، إمساكُهُ للوجه المحرَّم [٣]، و لعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع الى مخالفة في محل الكلام، فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمَّى استعمالاً عرفاً للأخبار و الإجماع، و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص او منزَّل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالة و أمَّا 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 -بانه دَلَّت النصوص على ان الميتة لا ينفع بها^(١) فان مقتضى إطلاقها عدم الانتفاع بشيء منها ولو بالانتفاعات النادرة-.

والمصنَّف استظهر من هذا الإيراد من جهة العدول عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس الى ذكر خصوص الميتة انه يرى عدم العموم في النجس.

[٢] لفظ التقلُّب في الخبر مذكور في موضعين: الأول - في ضمن ما ذكر علة للحكم بعدم جواز البيع، الثاني: في تلو الفاء، و ما ذكره ﷺ يتم في الثاني لا الأول: فان عدم جواز المعاملة هو المعلن فكيف يذكر حرمة المعاملات علة له.

[٣] لا وجه لهذا التقييد بعد إطلاق اللفظ.

و يبقى على حكم الأصل (انتهى).

والتقييد بما يستعمل استعمالاً في كلامه ﷺ لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة و سدّ ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير [١] و مراده سلب الاستعمال المضاف الى الميتة عن هذه الأمور، لأنّ استعمال كلّ شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفاً فإنّ إيقاد الباب و السّرير لا يستعمل استعمالاً لهما لكن لا يشكل بأن المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء، و لذا قيّد هو ﷺ الانتفاع بما يسمى استعمالاً.

نعم يمكن ان يقال ان مثل هذه الاستعمالات لا تعدّ انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم، و لذا يقال للشيء انه مما لا ينتفع به مع قابليته للأمر المذكورة فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة [٢] و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السّباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشتري الجلابّ لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

[١] ظاهره إرادة الانتفاعات التي لا تعدّ استعمالاً ولو للسادة المشتركة، لا خصوص الاستعمال المضاف الى الميتة، و عليه فيمكن ان يكون التقييد في كلامه لإخراج مثل الإستغلال بالميتة فانه انتفاع بها و ليس باستعمال، و لكن الذي يبعد ذلك ان المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميتة لا استعمالها و عليه، فيتعيّن ان يكون المراد ما ذكره المصنّف ﷺ.

و حاصله انه ليس في النصوص ما ينهى عن خصوص الاستعمال، حتى يقال باختصاص تلك النصوص بقرينة إضافة الاستعمال الى الميتة بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميتة و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها. و عبارة أخرى إنصرف الاستعمال الى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شيء بل المنهي عنه ما يكون انتفاعاً بها.

نعم يمكن ان يقال: إنّ مثل هذه الاستعمالات أي غير المعهودة من كل شيء لا تعدّ انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم، فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة.

قال العلامة في النهاية في بيان ان الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء. منفعة جزئية لا يعتد بها، قال: إذ كل شيء من المحرمات لا تخلو عن منفعة كالخمر للتخليل والعذرة للتسميد والميتة لأكل جوارح الطير ولم يعتبرها الشارع (انتهى). ثم ان الانتفاع المنفي في الميتة وإن كان مطلقاً في حيّز النفي إلا أنّ اختصاصه بمادّعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة عليه من دون ان تعدّ مقاصد ليس من جهة انصرافه الى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيّز النفي [١].

أضف إليه ان الانتفاع المنفي في الميتة وإن كان مطلقاً في حيّز النفي، إلا أنّ اختصاصه بمادّعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة من دون ان تعدّ مقاصد ليس من جهة انصرافه الى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيّز النفي، بل من جهت التسامح والإدعاء العرفي تزيلاً للموجود منزلة المعدوم.

فإنّه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها انها مما لا ينتفع به.

وفيه لا ريب في ظهور النهي عن الانتفاع بعنوان من العناوين في ان المنهي عنه هو ما يقصد منه من المصارف لا ما يقصد من المادة المشتركة، إلاّ ان ما يقصد من العنوان أيضاً على قسمين:

الأول المنافع الشائعة، الثاني المنافع النادرة.

والثاني أيضاً على قسمين: الاول ما لا يعد منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهمّ منه كإطعام اللحم للطيور، فانه منفعة للحم إلاّ انه لأجل مزاحمته مع الأكل لا يحسب من منافعه.

الثاني ما لا يعد منفعة له في نفسه ولو مع عدم المزاحم، وما ذكره ﷺ يتم في القسم الثالث ولا يتم في القسم الثاني إذ لا وجه له فيه، إلاّ الانصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدوياً زائلاً بأدنى إلتفات.

[١] قد أورد عليه بعض الأعاظم ﷺ بأن الوقوع في حيّز النفي لا يمنع الانصراف في المنفي إذ شأن أداة النفي إفادة العموم فيما المنفي ظاهر فيه، سواء كان الظهور بالوضع او الانصراف او القرائن.

وفيه ان ما ذكره ﷺ يتم بناءً على عدم كون النكرة الواقعة في حيّز النفي ظاهرة في العموم وضعاً كما هو الحق، او على توقف دلالة أداة العموم عليه على إجراء مقدمات

بل من جهة التسامح والإدعاء العرفي [١] تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها أنها مما لا ينتفع به، ومما ذكرنا ظهر الحال في البول والعذرة والمني فأنها مما لا ينتفع بها وإن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد والإحراق كما هو سيرة بعض المصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الحصّ يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ويخصّص به المسجد، فقال الإمام عليه السلام إن الماء والنار قد طهّراه، بل في الرواية إشعار بالتقرير فتفتنّ. وأما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين وعدم المبالاة لا من استعماله ليغسله فهو تنزيل بعيد [٢].

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر بأن يستعمله على وجهه يوجب تلويث بدنه وثيابه وسائر آلات الانتفاع كالصنع بالذم 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 حيّز النهي لا النهي (وعليه) فلا فرق بين كون الحكم تحريمياً أو وجوبياً في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلق.

[١] ليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصادق، حتى يقال بأن المسامحات العرفية في المورد تضرب على الجدار، بل مراده أن الانتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعاً -وبعبارة أخرى- مفهوم الانتفاع بحسب المفاهيم 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 الألية والإسراج بها، والإستقاء بجلدها، وغير ذلك من ما ورد فيه النص يتعيّن 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

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 اليات 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 تلويث البدن والثياب، وأما حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض فلا شاهد عليه و الرواية في نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاولته نجس العين مبغوضة للشارع كما يشير إليه قوله تعالى ﴿والرجز فاهجر﴾ ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص [٢].

الحمل ولا شاهد له والغريب تفرقته عليه السلام بين هذا العموم وبين ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة، وكذلك لا وجه لما ذكره المصنف عليه السلام من الحمل.

[١] قوله بحملها على حرمة الاستعمال بأن يكون ضمير قوله وهو حرام، راجعاً إلى أصابة الدهن اليد أو الثوب وعليه فيعارضه خبر الصيقل المتقدم الدال على الجواز ما لم يصل في الثوب فيتعين حمل هذا الخبر أيضاً عليه.

ولكن لا يبعد دعوى ظهور رجوع الضمير إلى ما يرجع إليه ضمير، أنه ويصيب وهو الدهن لان الظاهر اتحاد مرجع الجميع، وعليه فيتعين حمل الحرام على إرادة النجس كما عن صاحب الحقائق عليه السلام.

[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 يجعله مالاً عرفاً 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 و شعر الخنزير إذا جُوزنا استعماله اختياراً و الكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها.

المعاملة على الأعيان النجسة

- (١) في نقلها الى الغير بالبيع او معاوضة اخرى، او بالهبه.
 - (٢) في ثبوت حق الاختصاص مع عدم جعل المنفعة المحللة لها المالية.
 - (٣) في خصوص الصلح الناقل على حق الاختصاص.
 - (٤) في الحيازة لها وانها هل تشترط في الاختصاص بها قصد الحائز للانتفاع أم لا.
- أما الاول: فإن كانت المنفعة المحللة للنجس للأصل او للنص يجعله مالاً عرفاً، و ذلك فيما إذا كانت المنفعة معتنى بها عند أهل العرف.
- و دعوى ان المالية لا تدور مدار المنفعة، فإنّ الجواهر النفيسة مال ولا منفعة لها، والماء على الشطّ له منفعة وليس بمال كما عن المحقق الإيرواني.
- مندفعة بأنّ عدم المالية في الماء انما يكون لكثرة و تمكن كل أحد من الوصول إليه و الانتفاع به، و لذا لو فرض قلّته يكون مالاً بلا كلام، و أما الجواهر النفيسة فباليّتها انما تكون لكونها مما تعلق به غرض العامة بحيث يميلون إليه.
- فإن قلت: ان المالية العرفية لا تدور مدار المنفعة المحللة، و نهي الشارع لا يوجب حطّ الشيء عن المالية كما ذكره بعض الأعظم رحمته.

فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها ولا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل [١] وقد لا تجعله مالاً عرفاً لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وإن ترتب عليه الفوائد كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير والإيقاد بها والعذرة للتسميد فإن الظاهر أنها لا تعدّ أموالاً عرفاً كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول العلامة ويجوز إقتناء الأعيان النجسة لفائدة والظاهر ثبوت

قلت: نهي الشارع عن المنفعة إنما يكون في حكم تنزيل وجودها منزلة العدم، فهي في عرف المشرعة تنحطّ عن المالية.

[١] أما البيع فقد مرّ الكلام فيه، وأما ما أفاده في غير البيع فيرد عليه: إن مدرك عدم جواز المعاوضة إن كان خبر تحف العقول فيرد عليه. مضافاً إلى ضعف سنده: أنه من جهة تعليل عدم الجواز فيه بعدم جواز الانتفاع وعدم وجود المنفعة المحلّلة، لا يشمل المقام لفرض وجود المنفعة المحلّلة.

وإن شئت قلت: أنه يدل على أن المانع عدم وجود المنفعة المحلّلة 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 أدلّة تلك المعاملات، وإن كان المدرك هي النصوص الخاصة فهي إنما وردت في موارد خاصّة لا يستفاد منها هذه الكبرى الكلية.

وبذلك ظهر أنه لا مانع من هبتها مع وجود المقتضي، أما المقتضي فهو عموم أدلّة الهبة، وأما عدم المانع فلعدم شمول خبر تحف العقول كما تقدم، وعدم شمول النصوص الخاصة باختصاصها بالمعاملات التي لها إيمان، ولا تشمل مثل الهبة، فتأمل الشيخ يكون بلا وجه.

ودعوى أن الأمر بالتأمل إنما يكون لعدم مالية الكلاب الثلاثة المستفاد من ما ورد

حق الإختصاص في هذه الأمور الناشئة [١] إمّا عن الحيازة وإما عن كون أصلها مالاّ للمالك كما لو مات حيوان له او فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالية.

من ثبوت الدية في قتلها دون القيمة.
مندفعة بما عرفت من انه أعم من عدم المالية، ولذا ثبتت الدية في كلب الصيد مع انه مال بلا كلام.

منشأ ثبوت حق الإختصاص

[١] هذا هو المورد الثاني من الموارد وملخص القول فيه:
أنه لا ينبغي التأمل في ان حق الاختصاص ثابت للمحيّز لما لا يملكه، وللمالكين في أموالهم الساقطة عن المالية للعوارض.
انما الكلام في منشأ ذلك، والظاهر ان منشأ كون ذلك مما عليه بناء العرف والعقلاء، ولم يرد من الشارع الأقدس نهي عن ذلك، بل لا يبعد دعوى سيرة المتشرعة عليه سيرة مستمرة الى زمان المعصوم عليه السلام.
ويشهد له في صورة الحيازة: النبوي من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو أحقّ به ^(١) لكنه ضعيف السند ولم يحرز استناد الاصحاب اليه.
وما ذكره الاستاذ الأعظم من ان مورده الموارد المشتركة بين المسلمين كالأوقاف العامة ويدل على ان احداً من الموقوف عليهم إذا سبق اليها واشغلها 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 أيضاً: بالرسالة المعروفة: من حاز ملك.
وفيه: مضافاً الى عدم وجدانها في كتب الحديث، انها على فرض وجودها رسالة غير منجبرة بعمل الأصحاب لما تقدم، مع انه انما تدل هي على ثبوت الملكية للمحيّز ولا تدل على ثبوت حق الاختصاص في غير ما يملك.

والظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح [١] بل مع الغرض بناء على أنه لا يعدّ ثمناً لنفس العين حتى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار.

قال في التذكرة و يصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم والزيت النجس لاشعاله تحت السماء والزُّبُل للانتفاع باشعاله و التسميد به، و جلد الميتة إن سوّغنا الانتفاع به والخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فيها، وانتقالها من يد الى يد بالإرث وغيره (انتهى).

والظاهر ان مراده بغير الإرث، الصلح الناقل.
و أما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالاً، لكنّ الإنصاف أنّ الحكم مشكل [٢].

واستدل له في الصورة الثانية: بالإستصحاب و تقريبه انما يكون بوجهين:
الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني من استصحاب بقاء العلقة، فإنّ المورد مما يجري فيه هذا الاستصحاب لمكان ان المشكوك فيه يعد من مراتب المتيقن السابق لا شيئاً خارجاً عنه.
وفيه: ان الملكية من الأمور الاعتبارية، وهي من سنخ الوجود، و تكون بسيطة لا مراتب لها، فلا يعقل زوال مرتبة منها وبقاء مرتبة أخرى.

والحق وان كان مرتبة ضعيفة من الملك إلاّ ان له اعتباراً غير اعتبار الملكية.
الثاني: استصحاب بقاء الحكم الثابت للمال حين كونه ملكاً و هو عدم جواز تصرف غيره فيه الا بإذنه، إذ بعد زوال الملكية يشك في بقائه من جهة احتمال ثبوت الحق فيستصحب.

وفيه: ما حققناه في محله من عدم جريان الإستصحاب في الأحكام، لكونه محكوماً لاستصحاب عدم الجعل، مضافاً الى تبدل الموضوع، فإنّ موضوعه هو مال الغير الساقط عن المالية على الفرض، وليس الموضوع ذات ما هو مال، و تكون المالية واسطة في الثبوت و من الجهات التعليلية، بل هي تمام الموضوع و من الجهات التقيدية، و تمام الكلام في ذلك موكول الى محل آخر.

[١] هذا هو المورد الثالث من موارد البحث و هو الصلح على حق الاختصاص.

[٢] واستشكل الشيخ فيه، و غاية ما قيل في وجه الإشكال انما هو امران:

نعم لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً 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 لإفتكاكه يشك في دخوله تحت الإكتساب المحظور فيبقى على أصالة الجواز انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع [١] ولذا ذكروا انه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلاء لمجرد العيث لم يحصل له حقّ و حينئذ 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 التقلّب المذكور في خبر تحف العقول له، بل هو صادق على المصالحة بلا عوض وبذل المال ليرفع يده عنه.

ودعوى أن التقلّب عبارة عن التصرف في الشيء مع محفوظية ذلك الشيء، وبهذا الاعتبار يطلق على البيع، فإن مالية الشيء باقية برد بدله، فلا يصدق على المصالحة بلا عوض، ممنوعة ألا ترى انه يصدق التقلّب على عتق العبد.

فتحصّل: انه بناءً على صحة الإستدلال بخبر تحف العقول ما ذكره الشيخ رحمته الله في وجه صحة المعاملة لا يجدي، إلاّ انه عرفت غير مرّة انه ضعيف السند لا يعتمد عليه.

الثاني: ما ورد في الموارد الخاصة من جعل الثمن سحتاً، فإن الثمن لا يختص بما يقع عوضاً 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 رحمته الله في التوصل الى المعاملة تام. ولكن هذا لو تم فإنما يختص بالنجس الذي ورد النهي عن بيعه خاصاً مع كونه بهذا المضمون، أي بجعل ثمنه سحتاً، ولا يعم جميع النجاسات، مع انه لا يتم فيه أيضاً لما مرّ من اختصاص الثمن بحسب المفاهيم العرفي، بما جعل عوضاً في البيع.

[١] وفيه: ان ما ذكره رحمته الله لو تم في الأمكنة المشتركة لا يتم في المباحات الأصلية كالإصطياد ونحوه، والشاهد عليه السيرة المستمرة وبناء العرف والعقلاء، فانهم يعاملون مع المهيّز لشيء معاملة المالك له ومن له حق ثابت عليه حتى مع العلم بأن مقصوده التكبس لا الانتفاع ويؤيده إطلاق النبوي المتقدم.

المقطوع انه لم يحزها للانتفاع بها واما حازها لأخذ المال و من المعلوم ان حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفائه في المقام وكذا لو سبق الى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى، نعم لو جمعها في مكانه المملوك فبذل له المال على ان يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها كان حسناً كما انه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في الاختصاص وان لم يقصد الانتفاع بعينه و قلنا: 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 الاحرام وهي أمور:
منها هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم [١] بلا خلاف ظاهر بل

نعم لا يبعد دعوى اعتبار عدم أخذ الشيء عبثاً ولا لغاية، كما انه يمكن ان 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 اليهم.

و تحقيق القول في المقام انه تارة: تكون منفعة الهياكل المزبورة منحصرة في العبادة المحرمة، بأن لم يترتب على هياتها منفعة اخرى من التزيين وغيره، وكانت موادها خارجة عن حريم المالية، كالهيكل المصنوع من الخرف.

وأخرى: تكون لها منفعة اخرى، وهي على قسمين:

الاول: ما تكون المنفعة الاخرى مترتبة على الحياة أيضاً كالترزين، ولعل من هذا القبيل آلات الصنائع كالمكائن المتصفة بصورة الوثنية.

الثاني: ما تكون المنفعة مترتبة على المادة، كما اذا كانت مادة تلك الهياكل من الذهب والفضة، وثالثة: تكون المنفعة المحرمة المفروضة معدومة، كما إذا فرض عدم وجود العابد لها، فإن ذلك يوجب انعدام تلك المنفعة المحرمة، وانحصار المنفعة لو كانت في المحللة.

الظاهر الإجماع عليه ويدلّ عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدمة [١] في قوله ﷺ وكلّ امر يكون فيه الفساد مما هو منهّي عنه، وقوله: أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد وقوله ﷺ وكل منهّي عنه مما يتقرب به لغير الله وقوله ﷺ إنما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجيء منه الفساد محضاً نظير المزامير والبرابط وكل ملهوّبه والصلبان والأصنام الى ان قال: فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات. الخ.

لا اشكال ولا كلام في فساد بيع القسم الأوّل، إذ مع فرض عدم وجود المنفعة المحلّلة لا تكون مالاً شرعاً فلا يصح البيع لذلك، مع ان المبيع متمحض في جهة الفساد، و البيع واقع في سبيل الإضرار، فلا ينبغي التوقف في الحرمة وضعاً وتكليفاً. وأما القسم الثاني: فقتضى القاعدة هي صحة بيعه إذا كانت المنفعة المحلّلة شائعة، او كانت نادرة غير مقوّمه للمالية، ولكن من حيث المزاحمة مع الحرمة لكونها أتمّ وفساده إذا كانت نادرة غير موجبة للمالية في نفسها لحسّتها لما حققناه في مبحث بيع الدهن المتنجس، فراجع.

انما الكلام في المقام فيما تقتضيه الأدلّة الخاصّة.

وقد استدل لعدم الجواز بوجوه:

[١] هذا أحد الأدلّة وهي جملة من رواية تحف العقول (١).

وفيه ما تقدم في اول الكتاب من أنها ضعيفة السند لا تصلح للإعتماد عليها في الأحكام الشرعية، وبذلك ظهر عدم صحة الاستدلال بقوله ﷺ في خبر دعائم الإسلام، نهى عن بيع الأصنام (٢).

الثاني: جملة من الآيات الشريفة، كقوله تعالى ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (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 مضافاً الى انّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل، و الى قوله ﷺ انّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه [١] بناء على انّ تحریم هذه الأمور تحریم لمنافعها الغالبة بل الدائمة، فإنّ الصليب من حيث انه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به الا في الحرام، وليس بهذه الهيئة مما ينتفع به في المحلل والمحرم، ولو فرض ذلك كان منفعة

و قوله تعالى ﴿والرجز فاهجر﴾ (١).

و قوله تعالى ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ (٢).

و تقريب الاستدلال بها من وجهين:

الاول: ان الاجتناب المطلق شامل للبيع.

الثاني: انها تدل على حرمة جميع الانتفاعات حتى غير العبادة كالترزين وغيره، فتكون مما لا منفعة محللة له فلا يجوز البيع لذلك.

وفيه: ان المستفاد من هذه الآيات لزوم اجتناب الأوثان والرجس وهجرها بعدم الانتفاع بها بما يكون انتفاعاً بها بما هي أوثان، كما هو الظاهر من إضافة المنفعة الى العنوان، وعلى ذلك فلا تشمل الآيات الانتفاع بها بما لا يكون انتفاعاً بالوثن بما هو كذلك المفروض وجوده في المقام، فإذا لم تشمل تلك المنفعة فعدم شمولها للبيع بطريق أولى.

[١] هذا هو الوجه الثالث وهو النبوي المشهور: ان الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه (٣).

وفيه: مضافاً الى ضعف سندّه كما تقدم: قد عرفت اختصاصه بما ليس له منفعة محللة فلا يشمل هذا القسم.

الرابع: الإجماع وهو كما ترى.

(١) سورة المذثر، آية ٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٩١.

(٣) عوالى اللثالى، ج ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١.

نادرة لا يقدح في تحريم العين بقول مطلق الذي هو المناط في تحريم الثمن [١] نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكلي العبادة وآلة أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعة نادرة فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به في المسالك، فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع والأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة وغيرها، فلعلة محمول على الجهة المحللة التي لا دخل للهيئة فيها أو النادرة التي مما للهيئة دخل فيه، نعم ذكر أيضاً، وفاقاً لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة والهيئة.

الخامس: النصوص^(١) الدالة على المنع عن بيع الخشب ممن يجعله صليلاً أو صنماً، الآتية في مسألة بيع العنب ممن يجعله خمرًا، فإنه إذا حرم بيع الخشب لمن يجعله كذلك، فبيع الصليب والصنم أولى بالتحريم، وهذا هو الوجه القوي. وتؤيده النصوص المتضمنة اتلافه ﷺ أصنام مكة، إذ لو جاز بيعها لما جاز إتلافها، وما قيل من أنه يجب الاتلاف حسماً 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 رحمه الله.

الثالث: التبعض في الفساد كما في بيع الشاة والخنزير ولعله الأقوى.

وقد استدلل للأول: بأنه إذا فرض وجود منفعة محللة ولو كانت مترتبة على المادة

يصدق ان المبيع فيه جهة من وجوه الصلاح، فإن ما في الخارج واحد بسيط فيصح البيع، و بعبارة اخرى: بعد فرض كون ما في الخارج واحداً يدخل المورد في الكبرى الكلية المتقدمة وهي جواز بيع ذي المنفعتين الشائعتين الحلال والحرام. وفيه: انه لا ريب في ان الهيئة مما يبذل بإزائه المال، لانها توجب مالية المادة، وهي بنفسها ذات مالية.

وإن شئت قلت: ان الهيئة المتمولة كالصفة المتمولة، مثل كون الجارية مغنية تكون من عناوين المبيع، و يقع بعض الثمن بإزائها، بل عرفت انه ربما يكون النظر الى الهيئة، و المادة منظورة تبعاً.

واستدل للثاني: بأن بذل المال بإزاء هذا المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مائلاً عرفاً بذل للمال على الباطل، و بعبارة اخرى: انها بهذه الهيئة لا ينتفع بها إلا في الحرام. وفيه: انه إذا كان للمادة منفعة أيضاً، و كان مقدار من الثمن واقعاً بإزائها، لا وجه للحكم بفساد البيع الواقع على المجموع من المادة والهيئة، بل لابد من الحكم بفساده في بيع الهيئة خاصة.

فتحصّل: ان الأظهر بحسب القواعد هو القول الثالث.

و دعوى ان الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة النوعية للمادة في نظر العرف فلا تكونان في الخارج الا شيئاً واحداً، فلا موضع للانحلال والتقسيم كما عن الاستاذ مندفعه بان ذلك يتم فيما اذا كانت الهيئة منظوراً اليها، وكانت المادة منظوراً اليها تبعاً، و كانت المالية لخصوص الهيئة، و لا يتم فيما كانت كل واحدة منهما منظوراً اليها، وكانت المالية لهما كما هو المفروض.

و أما الأدلة الخاصة بالنصوص الواردة في بيع الخشب غاية ما يستفاد منها بالأولوية حرمة بيع الهيئة وفساده، و أما بيع المادة إذا كانت لها منفعة و مالية فلا تدل هي على عدم جوازه كما هو واضح، و أما سائر الأدلة فقد عرفت عدم دلالتها على عدم الجواز.

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 الإجماع والأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكّل

[١] هذا هو الموضوع الثاني: ومحصل القول فيه: أن الصور المتصورة في بيع المادة خاصة ست.
الأولى: أن يبيع المادة بشرط أن يغيّر 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: بيع المادة ممن لا يوثق بديانته بلا الشرط المذكور.
الخامسة: بيع المادة المتصفة بتغيير هيئتها بنحو الشرط المتقدم بنحو يتوقف دخولها في ملك المشتري على تحقق هذا العنوان له فعلاً.
السادسة: بيع المادة المتصفة بأنها سيعقبها التغيير في ما بعد.
أما في الصورة الأولى: فلا إشكال ولا كلام في صحة البيع لعدم شمول أدلة المنع وما توهم دلالته في الصور الآتية عليه له.
وأما في الصورة الثانية: فقد استدل لفساد البيع، بكونه إعانة على الإثم فيكون حراماً وفساداً.

وفيه: أولاً: أن الإعانة على الإثم لو سلم كونها محرّمة لا توجب فساد البيع لما حقق في محله من عدم المنافاة بين المبعوضة والصحة في باب المعاملات.
وثانياً: أن 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 الهيئته، وأخرى بأن عموم العلة المستفادة من قوله ﷺ: 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 مالاً عرفاً بذل للمال على الباطل [١] وإن أراد بقصد المادة كون المبيع هي المادة سواءً تعلّق البيع بها بالخصوص كأن يقول: بعثك خشب هذا الصنم أو في ضمن مجموع مركّب، كما لو وزن له وزنة حطب، فقال: بعثك فظهر فيه صنم أو صليب، فالحكم ببطان البيع في الأوّل وفي مقدار الصنم في الثاني مشكل لمنع شمول الأدلّة لمثل هذا الفرد لأن المتيقّن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفيّة وهو ملاحظة مطلق ما يتقوّم به مائيّة الشيء من المادّة والهيئة والأوصاف.

وفيها نظر:

أما الأوّل: فلأنّ المادة اذا كانت لها منفعة محلّلة و لو بعد التصرف فيها تكون مالاً قبله، ولذا لاخلاف في ان من أتلف هذه الأمور، ضمن موادها، كما لا ريب في ان اللحم مال مع انه لا ينتفع به الا بعد الطبخ.

وأما الثاني: فلأنّ الغشّ انما يكون إذا خفي العيب، مع انه في صورة خفاء العيب أيضاً يصح البيع، غاية الأمر يثبت الخيار، فالأظهر فيها أيضاً الصحة. وبما ذكرناه في هاتين الصورتين ظهر حكم الصورة الرابعة. وما يمكن ان 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 ان كانا عالمين بالتغير، لأن المبيع هي المادة المتصفة بوصف متحقق بالفعل، والا فهو فاسد لكون المبيع مجهولاً.

[١] قد مرّ ان هذا البرهان لفساد البيع الواقع على المجموع بتمامه، لا يدل عليه، وانما يدل على فساد البيع الواقع على الهيئة.

والحاصل ان الملاحظ في البيع قد يكون مادة الشيء من غير مدخلية الشكل
 ألا ترى انه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة، لم يكن لها (له) خيار العيب
 لأن المبيع هي المادة و دعوى ان المال هي المادة بشرط عدم الهيئته مدفوعة، بما
 صرح به من انه لو اتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حملها على الإلتلاف
 تدريجاً تحل [١] و في محكي (التذكرة) أنه إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة
 ليكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته، فانه يجوز بيعها على الأقوى (انتهى)، [٢]
 واختار ذلك صاحب الكفاية و صاحب الحقائق و صاحب الرياض نافياً عنه الريب.
 و لعل 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
 بالمدفوع اليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي فيكون باطلاً كما في رواية تحف العقول.

نعم ما ذكره رحمته من عدم الفرق في الفساد بين كون الداعي الانتفاع بالمادة خاصة او
 بها و بالهيئة، تام فإن بيع الهيئة باطل و ان قصد عدم الانتفاع بها كما هو الشأن في كل مالا
 يجوز بيعه.

و ما نسبته المصنّف الى الأكثر و استحسنه، انما هو فساد هذا البيع، لا فساد في
 صورة بيع المادة مع كونها متهبئة بتلك الهيئة الخاصة، و كان غرضه التمتع بالمادة بلا اعتبار
 الهيئة في المبيع على وجه لا يكون لها دخل في الغرض.

فإيراد بعض مشايخنا المحققين رحمته بأنه لا وجه للفساد في الفرض.

في غير محله: لا بثنائه على ان يكون مراده البيع على الوجه الثاني.

[١] مع انه يستلزم عدم ضمان مقدار من المادة التالف حين اتلاف الهيئة.

و هو كما ترى.

[٢] الظاهر من نقل كلام العلامة رحمته تقوية ما اختاره من صحة بيع المادة بلا شرط،

و ذلك يتوقف على ان يكون قوله ليكسر غاية للبيع و يكون القصد الى كسر الهيئة راجعاً

لكن منه مضافاً الى التأمل في بطلان البيع المجرد الإعانة على الإثم [١] انه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل ان يقبضه اياه فإن الهيئة غير محترمة في هذه الأمور كما صرحوا به في باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، ولا يبعد ان يثبت لوجوب حسم 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] ويعدّ مالاً لأن بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرم الذي لا يعدّ مالاً عند الشارع، نعم لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل ان يكسرها وكان المشتري موثقاً به، وانه يكسرها أمكن القول بصحة البيع ومثله باقي الأمور المحرمة كأواني النقدين والصنم، (انتهى).

الى عدم ملاحظتها في المبيع، بل يبيعهها مع كون داعيه كسر الهيئة لينتفع بالمادة خاصة.

ولكن الظاهر منه إرادة اشتراط فعل الكسر من المشتري فلاحظ و تدبر.

[١] مرّانه يرد عليه مضافاً الى ذلك، عدم صدق الإعانة، إذا قصد بيع المادة خاصة ولم يكن قاصداً للانتفاع بالهيئة في الحرام، وان البيع لا يكون إعانة على أيّ تقدير، فراجع.

[٢] ظاهر كلام المحقق الثاني من جهة جعله المبيع الرضا، الظاهر في المكسور الفعلي لاسيما مع توصيفه بالباقي، إرادة بيع المادة المتصفة بكونها مكسورة وقد عرفت ان الأظهر هو فساد البيع في هذه الصورة وهي الصورة الخامسة المتقدمة.

وأما القسم الرابع فلا أظنّ أن يفتى أحد بعدم جواز بيعه لخروجه بذلك عن كونه مما له منفعة محرّمة وبديهي عدم شمول أخبار بيع الخشب لمن يعمله صليباً أو صنماً له فالأظهر جوازه وضعاً وتكليفاً.

و منها آلات القمار [١] بأنواعه بلاخلاف ظاهراً [٢] و يدلّ عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة و يقوي هنا أيضاً جواز بيع المادة قبل تغيير الهيئته، و في المسالك انه لو كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة ليكسر، و كان المشتري ممن يوثق بديانته ففي جواز بيعها وجهان:

بيع آلات القمار

[١] كالشطرنج، والنرد، والاربعة عشر ونحوها مما اعد للقمار.

[٢] الظاهر ان حرمة بيعها مما لا خلاف فيه، و عن المستند: دعوى الإجماع عليه والمراد بها ما أُعِدَّ للمقامرة كالنرد لأكل ما قورمه ولو في بعض الأحيان كالجوز. و قد استدل للحرمة بالوجوه المتقدمة في بيع هياكل العبادة التي عرفت عدم دلالة شيء منها على ذلك، و انما التزمنا بعدم الجواز فيها لنصوص بيع الخشب لمن يجعله صلياً، غير الشاملة لآلات القمار لا سيما بناء على ما ستعرف في ذلك المبحث من اختصاصها بخصوص موردها.

و يخبر أبي الجارود عن الإمام الباقر عليه السلام الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ﴾ و أما الميسر فالنرد، والشطرنج و كل قمار ميسر - الى ان قال - كل هذا بيعه و شرائه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم (الحديث) ^(١). و فيه: انه ضعيف لأبي الجارود.

فالأولى ان يستدل للحرمة وضعاً و تكليفاً بما ورد في الموارد الخاصة. كصحيح البنظري عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سُحِت. (الحديث) ^(٢).

و خبر المناهي الوارد في بيع النرد ^(٣).

فإنه بضميمة عدم القول بالفصل بين آلات القمار يثبت الحكم في الجميع.

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٥٣ 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 والأكثر أطلقوا المنع (انتهى).
أقول: إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الإشكال في الجواز ولا
ينبغي جعله محلاً 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 فيجوز أنه ليس بقمار على الظاهر،
نعم لو قلنا: بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكرة
يسمى عندنا كذا التهمة (النوبة) والصولجان.

[١] وقد قيل في بيان مراد العلامة الذي استحسنته الشهيد رحمته وجوه:

الأول: أن يكون المراد زوال صفة المقامرة بأن ترك أهلها القمار بها.

الثاني: أن المراد زوال الهيئة.

الثالث: أن المراد الجواز مع اشتراط زوال الصفة.

الرابع: أن المراد جواز البيع إذا كانت المادة من الأموال، بأن يرجع قوله مع زوال إلى
ما ذكر قبل الحكم بالجواز وهو عدها مالاً.

[٢] القول في القمار موضوعاً يقع في موردين:

الأول في أصل المعنى الموضوع له.

الثاني: في حدوده وقيوده.

أما المورد الأول فالمعاني المحتملة له أربعة، نفس الآلات - والمال المجمعول في المعاملة
- واللعب بها - والمعاملة الواقعة على اللعب بها -.

أما المعنيان الأولان: فالظاهر أنهما أجنيبان عن معنى القمار إذ مضافاً إلى تصريح
اللغويين بأنه اللعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم، أنه
مصدر من المفاعلة والمناسب للمعنى المصدري أحاد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى.

نعم في خبر ^(١) أبي الجارود أطلق القمار على نفس الآلات.

لكنه مضافاً 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.

والأظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث. وقد صرح به جمع من أئمة اللغة. وأما المورد الثاني، فالظاهر: أن القمار لا يصدق على اللعب بدون الرهان، كما يظهر لمن راجع الإستعمالات العرفية و كلمات اللغويين في مجمع البحرين أصل القمار الرهن على اللعب بشيء وفي القاموس تقمره راهنه فغلبه ونحوه ما عن لسان العرب وفي المنجد القمار كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً كان بالورق أو غيره. ولا ينافيه ما عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكلمة والذيل أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه، فإنه لو لم يدل على أنه موضوع للعب بها مع الرهن وإن 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 كالخاتم والجوز والبيض التي تعارف اللعب بها ولها منافع شائعة أخرى. لما نرى من صدق القمار على اللعب بكل شيء مع الرهن من دون عناية وعلاقة كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللفظ في سائر اللغات. ولتصریح أكثر اللغويين بذلك.

ولما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم. ففي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قمر عليه فهو ميسر^(١). وفي خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما الميسر؟ قال كلما تقمر به حتى الكعاب والجوز^(٢) ونحوهما غيرهما. فالمتحصل مما ذكرناه أن القمار هو اللعب بأي شيء 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.

و منها آلات اللهو على اختلاف اصنافها [١] بلاخلاف لجميع ما تقدم في المسألة السابقة والكلام في بيع المادة كما تقدم وحيث ان المراد بآلات اللهو ما اعد له توقّف على تعيين معنى اللهو و حرمة مطلق اللهو الا ان المتيقّن منه ما كان

بيع آلات اللهو

[١] وقد طفحت كلمات القوم بحرمة التكسب (بالآلات المحرّمة كالعود والمزمر والأصنام والصلبان) وعن المستند: دعوى الإجماع عليه، والمتيقّن من معقده الآلات المعدّة للملاهي كالزمائر والمعازف والأوتار وما شابهها، التي تنحصر فائدتها بالانتفاع بها في الملاهي الذي لا اشكال ولا كلام نصّاً وفتوى في حرّمته. وعدم جواز البيع في هذا المورد انما يكون على وفق القاعدة كما عرفت في مسألة بيع هياكل العبادة المبتدعة.

كما ان حرّمته التكليفية لا شبهة فيها لوقوع البيع في معرض الإضلال و تحض المبيع في جهة الفساد، ولذا يجب إتلافها حسماً لمادة الفساد.

انما الكلام فيما اذا اشترك شيء بين ذلك وبين الأعمال في عمل محلّ، كالراديات المرسومة في زماننا هذا، فإنّه ينتفع بها في الملاهي، وفي المنافع المحلّلة كاستماع قراءة القرآن والأخبار وغير ذلك.

والأظهر في ذلك هو الجواز وضعاً وتكليفاً: لعموم أدلة حلّية البيع، وما ذكرناه في وجه عدم جواز بيع هياكل العبادة وآلات القمار، لا يدل على عدم الجواز في المقام كما هو واضح.

والنبي المروي عن تفسير أبي الفتوح: ان الله بعثني هدياً ورحمة للعالمين، وأمرني ان أمحو الزمائر والمعازف والأوتار والأوثان وأمور الجاهلية - الى ان قال - ان آلات الزمائر شراؤها وبيعها وثنها والتجارة بها حرام^(١).

ضعيف لإرساله، لا يعتمد عليه، وإفتاء الأصحاب بالمنع غير ثابت، وعلى فرضه استنادهم إليه غير معلوم، وبمجرد الموافقة لا يوجب الجبر.

والإستدلال بالأخبار العامة المتقدمة في أول الكتاب، في غير محلّه لما عرفت من ضعف السند.

(١) المستدرک، باب ٧٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

من جنس المزامير و آلات الأغاني، و من جنس الطُّبُول و سيأتي معنى اللُّهُو و حكمه و منها أواني الذهب و الفضة إذا قلنا بتحريم إقتنائها و [أو] قصد المعاوضة على مجموع الهيئة و المادّة لا المادّة فقط [١].

بيع أواني الذهب و الفضة

[١] و تنقيح القول في موردين:

(١) في تعيين الموضوع و بيان مفهوم الإناء.

(٢) في حكم المعاملة عليها.

أما الأوّل، فقد اختلفت كلمات اللغويين في تعيين مفهوم الإناء، فعن جملة من كتب اللغة كالصاحح والقاموس و مجمع البحرين و غيرها انه معروف، و حيث انه لا استعمال له في عرفنا اليوم فلا يفيد ذلك، و عن المصباح: تفسيره بالوعاء، و الظاهر انه لا ينبغي التوقف في كونه تفسيراً بالأعم لصدق الوعاء على الصندوق، و لا يصدق عليه الإناء، و منه يظهر ضعف ما عن مفردات الراغب من تفسيره بما يوضع فيه الشيء. و ما عن غير واحد من تفسيره بالظرف.

و يؤيد ما ذكرناه مصحح منصور بن حازم عن مولانا الصادق عليه السلام عن التعويد يعلّق على الحائض فقال: نعم، إذا كان في جلد أو فضة أو قصبة حديد ^(١).

فإنّ من المستبعد الإلتزام بالتخصيص في جلد التعويد، و الظاهر انه عبارة عن متاع البيت الذي يستعمل في الأكل أو الشرب أو مقدماتها كالسماور، أو مؤخراتها كالإبريق.

و أما صحيح ابن بزيع ^(٢) المشتمل على مبالغة الإمام عليه السلام في تنزيه فعل أبي الحسن عليه السلام عن إمساك المرأة الملبسة بالفضة 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 غشّ الناس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محللة معتدّ بها مثل التزین او الدفع الى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشّار ونحوه بناءً على جواز ذلك وعدم وجوب اتلاف مثل هذه الدراهم ولو بكسرهما من باب دفع مادة الفساد كما يدل عليه قوله ﷺ في رواية الجعفي مشيراً الى درهم أكسر هذا فانه لا يحل بيعه ولا انفاقه.

وفي رواية موسى بن بكير قطعاً نصفين، ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غشّ وتام الكلام فيه في باب الصرف إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني: فبناءً على ما اخترناه من عدم جواز الانتفاع بها بشيء: لصحيح ابن مسلم عن الإمام الباقر ﷺ انه نهى عن آنية الذهب والفضة ^(١). إذ حذف المتعلق دليل العموم، وموثق ابن بكير عن أبي الحسن ﷺ آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون ^(٢). على ما حققناه في أحكام الأواني، تكون الانية باهالاً 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 لاجل كونها من الأواني التي ترك استعمالها صح البيع لتحض المبيع في المادة التي لها منافع محللة، بل بناءً على ما عرفت في ذلك المبحث، يمكن الحكم بالتبعض في الفساد ان كانت لهيئتها مالية.

بيع الدراهم المغشوشة

[١] ومحل الكلام الدراهم المغشوشة غير الرائجة، وأما الرائجة بين الناس مع العلم بالغشّ فلا كلام في جواز المعاوضة عليها وضعاً 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 التجاسات والأواني والمجلود، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب التجاسات والأواني.

ثم ان الكلام يقع في موضعين:
الأوّل: في صورة العلم بالغشّ.
الثاني: في صورة الجهل به.
أما الأوّل: فالكلام فيه يقع، تارة في جواز الانتفاع بها في التزيين ونحوه، وأخرى في جواز المعاوضة عليها وعدمه.
أما الأوّل: فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز، وفي الجواهر، لم أجد من أفتى بالمنع بل الفتاوى على خلافه.

و تشهد له جملة من النصوص.
واستدل للمنع بالنصوص الدالة على حرمة الغشّ الآتية في ذلك المبحث، و بقوله عليه السلام في خبر المفضل بن عمر الجعفي مشيراً إلى درهم مغشوش أكسره فإنه لا يحلّ بيع هذا ولا انفاقه ^(١).

و بحجر موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غشّ ^(٢).

و بقول الإمام الصادق عليه السلام في خبر دعائم الإسلام في الستوق: يقطع ولا يحل ان ينفق ^(٣).

و في الجميع نظر:
أما نصوص الغشّ: فلعدم شمولها لما نحن فيه، لتوقف صدق الغشّ على علم الغاش و جهل المغشوش، فلا يصدق في فرض علم المغرور.
و أما الأخبار الأخر: فضعيفة السند، لأن في طريق خبر الجعفي علي بن الحسين الصيرفي، والثاني مرسل، و خبر دعائم الإسلام قد عرفت حاله في اول الكتاب، فهي غير منجبرة بعمل الأصحاب لما عرفت من إفتائهم بالجواز، مضافاً إلى معارضتها بما هو أصح سنداً 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.

و أما الثاني: فالأظهر جواز المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً، إذ مضافاً الى ان ذلك مما تقتضيه القواعد العامة بعد فرض جواز الانتفاع بها، يشهد له صحيح ابن مسلم المتقدم عن الإمام الصادق عليه السلام الرجل يعمل الدرهم يحمل عليها النحاس او غيره ثم يبيعها قال عليه السلام: إذا بين ذلك، فلا بأس^(١) و نحوه غيره، و نصوص الغش، والأخبار الخاصة قد عرفت حالها.

و بما ذكرناه ظهر ضعف إفتاء المحقق النائيني رحمه الله بالفساد لأجل عدم وجود المنفعة المستفاد ذلك من خبر موسى بن بكر.

و لا فرق في ذلك كله، بين علم البائع، و جهله، كما لا يخفى.
و أما الموضع الثاني: فتارة يكونان جاهلين معاً، وأخرى يكون المشتري جاهلاً و البائع عالماً، أما إذا كانا جاهلين فلا دليل على الحرمة التكليفية و لا وجه لها، و أما إذا كان المشتري جاهلاً فهو يحرم لكون ذلك غشاً في المعاملة.
هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي.

و أما من حيث الحكم الوضعي، أي صحة البيع و فساد.
فمحصل القول فيه ان صور المسألة اربع:
الأولى: ان يوقع المعاملة على الكلي.

الثانية: ان يبيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدرهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

الثالثة: ان يبيع الدرهم الخارجي معتقداً أنه فضة مسكوكة بسكة السلطان.
الرابعة: ان يبيع المادة بلا هيئة.

اما الصورة الأولى: فلا اشكال في عدم فساد البيع فيها، و عدم ثبوت الخيار وانما عليه التبديل.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ولو وقعت المعاوضة عليها جهلاً فتبين الحال لمن صار إليه فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه الى المسكوك سكة السلطان بطل البيع [١].

[١] في حاشية السيد الفقيه ظاهره كون البيع واقعاً على الكلي.

وهو كما ترى لاسيما وانه لا يمكن نسبة القول بالبطلان الى المصنف في هذه الصورة. بل ظاهره هي الصورة الثانية أي بيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدرهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

وكيف كان في الصورة الثانية: اما ان يظهر عدم كونه مسكوكاً بسكة المعاملة الرائجة، أو يظهر عدم كونه فضة بل نحاساً بتمامه، أو يظهر كون المادة مغشوشة بأن كان بعضها فضة وبعضها نحاساً.

فقد استدلل للبطلان في جميع الفروض: بأن المبيع هو العنوان غير المنطبق على ما في الخارج، كما إذا باع هذا الحمار فانكشف انه فرس.

ولكن هذا الوجه يتم في الفرض الثاني، من جهة ان النحاس والفضة عنوانان مختلفان حقيقة، ولا يتم في باقي الفروض.

أما في الأول: فلأن كون الفضة مسكوكة بسكة المعاملة ليس إلّا وصفاً لها، فتخلفه تخلف للوصف ولا يوجب هو الا الخيار، والشاهد على ذلك هو نظر العرف الذي هو الميزان في هذا الباب، ويؤيد ما ذكرناه بل يشهد له عدم كون العنوان في المقام دخيلاً في المالية.

وأما في الفرض الأخير فلأن الغش في المادة يوجب ثبوت خيار العيب، لأن المغشوش معيب غيره نظير شوب اللبن بالماء لا انه عنوان مغاير.

واستدل لفساد البيع في الفرض الأول: بأن البيع واقع على الموجود الخارجي المتشكل بهذا الشكل الذي لا يصح بيعه فيكون فاسداً بمقتضى إطلاق ما دل على عدم جواز البيع في هذا الموجود، فإنه غير جائز البيع بذاته لا بما هو معلوم.

وإن وقعت المعاوضة 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.

و فيه: إن الهيئة التي تنحصر فائدها في المحرم الموجب ذلك لفساد البيع ليست ملحوظة في المبيع، و لم تقع المعاملة عليها، و ما لوحظ 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، و في الفرض الأخير خيار العيب. [١] مراده بذلك الصورة الثالثة، لا الرابعة.

فما نسبته السيد عليه السلام إليه من أن مراده بذلك بيع هذا الشيء من حيث أنه فضة. غير تام إذ على هذا لا وجه لقوله وإن كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس. وكيف كان فقد استدلل للبطلان في الصورة الثالثة في جميع فروضها، من عدم كون الدرهم مسسكوكاً، أو عدم كونه فضة، أو كونه مركباً من الفضة و غيرها: بأن بيع ذات الشيء المردّد بين كونه درهماً و غيره و على تقدير كونه درهماً صحيحاً أم معيباً. باطل للجهل والغرر.

و فيه: أنهما يرتفعان بالعلم، و لو كان جهلاً مركباً، و بالشرط و المفروض تحقق أحدهما.

و قد يستدل للفساد في الفرض الأول: بأن البيع على هذا الوجه يكون واقعاً على ما هو واقع المبيع، و حيث أن واقعه مما لا يصح بيعه فيكون البيع فاسداً، كما لو باع المردّد بين كونه حرّاً، أو عبداً فإنّه لو انكشف كونه حرّاً بطل البيع.

و فيه: أنه مع العلم بكونه درهماً مسسكوكاً، لا يكون الواقع على ما هو عليه مورداً للبيع كي لا يصح، فإن هيئته لا تقع المعاملة عليها على ذلك، فالأظهر هي الصحة في

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإنّ البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخلل والخمر لأنّ كل جزء من الخلل والخمر، مال لا بد أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة بإعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير [١] بخلاف المادة والهيئة فإنّ الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدّة، ففساد المعاملة بإعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة و هذا الكلام مطّرد في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعي وجوده.

الفرضين الأول والأخير، مع ثبوت خيار التدليس او تخلف الوصف في الأول و خيار العيب في الأخير، و البطلان في الثاني لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، إذ المقصود هو بيع الفضة، والموجود نحاس على الفرض.

و مما ذكرناه ظهر حكم الصورة الرابعة و هو صحة البيع لو انكشف كون المادة فضة مشوبة، مع ثبوت الخيار و الفساد لو انكشف كونها غير الفضة، و أما الهيئة فوجودها كالعدم لعدم لحاظ هيئة من الهيئات في البيع.

[١] قد يقال كما عن بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله: بأن غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه: أن ما ذكرناه من تصحيح المعاملة الواقعة على الشخص في الدراهم المغشوشة و لم نجعل في قبال الهيئة شيئاً و إنما اثبتنا خيار التدليس من جهة عدم السكة الصحيحة، لا يجري في سائر الآلات، فلو أوقع المعاوضة على هياكل العبادة مثلاً جهلاً بكونها كذلك معتقداً أنها من العناوين المباحة، فتبيّن كونها كذلك بطلت.

ثم أورد عليه بأنه مضافاً إلى طلب الفرق بينها و ليس فيما ذكره كفاية، إذ السكة و هيكل العبادة لا يقسط عليها الثمن، لا يناسب قوله في مقام الفرق أنه لا يمكن التبعض في الآلات مادة و هيئة، إذ لم يلتزم بذلك في غيرها أيضاً.

قبل بيان مراد المصنف ﷺ لابد من بيان أمرين: كي يرتفع هذا الإشكال وإشكال غيره من المحشّين، وكذلك يرتفع ما أورد عليه بأنه ما الفرق بين تبين الغش في المادة و تبين تفاوت السكة، حيث التزم في الأول بثبوت خيار العيب، و في الثاني بثبوت خيار التدليس.

الأول: ان هيئة الدراهم لا مالية لها، أي لا تقابل بالمال ولا توجب ازدياد مالية المادة، بل مالية الفضة التي بقدر ما في الدرهم تساوي مالية الدرهم، وهذا بخلاف ما تقدم من هياكل العبادة وآلات اللهو وغيرها، فإنها إما تكون ما لا تقابل بالمال كما هو المختار، أو توجب ازدياد مالية المادة كما هو مختار المصنف ﷺ بدعوى ان الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي، أي لا يكون بنظر العرف موجوداً مستقلاً وان كانت بالدقة العقلية كذلك.

الثاني: ان خيار العيب مختص بصورة تخلف الوصف الموجب نقصه نقص مالية الموصوف ولا يكون ثابتاً في مورد تخلف وصف لا يوجب نقصه نقص المالية، ولا في مورد ما إذا كان بدل القيد الصحيح في المبيع قيداً فاسداً يبذل الثمن الخاص لداعي وجوده، أما في المورد الأول فلعدم صدق العيب على الفاقد له، وأما في الثاني فلأنه على الفرض المبيع هو الشخص الخارجي وهيئته اوجبت زيادة مالية فيه، و حيث انها على الفرض لا تقابل بنفسها بالمال، فلا يمكن الإلتزام بتبعض الصفقة؛ وبما انه لا يمكن الإلتزام بصحة المعاملة حتى فيما يبذل لأجل وجودها، فلا بد من الإلتزام بفساد المعاملة رأساً، و معه لا مورد لثبوت الخيار من جهة القيد المفقود.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف تمامية ما ذكره قبل قوله: وهذا بخلاف... الخ. من الإلتزام بثبوت خيار العيب، فيما إذا كانت مادة الدرهم مغشوشة، و ثبوت خيار التدليس في صورة تفاوت السكة، و عدم ثبوت خيار العيب فيها، فإن تفاوت السكة لا يوجب نقص المالية، وكذا تمامية ما ذكره بعده وارتباطه بما قبله، فإنّه في صورة الجهل

القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة و هو تارة على وجه يرجع الى بذل المال في مقابل المنفعة المحرمة كالمعاوضة على العنب مع التزامها ان لا يتصرف فيه الا بالتخمير، وأخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي الى المعاوضة لا غير كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره.

والأول اما ان يكون الحرام مقصوداً لا غير [١] كبيع العنب على ان يُعمله خمراً و نحو ذلك و اما أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال بحيث يكون بذل المال بإزائها كبيع الجارية المغنّية بثمان لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغيّي، فهنا مسائل ثلاث:

في ما تقدم من الآلات الأمر يدور بين أمور ثلاثة: إمضاء المعاملة من جهة المادة خاصة، وإمضائها رأساً، وفسادها، وحيث لا سبيل الى الأول لما تقدم من عدم كين الهيئة مما يقابل بالمال، و لا الى الثاني لما تقدم أيضاً، فيتعين الالتزام بالثالث.

ولكن قد تقدم ان الهيئة قد تكون مما له مالية و تقابل بنظر العرف بالمال، و تكون ملحوظة باستقلالها، مثلاً الكوز المعمول من الخزف هيئته تقابل بالمال لا انها توجب ازدياد مالية المادة، و لذا لو باع الكوز ثم تبين كونه مكسوراً لم يتوهم أحد ثبوت خيار العيب.

[١] أورد عليه السيد الفقيه بأنه لا وجه لتقسيم الأول و هو ما يبذل المال في مقابل الحرام فقط الى القسمين.

ولكن يرد عليه ان مراده من الاول ما يبذل المال في مقابل الحرام في الجملة، في مقابل الثاني، و هو الذي لا يبذل المال بإزاء الحرام رأساً، بل يكون الحرام هو الداعي الى المعاوضة لا غير، و من الضروري ان الداعي لا شأن له في باب المعاملات.

المسألة الأولى: بيع العنب على ان يعمل خمرأً، والخشب على ان يعمل صنماً أو آلة هو او قمار، وإجارة المساكن لبيع او يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السفن و الحمولة لحملها [١] ولا إشكال في فساد المعاملة فضلاً عن حرمة ولا خلاف فيه، و يدل عليه [٢].

بيع العنب على ان يعمل خمرأً

[١] وفي الجواهر فلا خلاف أجده فيها، مع التصريح بالشرطية أو الإتفاق عليها على وجه بنى العقد عليها، بل عن مجمع البرهان: نسبتبه الى ظاهر الأصحاب، بل عن المنتهى، دعوى الإجماع عليه، كما عن الخلاف والغنية للإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر او الدكان لبيع فيه.

[٢] واستدل له في جميع المعاملات بوجوه:

الأول: الإجماع المحكي عن جماعة.

وفيه: ان الإجماع المنقول ليس بحجة لاسيما في صورة إحتال استناد المجمعين الى الأدلة الأخر كما في المقام.

الثاني: ما ذكره السيد الفقيه رحمته الله وهو قوله عليه السلام: ان الله إذا حرم شيئاً حرم مثله.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من ضعف السند، انه غير شامل للمقام، إذ الثمن لا يقع في مقابل المنفعة المحرمة وإنما يقع في مقابل العين التي لها منفعة محللة في المقام.

الثالث: ان الإلتزام بأن يعمل العنب خمرأً، شرط مخالف للكتاب والسنة، وهو فاسد وفساد الشرط يوجب فساد المشروط.

وفيه: ما سيأتي في محله من ان الشرط الفاسد لا يوجب فساد المعاملة.

الرابع: ان فعل المباح للتوصل به الى الحرام حرام، فبيع العنب مثلاً لأن يعمل خمرأً حرام.

وفيه: ما حقق في محله من عدم حرمة مقدمات الحرام، الا ما لا ينفك عنه الحرام، مع ان هذا الوجه لا يقتضي الفساد بناء على ما هو الحق من عدم تلازم المبعوضة للفساد في المعاملات كما عرفت في اول الكتاب.

الخامس: ان أدلة النهي عن المنكر تدل على حرمة، إذ لو وجب النهي للرفع.

مضافاً الى كونها إعانة على الإثم [١] و الى ان الالتزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة الساقطة في نظر الشارع أكل وإيكال للمال بالباطل [٢].

فالنهي عن المنكر لدفعه أولى بالوجوب.

وفيه مضافاً الى ان هذا الوجه أيضاً لا يقتضي الفساد، كما مرّ انه سيجيء في المسألة الآتية تنقيح القول في ذلك و انه لا دليل على وجوب الدفع.
[١] السادس: ما في المتن و هو ان البيع في الفرض إعانة على الإثم، المحرمة كتاباً و سنةً و اجماعاً.

وفيه مضافاً الى ما ستعرف من عدم حرمتها، ان البيع ليس إعانة على الإثم و انما يكون الإقباض والتسليط الخارجي إعانة عليه.
مع ان حرمة الإعانة على الإثم لا توجب الفساد، إذ حرمة المعاملة و مبغوضيتها لا تلازم الفساد.

[٢] هذا هو السابع و هو ان الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة أكل للمال بالبطل.

وفيه: انه ان اريد بذلك ان الشرط يوجب تمحض المبيع في الحرام. فيرد عليه: انه في البيع الثمن لا يقع في مقابل المنافع، و انما يقع في مقابل العين بداعي الانتفاع بمنافع العين، و عليه فلا يكون أكل المال في مقابل ما اشترط ان ينتفع به بالمنفعة المحرمة أكلاً للمال بالباطل.

و على فرض النزول فانما يقابل الثمن بالمنافع، أي قابلية الشيء لأن ينتفع به، لا الانتفاع الخارجي، و لذا لا شبهة في صحة البيع لو اشترى خبزاً للاكل و لم يأكله، و في المقام المبيع له منافع محللة و ان اشترط الانتفاع بالمنفعة المحرمة، نعم ذلك يتم في الإجارة، فإن مرجع ذلك الى إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل الا المنفعة الخاصة فتفسد لأجل ان المقابل بالمال فيها المنفعة.

وإن أريد به ان الشرط بمنزلة القيد و به تزيد المالية و تنقص كما قيل.
فيرد عليه: ان الشرط لا يقابل بالمال، بل هو التزام في التزام على ما سيأتي تحقيقه في محله، و لا يترتب على مخالفته الا الخيار.

خبر جابر [١] سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام أجرته فانه أمّا مقيد بما إذا استأجره او يدل عليه بالفحوى بناءً على ما سيجيء من حرمة العقد مع من يعلم انه يصرف المعقود عليه في الحرام، نعم [٢] في مصححة ابن اذينة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته او دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير، قال: لا بأس.

[١] هذا هو الوجه الثامن وهو وإن ورد في الإجارة الا انه يتم في البيع أيضاً من جهة اتحاد حكمهما.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده لو كان خبر جابر، ان ظاهر هذا الخبر ^(١) هو فساد الإجارة مع اتفاق وقوع الخمر فيه بلا شرط والتزام، وحيث انه معارض مع النصوص المستفيضة الأخرى ولم يفت به أحد فلا بد من طرحه لا حمله على إرادة معنى آخر. ثم على فرض التنزل وتسلم تعين حمله على معنى آخر لا يبعد دعوى أظهرية إرادة الفساد في صورة العلم بوقوع بيع الخمر فيه، لا اشتراط ذلك ولا كونه داعياً للبيع، و سيجيء أنه في هذه الصورة وردت نصوص مستفيضة دالة على صحة المعاملة، وهي تكون معمولاً بها، مع انه لو سلم الفساد في تلك الصورة، اولوية الفساد في هذه الصورة، من الفساد في تلك الصورة غير ثابتة.

ثم على فرض التنزل وتسلم تعين حمله على صورة الإشتراط، يتردّد الأمر بين معنيين: أحدهما: كون الإجارة مطلقة مشروطة بهذا الشرط. ثانيهما: إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل الا 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 ان جماعة منهم صاحب الجواهر رحمته الله بعد تسليمهم دلالة خبر جابر على المنع، قالوا يعارضه مصحح ابن اذينة 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.

لكنّها محمولة على ما إذا اتفق الحمل [١] من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد بناءً على أن خبر جابر نصّ فيما نحن فيه، و ظاهر في هذا عكس الصحيحة يطرح [فيطرح] ظاهر كل بنصّ الآخر [٢] فتأمل، مع انه لو سلم التعارض كفي العمومات المتقدمة [٣] و قد يستدل أيضاً فيما نحن فيه بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتّخذ صلباناً أو صنماً مثل مكاتبة ابن اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذ صلباناً. قال: لا.

[١] و أجاب عنه المصنف رحمه الله بأن المصحح، محمول على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد، بناءً على أن خبر جابر نصّ فيما نحن فيه و ظاهر في هذا عكس الصحيحة فيطرح ظاهر كل بنص الآخر - ثم أمر بالتأمل.

ثم قال مع انه لو سلم التعارض كفي العمومات المتقدمة.

و لكن ظاهر قوله أن المصحح محمول على ما إذا اتفق الحمل كون مورد الإجارة صورة العلم بالحمل فهي أجنبية عن الفرض و عن 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، و المصحح يدل على الصحة مع العلم بحمل الخمر الذي لا دليل على حرمة.

[٢] [قوله رحمه الله فيطرح ظاهر كل... الخ] تقدم الكلام في هذا الجمع في بيع العذرة و عرفت أنه ليس جمعاً عرفياً، و لعله لذلك أمر رحمه الله بالتأمل.

[٣] [قوله رحمه الله كفي العمومات... الخ] على فرض التعارض لا بد من الرجوع إلى المرجّحات و هي تقتضي تقديم الخبر لأشهرية مضمونه.

مضافاً إلى ما عرفت من عدم دلالة العمومات المتقدمة على الفساد.

أضف إلى ذلك كله أن العمومات المتقدمة، هي رواية تحف العقول، و رواية الفقه الرضوي (لو كان كتاب رواية لا فتوى فقيه) كما احتملناه و رواية دعائم الإسلام، و النبوي المشهور المتقدمة كلها في أول الكتاب و عرفت أنها ضعيفة الاسناد.

ورواية عمرو بن الحريث عن التوت أبيه 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 الصنم والصليب بعيد في الغاية، والفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه وبيع الخشب على أن يعمل صليباً أو صنماً لا يكاد يخفى [١] فإن بيع الخمر في مكان وصورته دكاناً لذلك منفعة عرفية يقع الإجارة عليها من المسلم كثيراً كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات. بخلاف جعل العنب خمرأً والخشب صليباً فإنه لا غرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال.

نعم لو قيل في المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صنماً لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه [٢] لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه كما سيجيء ثم أنه يلحق بما ذكره من بيع العنب والخشب على أن يعمل خمرأً أو صليباً بيع كل ذي منفعة محللة على أن يصرف في الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع في الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل، ثم أنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد وبين التواطى عليه خارج العقد ووقوع العقد عليه [٣] ولو كان فرق فائماً هو في لزوم الشرط وعدمه

[١] لم يظهر الفرق فإنه كما أن اشتراط جعل الخشب صنماً، بعيد عن المسلم، كذلك اشتراط عدم بيع شيء في الدار إلا الخمر، كما أنهم يقدمون على المعاوضة مع العلم بأنه لا يبيع غير الخمر كذلك، يقدمون عليها مع العلم بجعل الخشب صنماً.

[٢] قد مر أنه لا أولوية للفساد في صورة الإشتراط، عن الفساد في صورة العلم كي يتمسك بالفحوى.

[٣] وقد أورد عليه: بأن معنى عدم إعتناء الشارع بالشرط غير المذكور وإعتبار الذكر في الشرط صحة العقد بلا شرط، ومقتضاه وقوع تمام الثمن في مقابل العين، ومعه لا يكون أكل المال أكلاً بالباطل وبلا عوض.

لا ففما هو مناط الحكم هنا، و من ذلك يظهر انه لا فبفنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً بل الأظهر فسادة، وإن لم نقل بفاساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فف الحففة الى أكل المال فف مقابل المنفعة المحرمة.

و قد تقدم الحكم ففساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادها أموالاً مشتملة على منافع محللة مع ان الجزء أقبل للتفكفك فبفنه و ففن الجزء الآخر من الشرط و المشروط [١]. و سفعف فف المسألة الآففة ما فؤفد هذا إن شاء الله تعالى.

و ففه: انه كما ان الشارع ألغف الشرط الذي لم فذكر فف ضمن العقد، كذلك ألغف الشرط المخالف للكتاب و السنة مثل هذا الشرط، فهذا الشرط على كل ففدر ساقط فف نظر الشارع و بمحكم العدم.

و الأظهر فف الصحة فف المورففن لما عرفت من عدم كون أكل المال فف صورة الإفشراط ففصاً أكلاً بالباطل، من جهة عدم فقابل المال بالمنافع، ثم ان لازم ما ذكره ﷺ الحكم بالبطلان فف ففما كان الداعف، فف المنفعة المحرمة: لعفن ما ذكره فف الشرط ففر المذكر.

[١] أورد عفله السفد الففقه بأنه ﷺ صرح بعدم كون الففئة جزءً بل فف من قففل العنوان و كون مثل هذا الجزء أقبل للتفكفك ممنوع بل الأمر بالعكس.

و ففه انه ﷺ صرح بعدم كونها جزءً عرفاً و إلا فهو لا ففكر كونها جزءً خارجياً كما ففدم و هذا بفخلاف المشروط و الشرط.

و لكن ففد عفله ان الشرط فف باب البفع و ففره من العقود لا ففجع الى أحد العوضفن، و لا فوجب فقففده كف ففم ما ذكره، من ان المقفد موجود و احد و لا ففحل الى جزئفن خارجفن بل هو الفزام فف الفزام على ما فأتف ففقففه فف محله فهو أقبل للتفكفك.

المسألة الثانية : يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية وكل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك وقصد إعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو والسرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفة وبذل بإزائها شيء من الثمن [١] لا ما كان على وجه الداعي، ويدل عليه أن بذل الشيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل والتفكيك بين القيد و المقيّد بصحة العقد في المقيّد

حكم بيع الجارية المغنّية

[١] ملخّص القول في المقام: أن اعتبار الصفة في المبيع أن كان على وجه الاشتراط لا اشكال في الصحة سواء كانت الصفة مما لا مالية له، أم كانت لها مالية عرفية شرعية، أم كانت ماليتها ملغاة شرعاً؛ فإنه على جميع التقادير لا تقابل الصفة بالمال ولا تكون دخيلة في المبيع، نعم بين الأقسام فرق من جهة لزوم الوفاء بالشرط وعدمه، وهو غير مربوط بالمقام، كما أنه لا كلام فيها لو كان اعتقاد وجودها داعياً على المعاملة كما هو واضح، وأولى من ذلك بالصحة ما لو لم تلاحظ الصفة أصلاً.

وإن كان اعتبارها على وجه التقييد والعنوان.

فإن كانت لها مالية شرعاً فلا اشكال أيضاً في الصحة سواء كانت الصفة منافعها محضة في المحللة أم كان لها نوعان من المنفعة المحللة والمحرمة.

وأما أن لم يكن لها مالية شرعاً، كان لها المالية العرفية، أم لم تكن، فبناءً على كون تخلف الوصف فيما أخذ عنواناً للمبيع موجباً لثبوت الخيار دون التبعيض والبطلان، كما لعله المشهور المنصور على ما سيأتي تنقيحه في محله الملازم ذلك للإلتزام بأن المعوّض هو الموصوف، وإن الثمن غير مقابل بالوصف، يتعين القول بالصحة و وقوع جميع الثمن في مقابل الموصوف، وأما بناءً على كون تخلفه موجباً للبطلان، كما هو الشأن في العناوين الموجب تخلفها تغاير الموصوف للموجود ذاتاً، فإن كان الوجه للبطلان أن ما تعلق الإنشاء به وهو العين المتصفة بهذا الوصف غير موجود، وما هو موجود لم يتعلق به

الإنشاء، أو ان الوصف دخيل في الرضا، فمع تخلّفه لا يكون الرضا الفعلي موجوداً، يكون الحكم في المقام هي الصحة بتمام الثمن، إذ على كل تقدير يكون المفروض كون المبيع هو ذات الموصوف، وان أوجب الوصف زيادة مالية الموصوف، إلا أن المعوّض هو المال لا المالية، و ان كان الوجه للبطلان وقوع شيء من الثمن بإزاء القيد يتعين القول بالفساد في المقام، لأن جزءاً من الثمن وقع في مقابل ما لا مالية له شرعاً، إلا أن لازم هذا الوجه هو التبعيض في الفساد، إذ لازمه كون كل من الموصوف و الوصف جزءاً من المبيع و ملحوظاً مستقلاً.

فتحصّل: انه على جميع التقادير لا وجه للبطلان رأساً. هذا ما تقتضيه القواعد وأما النصوص ^(١) الخاصة الواردة في الجارية المغنّية الناهية عن بيعها، فالذي يخطر بالبال انها لم يعمل بها المشهور، و معارضة مع النصوص الاخر، و ذلك يظهر بعد بيان أمرين: الأوّل ان صفة غناء الجارية لها منفعتان محلّلة و محرّمة، بناءً على ما هو المعروف من أن كسب المغنّيات التي تدعى الى الأعراس ليس به بأس كما نطقت النصوص به.

الثاني: ان بعض نصوص الباب صريح في جواز بيع المغنّية و شرائها إذا كان يطلب بها الرزق لا سوى ذلك، و معلوم ان التاجر الذي يشتري المغنّيات و يبيعهن انما يوقع المعاملة عليهم بما هن مغنّيات لاسيما في فرض البيع، و على ذلك فبعد تقييد تلك النصوص بهذا النص تختص تلك النصوص بما اذا بيعت المغنّية بداعي سماع الغناء و الانتفاع بها في الحرام، و في هذا الفرض بالخصوص لم يفت أحد بالفساد لاسيما بعد ملاحظة عدم كون صفة الغناء مما له منفعة محرمة خاصة.

بل يمكن ان يقال: إنّ هذا النص معارض مع تلك النصوص: لتضمنه جواز بيع التاجر المغنّية و إن كان المشتري يشتريها بداعي الانتفاع بغنائها على وجه محرم و البائع كان عالماً بذلك. و الجمع العرفي يقتضي حمل تلك النصوص على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً [١]، لأنّ القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظة وجوده و غير واقع شرعاً على ما اشتهر من ان الثمن لا يوزّع على الشروط، فتعين بطلان العقد رأساً، وقد ورد النص بأنّ ثمن الجارية المغنّية سحت و انه قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها الا كثمن الكلب، نعم لو لم يلاحظ الصفة أصلاً في كميّة الثمن فلا اشكال في الصحة و لو لوحظ من حيث انه صفة كمال قد يصرف الى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها فلا اشكال في الجواز و ان كانت نادرة بالنسبة الى المنفعة المحرمة ففي الحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال الا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة الى المحرمة و عدمه لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة وجهان: أقواهما الثاني، إذ لا يعدّ أكلاً للمال بالباطل [٢] و النصّ بأنّ ثمن المغنّية سحت مبني على الغالب.

[١] و فيه انه بناء على مقابلة القيد بالمال لا مانع من التفكيك، و عدم وقوعه شرعاً و عدم معرفيته عرفاً انما يكونان من جهة عدم بذل شيء من الثمن بإزائه، و لازمه صحة البيع في المقيّد بتمام الثمن، و كون القيد لغواً، و بذل الثمن بإزاء المقيّد بداعي وجود القيد ليس أكلاً للمال بالباطل كما تقدم.

[٢] انه لو كانت الصفة ملحوظة مستقلة في البيع، و جعل بإزائها الثمن، يعتبر في عدم كون أكل المال في مقابلها أكلاً بالباطل ما يعتبر في العين من اعتبار اشتغالها على منفعة غير نادرة، أي منفعة لا يعتدّ بها عرفاً لحسنتها لا لمزاحمتها مع ما هو أهمّ منها كما هو ظاهر المصنف على ما عرفت، و إن لم تلاحظ مستقلة، بل كانت موجبة لبذل المال لأجل وجودها، فلا وجه للحاقها بالعين كما لا يخفى، و أما النصّ بأنّ ثمن المغنّية سحت فقد عرفت ما فيه.

المسألة الثالثة : يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرأ بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً لأنّ فيه إعانة على الإثم والعدوان، ولا إشكال ولا خلاف في ذلك، أمّا لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم [١].

بيع العنب ممن يجعله خمرأ

[١] اختلفت كلمات القوم في المقام فعن جماعة الجواز، وعن آخرين المنع، والشيخ الأعظم رحمته فصل بين ما لم يقصد منه الحرام، فحكم بالجواز، وبين ما يقصد منه الحرام، فحكم بالحرمة لكونه إعانة على الإثم التي تكون محرمة بلا خلاف ولا اشكال. لكن: يرد على هذا التفصيل.

أولاً: انه لا بد من تقييد ذلك بما إذا قصد المعان فعل الحرام، لانه رحمته يصرح فيما بعد باعتبار ذلك.

وثانياً: ان جماعة صرحوا باعتبار ترتب المعان عليه في صدق الإعانة، فلا بد من التقييد بذلك، اللهم إلا أن يكون ذلك إشارة الى اصل الحكم او الى العلة بلحاظ محرم آخر وعليه فيرتفع الإشكال الثاني: لأنه في صورة عدم ترتب فعل الحرام، وان كان لا تصدق الإعانة بلحاظه، إلا انها تصدق بلحاظ كونه اعانة على اشتغال المشتري بمقدمات الحرام بقصد ترتب الحرام وهو بنفسه معصية.

وكيف كان: فتتقيد القول في هذه الصورة أيضاً سيأتي عندالتعرض لأدلة الصورة الآتية.

و تنقيح القول في المقام يقتضي البحث في موضعين:

الأول: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

الثاني: فيما تقتضيه القواعد العامة.

أمّا الموضع الأول: فالكلام فيه تارة يقع في الحكم الوضعي.

وأخرى في الحكم التكليفي.

للأخبار المستفيضة [١] منها خبر ابن اذينة قال: كتبت الى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم يبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرأً أو مسكرأً، فقال: انما باعه حلالاً في الابان الذي يحل شربه او أكله فلا بأس ببيعه.

و رواية أبي كهمس، قال: سألت رجلاً أبا عبدالله عليه السلام - الى ان قال - هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرأً الى غير ذلك مما هو دونها في الظهور،

أما من حيث الحكم الوضعي، فقد استدل لعدم جواز المعاوضة في صورة العلم بصرف المبيع في المحرم بخبر جابر - اوصابر - المتقدم في الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر قال عليه السلام حرام أجره (١).

وقد مرّ في المسألة السابقة ما في هذا الخبر من حيث السند، والدلالة، والمعارضة مع النصوص الاخر، وتقدم انه لا يصح الاستدلال به بوجه.

وأما من حيث الحكم التكليفي، فمجمل القول فيه: ان جميع النصوص الواردة في المقام، او المتوهم ورودها في الباب على طوائف:

[١] الأولى: ما تضمن جواز بيع العنب ممن يعلم انه يصنعه خمرأً كحسن ابن اذينة (٢) وخبر أبي كهمس (٣) المذكورين في المتن.

و صحيح الحلبي عن مولانا الصادق عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله خمرأً فقال عليه السلام: لا بأس به يبيعه حلالاً فيجعله حراماً أبده الله واسحقه (٤).

و صحيح رفاعة قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره فقال عليه السلام: حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً (٥) ونحوها غيرها.

الثانية: ما توهم دلالتها على المنع عن بيع العنب ممن يعمل خمرأً وهو خبر جابر - اوصابر - المتقدم في المسألة المتقدمة، بدعوى إرادة العلم ببيع الخمر من قوله فيبيع 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.

و قد يعارض تلك بمكاتبة ابن أبي اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذهُ صلباناً، قال: لا ورواية عمرو بن حُرَيْث عن التوز (التوت) ابيعه ممن يصنع الصليب او الصنم، قال: لا [١]، و قد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوّزة بحمل المانعة على صورة

الثالثة: ما استفيد منها كراهة بيع العنب ممن يخمره وهو صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا قال عليه السلام: يبيعه ممن يطبخه او يصنعه خلاً أحب إليّ ولا أرى بالأول بأساً^(١).

الرابعة: ما تدل على المنع عن بيع الخشب ممن يتخذهُ صلباناً او يصنعه صنماً، فإنّه يدل على الحكم في المقام بالغاء الخصوصية: كحسن بن اذينة قال: كتبت الى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذهُ صلباناً قال عليه السلام: لا^(٢).

و صحيح ابن حُرَيْث عن الإمام الصادق عليه السلام عن التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال عليه السلام: لا^(٣).

[١] الخامسة: ما توهم دلالتها على جواز بيع الخشب أيضاً: كحسن ابن اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذهُ برابط فقال عليه السلام: لا بأس به^(٤) هذه هي جميع نصوص الباب.

و قد قيل في الجمع بينها وجوه، امتنها: حمل النصوص المانعة على بيع الخشب ممن يعملهُ صليباً او صنماً، كما هو موردّها، بأن لا يتعدى عن موردّها، و حمل المجوّزة على غيره.

و أورد عليه تارة: بكونه خرقاً للإجماع المركّب.
و أخرى: بأن خبر جابر دالّ على المنع في بيع العنب أيضاً.
و ثالثة: بأنه قام الدليل على اتحاد مناط الحكم و هو قوله عليه السلام في خبر الحارثي: بعته

(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.

حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ^(١). ونحوه ما في خبر أبي كهمس ^(٢) ورواية رفاعة ^(٣).

ورابعة: بأن الطائفة الخامسة تأبى عن ذلك لدالتها على جواز بيع الخشب.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن مثل هذا الإجماع المركّب خرقة لا مانع عنه، إذ في المسألة طوائف من الأخبار، فقد استندوا في فتاويهم إلى هذه النصوص، وكل واحد جمع بما رآه جمعاً عريضاً، وعليه فلا يضرّ مخالفة الجميع.

مع ان صاحبي الوسائل والمستدرک قائلان بالفصل.

وأما الثاني: فلأنه لو سلّم استفادة الكبرى الكلّية من تلك النصوص إلاّ أنه لا مانع من تخصيصها بما ورد في الخشب يباع ممن يجعله صنماً أو صلياً.

وأما الرابع: فلأن حسن ابن اذينة وارد في بيع الخشب ممن يجعله برابط، وهو غير جعله صنماً أو صلياً، بل هو بنفسه دليل الفصل، فإنّه يفصل بين الأصنام والبرابط. والإنصاف ان هذا الجمع متين غايته.

و يساعده الاعتبار لما علم من الشرع من الإهتمام بالتجنّب عن الشرك بأيّ نحو أمكن.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ ^(٤).

وبما ذكرناه ظهر ان ما ذكره بعض الأعظم من: ان النصوص متعارضة، لا يمكن الجمع بينها بوجه، فلا بد من الرجوع الى المرجّحات في غير محله.

(الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠).

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

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

(سورة النساء، آية ٤٩).

أشترط جعل الخشب صليبأ أو صنمأ أو توطؤهما عليه [١].

و فيه ان هذا في غاية البعد [٢] إذ لا داعي للمسلم على أشرط صناعة الخشب صنمأ في متن بيعه أو في خارجه، ثم يجي ويسأل الإمام ؑ عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمة و هل يحتمل أن يريد الراوي بقوله: أبيع التوت (التوز) ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعته مشرطأ و ملزمأ في متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنمأ، فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة [٣] لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة.

[١] و قد يجمع بينها، يحمل النصوص المانعة على صورة الإشرط، أو التواطى عليه قبل البيع.

[٢] و فيه: مضافأ الى ما ذكره المصنّف ؑ من انه في غاية البعد، انه جمع تبرّعي لا شاهد له، و مجرد كون فرد متيقّن الإرادة لا يجعلها من النص أو الظاهر لاسيما مع احتياج الجمع الى التصرف في كلا المتعارضين.

و منه يظهر ضعف ما قيل من حمل الأخبار المانعة على صورة القصد الى ترتّب الحرأ، و المجوّزة على صورة العلم خاصة.

و في تعليقة السيد الفقيه الجمع بنحو آخر، و هو حمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرف المبيع في الحرأ، و حمل الأخبار المجوّزة على صورة العلم بكون المشتري شغله ذلك و إن لم يكن جعله هذا الغنبل الخاص خمرأ معلومأ.

و فيه: ان ذلك لو تمّ في بعض نصوص الجواز، لا يتم في جميعها، لاحظ قوله ؑ في صحيح رفاعة ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابأ خبيثأ فإن الظاهر رجوع الضمير الى المبيع الخاص.

[٣] المنسوب الى المشهور كما في الجواهر، الجمع بين النصوص بحمل الأخبار المانعة على الكراهة و استشهد له المصنّف بقوله ؑ في خبر الحلبي كما في المتن و رفاعة كما في سائر النسخ بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلأأ أحبّ إلى.

و يشهد له رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا، قال: بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلًّا أحبَّ إليَّ ولا أرى به بأساً وغيرها، أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعملُه صليباً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار والعمل في مسألة بيع العنب وشبهها على الأخبار المجوزة، وهذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل وكيف كان، فقد يستدل على حرمة البيع ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي على التعاون على الإثم والعدوان [١] وقد يستشكل.

وفيه: انه يوهن هذا الجمع قوله ﷺ في خبر أبي كهمس - هو ذانحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرًا وقوله ﷺ: في خبر رفاعه هو حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً لاسيما وان ظاهرهما تكرار البيع المذكور كما لا يخفى وعليه فيتعين حمل الاحتيبة في خبر رفاعه على الاحتية بحسب الأخلاق.

الإعانة على الإثم

هذا كله بحسب الروايات.

وأما من حيث القواعد فقد استدل على حرمة البيع ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بوجوه:

[١] الأول: بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان كما في المتن.

يقع الكلام أولاً: في حكم الإعانة على الإثم.

ثم في تحقيق مفهوم الإعانة.

أما الأول: فلا يبعد القول بعدم حرمة الإعانة على الإثم بما هي إعانة عليه.

لما قيل من ان الآية الشريفة ^(١) أريد بها الحكم التنزيهي بقرينة المقابلة بالأمر

بالإعانة على البر والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً.

فإنه يمكن أن يدفع بأن الالتزام بجواز ما نهى عنه الشارع عند العقل، يتوقف على ورود ترخيص من الشارع في الفعل، فمع عدمه يحكم العقل بلزوم المتابعة، و مجرد المقابلة بأمر غير الزامي لا يصلح قرينة على ذلك كما لا يخفى.

بل لان المنهي عنه هو التعاون لا الإعانة، وهو من باب التفاعل، وهو عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لايجاد أمر ويكون ذلك صادراً عن جميعهم، كان يجتمعوا على قتل نفس محترمة بأن يقتلوا جميعاً.

وأما الإعانة التي هي من باب الإفعال فهي عبارة عن إيجاد مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في صدور الحرام والإثم منه، فحرمة التعاون التي هي مدلول الآية الشريفة لا تستلزم حرمة الإعانة على الإثم.

والإستدلال لحرمتها بالإجماع، فاسد لعدم حجية المنقول منه، مع انه يحتمل استناد المجمعين الى سائر الوجوه المذكورة في المقام من الآية الشريفة، وأدلة النهي عن المنكر التي ستعرف تقريب الإستدلال بها والجواب عنه.

فالأظهر عدم حرمة الإعانة على الإثم، لعدم الدليل عليها، والأصل عدمها إلا ما خرج بالدليل كإعانة الظالمين وإعانة أعوانهم التين لا شبهة في حرمتهما على ما سيأتي مفصلاً في البحث عن معونة الظالمين.

ثم بعد الغض عن ذلك كله يمكن ان يقال كما في الحقائق: بأن النصوص الواردة في

بيع

العنب تدل على جواز الإعانة في المقام بعد الغاء الخصوصية، فالجمع بينها وبين

أدلة حرمة الإعانة على الإثم، يقتضى الالتزام بعدم الحرمة في المقام وأمثاله.

وما ذكره المحقق النائيني رحمته من أنه على فرض تحقق موضوع الإعانة، لا إشكال في حرمتها ولا يمكن تخصيص دليلها لأن هذه من العناوين غير القابلة للتخصيص فإنها كنفس المعصية.

غير تام، لأن الإعانة على الإثم من العناوين التي لو لم يدل دليل على حرمتها لما استقل العقل بلزوم تركها، بل كان مقتضى القاعدة جوازها وعليه فكما للشارع أن يحرمها بإطلاقها، له تحريم حصة خاصة منها.

و على فرض حرمتها وانطباقها على البيع في المقام، لا تكون المعاملة فاسدة، بناءً على ما حققناه في محله من أن النهي النفسي عن المعاملة وإن تعلق بالإعتبار الذي يعبر عنه بالمسبب لا يدل على الفساد.

مع أنك قد عرفت عدم صدقها على البيع، فلو صدقت فإنما تصدق على إقباض المبيع، وأما الاعتبار النفساني وإيرازه فليس شيء منها مصداقاً للإعانة قطعاً.

فتحصّل: أن الاستدلال بعموم النهي عن التعاون على الإثم في المقام غير صحيح من وجوه.

حقيقة الإعانة و مفهومها

المقام الثاني: في بيان حقيقة الإعانة.

وقد اختلفت كلماتهم في ذلك غاية الاختلاف، مع أن مفهومها من المفاهيم العرفية، وستعرف الأقوال عند بيان الحق في المقام.

وكيف كان: فمحصل ما قيل في اعتباره في صدق هذا المفهوم أمور:
منها القصد الى وقوع الفعل من المعان.

في صدق الإعانة بل يمنع حيث لم يقع القصد الى وقوع الفعل من المعان بناء على ان الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً [١] وأول من أشار الى هذا المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في هذه المسألة حيث انه بعد حكاية القول بالمنع مستنداً الى الأخبار المانعة، قال: وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به الى محرم، لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس.

والجواب عن الآية المنع من كون محل النزاع معاونة مع ان الأصل الإباحة، و انما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك انتهى، و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية وغيره.

أما اعتبار القصد بمعنى الإختيار والإرادة، الملازم للعلم معتبر قطعاً، إذ مع عدم العلم بوقوع الحرام من الغير لا يحرم فعل المعين لعدم صدق الإعانة بلا قصد كما لعله الظاهر، او لعدم تنجّز حرمة على فرض صدق الاعانة إذا ترتب عليه المعان لفرض الجهل به، فعلى كل تقدير لا يحرم الفعل او لا تنتجّز حرمة مع عدم العلم، و عليه فلا تترتب ثمة على النزاع في اعتبار القصد بهذا المعنى و عدمه في صدق الإعانة.

[١] وأما القصد، بمعنى الداعي والغرض من الفعل، فهو الذي وقع الخلاف في اعتباره و قد اعتبره مطلقاً جماعة منهم المحقق الثاني، واختار جماعة آخرون عدم اعتباره كذلك، ونسب ذلك الى الأكثر.

والمصنف رحمه الله تعالى تبعاً، للمحقق الأردبيلي فصل بين الموارد، باعتباره 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 انه يجعله خمرأً، و عدم اعتباره في المورد الآخر و هو 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.

و قد استدل لاعتباره مطلقاً: بأنه لولا ذلك لزم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به الى محرم، فيمنع معاملة أكثر الناس.

و لعدم اعتباره كذلك بإطلاق الإعانة 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).

و العلوي الوارد في الطين المروي عن الكافي عنه عليه السلام: فإن أكلته و متّ كنت قد اعنت على نفسك ^(٢). ونحوهما ما ورد في أعوان الظلمة ^(٣).

و فيها نظر: أما الأول: فلأنه إن أريد به النقض ببيع المأكولات و المشروبات مع العلم بأنه تحصل بها القوة على إرتكاب المعاصي، فيرد عليه: أنه لا تصدق الإعانة في أمثال هذه الموارد لجهة أخرى سيأتي التعرّض لها بعد ذلك، و إن أريد به النقض بموارد بيع ما إقترن بالقصد تصدق الاعانة على الإثم عليه، و لا مانع من صدقها من الجهات الاخر، فيرد عليه: انه لا مانع من الالتزام بفساد المعاملة في هذه الموارد.

و أما الثاني: فلأن نصوص الطين اطلقت الإعانة فيها على أكل الطين، مجازاً أو بالعبارة لوجوه:

الأول: ان موردها من قبيل إرتكاب الحرام نفسه، و الإعانة انما تصدق بالنسبة الى فعل الغير كما سيجي.

الثاني: ان أكل الطين بنفسه موجب للقتل لا انه اعانة على ما يوجب القتل.

الثالث: ان في موردها لا يعلم بترتب الحرام على فعل الفاعل كما هو ظاهرها، و قد تقدم اعتبار ذلك في صدقها، مع ان استعمالها أعم من الحقيقة، و أصالة الحقيقة انما يرجع اليها لتشخيص المراد بعد معلومية الموضوع له، لا لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد.

(١) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٢) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به.

و به يظهر ما في نصوص أعوان الظلمة، مع انه سيجي، ان المحرم انما هو عون الظالم مطلقا حتى في المباحات لا عونه في فعل الحرام.

فتحصل: انه لا دليل على اعتباره مطلقا، ولا على عدمه كذلك.

والمصنف رحمه الله لما رأى صدقتها في بعض الموارد مع عدم القصد، مثل إعطاء السيف لمن يريد قتل المظلوم و عدم صدقتها في بعض موارد اخر مع عدم القصد التجأ الى الإلتزام باعتبار القصد، الا في ما إذا انحصرت فائدة الشرط المعان عليه في المشروط المحرم.

ولكن الظاهر عدم اعتبار القصد في صدقتها كما يظهر من الرجوع الى موارد صدقتها بدون القصد بعد عدم كونها من المشترك اللفظي، وعدم تصوير جامع بين الفعل مع القصد في بعض الموارد، وبدونه في آخر.

وأولى من ذلك في عدم الاعتبار قصد الغير حينما يعان على الشرط لفعل المشروط المحرم، كما عن ظاهر المصنف رحمه الله حيث التزم بأنه تصدق الإعانة على الإثم إذا اعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام و كان غرض المعين ذلك، ما لم يقصد الغير لفعل الحرام، فإنه لا دليل عليه شرعاً ولا عرفاً، اللهم إلا ان يقال ان مراد المصنف من ما ظاهره ذلك غيره، و سيأتي الكلام في بيان مراده فانتظر.

و الظاهر عدم صدق الإعانة على كل فعل يتوقف عليه صدور الحرام من الغير، بل الظاهر اختصاصهما بما يكون من المقدمات الفاعلية لفعله، و بعبارة اخرى: ما يقع في سلسلة علل فعل فاعل الإثم، و لا تصدق على إيجاد نفس الفاعل، او حفظ حياته، و لا تهئية موضوع الفعل.

و بذلك يظهر وجه عدم حرمة توليد الفاسق لمن يعلم ان في نسله من يرتكب الذنب، و عدم حرمة بيع المأكولات و المشروبات مع العلم بأنه يحصل للمشتري قوة على المعصية، و عدم حرمة تجارة التاجر مع العلم بأنه يأخذ العاشر منه العشور، و عدم حرمة سفر الحاج الذي يعلم انه يؤخذ منه المال ظلماً.

هذا وربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقق مفهوم الإعانة في الخارج [١] وتخيّل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الاعانة بل من جهة قصدها بناء على ماحزّره من حرمة الإشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقّقه، وانه لو تحقق الفعل كان حراماً من جهة القصد الى المحرّم، و من جهة الإعانة وفيه تأمل.

كما انه ظهر الفرق بين هذه الأمثلة وبين إعطاء العصا لمن يريد ضرب المظلوم و تسليط الخنار على العنب و ما شابههما.

كما انه ظهر انه لا بد من الإلتزام بحرمة نقل التاجر أمواله الى الكرك الذي عينه الظالم لأخذ العشور فيه، فإن ذلك ليس كأصل التجارة من محققات موضوع الظلم، بل من مقدمات الظلم، والفرق بينهما كالفرق بين تسليط الخنار على العنب وإيجاد العنب.

و بالجملة: بعد التدبّر فيما ذكرناه لا أظن أن يبقى مورد لا يحرز صدق الإعانة أو عدمه حتى نحتاج الى الإحالة على العرف، ثم ان هذا كله في المعين.

و أما 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 وإثمًا، فلا يكون فعل المعين إعانة على الإثم. نعم اذا كان المحرم هو ذلك الفعل الذي هو إسم المصدر و لم يلاحظ في تحقّقه حيث الإنتساب أو كان عنوان الحرام هو العنوان الأعم الصادق على السبب والمباشر حرم فعل المعين، لكن لا من باب حرمة الاعانة على الإثم بل من جهة اخرى غير مربوطة بالمقام.

الثاني: تحقق الفعل المعان عليه منه، وهو الذي ذكره المصنف رحمته بقوله:

[١] «و ربما زاد بعض الأساطين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في

تحقق مفهوم الإعانة في الخارج»، إذ مع عدم تحقّقه لا يكون فعل المعين اعانة على الإثم، بل كان يتخيّل كونه كذلك. نعم كان فعله تجريباً و يعاقب عليه من هذه الجهة.

فإنَّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة 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 ﷺ: من أعان على قتل مسلم ولو بشر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله [٢] وقد استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من اعداء الدين بأنَّ فيه اعانة على الظلم [٣] واستدل المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأنَّ فيه اعانة على الإثم.

ولنعم ما أفاده بعض مشايخنا المحققين ﷺ حيث قال: ويمكن استشعار ذلك من قوله: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه وفي آخر فإن اكلته ومات فقد اعنت على نفسك. والمصنف ﷺ لم يذكر وجهاً 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 تجزئاً بل معصية حقيقة، فليس عليه غير عقاب واحد.

[٢] الظاهر ان استدلال شيخ الطائفة بقوله ﷺ (١) لوجوب بذل الطعام لخائف التلف، انما يكون بالفحوى والأولوية كما يصرح بذلك المصنف ﷺ فيما سيأتي، وكيفية الاستدلال به حينئذ: انه اذا كان المعين على قتل مسلم يكتب بين عينيه انه آيس من رحمة الله فالقاتل نفسه بترك بذل الطعام الموجب لتلفه اولى بأن يكون كذلك، وعلى ذلك فيتم الاستدلال لانه اجنبي عن المقام بالمرة، فإنه على هذا لا يدعي كون ترك البذل اعانة على الإثم كما لا يخفى.

[٣] سيأتي ان حرمة بيع السلاح لأعداء الدين ليست من باب الإعانة على الإثم بل لأجل نصوص خاصة فانتظر.

وقد استدلل المحقق الأردبيلي رحمته على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا بأن فيه اعانة على الإثم، وقد قرّره على ذلك في الحدائق فقال: انه جيد في حد ذاته لو سلّم من المعارضة بأخبار الجواز وفي الرياض، بعد ذكر الأخبار السابقة الدالة على الجواز، قال: وهذه النصوص وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل ربّما كان بعضها صريحاً لكن في مقابلتها للأصول والنصوص المعتضدة بالعقول إشكال انتهى [١].

والظاهر ان مراده بالأصول قاعدة حرمة الاعانة على الإثم، ومن العقول حكم العقل بوجوب التوصل الى دفع المنكر مهما أمكن ويؤيد ما ذكره من صدق الاعانة بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الأخبار [٢] ففي النبوي المروي في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه، وفي العلوي الوارد في الطين المروي ^(١) أيضاً في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام فإن أكلته ومّت فقد اعنت على نفسك ^(٢) ويدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمة وسيقاتي. وحكى انه سأل بعض الأكابر، وقيل له: انّي رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلاً بذلك في أعوان الظلمة، فقال له: المعين لهم من يبيعك الأبر والخيوط، وأما أنت فمن الظلمة.

[١] الظاهر ان مراده بها ما ذكره المصنف رحمته أي قاعدة حرمة الاعانة على الإثم. والوجه في عدم العمل بالنصوص الخاصة في مقابلها لعله هو ما ذكره العلامة النائيني رحمته الذي تقدم في المقام الأوّل مع الجواب عنه. وأما ما احتمله بعض الأعاضم من ان 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 رحمته الله في آيات أحكامه في الكلام على الآية، الظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العشاء من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياها او يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفاً، فلا تصدق على التاجر الذي يتّجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلماً وغير ذلك، مما لا يحصى فلا يعلم صدقتها على بيع العنب ممن يعمله خمرأً او الخشب ممن يعمله صنماً، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه و عليه الأكثر ونحو ذلك مما لا يخفى، انتهى كلامه ورفع مقامه.

ولقد دقق النظر [١] حيث لم يعلّق صدق الاعانة على القصد، ولا أطلق القول بصدقه بدونه بل علّقه بالقصد او بالصدق العرفي وإن لم يكن قصد لكن أقول: لا شك في انه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير الى مقصده ولا الى مقدمة من مقدماته، بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى اعانة، كما في تجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور ومسير الحاج بالنسبة الى أخذ المال ظلماً، وكذلك لا اشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله ودعاه اليه وصول الغير الى مطلبه الخاص، فانه يقال: انه اعانة على ذلك المطلب فإن كان عدواناً مع علم المعين به صدق الاعانة على العدوان، وانما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير الى مقدمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير اياها الى المعصية، كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له و انتفاعه به فهي اعانة له بالنسبة الى أصل تملك العنب، ولذا لو فرض ورود النهي من معاونة هذا المشتري الخاص في جميع اموره او في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً.

[١] قد مرّ ان صدق الاعانة على العمل بلا قصد في بعض الموارد عرفاً آية عدم اعتباره في صدقتها مطلقاً فراجع، وتقدم أيضاً ان عدم صدقتها في بعض موارد آخر كتجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور، ليس لأجل عدم القصد، بل لفقد شيء آخر مما يعتبر في صدقتها وجوده.

فسألت بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرًا نظير إعطاء السيف او العصا لمن يريد قتلاً او ضرباً حيث ان الغرض من الاعطاء هو ثبوته بيده والتمكن منه، كما ان الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع والإعطاء بالنسبة الى اصل تملك الشخص واستقراره في يده إعانة إلا أن الإشكال في ان العلم بصرف ما حصل باعانة البائع والمعطي في الحرام هل يوجب صدق الاعانة على الحرام أم لا، فحاصل محل الكلام هو ان الاعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي اعانة على الحرام أم لا، فظهر الفرق بين بيع العنب وبين تجارة التاجر ومسير الحاج [١] و ان الفرق بين إعطاء السوط للظالم وبين بيع العنب لا وجه له، وان اعطاء السوط إذا كان اعانة كما اعترف به فيما تقدم من (آيات الأحكام) كان بيع العنب كذلك كما اعترف به في شرح الإرشاد فإذا بنينا على ان شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا الى الحرام [٢] كما جزم به بعض، دخل ما نحن فيه في الاعانة على المحرم فيكون بيعاً لعنب اعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به الى التخدير، وإن لم يكن اعانة على نفس التخدير او على شرب الخمر.

وان شئت قلت: ان شراء العنب للتخدير حرام كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع انما يعين على الشراء المحرم، نعم لو لم يعلم ان الشراء لأجل التخدير لم يحرم، وان علم انه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه، وكذا الكلام في بايع الطعام على ان يرتكب المعاصي فانه لو علم ارادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه.

[١] قد عرفت ان الفرق بينهما، ليس في ان التاجر لا يقصد بتجارته وصول العاشر الى أخذ العصور، ولا الى مقدمة من مقدماته بخلاف بايع العنب، ولا ان بيع العنب اعانة على شرط الحرام المحرم بخلاف تجارة التاجر، بل ان تجارة التاجر من قبيل تهيئة الموضوع و بيع العنب من قبيل ايجاد مقدمة من مقدمات الفعل.

[٢] ظاهر المصنف والمحقق النائيني، التسالم على حرمة مقدمة الحرام إذا أتى بها توصلًا الى الحرام، وانما الكلام في ان منشأ هذا الحكم هل هو التجري، او الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدمته.

وأما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية يتوصّل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا، ولكنّ الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلاً إليه قد يمنع الا من حيث صدق التجزّي، والبيع ليس اعانة عليه وان كان اعانة على الشراء الا انه في نفسه ليس تجزّياً [١] فإنّ التجري يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد و توهم ان الفعل مقدمة له فيحرم الاعانة [٢] مدفوع بأنّه لم يوجد قصد الى التجري حتى يحرم و الا لزم التسلسل فافهم [٣].

نعم لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الاعانة عليه في الاعانة على الإثم، كما انه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الفارس على حرمة التملك للتخدير حرم الاعانة عليه أيضاً بالبيع، فتحصل مما ذكرناه ان قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، وان محل الكلام هي الاعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط، وانها هل تعدّ اعانة على المشروط فتحرم أم لا؟

ولكن الأظهر كما حققناه في الأصول عدم الحرمة، وان قصد المعصية مع عدم التلبس بها، او بما يعتقد كونه حراماً لا يكون حراماً وان اشتغل بالمقدمات. [١] قد مرّ ان التجري الذي يعاقب عليه هو التجري بإتيان ما يعتقد كونه حراماً و الإشتغال بمقدمات الحرام ولو بقصد التوصّل الى الحرام لا يعاقب عليه و لا يكون محرماً، ثم مع الإغماض عن ذلك و تسليم كونه محرماً من باب التجري بما ان الفعل حينئذ حرام بذاته لكونه جزءاً من المحرم والبيع الخارجي على الفرض اعانة عليه فهو اعانة على الإثم. [٢] محصّله بعد اصلاحه بأن المراد من كون الفعل مقدمة، كونه مقدمة داخلية اى جزء من الكل المحرم يرجع الى ما ذكرناه، وعليه.

[٣] فالجواب عنه بأن الشراء مقدمة للتجري المحرّم، فحرمة ان تثبت لا بد و أن تكون لأجل كونه مقدمة للحرام فيكون تجزّياً، و حيث ان كونه تجزّياً يتوقف على القصد، فلا بد فيه من القصد الى التجري و هو على الفرض معدوم، و على فرضه ينقل الكلام الى ذات الشراء و هكذا الى ان يتسلسل كما في المتن مع توضيح مثلاً.

غير تام إذ لا يعتبر القصد المزبور أي قصد التوصل به الى التجري في حرمة المقدمة

فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري وان مجرد بيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمرًا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً ولا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط [١] و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه محل الكلام فيما يعد شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لحائث التلف مستنداً الى قوله ﷺ من أعان على قتل مسلم الخ. محل تأمل، الا ان يريد الفحوى ولذا استدل في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة وعدم الضرر.

ثم انه يمكن التفصيل [٢] في شروط الحرام المعان عليه بين ما ينحصر فائده و منفعته عرفاً في المشروط المحرم كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع به في هذا الزمان ينحصر فائده عرفاً في الضرب و كذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتصليب الخمار للعنب، فإن منفعته التليك و فائده غير منحصرة عرفاً في الخمر حتى عند الخمار فيعدّ الأوّل عرفاً أعانة على المشروط المحرم بخلاف الثاني.

الداخلية، و انما هو معتبر في المقدمات الخارجية و لعله لذلك أمر بالفهم.

[١] إن أراد بذلك اعتبار قصده حين صدور الفعل من المعين، وانه ان أتى المعين بشرط الحرام مع علمه بأن الغير يصرفه في الحرام بإرادة جديدة منه بداعي ذلك، لا تصدق الاعانة على الإثم: لعدم قصد ذلك الغير لفعل الحرام حين صدور الفعل من المعين، كما لعله الظاهر منه فقد عرفت عند بيان تنقيح موضوع الاعانة، انه لا دليل على اعتبار ذلك لا عرفاً ولا شرعاً، و إن اراد اعتبار صدور الحرام من الغير قصداً حين ما يصدر حتى يتصف بالحرمة، فهو متين كما تقدم الكلام فيه عند بيان ما يعتبر في المعان.

إلا انه لا يتم على مسلكه و هو عدم اعتبار وقوع المعان عليه إذ لو لم يكن ذلك معتبراً في صدقها فعدم اعتبار صدوره عن قصد أولى بعدم الاعتبار كما لا يخفى.

[٢] و فيه مضافاً الى ما تقدم عند تنقيح موضع الإعانة ان العزم على ان يصرف

ولعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم و جَوَزَ بيع العنب ممن يعمله خمرًا كالفاضلين في الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر الى ذلك وكذلك المحقق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستنداً الى كونه من الاعانة على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرًا من الاعانة، فإنّ تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب، وكيف كان فلو ثبت تميز موارد الاعانة من العرف فهو والا فالظاهر مدخلة قصد المعين:

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بأنّ دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم الا بترك البيع فيجب [١] و إليه أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الاعانة بأدلة النهي عن المنكر.

الشيء في مصرف خاص لا يوجب حصر فائدته فيه.
مع انه يمكن ان يقال ان صدق الاعانة على الإثم في اعطاء العصا للظالم المستعير لها من غيره لضرب المظلوم، انما يكون لظهور الحال في ان المعطي قصده الغائي من الإعطاء ذلك لاسيما وان العارية عبارة عن الأذن في الانتفاع و عليه فلا وجه للتفصيل المزبور.

وجوب دفع المنكر

[١] هذا هو الوجه الثاني: مما استدل به لحرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرفه في الحرام وهي أدلة النهي عن المنكر، استدل بها المحقق الأردبيلي رحمه الله لحرمة بيع العنب في المسألة، و تقريب الاستدلال بها انه كما يجب رفع المنكر كذلك يجب دفعه، و لا يتم الا بترك البيع، فيصير ترك البيع واجباً و فعله حراماً و لا اقل من انه معصية.

ولكن يرد على الإستدلال بأدلة النهي عن المنكر: انه وإن كان لا معنى لرفع المنكر، إذ ما وقع لا يمكن إعدامه و رفعه، بل الرفع في هذا المقام أريد به الدفع، مثلاً من شرع

و يشهد بهذا ما ورد من انه لولا ان بني أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا [١] دلّ على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني أمية ، فدلّ على ثبوت الذمّ لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير ، وهذا وان دل بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممن يعلم انه سيجعله خمرأ مع عدم قصد ذلك حين الشراء الا انه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه سيهمّ بالمعصية ، وانما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب ردع من همّ بها و أشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها او استمرّ عليها.

في شرب الخمر فيالنسبة الى المقدار من الشرب الذي تحقق لا معنى لرفعه ولا لإيجابه و بالنسبة الى الباقي يكون دفعاً ، فالنهي عن المنكر مطلقاً إيجاب للدفع لا الرفع. إلا أن الأدلة أي ادلة النهي عن المنكر بحسب المدلول اللفظي، مختصة بمن شرع في الحرام ، فالإستدلال بها لوجوب ردع من هم به واشرف عليه يتوقف على إحراز وجود المناط فيه ، بدعوى ان المناط هو عدم وجود المنكر في الخارج ، و دونه خرط القتاد ، وإلاّ لزم الإلتزام بأن ترك إيجاد الفاعل للحرام وإيقائه ، و تهيئة الموضوع للحرام ، كتجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور من قبيل الفعل الواجب ، لكون كل واحد منها موجباً لعدم وجود المنكر في الخارج.

و مع الإغماض عن ذلك ، ما به يدفع المنكر انما هو ترك الإقباض لا ترك البيع ، و على فرض كونه ترك البيع ، و بنينا على وجوب دفع المنكر ، غاية ما يثبت بهذا الدليل هي الحرمة لا الفساد : لما حققناه في أوّل الكتاب من أن حرمة المعاملة لا تلازم فسادها.

[١] و قد استشهد المصنف لوجوب دفع المنكر بخبر إبن أبي حمزة عن الإمام الصادق عليه السلام لولا ان بني أمية وجدوا لهم من يكتب و يجبي لهم النّي و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا^(١).

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم إنّ الإستدلال المذكور انما يحسن مع علم البائع بأنّه لو لم يبيعه لم يحصل المعصية لأنّه حينئذ قادر على الردع، أمّا لو لم يعلم ذلك أو علم بأنّه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداد بترك البيع، كمن يعلم عدم الإنتهاء بنهيه عن المنكر [١].

و كيفية الإستدلال به: ان الظاهر منه كون وجه حرمة الجباية و حضور الجماعة: انها يوجبان سلب الحق الذي هو محرم، فبعد الغاء الخصوصية يكون المستفاد منه حرمة كل ما يوجب تركه عدم تحقق المعصية من الغير.

وفيه: انه لا وجه لالغاء الخصوصية، مع احتمال ان يكون لسلب المخالفة الذي هو من أعظم المحرمات لكونه المنشأ والأساس لصدور سائر المنكرات خصوصية.

أضف الى ذلك كله: انه لو سلم كون دفع المنكر كرفعه واجباً و اغمض عن سائر الإيرادات و سلّمنا ثبوت حرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرفه في الحرام، كبيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمرأً، لكنه لا يدل ذلك على الحرمة مطلقاً، وإن لم يقصد ذلك حين الشراء، لأن الأدلة مختصة بما إذا هم بالمعصية و أشرف عليها، و لا تشمل ما إذا كان سيمّم بالمعصية و ذلك.

فإن أدلة النهي عن المنكر الثقيلة قد عرفت اختصاصها بمن شرع في الحرام، و غاية ما يمكن ان يقال هو التعدي عن موردها الى من همّ الشروع فيه، فلا وجه للتعدي الى من سيمّم بالشروع فيه.

و أما دليل العقل: و إن أثبتنا في هذا الشرح تبعاً للشيخ والعلامة و الشهيدين و غيرهم من الأساطين انه يدل على وجوب رفع المنكر و دفعه إلّا أن المتيقّن منه صورة الإشراف على الحرام.

و أما الخبر: فلأن قصد بني أمية سلب حقّ أولياء الله معلوم، مع احتمال الاختصاص بمورده كما عرفت.

[١] و ملخص القول في المقام: انه تارة نلتزم بأن الواجب انما هو دفع كل فرد من أفراد المنكر بحيث يتعدد الوجوب بتعدد أفراد المنكر، و أخرى نلتزم بأن الواجب هو دفع طبيعة المنكر، بمعنى ان الواجب هو حفظ وعاء الخارج من المنكر.

و توهم ان البيع حرام على كل أحد فلا يسوّغ لهذا الشخص فعله معذوراً بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأنّ ذلك فيما كان محرّماً على كل واحد على سبيل الإستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيري فلا ينفع تركي له.

فعلى الأوّل: بما انه يحرم تخمير كل فرد من العنب مستقلاً، لكون النهي المتعلق بالتخمير منحصراً الى نواهي متعددة حسب ماله من الافراد، ولذا لو خمر فرداً من العنب، ثم بعده خمر فرداً آخر يعاقب عقابين، بخلاف ما اذا لم يعقبه بتخمير فرد آخر، فإنه يعاقب عقاباً واحداً، فترك بيع كل فرد من الأفراد دفع لمنكر خاص فهو واجب تركه آخرون أم لا.

وبعبارة اخرى: على هذا لا يكون الواجب شيئاً واحداً على المجموع، بل يكون الواجب متعدداً حسب تعدد افراد بيع العنب، فكل مكلف متوجه اليه تكليف خاص غير مربوط بغيره، فيجب عليه ترك البيع، وان كان جاهلاً بأنه لم يبيعه ببيعه غيره، بل وان علم بمحصله.

نعم لو علم بأنه لو ترك البيع يبيعه غيره، وكان ذلك الغير عازماً على البيع، وكان يبيعه موجباً لترك ذلك البيع، يمكن القول بالجواز من جهة انه كما يكون في الفرض ترك البيع دفعاً لفرد من المنكر، كذلك يكون البيع دفعاً لمنكر آخر وهو بيع الغير.

٢ و حيث ان المفروض انه أيضاً يهتمّ بالبيع بحيث لو لم يبيع هذا يبيعه ذاك، فهو دفع للمنكر فيجب و بما انه لا يمكن الموافقة لها فلا محالة يتخير بينهما، فيجوز له البيع أيضاً.

و لكن ذلك يتم فيما لم يتمكن من دفع بيع الغير بوجه آخر، والا فيجب ترك البيع و ذلك الوجه كما لا يخفى، فتدبر، فإن ذلك مع دقته قابل للمنع، فإنه لو كان بيع الغير حراماً يكون بيع نفسه أيضاً حراماً لعين ذلك الملاك، و عليه فلا يكون دفع المنكر المنطبق على البيع واجباً، فإن دفع المنكر بفعل الحرام لا يجب، هذا فيما اذا كان المشتري عازماً على تخمير أحد العننين، وإلا فلا وجه للقول بالجواز أصلاً كما لا يخفى.

أما إذا وجب على جماعة شيء واحد كحمل ثقیل مثلاً بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً فلا يجب، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما ان يبيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب و المفروض ان قيامه منفرداً لغو سقط وجوبه [١].

[١] وعلى الثاني: بما ان دفع المنكر انما يكون بترك المجموع البيع، ولا يتحقق بترك البائع مع تصدي الغير له، فقد يقال بعدم وجوب ترك البيع كما في المكاسب و تبعه المحقق النائيني رحمته الله بدعوى انه لا يتحقق الارتداد بترك البيع، فهو كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيهِ عن المنكر، وبعبارة اخرى: بعد كون الواجب على الجميع شيئاً واحداً وهو ترك المجموع للبيع، فإذا علم واحد عدم قيام غيره به كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً فلا يجب. ولكن هذا الوجه فاسد، وهو يتّضح بعد بيان كيفية وجوب فعل واحد على جماعة. وحاصلها انه: لا يكون الواجب على كل فرد ذلك الفعل لا مطلقاً لكونه غير مقدور له ولا مشروطاً بموافقة الآخرين، وإلاّ لزم عدم تحقق العصيان بترك الجميع، وهو خلاف الفرض، فلا محيص عن الألتزام بكونه غرضاً من الفعل الواجب على كل فرد أي الغرض الأقصى، لا الغرض الموجب لتوجه التكليف، وإلاّ لما صحّ تخلفه عن فعل كل واحد، فيجب على كل فرد الإقدام بما في وسعه من المقدمات، وعليه فلا وجه لدعوى ان قيامه به بالإتيان بما في وسعه مع علمه بترك الغير لغو، فإن اللغوية بمعنى عدم ترتب الغرض الأقصى لا توجب سقوط التكليف.

لا يقال: إنّ هذا الوجوب ليس نفسياً لعدم كون متعلّقه مطلوباً أصلياً، فإن المطلوب الأولي هو ذلك العنوان المترتب على فعل الجميع، ولا واجباً غيرياً لعدم كون متعلّقه مقدمة لواجب آخر.

و ما تقدم من الخبر في اتباع بني أمية فالذم فيه انما هو على إعانتهم بالأموال المذكورة في الرواية و سيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم فضلاً عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات.

و قد تلخص مما ذكرنا ان فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به الى المعصية غير محرم لعدم كونها في العرف إعانة مطلقاً أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً، و أما ترك هذا الفعل فإن كان سبباً يعني علة تامة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عنده و جب لوجوب الردع عن المعصية عقلاً و نقلاً.

فإنه يقال: ان الواجب النفسي ليس عبارة عن المطلوب الأولي، و إلا لزم عدم كون شيء من الواجبات النفسية واجباً نفسياً، الا معرفة الله تعالى، بل هو عبارة عما و جب و لم يكن مقدمة لواجب آخر.

مع انه يمكن ان يقال: إن المطلوب الأولي في الفرض هو ما ينطبق على فعل الجميع، ففعل كل واحد جزء من الواجب النفسي لا مقدمة لحصوله.

و على ذلك في المقام دفع المنكر انما يكون بترك الجميع البيع، فيجب على كل واحد ان يترك البيع مستقلاً، فلا يسوغ له الاعتذار ببناء الغير على عدم الترك أي الفعل فلا ينفع تركي.

و يؤيد ذلك الخبر^(١) الوارد في من يجبي المال الى بني أمية فانه عليه السلام حكم بجرمة الفعل بقول مطلق، و إن 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 سبباً بل كان السبب تركه منضمّاً الى ترك غيره، فإن علم او ظنّ (او احتمال [١]) قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً، وإن علم او ظنّ عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لأنّ تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب، نعم هو جزء للرادع المركّب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكلّ في الخارج، فعلم مما ذكرناه في هذا المقام ان فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

(أحدها): ان يقع من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به الى الحرام، وهذا لا اشكال في حرمة لكونه إغانة [٢].

(الثاني): ان يقع منه من دون قصد لحصول الحرام ولا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة الى معصية العاشر فإنّه لم يقصد بها تسلّط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر، وهذا لا اشكال في عدم حرمة [٣].

[١] المراد به الاحتمال المساوى لقوله وان علم او ظن، والوجه في حكمه بالوجوب مع الظن او احتمال قيام الغير به.
مع انه في الموردين يشك في صدق عنوان الدفع الواجب بالشبهة المصداقية، والمختار عنده جريان البرائة فيه.

انما هو ما دل من النصوص على وجوب النهي عن المنكر مع احتمال التأخير.
وبذلك يظهر ما في كلمات المحشّين في المقام التي ذكروها إيراداً على المصنف رحمه الله.
نعم ما ذكروه من التهافت بين كلماته حيث انه مرّ منه أنّفاً عدم وجوب الترك إذا احتمل قيام الغير به وارد عليه.

[٢] ما أفاده من عدم الجواز على القول بجرمة الإغانة على الإثم تام.
ولكن قد عرفت ما في المبني.

[٣] ولكن بناءً على حرمة الإغانة على الإثم، الأظهر حرمة ذلك إذا كان الفعل واقعاً في سلسلة علل فعل الغير المحرّم لا في مثل المثال المذكور الذي هو من قبيل إيجاد

الثالث : ان 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 الى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذي هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، وهذا أيضاً لا اشكال في عدم حرمة [١] وقد يكون مع قصد الغير التوصل به الى الحرام أعني التخمير حال شراء العنب وهذا أيضاً على وجهين:

(احدهما): ان يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير والأقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل.

(والثاني): ان لا يكون كذلك بل يعلم عادة او يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل والظاهر عدم وجوب الترك [٢] حينئذ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الاعانة عليه مطلقاً او 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 ان يقال بوجوب الترك بناءً على وجوب دفع المنكر لكونه دفعاً له.

[١] ولكن: هذا يتم بناءً على اعتبار القصد الغائي في صدق الاعانة وعدم وجوب تعجيز من سيهم بالمعصية كما اختارهما المصنف رحمته فإنه على ذلك لا يشمل دليل وجوب دفع المنكر، ولا ما دل على حرمة الاعانة على الإثم.

[٢] قد مرّ انه على القول بوجوب دفع المنكر، وحرمة الاعانة على الإثم لا بد من القول بمجرمة الفعل، ووجوب الترك في هذا الفرض، فراجع ما حققناه آنفاً.

ثم كل مورد حكم فيه بجرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع لتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة أعني الاعانة على الإثم أو المسامحة في الردع عنه [١]، ويحتمل الفساد لإشعار قوله ﷺ في رواية التحف المقدمة بعد طوله: وكل بيع ملهوّبه وكل منهي عنه مما يتقرّب به لغير الله أو يقوّى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرّم بيعه وشرائه وإمساكه الخ [٢]. بناءً على أن التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية كما لا يخفى لكن في الدلالة تأمّل، ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصّة للحرام لأنّ الفساد لا يتبعّض.

[١] الظاهر أن مراده بذلك أن النهي إذا تعلّق بالمعاملة يمكن دعوى ظهوره في الإرشاد إلى الفساد، وأما إذا تعلّق بأمر خارج - أي كلي منطبق عليها كعنوان الاعانة على الإثم - لا مناص من حمله على إرادة الحرمة، وحيث أنها لا تلازم الفساد فلا يستفاد منه الفساد، والمقام من قبيل الثاني لا الأوّل، وهو حق متين كما تقدمت الإشارة إليه.

[٢] الإستدلال بها يتوقف على أمور: الأوّل: اعتبارها سنداً. والثاني: شمول جملة من جملاتها لما نحن فيه. الثالث: دلالتها على الفساد لا الحرمة، بناءً على المختار عندنا و عنده، من عدم تلازم الحرمة مع الفساد.

أما الأوّل: فقد مرّ الكلام فيه في أول الكتاب، وعرفت أن الأظهر عندنا هو العدم. وأما الثاني: فغاية ما يمكن أن يقال في وجه شمولها لما نحن فيه: أن كل معصية ومنها الاعانة على الإثم، يتقرّب بها إلى الشيطان، فيشمّلها قوله ﷺ وكل ما يتقرّب به إلى غير الله أو أن كل معصية داخلة فيما يوهن به الحق فيشمّلها قوله ﷺ أو باب يوهن به الحق، أو أن كل معصية يقوّى بها الكفر والشرك فيشمّلها قوله ﷺ أو يقوّى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي

القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا [١] بمعنى أنّ من شأنه ان يقصد منه الحرام، و تحريم هذا مقصور على النصّ إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام كيبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين، إلّا ان المعروف بين الأصحاب حرمة [٢] بل لاخلاف فيها والأخبار بها مستفيضة.

ولكن يرد على الجميع: ان ذلك كله يتوقف على حرمة البيع وقد مرّ عدمها.
و يرد على الأول: ان الظاهر ان المراد بما يوهن به الحق هو كل ما يوجب وهن المذهب لا كل معصية و لو لم تكن مربوطة به، إذ المراد من الحق ذلك.
و يرد على الثاني: ان المراد بما يتقرب به الى غير الله ما يعبد به غير الله كالصنم والصليب لا كل معصية، وبذلك ظهر ما يرد على الثالث.

بيع السلاح لأعداء الدين

[١] لا يخفى انه بعد اختصاص النصوص بمورد خاص و هو بيع السلاح لأعداء الدين و البناء على عدم التعدى عن موردها و الإلتزام بعدم كون مقتضى القواعد هي الحرمة في كل ما لا يقصد منه الحرام شأنًا، كما بنى على جميع ذلك المصنف رحمته 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، و قد اختلفت كلماتهم في التعميم والتخصيص على أقوال:

منها: ما عن الشيخين والديلمي والشهيد: وهو التحريم مطلقا، لكن ظاهر بعضهم التحريم في بيع السلاح للكفار، و لم يتعرضوا لبيعه من المخالف، بل يمكن نسبة ذلك الى جميعهم، و عليه فلا يحوز ان يكون هذا قولاً في قبال ما اختاره صاحب المستند و تبعه بعض من تأخّر عنه، و هو التحريم مطلقا بالنسبة الى المشركين، و التفصيل بين حال المباينة

والصلح بالنسبة الى المخالفين.

ومنها: التحريم في حال قيام الحرب، نسب ذلك الى المشهور.

ومنها: التحريم في حال المباينة، نسب ذلك الى جماعة.

ومنها: ما عن المسالك، وهو التحريم في حال الحرب و التهيؤ له.

ومنها: ما اختاره في الجواهر اولاً، وهو التحريم مع أحد الأمرين من، القصد الى

المساعدة، وقيام الحرب، ولكن بما انه يرجع عن ذلك في آخر كلامه، ويختار القول الثاني فلا يمكن جعل ذلك قولاً في المسألة.

ومنها: التحريم مع القصد الى المساعدة وقيام الحرب.

ومنها: التحريم مع قصد المساعدة خاصة. هذه هي مجموع أقوال المسألة.

وأما الأدلة فقد استدلت للتحريم مطلقاً بالنسبة الى الكفار بقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١).

وبقوله ﷺ: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه^(٢).

وبقوله في خبر تحف العقول: او يقوى به الكفر والشرك^(٣).

بدعوى ان بيع السلاح لأعداء الدين و لو في حال الهدنة، إثبات سبيل لهم على المسلمين، وإعلاء لكلمتهم وتقوية للكفر والشرك.

ولكن يرد على ذلك:

اولاً أن هذه العناوين انما تنطبق على إقباض السلاح لا على بيعه.

وثانياً: سيأتي في مسألة بيع العبد المسلم من الكافر، انه يحتمل ان تكون الاية

الشريفة واردة في مقام بيان ما يرجع الى أمر الآخرة، كما يحتمل ان يكون المراد بالسبيل الحجة، وعليها فهي أجنبية عن المقام.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب موانع الإرث، حديث ١١.

(١) سورة النساء، آية ١٤٢.

(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: ماتقول فيمن يحمل الى الشام من السروج وأداتها، قال: لا بأس انتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انتم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السلاح والسروج.

و منها رواية هند السراج، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح الى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل الى أعداء الله فقال: أحمل اليهم وبعهم فان الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعني الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك، و صرح الروايتين إختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهما وبين المسلمين بمعنى وجود المباينة [١]. في مقابل الهدنة وبهما يقيّد

و أما النبوي: فالظاهر منه ان الإسلام يغلب بنفسه على سائر الأديان. وبعبارة أخرى: ظاهره وروده في مقام التكوين لا التشريع، مضافاً الى انه مرسل. و أما الخبر: فقد مرّ انه ضعيف لا يعبأ به.

كما انه قد استدلل للتحريم بما دل على حرمة الإعانة على الاثم، و بما دل على وجوب دفع المنكر و قد مرّ انه لا دليل على هذين الحكمين.

فالعدة إذاً النصوص الخاصة وهي على طوائف:
الأولى ما دل على التحريم بالنسبة الى المخالفين في حال المباينة كصحيح الحضرمي ^(١) المذكور في المتن.

الثانية: ما دل على التحريم في حال قيام الحرب بالنسبة الى المخالفين كخبر ^(٢) هند المذكور في المتن.

[١] الفرق بين المباينة، وقيام الحرب واضح كما سيمرّ عليك.

تفسير الثاني بالأول غير صحيح.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتب به، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتب به، حديث ٢.

المطلقات جوازاً أو منعاً مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك مثل مكاتبة الصيقل، اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لي يبيعها، فكتب لا بأس به. ورواية على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس، ومثله ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعل عليه السلام يا على كفر بالله العظيم من هذه الأئمة عشر أصناف وعد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

الثالثة: ما دل على الجواز في حال الهدنة بالنسبة الى المخالفين كمكاتبة ^(١) الصيقل المذكورة في المتن.

واختصاصها بحال الهدنة انما يكون من جهة ان عصر الراوي عصر الهدنة، وليس الجواب مطلقاً حتى يتمسك بعدم الإستفصال 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 مثلاً لما دلّ على الجواز مطلقاً.

الرابعة: ما دل على المنع في البيع من المشركين مطلقاً: كخبر علي بن جعفر ^(٢) عن أخيه عليه السلام المذكور في المتن فان مفهومه ثبوت البأس في حمل السلاح. الخامسة: ما دل على المنع في البيع من أهل الحرب كالنبوي الذي ذكره المصنف ^(٣) و ظاهره الإختصاص بحال قيام الحرب، فانه الظاهر من قوله من أهل الحرب، لأن كل عنوان أخذ في الموضوع ظاهر في الفعلية، ولكنه مطلق من حيث كون المحارب كافراً أم مسلماً.

السادسة: ما استدل به على الجواز في غير حال الفتنة مطلقاً 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 ان بيع السلاح حرام مطلقاً 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 للقيّد فواضح، وأما على عدمه فلأن الراوي قال إنّي أبيع السلاح فيستفاد من قوله لا تبعه في فتنة انه لا بأس به الا في هذه الصورة. هذه هي تمام ما وصل الينا من النصوص.

والحق في الجمع ان يقال: ان الاولين لا تنافي بينهما، فإنّ خبر هند لا مفهوم له، كي يدل على الجواز في غير حال الحرب، فهو و خبر الحضرمي مثبتان لا تنافي بينهما، فقتضاها عدم الجواز بالنسبة الى 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 بالمشرّكين ولا تعم المسلمين المعادين، فلا وجه لتقييدها بما تقدم.

وأما الخامسة: فهي وإن اختصت بحال قيام الحرب إلاّ انه لا مفهوم لها كي تقيّد إطلاق الطائفة الرابعة.

وأما السادسة: فهي لا تدل على الجواز في غير حال الفتنة، إلا على القول بمفهوم الوصف، فإن ما ذكر وجهاً للدلالة عليه على هذا القول فهو وجه لدلالة القيد على المفهوم مطلقاً.

فتحصّل: ان مقتضى الجمع بين النصوص هو الالتزام بالتحريم مطلقاً بالنسبة الى الكفار، والتفصيل بين حال المباينة و حال الهدنة بالنسبة الى المخالفين.

ومما ذكرناه ظهر ما في كلمات القوم في المقام فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك.

[١] كما انه ظهر أن ما اختاره الشهيد حق لا يتعدى عنه.

[٢] فلا مورد لما ذكره المصنف عليه السلام انه شبه الاجتهاد في مقابل النص.

ثم ان ظاهر الروايات شمول الحكم لما اذا 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 اذا 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 اليه للأخبار المذكورة وعموم رواية تحف العقول المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح [٣] دون ما لا يصدق عليه ذلك كالجَنِّ والدرع والمغفر وسائر ما يَكُنْ وفاقاً للنهاية وظاهر السرائر وأكثر كتب العلامة والشهيدان والمحقق الثاني للأصل.

نعم ما أورده عليه: بأن دليhle ضعيف متين، لأنه استدل له بأن فيه تقوية الكافر على المسلم، وظاهر ذلك هو الإستدلال بالآية الشريفة.

وتمام الكلام انما هو ببيان أمور:

[١] أضف اليه انه مع إطلاق 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 لإطلاق الأدلة الموافقة للإعتبار، فإن تقوية الكفار والكفر من حيث هي مبغوضة، ومن الواضح ان بيع السلاح منهم تقوية لهم بنفسه، وكذلك تقوية المخالفين في حال المباينة.

و بالجملة: بعد إطلاق الدليل لا وجه للتخصيص بمورد خاص، فالأظهر هو المنع مطلقاً.

[٣] ان المصنف رحمته الله أفاد حيث ان الحكم مخالف للأصول فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالجَنِّ والدرع والمغفر وسائر ما يَكُنْ.

وما استدل به في التذكرة من رواية محمد بن قيس قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفتيتين من أهل الباطل يلتقيان ابيعهما السلاح، قال: بهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحوهما، لكن يمكن ان يقال ان ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوى الكفر وهن الحق [١] و ظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: من حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا [٢]، ان الحكم منوط بالاستعانة والكل موجود فيما يكن أيضاً كما لا يخفى مضافاً الى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج وحملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية مع كون الراوي سراجاً.

محصل ما يفيد في وجه الاقتصار على السلاح - امور - الأصل - و خبر محمد بن قيس ^(١). واختصاص النصوص بالسلاح.

ولكن الأصل لا يرجع اليه مع اطلاق الدليل، و خبر محمد بن قيس لا يدل على المطلوب كما أفاده المصنف رحمته.

و النصوص وان اقتص أكثرها بالسلاح الا ان بعضها كصحيح الحضرمي أخذ الموضوع فيه أعم من السلاح للتصريح بالسروج، وأداتها.

ودعوى ان المراد بالسروج السيوف السريجية.

مندفعة بأن السريجي يجمع على سريجيات، كما ان دعوى ان المراد بأداتها، أداة السيف، كما ترى لرجوع الضمير الى السروج.

نعم يقع الكلام في ان هذا الحكم هل هو مختص بأسباب الغلبة على العدو من السلاح والسروج ونحوهما، أم يعم كل ما يكن وان كان موجباً لازدياد القوة على الدفع والتوقي من قهره وبأسه؟

وقد استدل للثاني في المتن.

[١] بأن ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوي الكفر وهن الحق.

[٢] وبأن ظاهر قوله عليه السلام في خبر هند فن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا ان الحكم منوط بالاستعانة، وكل موجود في كل ما يكن.

و أما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لأنّ مدلولها بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكن والتحريم في غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بدّ من حملهما على فريقين محقوقي الدماء إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه، فالمقصود من بيع ما يكن منها تحفّظ كل منهما عن صاحبه و ترسّنه بما يكنّ وهذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفّظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدي عن مورد الرواية الى مانحن 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 ان مقتضى الاقتصار على مورد النصّ عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطّاع الطريق الا ان المستفاد من رواية تحف العقول اناطة الحكم بتقويّ الباطل و وهن الحق، فلعلة يشمل ذلك و فيه تأمل [١]. ثم ان النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد [٢] فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاصلة والله العالم.

و فيها نظر:

أما الأول: فلما مرّ مراراً من ضعف سنده.

و أما الثاني: فلأنه لا يدل على ان تمام الموضوع هي الاستعانة اولاً، و عدم شمول الاستعانة لشراء غير أسباب الغلبة على العدو ثانياً و على ذلك، فإن أمكن الغاء الخصوصيات بفهم ان المناط هي تقوية الكفر و المخالف فهو، وإلا فلا بد من التخصيص بغير ما يتوقّى به من قهر العدو و بأسه.

[١] لعل نظره الشريف الى ان المراد بالحق والباطل في الخبر كسائر الأخبار المتضمّنة لهما، المذهب الحق و الباطل.

[٢] اذ النصوص ظاهرة في الحرمة النفسية فان بعضها متضمن لبيان ترتب العقاب على البيع، و بعضها متضمن لقوله ﷺ حرم عليكم الخ.

فما عن الأردبيلي من كون النهي إرشاداً الى الفساد غير تام و قد حققنا في أول الكتاب ان حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها، و أما خبر تحف العقول فهو ضعيف السند فالأظهر انه لا وجه للفساد.

النوع الثالث

مما يحرم الإكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدّاً بها عند العقلاء والتحرير في هذا القسم ليس الا من حيث فساد المعاملة و عدم تملك الثمن [١] و ليس كالاكتساب بالخمر والخنزير والدليل على الفساد في هذا القسم على ما صرح به في الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل [٢] وفيه تأمل، لأنّ منافع كثير من الأشياء التي ذكروها في المقام يقابل عرفاً بمال و لو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفهاً، فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى [٣] و النصوص [٤] من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و كونها في نظره كالمعدومة.

حكم بيع ما لا منفعة فيه

[١] لا ينبغي التوقف في عدم صحة البيع الواقع على ما لا منفعة له، و لو نادرة: لعدم صدق حقيقة البيع، و هي الإعطاء لا مجاناً، بل بعوض، فإن ما لا منفعة فيه إعطاء الشيء في مقابله انما يكون مجاناً و بلا عوض، و لا تشمله سائر العناوين كالتجارة عن تراض. انما الكلام فيما له منفعة نادرة، فقتضى العمومات هي الصحة لشمول جميع تلك العناوين من البيع، و التجارة عن تراض، و العقد له.

واستدل لعدم الصحة بوجوه:

[٢] هذا هو الوجه الأوّل وهو ان أكل المال في مقابله أكل للمال بالباطل فيشملة قوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم...﴾ الخ^(١).

الثاني: انه لا يكون مالاً عرفاً، فالمعاملة الواقعة عليه لا تكون بيعاً، لأنه على ما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال.

[٣] هذا هو الوجه الثالث: و هو الإجماع على ان الشارع المقدس لم يعتن بالمنافع النادرة.

[٤] هذا هو الرابع وهو ان الأخبار ظاهرة في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة النادرة،

فإن أغلب موارد حكمه بفساد المعاملة، كالمعاملة على الأثرية المحرمة لا تخلو عن منفعة محللة نادرة و لو في حال الإضرار، و من هذا القبيل لعن اليهود لبيعهم الشحوم مع كونها محرمة عليهم، فإن الظاهر أن المحرم عليهم هي المنافع الظاهرة لا مطلقها.

الخامس: قوله عليه السلام في خبر تحف العقول في ضابط المعاملات المحللة و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فإن المراد الجهة الشائعة و إلا لم يخل شيء عن جهة صلاح.

السادس: أن بذل المال في مقابلة سفهي.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن أكل المال في مقابل ماله منفعة نادرة التي تكون غرضاً للمشتري و يبذل المال بإزاء العين لأجل استيفائها لا يكون أكلاً للمال بالباطل.

و أما الثاني: فلأن الشيء إذا كان له منفعة و لو نادرة متعلقة للغرض و لو كان شخصياً، يكون مالاً عرفاً مع أنه سيأتي في كتاب البيع أن حقيقة البيع ليست ما ذكره صاحب المصباح، فانتظر.

و أما الثالث: فلأن مثل هذا الإجماع لو ثبت لا يكون حجة لاحتال استناد المجمعين إلى بعض هذه الوجوه.

و أما الرابع: فلأن المستفاد من الأخبار أن ما تكون منفعته الشائعة محرمة لا يعتني الشارع بمنفعته النادرة. و بعبارة أخرى: مفادها إلغاء المنفعة النادرة في جنب المنفعة الشائعة المحرمة لا إلغاء المنفعة النادرة مطلقاً، مع أنه قد تقدم في أول الكتاب منع الغائبة في جنب الشائعة المحرمة أيضاً، فراجع.

و أما الخامس: فوضفاً إلى ضعف سند كذا مرّ مراراً أن مقتضى إطلاق هذه الجملة جواز بيع كل ما فيه جهة من الصلاح و لو نادرة، و كون لازم ذلك جواز بيع جميع الأشياء ممنوع أولاً، و لا محذور فيه ثانياً.

و أما السادس: فلأن معاملة السفهي غير ممضاة شرعاً لا المعاملة السفهية، مع أن بذل المال القليل لا يعدّ سفهاً.

قال في المبسوط : ان الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به الى ان قال: وان كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب و سائر الحشرات مثل الحيات والعقارب والفأر والخنافس والمجملان والحداء والرخمة والنسر وبغاث الطير وكذلك الغربان، (انتهى) و ظاهر الغنية الإجماع على ذلك أيضاً ويشعر به عبارة التذكرة حيث استدل على ذلك بخسّة تلك الأشياء وعدم نظر الشارع الى مثلها في التقويم ولا يثبت يد لأحد عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لأنّها لا تعدّ مع ذلك مالاً، وكذا عند الشافعي انتهى.

و ظاهره اتفاقنا عليه وما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعدّ مالاً مما لا اشكال فيه، واما الكلام فيما عدّوه من هذا، قال في محكي إيضاح النافع ونعم ما قال: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معيّنة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأنّ عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع وإن كان لأنّ ما مثل به لا يصح بيعه لأنّه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه في أشياء كثيرة انتهى.

و بالجملة فكون الحيوان من المسوخ او السباع او الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعاً، فالمتعین فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع فكلّ ما جاز الوصية به لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه الا ما دل الدليل على المنع فيه تعبّداً.

فتحصل: ان الأظهر جواز بيعه.

نعم إذا كان المنفعة النادرة في بعض الحالات كحال الإضرار ولم يكن ذلك الشيء قليل الوجود، او كان كذلك ولكن كانت مؤونة حفظه الى وقت الحاجة كثيرة لا يصح بيعه، لأن مثل هذا الشيء لا يبذلون العقلاء بإزائه الشيء، بل يرون بذل المال بإزائه إعطائه مجاناً وبلا عوض.

وقد صرّح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والموزيات وان منعنا عن بيعها، وظاهر هذا الكلام [١] ان المنع من بيعها على القول به للتعبد لا لعدم المالية، ثم ان ما تقدم منه ^{بأنه} من انه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعتها لأنها لا تعدّ مالاً، مع ذلك يشكل بأنّه اذا اطلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة او غيرها، فأى فرق بينها وبين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصية وحينئذ فعدم جواز بيعه وأخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخاصية يحتاج الى دليل لأنّه حينئذ ليس أكلاً للمال بالباطل، ويؤيد ذلك ما تقدم في رواية التحف من ان كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه الخ.

وقد أجاد في الدروس حيث قال: ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء كالحشار وفضلات الإنسان، وعن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس والديدان، ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لا متصاص الدم وديدان القز التي يصاد بها السمك، ثم استقر المنع، قال لندور الانتفاع فيشبهه (فيشمل) ما لا منفعة فيه إذ كل شيء فله نفع ما، انتهى [٢].

[١] وفيه: انه يمكن ان يكون حكمه بجواز الوصية بمثل الفيل ونحوه، مبتنياً على ان الوصية جائزة مع ثبوت حق الاختصاص في الموصى به، ولا يعتبر كونه مالاً وملكاً فعدم جواز البيع حينئذ لا يكون للتعبد المحض.

[٢] وفيه: انه لا مانع من الالتزام بجواز كل ما له نفع ما.
فان قيل: انه يشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع المانع عن التمسك بالإطلاق.
أجبنا عنه: بما سيأتي من عدم اعتبار المال بعنوانه في البيع، مع انه 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، وعدم المانع لأنه ليس إلا أكل المال بالباطل والمفروض عدم تحققه هنا، فالعمدة في المسألة الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة وهو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضاً مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبة مع إشتاله على منفعة نادرة محللة مثل قوله عليه السلام: لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها بناءً على أن للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة فلو لا 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 والإعتداد، إلا أن يقال المنع فيها تعبّد للنجاسة لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة فتأمل.

والصلح ونحوهما، بل كل ما يكون تجارة عن تراض تكون ممضاة شرعاً. [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 شرعاً، والافيتين تقييد الصحة بما إذا انطبق على المعاوضة أحد تلك العناوين. [٢] وفيه: قد مرّ أنه يمكن أن يكون النادر في جنب المنفعة الشائعة المحرمة كالمعدوم، وهذا لا يلزم كون النادر مطلقاً كذلك. ودعوى أن الملاك في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة أن كان وجود المنفعة المحرمة فلازم ذلك المنع من بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف والإعتداد، وحيث لم يمنع عنه فيستكشف أن ذلك ليس هو الملاك، وأن كان كون المنفعة نادرة فلازمه الحكم بذلك مطلقاً.

مندفعة بأنه يمكن أن يكون الملاك وجود كلا القيدين.
وعليه فلا وجه للتعدّي 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 و شراؤه الخ. إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا لعمّ الأشياء كلها [٢] و قوله في آخره انما حرّم الله الصناعة التي يجي منها الفساد محضاً نظير كذا و كذا الى آخر ما ذكره، فان كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فانّ الأشربة المحرمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدوابّ بل المرضى، فجعلها مما يجي منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها، الاّ أن الإشكال في تعيين المنفعة النادرة و تميّزها عن غيرها فالواجب الرجوع في مقام الشك الى أدلّة التجارة و نحوها مما ذكرنا، و منه يظهر ان الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها، و قد نصّ في الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها، و أما لحومها فالمصرّح به في التذكرة عدم الجواز معللاً بندور المنفعة المحللة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير و يظهر أيضاً جواز بيع الهرة، و هو المنصوص في غير واحد من الروايات و نسبه في موضع من التذكرة الى علمائنا بخلاف القرد لأنّ المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع، نادر [٣].

[١] هذا ينافي ما ذكره آنفاً من جعل هذه الجملة من الرواية مؤيدة لما بينه من ان مقتضى القاعدة هي الصحة فيما فيه منفعة نادرة مقصودة للعقلاء.
 [٢] و هذا أيضاً ينافي استحسانه لما عن الدروس و التنقيح من جعل عدة أشياء مما لا نفع له بوجه فتدبر.
 [٣] و فيه مضافاً الى ما تقدم من ان المنفعة النادرة توجب صحة البيع، انه لا نسلم كون منفعته أقلّ من منفعة الهرة.
 و عليه فيمكن الاستدلال لجواز بيع القرد بفحوى ما دل على جواز بيع الهرة ^(١). كما لا يخفى.

ثم اعلم أنَّ عدم المنفعة المعتدَّ بها يستند تارة الى خسة الشيء كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط وأخرى الى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابله مال كحبة حنطة، والفرق ان الأوَّل لا يملك ولا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثاني فأنَّه يملك ولو غصبه غاصب كان عليه مثله ان كان مثلياً خلافاً للتذكرة، فلم يوجب شيئاً كغير المثلي [١] وضعفه بعض بأنَّ اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً ويمكن ان 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 يعأ به.

[١] واختلفت كلمات القوم في القسم الثاني فيما لو غصبه غاصب، ذهب بعضهم الى ضمانه مطلقاً، وآخر الى عدم الضمان كذلك، وثالث الى التفصيل بين المثلي والقيمي، والضمان في الأوَّل دون الثاني.

والحق هو القول بالضمان مطلقاً من غير فرق بين ما اذا تعقَّبه بعض ما يصير بسببه مالاً عرفاً ان اجتمع المجموع تحت اليد، أم لم يتعقَّبه ذلك، وذلك في المثلي واضح، فإن اشتغال الذمة بالمثل لا يتوقف على ثبوت مالية له.

ودعوى انصراف ادلة الضمان والاتلاف عن ذلك، غير مسموعة.

وأما في القيمي فقد يتوهم انه في صورة عدم التعقُّب لا شيء عليه، فإن اشتغال الذمة بالقيمة فرع ثبوت القيمة والمالية للتالف وإذ ليست فليس، ولكنه توهم فاسد، فان 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 قليلاً لا يقابل بالمال. وتام الكلام في ذلك موكول الى محل آخر.

(١) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ثم ان منع حق الاختصاص في القسم الأول مشكل مع عموم قوله ﷺ: من سبق الى ما لم يسبق اليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذ قهراً ظلماً عرفاً [١].

النوع الرابع

ما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، وهذا النوع وان كان افراده هي جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجماعة وغيرهما الا انه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل وغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبية 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] بخلاف، كما عن الرياض وعن مجمع الفائدة الإجماع عليه وفعل المرأة ذلك بنفسها ويحصل بوشم الحدود، كما في المقنعة والسرائر والنهاية، وعن جماعة قال في المقنعة: وكسب المواشط حلال إذا لم يغششن ولم يدلّسن في عملهنّ فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس ويشمنّ الحدود ويستعملنّ ما لا يجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس انتهى.

[١] الا ان يدعى اختصاصه بالسبق الى 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: الإجماع عليها.

ونحوه بعينه عبارة النهاية، وقال في السرائر: في عِدَاد المحرّمات، وعمل المواشط بالتدليس بأن يشمّن الحدود ويحمرّها وينقش بالأيدي والأرجل ويصلن شعر النساء بشعر غيرهنّ وما جرى مجرى ذلك، (انتهى).

وحكي نحوه عن الدروس وحاشية الإرشاد وفي القواعد وشمّ الحدود من جملة التدليس تأمل، لأنّ الوشم في نفسه زينة، وكذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان وصله بشعر غيره، فإنّ ذلك لا مدخل له في التدليس وعدمه الا ان يوجّه الأوّل بأنّه قد يكون الغرض من الوشم ان يحدث في البدن نقطة خضراء

ولا يخفى أن محل الكلام هو فعل الماشطة من حيث هو، وعليه فالأخبار^(١) الواردة في الغشّ والتدليس أجنبية عن المقام. فانها مختصة بمن يعرض المغشوش والمُدّلس للبيع والزواج، ولا تشمل فعل الماشطة بل فعلها مما يوجد به موضوع التدليس، فإذا لا دليل على حرمة فعلها سوى الإجماعات المحكية وهي لا تصلح دليلاً لذلك، فإن كلمات جماعة منهم قابلة للحمل على إرادة الحرمة إذا كان فعل الماشطة بقصد ترتّب البيع أو التزويج عليه، فتكون الحرمة حينئذ من جهة كونه إعانة على الإثم المحرمة باعتقادهم، وكلمات آخرين لو كانت مطلقة فيحتمل ان يكونوا ممن لا يرى اعتبار قصد ترتّب المعان في صدق عنوان الإعانة، وعلى ذلك فلا يبقى وثوق بثبوت إجماع تعبدي يمكن ان يستدل به.

وقد وردت روايات صريحة في جواز التمشيط: كصحيح ابن مسلم عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث أمّ حبيب الخافضة ان النبي ﷺ قال لأمّ عطية: ادني مني، اذا انت قيّمت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب ماء الوجه^(٢).

ومرسل ابن أبي عمير عن رجل عن مولانا الصادق عليه السلام دخلت ماشطة على رسول الله ﷺ فقال لها: هل تركت عملك او اقت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله الا ان تنهاني عنه فانتهيت عنه، فقال ﷺ: إفعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق فانه 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 وصل 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، فأنتهى عنه. فقال: أفعلي فإذا مشطت فلا تجلّي الوجه بالخرقة فانها 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 والمنتمصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة.

ودعوى انه 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). مندفة بضعف سنده للإرسال أولاً، وكونه وارداً في حكم كسبها ثانياً. مضافاً الى ما ستعرف عند تعرض المصنّف رحمته له. [١] قد ورد في جملة من النصوص لعن الماشطة على أعمال أربعة الوصل والنص 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، والمنتمصّة 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 وشماً في يد المرأة أو في شيء من بدنّها وهو أن تغرز بدنّها أو ظهر كفّها بآبرة 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 عبدالله بن الحسن، قال: سألته عن القرامل، قال: وما القرامل، قلت: صوف تجلعه النساء في رؤوسهنّ، قال إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة، وظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الإسكاف، قال: سأل أبو جعفر عن القرامل التي يضعها النساء في رؤوسهنّ يصلن شعورهنّ قال: لا بأس على المرأة بما تزيتت به لزوجها قال فقلت له: بلغنا أنّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة، فقال: ليس هناك إنما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة والموصلة.

وفي خبر عبدالله بن سنان عن مولانا الصادق عليه السلام المروي عن الكافي قال عليه السلام: قال رسول الله ﷺ الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد ﷺ (١).

[١] أما الوصل، فإن أريد به ما فسر به في خبري (٢) سعد المذكور في المتن والساباطي.

فحرّمته من ضروريات الدين، وإن أريد به وصل الشعر بالشعر فيسجى. الكلام فيه في الأمر الثاني.

(١) الوسائل، باب ١٣٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥١، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢ - ٤.

وأما بقية الأمور المذكورة فلا يمكن الإلتزام بحرمتها لوجوه:
الأول ان الخبرين ضعيفا السند. أما الأول فلعلي بن غراب و بهلول أبي تميم و أما
الثاني فلإبن سنان
الثاني: ان اللعن طلب للبعد من الله تعالى، و فعل المكروه أيضاً يوجب البعد عن
الله تعالى، فهو غير ظاهر في الحرمة فتأمل.
الثالث: انها بجمالان و متشابهان، و تفسير علي بن غراب لا يكون حجة علينا و
يزدادان تشابها بعد ملاحظة خبري الإسكاف والساباطي المفسرين للواصلة، بالقاجرة
والقوادة، حيث ان هذا التفسير يوجب قوة احتمال ان يراد من سائر الجملات غير أعمال
التشيط.

مع انه لو سلم صحة سند خبر المعاني و عدم اجماله و ظهوره في الحرمة يتعين
صرفه عن ظاهره بالنسبة الى جملة النامصة و المنتمصة 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.
و ملخص القول في ذلك: ان النصوص الخاصة الواردة في المقام على طوائف:
الأولى ما دل على الجواز مطلقاً كخبر الساباطي المتقدم.
الثانية: ما دل على المنع مطلقاً كخبر عبدالله بن الحسن قال: سألته عن القرامل،
قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن قال عليه السلام: إذا كان صوفاً فلا
بأس به و إن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة و الموصولة ^(٢).

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨. (٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

بتقريب ان نفي الخير بقول مطلق دليل المنع.

و خبر الحسين بن أبي سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عليه السلام عن امرأة مسلمة تمشط العرائس - الى ان قال - لا بأس. ولكن لا تصل الشعر بالشعر ^(١).

و مرسل 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 و عدم جواز وصله بشعر امرأة غيرها كمرسل الفقيه المتقدم.

والجمع بين هذه الطوائف يقتضي الإلتزام، بجواز الوصل بشعر المعز، و عدم 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 رؤوسهنّ تصلنه بشعورهن، اذا كان ذلك بعنوان التزيين للزوج كخبر سعد الإسكاف المتقدم، والنسبة بينها وبين ما تقدم وان كانت عموماً من وجه، و مقتضى الجمع بين النصوص البناء على الحرمة اذا لم يكن بعنوان التزيين لزوج.

و دعوى عدم الفرق كما ترى، إلا أن ما في ذيله: فقلت له: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة فقال: ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة والموصولة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة، يوجب تعيين رفع اليد عن ظهور تلك النصوص في الحرمة، و ذلك لأن الظاهر من السؤال ان السائل توهم التنافي بين ما دل على جواز وصل الشعر بعنوان التزيين للزوج، و ما دل على المنع عن الوصل بشعر المرأة مطلقا، والمعصوم عليه السلام في مقام دفع التوهم تعرض لما ظاهره عدم المنع عنه، و ان ما يوهم ظاهره المنع اريد 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 عبدالله بن الحسن و شدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة، و عن الخلاف والمنتهى الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة.

لا يقال: انه يدل على ان لعن النبي ﷺ الواصلة والموصولة أريد به لعن الزانية والقوادة، لا ان كل ما تضمن النهي عن ذلك لم يرد ظاهره.

فإنه يقال: إنه على ذلك يبق سؤال السائل بلا جواب، إذ ضروري ان السائل مراده بقوله: بلغنا ان رسول الله ﷺ... الخ انه قد ورد المنع عن ذلك. فالجواب بما يختص ببعض تلك الأدلة كما ترى. و عليه فلا يبعد دعوى صراحة جوابه عليه السلام في عدم المنع عنه مطلقاً، و يؤيد ذلك الإجماع المدعي على عدم الحرمة.

و قد استدل على المنع في شعر الإنسان، بأن شعر الغير لا يجوز الصلاة معه. و فيه: ما حققناه في الجزء الرابع من فقه الصادق من جواز الصلاة معه، مع انه غير مربوط بما هو محل الكلام و هو حكم وصل الشعر بالشعر من حيث هو. و أما دعوى كون شعر الغير عورة، فندفعة بأن ذلك انما هو في الشعر المتصل، مع انه لا يتم بالنسبة الى شعر المحارم كالزوجة الاخرى للرجل، مع انه غير مربوط بما هو محل البحث كما لا يخفى.

فتحصل: ان الأظهر جواز وصل الشعر بشعر المرأة أيضاً، نعم يكره الوصل بشعر الإنسان لاسيما شعر المرأة.

و أما الوصل بشعر غير الإنسان فلا دليل على كراهته أيضاً، إذ المطلقات قيّدت بما هو صريح في الجواز بالنسبة الى شعر غير الإنسان.

[١] واستدلال المصنف رحمه الله على الكراهة بأنه مقتضى الجمع بين الأخبار كما في رواية عبدالله بن الحسن، في غير محله، إذ قد عرفت ان إطلاقها يقيّد بما هو صريح في عدم البأس بأن يوصل بشعر غير الإنسان، و عليه فلا وجه للإستدلال به على الكراهة.

وأما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معاني الأخبار فيمكن حملها أيضاً على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة [١] خصوصاً مع صرف الإمام للنبوي [٢] الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبوي ولعله أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور [٣].

[١] وفيه: ان خبر سعد متضمن لجواز التزين للزوج، والنسبة بينه وبين ما عن معاني الأخبار عموم من وجه، ففي مورد الإفتراق وهو فعل تلك الأمور لغير الزوج الفعلي لا صارف لخبر معاني الأخبار عن ظاهره وهي الحرمة.

ودعوى انه بعد صرفه عن ظاهره بالنسبة الى، الوصل والى، تنف الشعر والبناء على كراهتهما، لما دل على جوازهما، يتعين البناء على كراهة غيرهما مما تضمنه الخبر لوحدة السياق.

مندفعة بأن الكراهة والحرمة كالوجوب والإستحباب خارجتان عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه. بل هما أمران ينتزعان من الترخيص في فعل المنهي عنه وعدمه، 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 انه بعد صرف النبوي في الواصلة يكون هو بالنسبة الى سائر جملة أظهر في الحرمة، اللهم إلا أن يكون مراده ان هذا الصرف يوجب إجمال سائر جملة لاحتمال ان يكون المراد بها غير اعمال التمشيط، فلا يصلح دليلاً على الحرمة. ولكنه يصلح لأن يستند اليه للبناء على الكراهة لقاعدة التسامح.

ولكن يرد عليه: ان قاعدة التسامح لو جرت في المكروهات -مع انه محل نظر- انما تجري فيما اذا كان الخبر واضح المراد ضعيف السند لا فيما اذا كان المراد منه غير معلوم. وبذلك ظهر انه لا وجه للبناء على كراهة غير الوصل من اعمال التمشيط.

[٣] لو كان دليل عموم الرخصة شاملاً لمطلق التزين كان ما ذكر متيناً، إذ عمدة اعمال التمشيط هي تلك الأمور، ولكن بما انه يختص بالتزين للزوج، فالنسبة بينهما عموم من وجه كما تقدم، فبالنسبة الى مورد الإجتاع -وهو التزين بتلك الأمور للزوج- لو قدم

مع انه لولا الصurf [١] لكان الواجب اما تخصيص الشعر [٢] بشعر المرأة او تقييده بما اذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها خصوصاً بملاحظة ما في رواية على بن جعفر عن أخيه ^{عليه السلام} عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها، قال: لا بأس، وهذه أيضاً قرينة على صرف اطلاق لعن التامصة في النبوي عن ظاهره بإرادة التدليس او الحمل على الكراهة.

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث انه إيذاء لهم بغير مصلحة [٣] بناءً على ان لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن لكنّ الإنصاف انّ كون ذلك تدليساً مشكل بل ممنوع بل هو تزوين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزوين لا موهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

دليل التزوين او ذلك الدليل فلا كلام، والافيتساقتان و يرجع الى أصالة الإباحة، ولا وجه للرجوع الى المرجحات، لأن دلالة كل منها للمجمع اما تكون بالإطلاق لا بالعموم.

[١] الظاهر انه غلط وكانت النسخة الصحيحة مع انه لولا الحمل على الكراهة.

[٢] المتعين هو هذا بعد اصلاحه بالتخصيص بشعر الإنسان إذ لا وجه للتخصيص بخصوص شعر المرأة كما تقدم، وأما الاحتمال الثاني وهو الحمل على صورة التدليس فما لا وجه له ولا قرينة عليه فالإلتزام به بلا وجه.

ومنه يظهر انه لا مورد للبناء على الإجمال، بدعوى دوران الأمر بين الإحتمالين والقول بأنه لا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس.

[٣] وفيه ان المصلحة في وشم الأطفال هي التزوين كما في غيرهم وفيهم بالنسبة الى ثقب الأذان والأنوف.

نعم مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد يمكن أن [١] يكون الغالب فيه إرادة إيهام بياض البدن وصفاته ومثله الخطّ 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 واقعياً بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا يقال: إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر، وحينئذ فينبغي أن يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الأئمة الثياب الحمراء والخضراء الموجبة لظهور بياض البدن وصفاته والله العالم.

ثم إن الرسالة المتقدمة عن الفقيه دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة [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 والافالجميع محرمة.

[٢] وفيه إن التدليس ليس عبارة عن فعل ما يوجب زيادة رغبة المشتري كي يصدق مع علم المشتري بأن هذا البياض والصفاء ليس واقعياً بل هو تلبيس الأمر على الغير بإخفاء نقص موجود في المبيع أو اظهار كمال مفقود فيه فانه من الدلس وهو الظلمة و عليه فلا مورد لقوله و حينئذ فينبغي ان يعد من التدليس الخ سواء أريد به كونه منه حقيقة أم أريد به كونه منه حكماً كما هو واضح.

كراهة كسب الماشطة

[٣] استفاد المصنف من مرسل الفقيه كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة، وحكى الفتوى بها عن المقنع.

وفيه انه لا مفهوم له كي يدل على ثبوت البأس مع شرط الأجرة المعيّنة، الا على القول بحجية مفهوم الوصف، مع ان ثبوت البأس ظاهر في المنع لا الكراهة.

قبلت ما تعطي البناء على ذلك حين العمل و الا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته [١]، ثم ان اولوية قبول ما يعطي و عدم مطالبة الزائد [٢]، اما لان الغالب عدم نقص ما تعطي عن أجره مثل العمل الا ان مثل الماشطة والمحجّام والختان و نحوهم كثيراً ما يتوقعون أزيد مما يستحقّون خصوصاً من أولى المروّة والثروة و ربما يبادرون الى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه الا استحياء و صيانة للعرض.

و أما منطوقه فالظاهر منه هو العمل بالأجرة، لا لان الإجارة مع عدم تعيين الأجرة فاسدة، فانه لو كان المرسل ظاهراً في إرادة الإجارة كان مقيد الاطلاق دليل الفساد، بل لان الكسب مع عدم المشاركة و قبول ما يعطي ليس الا العمل بقصد الأجرة، و عليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق اجرة المثل، فان مقتضى اطلاق المرسل قبول ما تعطي وان كان أقلّ من أجره المثل اللهم إلا أن يقال ان الخبر انما يدل على اولوية عدم مطالبة الأزيد.

و عليه فلا وجه لتقييد تلك الادلة بل يجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل، نعم لو رضى بذلك أي يأخذ ما تعطي حين العمل لا يجب عليه ذلك: فانه لا تكون مع هذا الرضا، والبناء حين العمل، واستعمالها مبنياً على ذلك، ذمته مشغولة بأزيد من ما تعطي.

لا يقال: إن هذا ينافي ما دل على كراهة استعمال الأجير مع عدم المقاطعة. فإنّه يقال: إنّه انما يكون حكماً متوجّهاً الى المعمول له، و هذا حكم متوجه الى العامل، مع انه لو سلم كون الموجه اليه الحكم فيها واحداً، يتعين تقييد اطلاق دليل الكراهة بهذا الخبر كما لا يخفى.

[١] وفيه ان الظاهر من المرسل عدم البأس في كسبها مع هذين القيدين، أي عدم المشاركة، و قبول ما تعطي فيكون المكروه الكسب المنتهى الى عدم القبول المستلزم للتشاجر والتباغض و لا محذور في الإلتزام بذلك.

[٢] بعد ما عرفت من عدم حرمة عمل الماشطة فهو عمل محترم قابل لأن يقع عليه المعاوضة، فمقتضى القواعد جواز ان تعمل بالإجارة و ان تعمل بالأجرة كما هو الشأن في جميع الأعمال غير المحرمة.

وهذا لا يخلو عن شبهة فأمرُوا في الشريعة بالقناعة بما يعطون وترك مطالبة الزائد، فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزائد والإمتناع عن قبول ما يعطي إذا اتفق كونه دون أجره المثل، وأما لأنّ المشاركة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأنّ المماكسة فيها خلاف المروّة والمسامحة فيها قد لا يكون مصلحة لكثرة طمع هذه الأصناف فأمرُوا بترك المشاركة والاقدام على العمل بأقلّ ما يعطي وقبوله وترك مطالبة الزائد مستحب للعامل وان وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوباً بالإيفاء والعامل مكلف ندباً بالسكوت وترك المطالبة خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الإقتضاء او لأنّ الاولى في حق العامل قصد التبرّع بالعمل [١] وقبول ما يعطي على وجه التبرّع أيضاً فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله عليه السلام لا تستعملن أجيراً حتى تقاطعه.

أما المرسل فالظاهر منه هو الثاني لا: لأنّ الإجارة مع عدم تعيين العوضين، فاسدة فإنّه لو كان المرسل ظاهراً في إرادة الإجارة كان مقيداً لاطلاق دليل الفساد. بل لان الكسب مع عدم المشاركة وقبول ما يعطي ليس الا العمل بقصد الأجرة و عليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق اجرة المثل كما مرّ مفصلاً.

[١] هذا الاحتمال ينافي ظهور قوله لا بأس بكسب الماشطة، فان العمل بقصد التبرّع لا يصدق عليه الكسب.

تزيين الرجل بما يحرم عليه

الثانية: المشهور بين الأصحاب ان تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام.

المسألة الثانية: تزين 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 بهنّ في العادات على ما ذكره في المسالك، وكذا العكس أعني تزين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة والعمامة ويختلف

[١] الكلام في هذه المسألة يقع 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 لا أمير المؤمنين عليه السلام: لا تختتم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة ^(١). وبخبر الثميري عنه عليه السلام وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه ^(٢).

وبأنه لعدم تعارف إتخاذ اللباس من الذهب يتعين حمل النصوص على إرادة مطلق التزيين به.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأنه ضعيف، إذ في طريقه غالب بن عثمان الهمداني وهو ضعيف، مع أنه يدل على أنه زينة الرجل في الآخرة وهذا لا يلزم 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 شدّ الأسنان به، وفي بعضها تجويز تشبك الثنية بالذهب فالأظهر جوازه.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب لباس المصلّي، حديث ١، كتاب الصلاة.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب لباس المصلّي، حديث ٥.

بإختلاف العادات، واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل هذا الحكم عدا النبوي المشهور المحكي عن الكافي والعلل لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال [١] وفي دلالته قصور لأن الظاهر من التشبه تأثت الذكر

حكم تشبهه 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، وإن الله ورسوله لعنا المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء، بالرجال منها: النبوي المروي في الوسائل عن الكافي مسنداً عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ في حديث: لعن الله المحلل والمحلل له، ومن تولى غير مواليه، ومن ادعى نسباً لا يعرف، والمتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال الحديث (١).

وقد دلت جملة من النصوص الاخر على صدور الجملة الأخيرة من النبي ﷺ مثل ما رواه الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن الإمام علي عليه السلام انه رأى رجلاً به تأثت في مسجد رسول الله ﷺ فقال له: اخرج من مسجد رسول الله ﷺ يا لعنة رسول الله، ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لعن الله المتشبهين... الخ (٢).

و خبر يعقوب بن جعفر الوارد في الراكبة والمركوبة، وفيه قال رسول الله ﷺ لعن الله المشتبهين (٣).

وفيه: ان 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 الهرم، حديث ٥.

و تذكر الأئمة لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.
و يؤيده المحكي عن العلل ان علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأثت في مسجد رسول الله ﷺ فقال له: أخرج من مسجد رسول الله ﷺ فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول لعن الله الخ، وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة ان فيهن قال رسول الله ﷺ لعن الله المشتبهات بالرجال من النساء الى آخره، و في رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام لعن رسول الله ﷺ المشتبهين من الرجال بالنساء والمشتبهات من النساء بالرجال وهم المختشون واللائي ينكحن بعضهن بعضاً.

النجاشي في حقه: انه ضعيف جداً زيد احاديث في كتب جابر الجعفي.
و أما الثاني: فلحسين بن علوان الكلبي و عمرو بن خالد التبري العامي.
و أمّا الثالث: فليعقوب بن جعفر حيث إنه لا ذكر له في كتب الرجال.
و دعوى صاحب الجواهر و تبعه السيد في حاشيته ان قصور السند منجبر بالشهرة، مندفعاً بأن ما أفتى به القوم في كتبهم و ذكروه في العناوين انما هو تزيين الرجل بما يحرم عليه، و لم ينقل هو قبح التعميم الا عن المسالك، بل يمكن ان يقال ان نفس عدم ذكر العكس والتصريح بما يحرم عليه دون كل ما يختص بالنساء، دليلان على عدم التعميم، و على ذلك فالشهرة غير ثابتة.
و مع الإغماض عن ذلك فلا دلالة فيه على حرمة التشبه في اللباس لما دل من النصوص على حصر المراد به في المختنين والمساحقات كخبر يعقوب المتقدم المذكور في المتن فان تقديم الظرف يفيد الحصر.
مع ان للمنع عن دلالة اللعن على الحرمة مجالاً واسعاً، اذ الظاهر من اللعن مطلق الإبعاد الذي يجتمع مع الكراهة.
مضافاً الى ان الظاهر من تشبه الرجل بالمرأة تأثته باللواط، و من تشبه المرأة بالرجل تذكره بالسحق.
و أما التشبه في اللباس، فهو تشبه مقيد لا المطلق فتدبر، و يؤيده خبر أبي خديجة المذكور في المتن^(١).

نعم في رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل يجترّ ثيابه، قال: اني لأكره ان يتشبه بالنساء.

و عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام كان رسول الله ﷺ يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء و ينهى المرأة ان تشبه بالرجال في لباسها، و فيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة [١]، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

فإنّ قوله: وهم المختنون... الخ ظاهر في الحصر.

أورد عليه المصنف بإيرادين آخرين:

احدهما ان التشبه متقوم بالقصد و لا يتحقق بدونه، ذكره قبل أسطر و أيّده بعض المحققين بأن التشبه من التفعّل و هيئة التفعّل قد اعتبر في تحقّق مفهومها القصد، و هذا هو الفارق بين التشبه و الشباهة، حيث ان الثانية تستعمل في موارد الشباهة القهرية غير القصدية، كما يقال زيد شبّه بعمر و في الجمال، والأول لا يستعمل في هذه الموارد.

و فيه: انه لا ريب في عدم صدق التشبه في موارد الشباهة القهرية، و لكن ذلك لأجل اعتبار العلم و الإلتفات في حصول وجه الشبه في الخارج لا لأجل اعتبار القصد بالمعنى الذي اراده الشيخ رحمه الله الذي لا دليل عليه، بل أطلق التشبه في النصوص على جرّ الثوب و المساحقة و اللواط مع عدم صدور شيء منها بقصد التشبه.

[١] الثاني: ظهور بعض الأخبار كخبري سماعة المذكورين في المتن ^(١). في الكراهة

وهما يوجبان صرف ظهور النبوي عن الحرمة.

و فيه: انه لم ار وجهاً لدعوى ظهور الثاني منهما في الكراهة، فإنّ مادة النهي ظاهرة في الحرمة و الزجر بل هي أظهر منه فيها.

و أما الأول: فإن كان وجه دعوى ظهوره في الكراهة قوله عليه السلام اني لأكره ان يتشبه بالنساء ففيه: ان الكراهة في الروايات أعم من الكراهة المصطلحة و إن كان لأجل الإجماع

(١) الوسائل، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ و ٢ كتاب الصلاة.

على عدم حرمة ما في مورده وهو جرّ الثوب، ففيه: انه بعد فرض خروج الكراهة والحرمة عن حريم المستعمل فيه والموضوع له وكونها أمرين انتزاعيين من الترخيص في الفعل وعدمه هو لا يرجع الى محصل.

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم بإيراد آخر وهو: ان المراد من التشبه فيه اما ان يكون مطلق التشبه، او خصوص التشبه في الطبيعة، كتأثت الذكّر، وتذكّر المرأة، أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس.

أما الأوّل: فبدیهي البطلان، والا لزم حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة كتتنظيف البيت والكنس والغزل ونحوها، وحرمة اشتغال المرأة بأعمال الرجل كالسقي والزرع ونحوها، مع انه لا يمكن الألتزام بها، ولم يلتزم بها أحد.

وأما الثالث: فلا يمكن الإلتزام به لعدم الجامع بينهما، فيتعين الثاني.

وفيه: انه يمكن اختيار الأول ودفع ما ذكره بأن التشبه انما يصدق بالنسبة الى الأفعال المختصّة بكل منهما بحسب الطبع، أو الجعل كلبس كل منهما لباس الآخر وصل الرجل حاجبيه بالوسمة وتحميره وجهه بالصبغ الذي تستعمله النساء وما شابه ذلك، وأما 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 امامة عليه السلام قال: أربع لعنهم الله من فوق عرشه وآمنت عليه الملائكة - الى ان قال - والرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى^(١).

وفيه: انه مرسل غير مجبور بالشهرة، مع انه يرد عليه ما تقدم من ان الظاهر من التشبه المطلق تأثت الذكّر باللواط وتذكّر الأنثى بالسحق، ولعل هذا النبوي أظهر من

سابقه في ذلك بقرينة قوله وقد خلقه الله ذكراً.

ومنها: ما عن الصدوق في الخصال مسنداً عن الجعفي عن الإمام الباقر عليه السلام: لا يجوز للمرأة ان تتشبه بالرجل لأن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن المتشبهين من الرجال بالنساء و لعن المتشبهات من النساء بالرجال ^(١).

و يرد عليه: مضافاً الى ما أوردناه على سابقه من ان الظاهر من التشبه تذكّر الأنثى بالسحق، انه ضعيف السند، لأن من رواته محمد بن عماره وابنه جعفر وهما مجهولان. وبما ذكرناه ظهر ما في خبر دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلي او يتشبهن بالرجال ^(٢). وما عن فقه الرضا عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله سبعة وعدّ منهم المتشبهة بالرجال والمتشبه بالنساء ^(٣).

وأما ما تضمن النهي عن تأثت الذكّر فظهوره في إرادة اللواط لا يقبل الإنكار، و احتمال إرادة تزيين الرجل بزينة النساء منه كما في حاشية المحقق الإيرواني في تكملة غريب. وقد يستدل لحرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر في اللباس بخبري سماع المتقدمين، وفي أحدهما: قال في الرجل يجزّ ثيابه: اني لأكره ان يتشبه بالنساء. وفي الآخر: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء وينهي المرأة ان تتشبه بالرجال في لباسها ^(٤).

وأجاب عن الاستدلال بهما المصنف بما تقدم من أن ظاهرهما الكراهة، وقد مرّ ما فيه آنفاً.

(١) المستدرک، باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١.

(٢) المستدرک، باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ٤.

(٣) المستدرک، باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ٢.

(٤) 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 لأنهما يحرم عليهما لباس مخالفا في الذكورة والأنوثة وهو مردد بين اللبس فتجنب عنهما مقدمة لأنهما من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما، ويشكل بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة

و أجاب عنه الأستاذ الأعظم: بأن المراد من التشبه فيها هو ان يتزي كل من الرجل والمرأة بزي الآخر لا بمجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر، والالزم حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه.

وفيه: ان التشبه يصدق مع وقوع وجه الشبه في الخارج مع الإلتفات والعلم كما صرح به دام ظله، فلبس كل منهما لباس الآخر مع العلم والإلتفات تشبه به في اللباس الذي هو المنهي عنه في الخبرين، ولا وجه لاعتبار ان يتزي كل منهما بزي الآخر في مفهوم التشبه.

وما ذكره من ان لازم البناء على عدم اعتبار ذلك حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبرد ونحوه، ليس من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الإلتزام بها على هذا المسلك، فالصحيح في الجواب عنهما: انها ضعيفان للإرسال.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة تشبه الرجل بالنساء والمرأة بالرجال في اللباس والأصل بالإباحة.

[١] بناءً على كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة غير الرجل والمرأة كما اختاره جمع لا ريب في جواز ان تلبس لباس كل من الرجل والمرأة حتى بناءً على حرمة التشبه في اللباس أو مطلقاً، كما لا يخفى، وأما بناءً 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 والإجمالي الموجود في الخنثى وأما على الأول فلأنها تعلم بحرمة التزيين بإحدى الزيتين بقصد التشبه بمن اختصت به فيجب عليها الإجتنا

علم المتشبه [١].

المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة، وهو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار شدة حبها بالشعر حرام على ما عن المبسوط وجماعة كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني [٢] و استدلل عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها [٣].

و أما بناءً على عدم ثبوت كونها داخلة تحت أحد العنوانين و عدم ثبوت كونها طبيعة ثالثة، فقتضى أصالة الإباحة جواز كلتا الزيتتين عليها للشك في حرمتها و عدم العلم بجرمة إحداها عليها.

[١] و بما ذكرناه ظهر، ما في قوله **تَشَبُّهُ** و يشكل بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه.

كما انه ظهر عدم تمامية تسليم السيد الفقيه و المحقق الإيرواني ما ذكره المصنف **تَشَبُّهُ** ان كان ما ذكره من التعليل من جهة اعتبار القصد في مفهومه.

التشبيب بالمرأة الأجنبية

[٢] يقع الكلام في مواضع اربعة:

الأول: في حرمة التشبيب بالمرأة في الجملة و عدمها.

الثاني: في حرمة الإستماع على فرض حرمة و عدمها.

الثالث: في الخصوصيات التي اعتبروها فيه.

الرابع: في التشبيب بالغلام.

أما الموضع الأول: ففيه قولان، و قد استدلل للحرمة بوجوه:

[٣] هذا هو أول الوجوه و هو ان التشبيب تقبيح و هتك للمشَبَّب بها و إهانة لها

فيحرم.

وفيه: ان التشبيب بذكر المحاسن، وإظهار شدة الحب من دون ان يشتمل على ما ينافي العفاف والتستر لا يكون هتكاً لها وإهانة وتفضيحاً، لاسيما إذا كان اظهار شدة الحب من غير جهة الميل الشهوي الى المشتبب بها، كذكر محاسن مخدرات الرسالة و اظهار شدة حبهن بجهة الولاية.

نعم إذا اشتمل على ما ينافي العفاف والتستر يكون هتكاً لها، إلا أنه ينطبق عليه لأجل ما اشتمل عليه لأنفسه، ولعل هذا هو مراد من أجاب عن هذا الدليل بأن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه، والا فنفس التشبيب من حيث هو لا يصدق عليه الإهانة والتهتك في مورد.

والغريب ان الأستاذ الأعظم عند بيان مورد إفتراق التشبيب عن الهتك بعد اختياره كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه، ذكر ما إذا كان التشبيب في حال الخلوة مع عدم إطلاع أحد عليه، أو فيما إذا كان ذلك في جواب سؤال السائل المريد ان يخاطبها، إذ مضافاً الى ما تقدم من عدم إنطباق عنوان الهتك عليه مطلقاً، انه لو سلم ذلك لا يفرق بين كون ذلك في جواب المريد للخطبة وغيره، بعد عدم كون ذكر المحاسن وحده من التشبيب، بل مع الإقتران بشدة الحب.

وأما الإيراد عليه بأن محل كلامنا هو حرمة التشبيب بعنوانه الأولي، فإثبات حرمة بعنوان عرضي خروج عن محل الكلام، ففي غير محله لو سلم كونه هتكاً مطلقاً كما لا يخفى.

[١] هذا هو الوجه الثاني وهو انه إيذاء للمشتبب بها وهو حرام.

وفيه: أولاً: ان النسبة بين الإيذاء والتشبيب عموم من وجه، لو لم ندع عدم كونه إيذاء مطلقاً ما لم يشتمل على ما ينافي العفاف والتستر المحرم بعنوان الهتك والفحش. وثانياً: ان الإيذاء بفعل المباح مع عدم قصد الإيذاء لا دليل على حرمة، وإلّا 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 وأخواتهم بل البعيدات من قرباتهم، 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 سيجي من عمومات حرمة اللهو والباطل [٣].

واجباً يقع التزام بين الحكيم، وهذا مما لا يمكن الإلتزام به، ألا ترى أنه ليس لفقهاء أن يتفوه بحرمة صلاة إمام الجماعة إذا تأذى الغير من كونه إماماً يقتدي به الناس. وثالثاً: تحقق الإيذاء يتوقف على سماعها وإطلاعها عليه، فلو تشبب بها ولم تسمع لا يتحقق الإيذاء كما لا يخفى.

[١] هذا هو الوجه الثالث وهو أنه إغراء الفساق بها. وفيه: أن ذلك بمجرد لا دليل على حرمة إلا أن يرجع إلى الإيذاء وقد عرفت ما فيه.

[٢] هذا هو الوجه الرابع وهو أنه إدخال النقص عليها وعلى أهلها. وفيه: أنه ممنوع صغرى وكبرى، ولا يخفى وجه منعها بعد الإحاطة بما ذكرناه. [٣] هذا هو الوجه الخامس وحاصله أن التشبيب من اللهو والباطل، فيكون حراماً لعمومات حرمة اللهو والباطل الآتية.

وفيه: أنه لا يمكن الإلتزام بحرمة كل هو وباطل ولا لزوم حرمة أغلب الأفعال المباحة وهي كل ما اشغل عن ذكر الله ورسوله وذكر القيامة. مع أنه لا يلتزم بحرمة كل هو وباطل كما يصرح به في محله. مضافاً إلى المنع من صدق اللهو والباطل على كل تشبيب، فإن الشعر الذي ينشأ أو ينشد في ذلك المقام ربما يشتمل على ما يخرج عنه ذلك.

ما دلّ على حرمة الفحشاء [١] و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة [٢].
و فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب و لو بعيداً تهيج القوة الشهوية بالنسبة
الى غير الحليلة [٣] مثل ما دلّ على المنع عن النظر لآنه سهم من سهام إبليس.

[١] هو الوجه السادس: وهو ان التشبيب من الفحشاء و قد دلّ الكتاب العزيز
على حرمة ذلك ^(١).

و فيه: ان كون التشبيب من الفحشاء، أول الكلام و لم يدل دليل على كونه منها.
[٢] السابع، انه مناف للعفاف المأخوذ في العدالة في صحيح ابن أبي يعفور عن
مولانا الصادق عليه السلام الوارد في تعيين ما به تعرف عدالة الرجل ان تعرفوه بالستر
والعفاف ^(٢).

و فيه: انه ان اعتبرنا في العدالة خصوص العفاف من المحرمات، فيرد عليه: ان كون
التشبيب منها أول الكلام، و ان كان المعتبر أعم من ذلك، و من ما يكون عفافاً عن ما ينافي
العرف و العادة، كما هو الظاهر من من يعتبر في العدالة ترك ما ينافي المروّة.
فيرد عليه: ان كون التشبيب منافياً للعفاف لا يلزم حرمة، مع ان للمنع عن كونه
منافياً للعفاف في بعض الموارد مجالاً واسعاً.

[٣] الثامن: فحوى ما دل من النصوص على حرمة كل ما يوجب تهيج القوة
الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة، و هي طائفتان:
الأولى ما دل على المنع عن النظر الى الأجنبية ^(٣). و في بعضها التعليل بأنه سهم من
سهام إبليس، و في بعضها التعليل بأنه بذر الشهوات، و في بعضها النظرة بعد النظرة تزرع
في القلب الشهوة، و كفي بها لصاحبها فتنة.

(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١.

(١) النحل، آية ٩٠ - النور، آية ٩١.

(٣) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب مقدمات النكاح.

والمنع عن الخلوة بالأجنبية لأن ثالثهما الشيطان [١].

وجه دلالة هذه النصوص بالفحوى على حرمة التشبيب: انه إذا كان النظر حراماً لأنه سبب يؤثر في إيمان الناظر، و يوجب وقوع صاحبه في الفتنة و يزرع في قلبه الشهوة، فالتشبيب أولى بالحرمة، لأن تأثير الكلام في تحقق هذه الأمور أشد من تأثير النظر. وفيه: أولاً: كون هذه الأمور علة يدور الحكم مدارها محل نظر بل منع، إذ مضافاً الى ضعف سند، ما علل الحكم فيه لا يمكن الإلتزام بذلك، و الا لزم البناء على عدم حرمة النظر مع عدم استلزامه لذلك، وهذا ما لم يتفوه به فقيه، وليس له ذلك، فلا محالة تكون من قبيل الحكمة لا يدور الحكم مدارها، فلا وجه للتعدي عن مورد النصوص. و ثانياً: لا نسلم كون التشبيب أشد تأثيراً من النظر الذي هو أقوى أفراد المهيّج للشهوة:

و ثالثاً: ان النسبة بين التشبيب و تهييج القوة الشهوية، هي العموم من وجه.

حكم الخلوة بالأجنبية

[١] الثانية: ما دل على عدم جواز الخلوة بالأجنبية ^(١) و هي كثيرة و في بعضها التعليل بأن ثالثهما الشيطان. و تقريب الإستدلال بها: انها تدل على حرمة الخلوة من جهة ان الشيطان في تلك الحالة ثالثهما و يهيّج القوة الشهوية، و حيث ان التشبيب يهيّج القوة الشهوية أزيد من تهييجها الخلوة، فهو أولى بالتحريم. وفيه: أولاً: ان 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.

و ثانياً: انه لا شاهد لكون العلة تهييج القوة الشهوية، ولعلها كون الخلوة من المقدمات القريبة للزنا، فإنَّ تلك الحالة مظنة الوقوع في هذه المهلكة العظمى، بل هذا هو الظاهر منها، وعليه فلا وجه لقياس التشبيب عليها.

و ثالثاً: لا دليل على حرمة الخلوة.

فإنَّ النصوص التي استدلوا بها على حرمتها ضعيفة السند.

ودعوى إنجبار ضعفها بالشهرة.

مندفعة بأنه بما ان 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 الخلاء الذي كان متعارفاً في زمان الجاهلية و لذا قيده بالقعود، ولم يقيد الرجال بغير المحارم.

و جملة اخرى 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.

و جملة ثالثة تدل على حرمة نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد ^(٣).

و طائفة رابعة منها كخبر الجعفریات عن الإمام على عليه السلام: ثلاثة من حفظهن كان مصوناً من الشيطان الرجيم و من كل بليّة: من لم يخل بإمرأة لا يملك منها شيئاً.. الخ ^(٤). و نحوه غيره، غير ظاهرة في الحرمة، إذ هي تدل على ان 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 ٢.

(٣) المستدرک، باب ٧٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ١٥، من أبواب حد الزنا.

وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان [١] و برجحان 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 الى خصوص ما هو ظاهر فيها كما يظهر لمن راجع كتب الحديث والفتوى،

حيث انهم يذكرون هذه المسألة، ثم في مقام ذكر النصوص يذكرون النصوص المتقدمة او بعضها غير الدال على حكم المسألة، فلا وجه لهذه الدعوى.

مع ان للمنع عن إفتاء المشهور بالحرمة مجالاً واسعاً، وإن قال العلامة المجلسي في مرآت العقول في تحريم الخلوة مع الأجنبية ذكره الأصحاب، لعدم تعرض الأكثر له، وانما أشار اليه في باب الطلاق من ذكره ولم يذكر أحد في باب النكاح، وهذا بنفسه يكشف عن عدم كونها محرمة عندهم كما أشار اليه 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: قال رسول الله ﷺ إذا جلست المرأة مجلساً 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 ان تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فأنهن يصفن ذلك لأزواجهن^(٣).

(١) الوسائل، باب ٥٨ من أبواب وجوب الحج و شرائطه.

(٢) الوسائل، باب ١٤٥، من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٨، من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، حديث ١.

والتستّر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى [١] والنهي في الكتاب العزيز
عن ﴿أَنْ يَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ وعن ﴿أَنْ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ
وَلْيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [٢] إلى غير ذلك في المحرمات والمكروهات التي يعلم
منها حرمة ذكر المرأة المعيّنة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها خصوصاً ذات البعل التي
لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول ربّ راغب فيك،

[١] ومنها: عدم التستّر عن الصبي المميّز كخبر السكوني عن سيدنا الصادق عليه السلام
قال: سألت أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة؟ قال عليه السلام: إذا كان يحسن يصف فلا (١)
ونحوه غيره.

وفيه: أولاً: ان فحوى هذه الأدلة - على فرض ثبوت كون العلة لهذه الأحكام -
هي إثارة القوة الشهوية ووثوبها في التشبيب هي كراهة التشبيب لا حرمة إذ لا وجه
للإستدلال بما دل على كراهة شيء لحرمة شيء آخر فيه مناط ذلك الحكم.
وثانياً: انه لم يحرز كون مناط الكراهة هو ذلك، ولذا لم يفت أحد بكراهة
الإنكشاف بين يدي المسلمة إذا كانت تصف لزوجها، بل ظاهر ما ورد في الصبي المميّز
إستحباب التستّر عنه بنفسه لكونه مميّز الا لكونه يصف لغيره و يوجب ذلك إثارة قوته
الشهوية، والوصف في الخبر انما يكون كناية عن التمييز كما لا يخفى، كما ان الظاهر ان
رجحان التستّر عن نساء أهل الذمة انما يكون لئلاّ يطلع أزواجهن على محاسن النساء
المسلّمات.

[٢] العاشر: النهي في الكتاب العزيز عن خضوع النساء بالقول لثلاث يطمع الذي في
قلبه مرض (٢) وعن ﴿أَنْ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (٣). بدعوى ان
التشبيب يوجب طمع من في قلبه مرض أكثر من الخضوع بالقول، كما انه أشد تأثيراً من
الضرب بالأرجل، فإذا كاناها منهياً عنها فالتشبيب أولى بأن يكون كذلك.

(١) الوسائل، باب ١٣٠، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢.

(٢) النور، آية ٣٢.

(٣) الأحزاب، آية ٣٣.

وفيه: ان الخضوع بالقول والضرب بالأرجل ليسا محرّمين قطعاً فلا محيص عن صرف النهي عن ظاهره، وعليه فلا يبيح مورد للإستدلال بفحواهما لحرمة التشبيب كما مرّ.

فحصل: انه لا دليل على حرمة التشبيب من حيث هو ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة كالفحش والغيبة والتهمة والهتك ونحوها.

وأما الموضع الثاني: فالأظهر عدم حرمة الإستماع وإن ثبت حرمة التشبيب لعدم الدليل، وقد استدل المحقق الإيرواني على حرمة التشبيب - بعد بئانه على حرمة التشبيب واعتبار وجود المخاطب - بأن الوجوه القاضية بتحريم التشبيب قاضية بحرمة عنوان منطبق على المركب من القول والسمع، فكان كل منهما دخيلاً في تحقق الحرام، فيحرم كل منهما في عرض الآخر.

وفيه: ان التشبيب انما ينطبق على القول، والسمع سماع له لا انه محقق عنوان التشبيب، وعدم حرمة التشبيب الا مع وجود المخاطب لا يلزم حرمة السماع. وبالجملة: بعد كون المحرم هو التشبيب وهو انما ينطبق على القول، والسمع لو اعتبر فإنما هو شرط الحرمة لا مقوم لتحقيقه، لا وجه للقول بحرمة.

ولكن الإنصاف ان بعض الوجوه المتقدمة كأدلة حرمة اللهو والباطل، وفحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوة الشهوية، يقضي بحرمة الإستماع في نفسه كالقول كما لا يخفى، وقد عرفت ان هذين الوجهين ضعيفان جداً.

وأما الموضع الثالث: فلا أرى وجهاً لاعتبار كون التشبيب بالشعر لعدم اختصاص شيء من الوجوه المتقدمة، بما إذا كان بالشعر، بل يمكن ان يقال: ان جملة من الوجوه المتقدمة لو تمت لاختصت بما إذا كان بغير الشعر، لما ذكره المحقق التقي رحمه الله بقوله: ان التشبيبات المتعارفة في السنة الشعراء قديماً وحديثاً لاشتغالها على كثرة إغراقات ومبالغات لا يستفاد منها علم ولا يحصل منها إطلاع على حال الممدوح وصفاته وشمائله، بل ليست هي من قبيل حقيقة الأخبار في شيء، وانما هي إنشاء ومدح على أنحاء مبالغات وإغراقات يعلم بعدم مطابقتها للواقع انتهى.

نعم لو قيل: بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، والمسألة غير صافية عن الإشتباه والإشكال [١].

ثم إن المحكي عن المبسوط وجماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط، وظاهر الكلّ جواز التشبيب بالمرأة المهمة بأن يتخيّل امرأة و يتشبّب بها.

و أما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالاً بقصد معيّنة أم لا، ففيه إشكال.

[١] ظاهر المصنف رحمه الله الميل الى جواز التشبيب بالمخطوبة.

حيث قال: لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً.

وفيه: ان مقتضى جميع الوجوه المتقدمة حرمة التشبيب بها، حتى أولوية مناهج حرمة النظر، فإنها أيضاً ممن يحرم النظر اليها، ومجرد ثبوت جواز النظر في الجملة لا مستمراً من حين إرادة التزويج الى حين وقوع النكاح لاستعلام الحال لا يقتضى جواز التشبيب مطلقاً.

نعم إعتبار كون المشبّب بها غير الحليلة في محله، لإختصاص 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 المهمة والخيالية، ومقتضى بعضها، ككون التشبيب من اللهو والباطل، وكونه من الفحشاء، ومنافياً للعفاف المأخوذ في العدالة، حرمة التشبيب بها أيضاً.

وأما المعروفة عند القائل دون السامع فمقتضى أكثر الوجوه حرمة التشبيب بها، و هي جميع ما اعتمد عليه المصنف رحمه الله في هذا الحكم.

و في جامع المقاصد كما عن الحواشي الحرمه في الصورة الأولى، وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع.

وأما اعتبار الإيمان فاختره في القواعد و التذكرة و تبعه بعض الأساطين لعدم احترام غير المؤمنة، و في جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشييب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمة لفحوى حرمة النظر اليهنّ، و نقض بحرمة النظر الى نساء أهل الحرب مع انه صرّح بجواز التشييب بهنّ، والمسألة مشكّلة من جهة الإشتباه في مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمه لم يحرم عليه الإستماع كما صرح به في جامع المقاصد.

و أما التشييب بالغلام فهو محرم على كل حال [١]، كما عن الشهيدين و المحقق الثاني و كاشف اللثام لأنّه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح.

و عن المفاتيح أنّ في اطلاق الحكم نظراً، والله العالم.

و مما ذكرناه ظهر انه لا وجه لاعتبار الشيخ عليه السلام وجود السامع، و لا كون المشبب بها مؤمنة كما لا يخفى.

[١] أما الموضع الرابع: ففي المكاسب (و أما التشييب بالغلام فهو محرم على كل حال كما عن الشهيدين).

و فيه: إنّ التشييب به إن كان بما يشتمل على ما ينافي عفافه، كما إذا اشتمل على انه لا يدفع يد لامس، وانه في عرضة ذلك، لا ريب في حرمة لأنه فحش محض، و هتك و إهانة و تهمة او غيبة، و إلاّ فإن كان التشييب لتفني الوصول الى المحرم الشرعي كاللواط فكذلك فإنّه جرأة على معصية الله تعالى، و أما إذا لم يكن بأحد النحويين و كان مجرد ذكر المحاسن و إظهار شدة الحبّ به فلا وجه لحرمة، نعم أكثر الوجوه المتقدمة في المرأة جارية هنا، إلاّ أنه عرفت عدم دلالة شيء منها على حرمة التشييب.

المسألة الرابعة : تصوير صُور ذوات الأرواح حرام [١] إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوىً و نصاً و كذا مع عدم التجسّم وفاقاً لظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكي عن حواشي الشهيد والميسية و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم للروايات المستفيضة.

التصوير حرام

[١] الرابعة لا خلاف في حرمة التصوير في الجملة، كما في المكاسب والحدائق، وفي الجواهر: بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض، والأقوال فيها خمسة:

الأول: حرمة التصاوير مطلقاً سواء كانت مجسمة أم غيرها، سواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها، وعن المختلف: نسبة هذا القول الى ابن البراج و ظاهر أبي الصلاح.

الثاني: حرمة التصاوير مطلقاً إذا كانت مجسمة، و قد نسب ذلك الى الشيخين و سائر و هو ظاهر العلامة في التبصرة حيث قال: كعمل الصور المجسمة .

الثالث: حرمة تصاوير ذوات الأرواح سواء كانت مجسمة أم غيرها، اختاره المصنف رحمته في المتن وفاقاً 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 و ممن يقرب عصرنا.

الخامس: حرمة تصاوير ذوات الأرواح مطلقاً و غيرها إذا كانت مجسمة، استظهره السيد من بعض.

والنصوص الواردة في المقام على طوائف:

الأولى: ما دل على حرمة التصاوير مطلقاً مجسمة كانت أم غيرها، لذوات الأرواح و غيرها: كخبر محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن الإمام علي عليه السلام قال: إياكم و عمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة ^(١).

مثل قوله عليه السلام: نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم، وقوله عليه السلام: نهى عن تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت، قال تصاوير التماثيل [١] والمتقدم عن تحف العقول و صناعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني، وقوله عليه السلام في عدة أخبار: من صور صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ.

وقد ضعفه الأستاذ الأعظم لقاسم بن يحيى.

وفيه: أن ابن الغضائري وأن ضعف الرجل وتبعه العلامة في الخلاصة، إلا أنه يمكن عده من الحسان لأن الرجل كثير الرواية والأصحاب أفنوا 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 الإطمينان بعدم ضعفه. فتأمل. فإن جعل مثل هذا الخبر مدركاً للحكم الشرعي لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

وأورد عليه المحقق التي تكرر 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: أن 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 و تماثيل يصلى فيه؟ فقال عليه السلام: تكسر رؤوس التماثيل و تلتطخ رؤوس التصاوير و يصلي فيه و لا بأس^(٢) و نحوه غيره.

[١] وأما حديث المناهي: فضافاً إلى ضعف سنده يرد عليه ما ذكره السيد الفقيه من أن ما اشتمل على كلمة النقش خبر آخر عن النبي ﷺ نقله الإمام عليه السلام فلامقابلة في كلام النبي، والإمام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ١. و باب ٣ من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلى، حديث ١٠.

وقد يستظهر اختصاصها بالجسمة من حيث ان نفخ الروح لا تكون الا في الجسم وإرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ، ثم النفخ فيه خلاف الظاهر، وفيه ان النفخ يمكن تصوّره 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 الصنع.

والمحصل ان مثل هذا لا يعدّ قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسم.

و بالمجملّة: لا ينبغي التوقف في شمول الصورة للمجسمة وغيرها، وإرادة المجسمة منها في بعض النصوص كإرادة غيرها منها في آخر لا تصلح قرينة للإختصاص بشيء منها.

وأما النصوص الأخر التي استدلوها بهذا القول وادّعى ظهورها في حرمة التصوير مطلقاً، فليس في شيء منها دلالة على ذلك، فانها على قسمين:

الأول: ما تضمن المنع عن التمثال: كخبر اصبع بن نباتة قال أمير المؤمنين عليه السلام: من جدّد قبراً، أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام^(١). ونحوه غيره.

الثاني: ما تضمن النهي عن تصوير التماثيل، كخبر الحضرمي عن عبدالله بن طلحة عن الإمام الصادق عليه السلام جعل من أكل السحت تصوير التماثيل^(٢) ونحوه غيره.

وكلا القسمين مختصان بالمجسمة.

أما الأول فلأن المثل ظاهري في الجسم ولا يصدق على غيرها، إذ مثال الشيء عبارة عن مماثلة من جميع الجهات الست، كما يظهر لمن راجع موارد استعماله في العرف العام، و تؤيّد النصوص المتقدم بعضها الظاهرة في ان المثل غير الصورة.

[١] وبذلك ظهر أن ما أفاده المصنف في وجه عدم اختصاصها بالمجسمة بقوله ان

النفخ يمكن تصوّره في النقش غير مربوط بما هو وجه الاختصاص.

(١) التهذيب، ج ١، باب دفن الميت، ص ١٣٥ - والوسائل، باب ٣، من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) المستدرک، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

وأظهر من الكلّ 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 جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام، فإنّ المثال 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 الأشكال و يؤيّده أن الظاهر أنّ الحكمة في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في إيداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال 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 الإختراعات العجيبة فالتشبه إنما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير.

[١] وما ذكره المصنف رحمه الله من أن المثال 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، والقبيح إنما هو حمل المطلق على الفرد النادر مع أن الشيوع ممنوع.

وأما الثاني: فلأنه مبني على التجريد، فعناه 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:

و من هنا يمكن إستظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح فإنَّ صُورَ غيرها كثيراً ما يحصل بفعل الإنسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير ولا يحصل به تشبّه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كلّ ما يصنعه الإنسان 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 انه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذي الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب.

من صُور صورة كلّفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ -الى ان قال- و نهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم^(١).

الطائفة الرابعة: ما يدل على حرمة تصاوير ذوات الأرواح إذا كانت مجسمة و جواز تصاوير غيرها مطلقاً كصحيح البقباقي عن سيدنا الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَ تَمَاثِيلَ﴾ فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء و لكنها الشجر و شبهه^(٢) فإن ذكر الرجال والنساء فيه انما يكون من باب المثال، و يشهد له ذيله.

و صحيح زُرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: لا بأس بتماثيل الشجر^(٣).

و صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً 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.

و ثانياً: انه على فرض عدم شيوعه و كونه نادراً بما ان السؤال انما يكون عن حكم ذلك الفرد النادر، فلا وجه لجعل جوابه عاماً، إذ لا يترتب محذور على تخصيصه بذلك المورد.

و ثالثاً: ان التمثال المضاف إلى الشمس والقمر أريد منه النقش بتلك القرينة، وهذا لا يوجب إرادة النقش من التمثال المضاف الى الحيوان، فهذا الخبر لا دلالة له على حرمة تصوير ذي الروح إذا لم يكن مجسماً.

و الأخبار المشتملة على نفخ الروح كخبر المناهي المتقدم و خبر سعيد عن مولانا الباقر عليه السلام: ان الذين يؤذون الله و رسوله هم المصورون يكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح ^(١) و نحوهما غيرهما.

و اختصاص هذه النصوص بذوات الأرواح واضح، إذ الظاهر منها ان عدم القدرة على النفخ في الصورة انما يكون لعجز النافخ، و عليه فلا بد و أن يكون المحل في نفسه قابلاً لذلك، فالشجر و الشمس والقمر و شبههما غير قابلة للنفخ في أنفسها.

و أما اختصاصها بالمجسمة فقد اختاره في الجواهر: و علّله بأن النصوص ظاهرة في كون الصورة حيواناً لا ينقص منه شيء سوى الروح، و الظاهر ان مراده ان الظاهر منها حرمة تصوير ما لو نفخ فيه الروح لصار حيواناً متعارفاً، و لا يكون المنفوخ فيه ناقصاً عن مشابهه من المخلوقات بحسب الشكل و الجثة الا من حيث الروح فيؤمر بتتميمه بنفخ الروح فيه.

لا ما ذكره الأستاذ الأعظم من إستحالة الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم، فإن الأمر بالنفخ لا يكون الا في محلّ قابل، و الصور المنقوشة في الألواح غير قابلة لذلك لاستحالة إنقلاب العرض الى الجوهر، فعدم القدرة عليه ليس لعجز النافخ كما لا يخفى على من راجع الجواهر.

و على ما ذكرناه فلا يرد عليه شيء من الإيرادين الذين ذكرهما المصنّف رحمه الله بعد أسطر بقوله: ان النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة محله بل بدونها كما في أمر الإمام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، او بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ المتقدم.

أما الأول: فلأن الظاهر منها ان الأمر بالنفخ انما هو لأجل إحياء نفس الصورة لا محلها، وأمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش بأخذ الساحر انما كان معجزة منه عليه السلام التي حقيقتها فعل ما يكون خارجاً عن نوااميس الطبيعة، و على أيّ تقدير كقيته غير معلومة لنا.

وأما الثاني: فلأنه إن أريد إحياء الأجزاء اللطيفة بما لها من الهيئة المرسومة، فهو لا يصير شيئاً من الحيوانات المتعارفة، إذ ليس شيء من الحيوانات ذاجسم رقيق مسطح، و إن أريد جمعها وجعلها في صورة صغيرة من أحد الحيوانات ثم نفخ الروح فيها فهو كما ترى.

والأستاذ دام ظلّه حيث تخيّل ان أساس استدلال صاحب الجواهر هو انتقال العرض الى الجوهر سلم هذا الجواب و قال: انه لا يلزم ذلك بل يلزم انتقال الجوهر الى جوهر آخر، وقد عرفت مراده قدس سره و انه الحق في المقام؛ وإرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر.

فتحصل: اختصاص هذه النصوص بذوات الأرواح إذا كانت مجسمة. هذه هي تمام نصوص الباب.

وأما مقتضى الجمع بينها، فمحصل القول فيه: ان الطائفة الثانية -مضافاً الى ضعف سند جميعها- لا تنافي الطائفة الأولى لكونها من قبيل المثبتين، فلا وجه لدعوى تقييدها بها.

وكذلك الطائفة الثالثة: فإنّها متضمنة لحرمة تصوير ذي الروح و لا تدل على عدم حرمة تصوير غيره كي توجب تقييد الطائفة الأولى.

وأما الطائفة الرابعة: فالصاحح منها من حيث دلالتها على عدم تحريم تصوير غير ذي الروح -مجسمة كان أو غيرها- فإنها وإن اختصت بالمجسمة إلا أنها تدل على جواز غيرها بالفحوى، تقيد إطلاق الطائفة الأولى وتخصصها بذوات الأرواح، فالباقى تحتها تصوير ذوات الأرواح مطلقاً، وأما من حيث تضمنها تحريم تمثال ذي الروح المختص بالمجسمة فلا تنافي مع الطائفة المطلقة، فلا وجه لتقييدها بها.

وأما الأخبار المشتبهة لنفخ الروح فهي على قسمين:

الأول: ما تضمن أن من مثّل مثلاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح كمرسل ابن أبي عمير.

الثاني: ما تضمن أن من صوّر صورة كلف أن ينفخ فيها الروح.

أما القسم الأول: فهو لا ينافي المطلقة كي يوجب تقييدها، وأما القسم الثاني: فهو من جهة ظهوره في أن الصورة المحرمة هي ما يؤمر بنفخ الروح فيها، يدل على اختصاص الحكم بالمجسمة، ومقتضى القاعدة تخصيص المطلقة به، إلا أن الروايات التي تكون بهذا المضمون كلها ضعيفة السند.

فحصل: أن الجمع بين النصوص يقتضي الإلتزام بحرمة تصاوير ذوات الأرواح -سواء كانت مجسمة أم غيرها- وجواز تصاوير غيرها.

هذا بناء على اعتبار خبر محمد بن مسلم المطلق المتقدم، وأما بناء على ضعف سنده، فالأظهر اختصاص الحكم بالمجسمة من ذي الروح، لعدم الدليل على الحرمة سوى الصحاح المختصة بهذا المورد، كما أنه على القول باعتباره واختصاص الصورة بالمجسمة كما اختاره صاحب الجواهر والمحقق التقي، لا بد من البناء على اختصاص الحرمة بالمجسمة، بل يمكن القول بالاختصاص حتى بناءً على اعتبار خبر محمد بن مسلم، وعدم اختصاص الصورة بالمجسمة، بناءً على اعتبار أن يكون النقوش صورة حيوان تام -كما يأتي-، إذ النقش غير الجسم دائماً صورة لجانب من جوانب ذي الصورة والصورة جزء منه.

وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجي هذا ولكن العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة [١] مضافاً إلى ما دلّ على الرخصة مثل صحيحة ابن مسلم السابقة ورواية التحف المتقدمة.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ﴾ من قوله: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها تماثيل الشجر وشبهه، والظاهر شمولها للمجسم وغيره فيها يقيّد بعض ما مرّ من الإطلاق خلافاً لظاهر جماعة حيث انهم يبين من يحكي عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسماً لبعض الاطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله عليه السلام نهى عن تزويق البيوت وقوله عليه السلام من مثل مثلاً إلى آخره، وبين من عبّر بالتماثيل المجسمة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك، فخصّ الحكم بالمجسم لأنّ المتيقّن من المقيّدات للاطلاقات، والظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال والوجود النقوش لا غير [٢].

وما ذكرناه ظهر ضعف كل ما استدل به على سائر الأقوال، بل القول المختار، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك.

[١] وفيه انه لا وجه للرجوع اليها مع وجود الدليل، فالعمدة هي الأخبار المرخصة.

[٢] مقتضى هذا البرهان كون المستدل قائلاً بالقول الخامس المتقدم، لا ما ذكره المصنّف رحمه الله إذ مقتضى الإطلاقات حرمة التصاوير مطلقاً، فإذا كان المقيّد دالاً على خروج نقش غير ذي الروح فقط يكون الباقي تحت المطلقات تصاوير ذوات الأرواح مطلقاً والمجسمة من غيرها، وعلى ذلك فينحصر الجواب عنه بما ذكره المصنّف رحمه الله أخيراً بقوله: وبالجملة: التمثال في الإطلاقات المانعة الخ.

وأما جوابه الأوّل، وهو لزوم الحمل على الكراهة، فغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه أحد أمرين:

وفيه ان هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة الجسم فتعين حملها على الكراهة [١] دون التخصيص بالمجسمة، وبالجملة التمثال في الاطلاقات المانعة مثل قوله: من مثل مثلاً، ان كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسم كان كذلك في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول و صحيحة ابن مسلم، وما في تفسير الآية فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة في العموم واختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش تحكّم [٢].

[١] الأول: ان الاطلاقات كالمقيدات مختصة بالنقوش و حيث ان نقش غير الحيوان دلّت المقيدات على جوازه، ونقش الحيوان هو القائل بجوازه فيتعين حمل النهي في الاطلاقات على الكراهة.

[٢] الثاني: ان مورد المقيدات كالمطلقات النقوش مطلقاً.

ولكن شيئاً منها لا يتم.

أما الأول فلما عرفت من عدم ثبوت كونه قائلاً بجواز نقش الحيوان. وأما الثاني فلأنه يصرح بان 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 انه لا فرق في حرمة التصوير بين كونه باليد او الطبع او النسيج او غير ذلك، فان المحرم إيجاد الصورة الصادق على جميع ذلك.

أما الكلام في التصوير، المتعارف في هذا الزمان.

لا اشكال فيه بناءً على اختصاص الحرمة بالمجسمة كما لعله الأظهر على ما عرفت، وأما بناءً على شمول الحرمة لغيرها، فقد يقال كما عن الأستاذ الأعظم بجوازه.

ومحصل ما ذكره في وجه ذلك وجوه ثلاثة:

الأول: انه ليس إيجاداً للصورة المحرمة، فإنّ الإنسان إذا وقف في مقابل الماكنة العكاسة يقع ظله على الماكنة، ويثبت فيها لأجل الدواء فيكون صورة لذي ظل.

الثاني: ان لازم القول بجرمة ذلك القول بجرمة النظر الى المرأة، إذ لا فرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة.

الثالث: انه قد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان، فهل يحتمل ان يتفوه أحد بجرمة الوقوف ص مقابلها في ذلك الحين، وأي فرق بينه وبين أخذ العكس.

و في الجميع نظر:

أما الأول فلأن في أخذ الصورة أمرين:

الأول ما ذكره دام ظله من وقوع الظل على الماكنة وإثباته فيها بالدواء.

الثاني: أخذ العكس من ذلك الظل المحفوظ هناك.

والأول لا يصدق عليه الصورة، وانما هو عكس الصورة ولهذا لا يحرم لا لما ذكره،

وأما الثاني فهو صورة حقيقة و يصدق على فعله انه ايجاد للصورة.

وأما الثاني: فلأنه يمكن أن يقال: إن الأبصار ليس بالانطباع، بل إنما هو بخروج

الشعاع، فيكون المبصر بالفتح، الإنسان نفسه، لا صورته.

وأما الثالث: فلأنه على القول بجرمة التصوير - وإن لم تكن مجسمة - لا مانع من

الالتزام بجرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت اختياراً بقصد تحقق الصورة، وإن أبيت

الا عن عدم حرمة فليكن ذلك دليلاً على ضعف المبنى.

فتحصل: انه على القول بجرمة التصوير مطلقاً يحرم أخذ الصورة، أي العمل الثاني

الذي يعمل به المصور، وعليه، فلا يحرم على الإنسان التمكين من أخذ صورته حتى على

القول بجرمة التصوير مطلقاً، إذ ما يتحقق بالوقوف في مقابل الماكنة العكاسة و يبقى بواسطة

الدواء انما هو العكس لا الصورة، وما يؤخذ من ذلك العكس بالعمل الثاني غير مربوط به

فلا وجه للقول بتحقيق الصورة بفعلها معاً.

فان قيل ان الوقوف في مقابل الماكنة يكون اعانة على الإثم، إذ لولا ذلك لما تمكن المصور من أخذ الصورة.

أجبنا عنه: بما مرّ 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 إيجاد الموضوع محل تأمل و منع.

تصوير الملك والجنّ

الفرع الثاني: قال في الجواهر: والظاهر الحاق تصوير الملك والجن بذلك، و تبعه السيد والأستاذ الأعظم و عن ظاهر المحقق الأردبيلي: العدم.

وقد استدلل للأوّل بوجوه:

الأوّل: صحيح محمد بن مسلم المتقدم: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان^(١) بدعوى أن المراد من الحيوان المعنى اللغوي أى ما هو المصطلح عند أهل العقول، و هو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، و من البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح من أي عالم كانت.

وفيه: أن الحيوان وإن كان بحسب اللغة و في اصطلاح أهل العقول معناه ما ذكره إلا أن له مفهوماً عرفياً، و هو بذلك المعنى لا يصدق على الملك والجن والشيطان.

و دعوى أن الموضوع في الصحيح هو بما له من المعنى اللغوي.

مندفعة بأنّ الألفاظ التي تضمّنها الصحيح كغيره من الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام تنصرف الى مفاهيمها، العرفية بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات، و لهذا بنوا على أنه عند تعارض العرف و اللغة في مفهوم اللفظ يحمل اللفظ على المفهوم العرفي، سواء كان اخصّ 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 بإنصرافه عن الإنسان أيضاً، ولذا بنينا على انصراف ما دل على عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عنه، مع أنه لم يقل أحد هنا بالإنصراف.

غريب، إذ الإنصراف لو تم لازمه عدم شمول الصحيح للإنسان، وكون مقتضى مفهومه جواز تصويره، إلا أنه انما لا يبيني عليه للتصريح بعدم جواز تصويره في صحيح البقاي.

الثاني: ما في خبر تحف العقول و صنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني^(١) لصدق الروحاني عليهم.

وفيه: أن خبر تحف العقول لا يصح الإعتماد عليه لضعف سنده واضطراب متنه كما تقدم في أول الكتاب.

وأورد على الاستدلال به السيد عليه السلام في حاشيته بأن مفهوم الخبر يعارض مع منطوق الصحيح المتقدم تعارض العامين من وجه في الملك والجنّ: فإن مقتضى منطوق الصحيح جواز تصويرهما، ومقتضى مفهوم الخبر عدم الجواز، وحيث أنه 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: أن العامين من وجه إذا كانت دلالة كل منهما على حكم المجمع بالعموم يرجع إلى المرجح السندي وأن كانت دلالة كل منهما بالإطلاق يتساقط^(٢). الإطلاقان كما حققناه في مبحث التعادل والتراجيح في الجزء الثاني من حاشيتنا على الكفاية فتأمل.

وعليه ففي المقام بما أن دلالة كل منهما في المورد بالإطلاق 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 مطلقاً - منه.

اطلاق خبر محمد بن مسلم الدال على حرمة التصوير مطلقاً على فرض الإعتدال عليه، والا
فإلى أصالة البراءة، فالعمدة في الجواب ضعف الخبر سنداً.

الثالث: ما ذكره الأستاذ الأعظم أيضاً وهو صحيح البقاي المتقدم، بدعوى ان
الظاهر من قوله عليه السلام فيه والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه هو
المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه، وذكر الأمور المذكورة فيه
انما هو من باب المثال.

وفيه: انه لا ريب في ظهوره في ان الأمور المذكورة فيه انما هو من باب المثال، الا انه
هل المراد من العقدين السلبي والإيجابي حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً و جواز تصوير
غيره، أم المراد بهما حرمة تصوير ذي الروح من عالم العناصر، و جواز تصوير غيره، فليس
الصحيح ظاهراً في شيء منها، والقدر المتيقن هو الثاني فيرجع في ذي الروح من عالم آخر
الى البراءة.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة تصوير الملك والجن والشیطان، بل مقتضى مفهوم
صحيح محمد بن مسلم جوازه، ويضاف الى ذلك ان تصوير الملك والجن والشیطان
تصوير للصورة الوهمية، وشمول دليل الحرمة لمثل ذلك محل تأمل ونظر.

لا يقال: ان لازم ذلك عدم حرمة تصوير صورة حيوان لا مماثل له.

فإنه يقال: ان موضوع الحكم ليس هو صورة موجود خارجي بحيث لا بد وان
تنطبق الصورة على موجود خارجي، بل الموضوع هو ما يقال عرفاً أنه صورة للحيوان ولو
لم يكن لشخصه تحقق خارجي، وأما تصوير الملك او الجن او الشيطان فبما ان صورته غير
معلومة عند العرف فلا يقال للصورة انها صورة أحدهم الا بعد البناء على انه بهذه الصورة
، فتدبر فانه دقيق.

نعم يمكن ان يقال بحرمة تصوير الجن والملك بالنحو المتعارف في تصويرهما بشكل
واحد من الحيوانات، بناءً على حرمة تصوير الحيوان وإن لم يقصد كونه حيواناً، مع فرض

ثم أنه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصّة معجبة للناظر على وجه يميل النفس الى مشاهدة صورتها المجردة عن المادّة او معها [١] فمثل تمثال السيف و الرّمح 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 الى مشاهدتها ولو بالصّور الحاكية لها لعدم شمول الأدلّة لذلك

الإعجاب ليس شرطاً للحرمة

العلم بكونه صورة له، و سيأتي الكلام في المبني فانتظر.

[١] هذا هو الفرع الثالث وهو متضمن لبيان أمرين:

الأوّل: انه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان يعتبر في الحرمة تصوير ما يكون مخلوقاً لله تعالى و لو بمعدّات من العباد من زراعة و نحوها، فلا يحرم تصوير ما هو من مصنوعات البشر كالأبنية والسيف و الرّمح و شبهها، والوجه في اعتبار ذلك انصراف الأدلّة عنه، إذ لو كان ايجاد ذي الصورة جازياً فإيجاد صورته اولى بالجواز، و يؤيّده ما ذكره المصنف رحمته من ان الظاهر ان حكمة حرمة التصوير هي حرمة التشبّه بالخلق.

الثاني: انه يعتبر في الحرمة ان يكون ذو الصورة على هيئة خاصّة معجبة للناظر، بحيث تميل النفس الى مشاهدة صورته، و لعل الوجه في اعتباره ذلك ان المطلوب الغالب الوقوع من التصويرات والنقوش هو ما كان كذلك، فتكون الأدلّة منصرفة الى ما يكون بتلك الهيئة، أو ما ذكره آنفاً من ان الظاهر ان حكمة الحرمة هي حرمة التشبّه بالخالق في إيداع ما يكون على شكل مطبوع يعجز البشر عن نقشه على ما هو عليه فضلاً عن اختراعه.

ولكن الإنصاف انه لا يصح الإعتماد على شيء منها في الحكم الشرعي.

أما الأول: فلأنّ الإنصراف الناشئ عن غلبة الوجود لا يصلح أن يكون مقيداً للإطلاقات.

وأما الثاني: فلأن كون الحكمة ما ذكره مَنْزُومٌ غير ثابت من الأدلة الشرعية، وعلى فرض ثبوته لا تكون الحكمة مقيدة للإطلاق، وليست كالعلة كما هو واضح، والإنصراف الناشئ عنها أيضاً لا يصلح للتقييد، فالأظهر عدم اعتبار الإعجاب في الحرمة. وأورد على المصنف مَنْزُومٌ بإيرادين آخرين:

الأول: ما ذكره المحققان اليزدي والشيرازي وهو: انه لو خصصنا الحكم بالحيوان أيضاً لأبد من الإقتصار على ما كان كذلك، فلا وجه لاعتباره بناءً على التعميم خاصة. وفيه: ان المصنف مَنْزُومٌ يدعي ان الحيوانات بأجمعها واجدة لهذه الهيئة، ولذا جعل الحكمة التي ذكرناها مؤيدة لاختصاص الحكم بالحيوان لاشتراكه بأعضائه على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه.

الثاني: ما ذكره المحقق الإيرواني مَنْزُومٌ وارتضاه الأستاذ الأعظم، وهو: ان الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة انما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش، ولو كانت صورة نمل اودود، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة.

وفيه: ان ذا الصورة إذا كان على هيئة معجبة أي هيئة يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه او يعسر عليه ذلك لاحتمال تكون الصورة كذلك، ويكون إيجادها كاشفاً عن مهارة النقاش، والا فلا يكون كذلك ولا يكشف عن مهارته كما لا يخفى، وعدم حصول الاعجاب من مشاهدة ذي الصورة انما يكون فيما كثر وجوده لا مطلقاً، وذلك يكون في الصورة أيضاً فالصحيح ما ذكرناه فراجع.

هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل. فلو دعت الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً [١] و منه يظهر النظر فيما تقدّم عن كاشف اللثام.

لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة

[١] هذا هو الفرع الرابع: ذكره المصنف رحمته بقوله: هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل.. الخ.

وقد قيل في بيان مراده وجوه:

الأول: ان مراده تخصيص الحرمة بما إذا كان المقصود هو التشبه والتصوير، وعدمها إذا كان الداعي الى التصوير هو الإكتساب بأن يجبي الناس و ينظروا اليه فيأخذ منهم على النظر اليها شيئاً.

وفيه: ان ثبوت الحرمة من الأدلة للصورة المفروضة كالبديهي، فلا يمكن ان ينسب اليه عدمه، مع انه خلاف الظاهر.

الثاني: ان مراده صورة عدم العلم و اتفاق ذلك.

وفيه: ان عدم الحرمة في هذا الفرض واضح لا يحتاج الى بيان، إذ لا ريب في اعتبار القصد في اتصاف الفعل بالحرمة، فلو شرب الخمر باعتقاد انه ماء لا شيء عليه، مع انه خلاف ظاهر قوله: ولو دعت الحاجة الى عمل... الخ كما لا يخفى.

الثالث: ان مراده الجواز في حال الحاجة والضرورة، وهو كما ترى خلاف ظاهر كلامه.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم وهو: ان إيجاد ما هو شبيهه 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.

الظاهر ان مراده ذلك، انما الكلام في وجه التفصيل، وقد ذكر له وجهان:
 الأول: ما ذكره الأستاذ الأعظم وهو: ان المذكور في الروايات النهي عن التصوير و
 التمثيل، ولا يصدق ذلك مع عدم قصد الحكاية، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة
 استعمال اللفظ في المعنى، وبدون ذلك ليس هناك استعمال، وأوضح ذلك بالمثال بالطائرات
 المصنوعة في زماننا، فإنها شبيهة بالطيور، وادعى انه لا يتوهم أحد حتى الصبيان ان صانع
 الطائرة يصور صورة الطير.

وفيه: ان التصوير ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، كي لا يصدق في صورة
 العلم بكون ما يوجد صورة لشيء آخر و يتوقف على قصد حكاية ذي الصورة، وذلك
 لانه في الاستعمال الذي هو فعلية الوضع الذي حقيقته -على ما حققناه في الجزء الأول من
 زبدة الأصول- التعهد بذكر اللفظ عند قصد فهم المعنى، عدم صدقه مع عدم قصد تفهيم
 المعنى واضح، وأما في المقام فلم يدل دليل على اعتبار قصد الحكاية في التصوير وما ادعاه
 من عدم توهم أحد ان صانع الطائرة يصور الطير في زماننا هذا واضح، وسره صيرورة
 هذه الصورة بعد صنع الطائرة مشتركة بين الحيوان وغيره. وسيأتي زيادة توضيح لذلك.
 الثاني: ما ذكره السيد في الحاشية وهو: ان الصورة حينئذ مشتركة بين الحيوان و
 غيره، فيكون تمييزه بالقصد.

وفيه: ان ذلك يتم في بعض الموارد ولا يتم في جميع موارد عدم قصد الحكاية.
 توضيح ذلك: ان صنع شيء شبيه بالحيوان مع عدم قصد الحكاية يتصور على
 قسمين: الأول: اختراع شيء للمصلحة العامة شبيه بالحيوان من أول تحققه كصنع الطائرة.
 الثاني: صنع شيء متحقق في الخارج بأشكال أخر غير الحيوان كالكوز شبيهاً
 بالحيوان لا بقصد الحكاية بل لتسهيل شرب الماء منه مثلاً، ففي القسم الأول يتم ما ذكره
 لأن الصورة حينئذ تعدّ عرفاً مشتركة بين الحيوان وغيره ولا يتم في الثاني لأن

ثم إنَّ المرجع في الصورة الى العرف فلا يقدر في الحرمة نقص بعض الأعضاء [١] وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها او كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص ولو صوّر بعض أجزاء الحيوان، ففي حرمة نظره منع [٢] و عليه فلو صوّر نصف الحيوان من رأسه الى وسطه فإن قدر الباقي موجوداً بأن فرضه انساناً جالساً لا يتبين ما دون وسطه حرم، وإن قصد النصف لا غير لم يحرم الا مع صدق الحيوان على هذا النصف، ولو بدا له في اتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بأكمال الصورة لأنه إيجاد لها، ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً حتى لو بدا له في إتمامه، وهل يكون ما فعل حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم الا من حيث التجريّ وجهان: من انه لم يقع الا بعض مقدمات الحرام بقصد

هذا الشكل ليس صورة الكوز بل هو صورة الحيوان خاصّة، وبما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا.

الثالث: الحكمة التي ذكرها المصنف رحمته فإنه مع عدم قصد الحكاية لا يكون تشبهاً بالخالق.

وفيه: ما عرفت من عدم صحة جعل الحكمة لاسيما المستنبطة منها مناطاً للحكم نفيّاً وإثباتاً.

يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير

[١] هذا هو الفرع الخامس: ذكره المصنف رحمته بقوله: (ثم ان المرجع في الصورة الى العرف... الخ).

و ظاهر ذلك المفروغية عن اختصاص الحكم بصورة حيوان تام، وعدم حرمة تصوير بعض اعضائه، بل ذلك صريح قوله فيما بعد ذلك.

[٢] ولو صوّر بعض أجزاء الحيوان في حرمة نظره، بل منع.

والأظهر تمامية ما ذكره، لأنّ الادلّة متضمّنة لحرمة تصوير الحيوان والإنسان، و هما ليسا من الألفاظ الصادقة على الكل وأجزائه، بل يصدقان على الكل خاصّة، وعليه فتصوير بعض أعضاء الحيوان لا دليل على حرّمته لعدم صدق تصوير الحيوان عليه. وبذلك ظهر فساد قول المحقّق الإيرواني رحمته: أن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل، لما عرفت من عدم الوجه لذلك. ثم إن ما ذكره من أن المدار على الصدق العرفي متين، فلا يقدح نقص بعض الأعضاء الذي لا يضّرّ نقصه بالصدق العرفي ويحمل على المنقوش صورة الحيوان بالحمل الشائع لشمول الادلّة له.

وقد يستدل لعدم الحرمة في الفرض بالنصوص الدالة على رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها، بدعوى أن تلك النصوص تدل على أن نقص بعض الأعضاء لو كان هو العين يكفي في عدم الحكم.

وفيه: أولاً: أنه حكم متعلق بمقام آخر، أي كراهة الصلاة والصورة في مقابل المصلّي، أو نحو ذلك، ولا ربط له بالمقام.

وثانياً: أنه حكم غير لزومي فلا وجه للتعدي عنه الى المقام. فإن قيل أن تلك النصوص تدل على جواز إبقاء الصورة الناقصة، وبالملازمة تدل على عدم حرمة الإيجاد.

اجبنا عنه: أنه لا ملازمة بين جواز الإبقاء وعدم حرمة الإيجاد. و يترتّب على ما اخترناه تبعاً له رحمته أنه لو صوّر نصف الإنسان من رأسه الى وسطه، فإن قدر الباقي موجوداً كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه او ملتقاً بالرداء او مغطي بالحاف ورأسه ظاهر فهو حرام، والا فإن لم يصدق على النصف أنه

تحققه، و من ان معنى حرمة الفعل عرفاً ليس الا حرمة الاشتغال به عمداً [١] فلا يراعى الحرمة بإتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه وبين الحرام هو قضاء العرف فتأمل.

انسان، فلا يكون حراماً وإن صدق حرم.

وما ذكره المحقق الإيرواني رحمته من ان 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 انه في الألفاظ الموضوعة للمركبات ربما يكون الموضوع له عدة أجزاء فصاعداً، بمعنى ان بعض الأجزاء على فرض وجوده داخل في المسمى وعدمه لا يضر بالصدق كما في لفظ الدار، فإنه موضوع لحيطان و ساحة و غرفة، فلو زيد على ذلك شيء من سرداب و نحوه يدخل في المسمى، وعدمه لا يضر بالصدق، و من هذا القبيل الأعلام الشخصية و أسماء الأجناس كالحیوان و الانسان، فإن زیداً مثلاً يصدق على الموجود الخارجي، فلو قطعت رجله و يده و نحوه لا يكون ذلك مضراً بالصدق، كذلك لفظ الانسان و الحيوان، و على ذلك فيمكن صدق صورة الحيوان على تصوير نصفه كما لو صور من رأسه الى آخر بطنه، و على ذلك فإن صدق فهو حرام والا فلا وجه للحرمة. و على الفرض الثاني لو بدى له الإتمام حرم ذلك، لأنه تصوير محرم، و لو اشتغل بتصوير حيوان و قبل إتمامه انصرف عن ذلك لم يفعل محرماً، إلا بعنوان التجري إذ ما فعله ليس تصويراً كي يكون حراماً.

[١] و ما ذكره المصنف رحمته بقوله: من ان معنى حرمة الفعل عرفاً ليس الا حرمة الإشتغال به عمداً، لو تم لا يقتضي ما رتب عليه من انه لا يراعى الحرمة بإتمام العمل، إذ لو سلمنا ان المحرم هو نفس الفعل لا الهيئة الاجتماعية الا انه لا ينبغي التأمل في ان المحرم هو نفس نقش الأجزاء بشرط الإيضام و ما يصدق الصورة عليه، و الا فلا يكون حراماً، ففي الفرض بما انه لا يصدق صورة الحيوان على ما نقش فلا وجه للحرمة.

لو اشترك إثنان في عمل صورة

الفرع السادس: لو اشترك إثنان في عمل صورة فإن نقش أحدهما جملة من الأجزاء ولم يصدق صورة الحيوان على ما نقش وتمّمه آخر، فهل يكون المحرم هو فعل الثاني أم فعل كل منهما، أم انه لم يفعل واحد منها حراماً؟ وجوه بل أقوال.

أقواها الأوّل، إذ المحرم هو إيجاد الصورة وهو انما يكون بفعل الثاني فهو الفاعل للحرام.

واستدل المحقق الإيرواني رحمته للثاني: بأنه بناءً على كون المحرم هو الإتيان بالهيئة الاجتماعية، أي إيجاد الصورة، يمكن ان يقال بأنّ كلّاً منهما فاعل للحرام، إذ الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلولا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تحصل الهيئة بفعل اللاحق.

وفيه: ان إيجاد الصورة وتحصيل الهيئة انما يكون بفعل الثاني، ونقش السابق للأجزاء السابقة انما يكون إيجاداً للمقدمة، فلو حرم لا بد وان يكون من جهة الإعانة على الإثم، وقد عرفت انه لا دليل على حرمتها.

واستدل للثالث: بأن المحرم هو فعل التصوير، أي نقش مجموع الأجزاء نفسها، و عليه فلم يفعل واحد منها حراماً، لأنّ كلّاً منهما نقش بعض الأجزاء لا جميعها.

وفيه: ان ذلك وان احتمله المصنف رحمته الا انه خلاف الظاهر من الادلة، بل الظاهر منها هو حرمة إيجاد الصورة.

ولو قارن نقشها الأجزاء وتحصل الهيئة بفعلها فقد يقال بعدم حرمة فعلها، لأنّ كلّاً منهما نقش بعض الأجزاء لا جميعها. ويرد عليه ما عرفت آنفاً.

واختار السيد في الحاشية ان كلّاً منهما فعل حراماً، واستدل له: بأن فاعل إيجاد الصورة في الفرض هو مجموع الإثنين، وهما فاعل واحد ومصور واحد، فتحرّم عليهما الصورة و عليه فإن كان المحرم هو نفس الفعل المركب فكل جزء صادر من أحدهما محكوم بالحرمة الضمنية، وعلى الوجه الآخر، يكون كل جزء حراماً مقدماً.

بقي الكلام في جواز إقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه [١]، فالمحكي عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي رحمته الله ان المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور [٢] انتهى و قرّره المحكي على هذه الإستفادة.

و فيه: ان ظاهر الأدلة حرمة إيجاد الصورة، و كل واحد منها لم يوجد الصورة بل أوجد بعضها، و المجموع ليس مكلفاً واحداً كي يصح توجه التكليف اليه. فالأولى ان يستدل له بأن المستفاد من الأدلة كون الإثم هو إيجاد الصورة في الخارج بلا نظر الى اشخاص الفاعلين و أفرادهم، و عليه فتدل على حرمة فعل كل منها الآية الشريفة ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ فإنّ فعلهما تعاونٌ على الإثم.

حكم اقتناء الصُور المحرّمة

[١] في المتن بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه.

و تنقيح القول في المقام يقتضي البحث في مواضع.

الأوّل: وجوب محو الصورة و اعدامها و عدمه.

الثاني: جواز اقتناء الصور المحرمة و التزيين و اللعب بها.

الثالث: جواز إيقاع المعاملات عليها.

[٢] أما الموضع الأوّل: فالذي يظهر من كلام المحقق الأردبيلي رحمته الله الذي ذكره

المصنف هو عدم وجوب المحو، و ليس كلامه في الإقتناء، و لا ملازمة بين عدم وجوب المحو

و جواز الإقتناء الذي هو نوع انتفاع بها كما لا يخفى، و قد نسب في الجواهر اليه القول بحرمة

الإبقاء.

وَمَنْ اعترف بعدم الدليل على الحرمة: المحقق الثاني في جامع المقاصد مفرّغاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني النّقدين، و صرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر اليها لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و إيتياعها، ففي المقنعة بعد ان ذكر فيما يحرم الإكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها، قال: و عمل الأصنام والصلبان و التماثيل المجسّمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و يبيعه و ابتياعه حرام، (انتهى).

و في النهاية و عمل الأصنام والصلبان و التماثيل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها و التصرف فيها و التّكسّب بها محظور انتهى، و نحوها ظاهر السرائر.

و يمكن ان يستدل للحرمة مضافاً الى ان الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً او استدامة [١].

و كيف كان: فقد استدل لوجوب المحو و حرمة الابقاء بوجهين:

[١] هذا أوّل الوجهين و حاصله ان الظاهر من تحريم عمل شيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً و استدامة، فما دل على حرمة عمل الصور يدل على وجوب محوها بعد وجودها.

و أجب عنه كما في المكاسب و سيمّر عليك: بأن الممنوع هو ايجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه.

و أورد عليه: بأن اليجاد عين الوجود، و التغاير بينهما انما يكون بالإعتبار، حيث انه بالنسبة الى الفاعل يكون ايجاداً، و بالنسبة الى القابل يكون وجوداً، و عليه فحرمة اليجاد عين مبغوضية الوجود و حرمة.

و فيه: أولاً: ان الوجود المستمرّ في عمود الزمان ينحل باعتبار كونه في الان الأوّل و في الآتات اللاحقة الى الحدوث و البقاء، و حرمة اليجاد و ان استلزمت بالبرهان المزبور

حرمة الوجود في الان الأول الذي هو عين الایجاد، بل من جهة اتحادهما يكون التعبير بالملزمة مسامحة بل هما شيء واحد، الا ان الكلام انما هو في الوجود في الانات اللاحقة الذي يعبر عنه بالبقاء، وليس هو عين الایجاد، ومعلوم ان حرمة الحدوث لا تلازم حرمة البقاء لا حكماً ولا موضوعاً، فما دل على حرمة الایجاد لا يدل على حرمة الابقاء الا اذا قامت قرينة على ان الوجه في النهي مبغوضية الأثر والوجود المستمر في عمود الزمان كما في النهي عن بيع العبد المسلم بالكافر، فإن الظاهر - كما ستعرف في محله - ان الوجه في النهي مبغوضية تسلط الكافر على المسلم، وكما في النهي عن تنجيس المسجد الذي استفادوا منه وجوب إزالة النجاسة عنه.

لا يقال: ان مقتضى الحكمة التي ذكرها المصنف رحمته - وهي التشبّه بالخالق - تلازم حرمة الایجاد لحرمة الابقاء في المقام، فإنها ما دامت موجودة يكون التشبّه متحققاً. فإنّه يرد بأنّه لم يثبت من الدليل كون الحكمة ذلك كما تقدم على انه لا وجه للتعدي من جهة الحكمة لعدم كونها من قبيل العلة.

و ثانياً: انه لو سلم تلازم حرمة الایجاد لحرمة الوجود او اتحادهما، فغاية ما يقتضيه هذا البرهان حرمة الابقاء بالنسبة الى الموجد فقط، والكلام انما هو في وجوب اتلافه على كل أحد، وذلك بناءً على كون دعوى حرمة الابقاء مبنية على اتحاد الایجاد والوجود واضح، وأما بناءً على كون دعوى حرمة الابقاء مبنية على إتحاد الإيجاد و حرمة الوجود من الحكمة فلأن مقتضاها حرمة ممن يكون ذلك تشبّهاً له بالخالق وليس هو الا الموجد. وبالجمله: لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة ابقائه، بل قد يجب الثاني مع حرمة العمل كما لو تولّد أحد من الزنا فإن إيجاده حرام و ابقائه واجب، بمعنى انه يجب حفظه من التلف.

الثاني: خبر السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال: لا تدع صورة الا محبتها ولا قبراً الا سويته ولا كلباً الا قتلت^(١).

وفيه: أولاً: انه ضعيف السند فتأمل.

و ثانياً: انه غير متضمن لقضية حقيقية بل وارد في واقعة خارجية شخصية، ولا نعلم ان الصور التي أمر عليه السلام بمحوها بأي كيفية كانت فلعلها كانت أصناماً. وأما ما ذكره المصنف رحمه الله كما سيأتي من ان سياقه ظاهر في الكراهة من جهة عموم الأمر بقتل الكلاب و تسوية القبور.

فغير صحيح، اذ الأمر انما هو بقتل كلاب المدينة لا مطلق الكلاب، ولعلها كانت موزيات.

كما ان الأمر بتسوية القبور انما هو في موضوع شخصي ولعله كانت القبور مسنات. فتحصل: ان الأظهر عدم وجوب محو الصورة.

وأما الموضع 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 حيواناً بناءً على ان الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى وهو الاقتناء [٢].

وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، لا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف الذهن الى شربها دون صنعتهما، بل ما نحن فيه اولى بالانصراف لأنّ صنعة العصير والخمر يقع من كل أحد بخلاف صنعة 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 شيئاً من الحيوان^(١).

[٢] وتقريب الاستدلال به ليس ما ذكره المصنف رحمه الله من ان الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها وهو الاقتناء: فإنه يرد عليه ما ذكره رحمه الله من ان عمل الصور مما هو مركوز في الأذهان، حتى ان السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، بل من جهة ان الظاهر كون المقدّر هو الفعل المتعلق بالتماثيل بعد وجودها كالإقتناء والتزيين ونحوهما، لا ما هو علة لوجودها، أو ان حذف المتعلق يفيد العموم، فالمقدّر أعم من العمل والإقتناء ونحوهما.

وأجاب عنه المحقق الإيرواني بأن ثبوت البأس أعم من الحرمة. وفيه: ما عرفت من ظهوره في إرادة الحرمة، فهذا الصحيح أيضاً يدل على حرمة الاقتناء.

الثالث: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني جبرئيل قال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام وينهي عن تزويق البيوت، قال ابو 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.

و بما تقدّم من الحصر في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول [١] أنّا حرّم الله الصناعة التي يجيئ منه الفساد محضاً ولا يكون منه، وفيه شيء من وجوه الصلاح فإنّ ظاهره أنّ كلّ ما يحرم صنّعه.

و منها التصاویر يجيئ منه الفساد محضاً فيحرم جميع التقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

فإنّ جوابه بقرينة وقوعه تفسيراً لتزويق البيوت الذي هو بمعنى تزيينها يكون ظاهراً في إرادة الاقتناء و تزيين البيوت بها.

[١] هذا هو الوجه الرابع الذي ذكر لحرمة الاقتناء وهو الحصر في خبر تحف العقول، و حاصله ان مقتضى الحصر المستفاد منه انه لا يحرم من الصنائع الا ما يجيئ منه الفساد محضاً، و حيث ان عمل الصورة من الصنائع المحرمة فهو يدل على انه مما يجيئ منه الفساد محضاً، و كل ما يجيئ منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلّبات فيه، و منها الاقتناء كما دل على ذلك قوله عليه السلام فيه: و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلها و قوله عليه السلام فيه أيضاً: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه - الى ان قال - فهو حرام بيبعه و شرائه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلّب فيه ^(١).

وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند لا يستند اليه في الأحكام الشرعية كما تقدم في أوّل الكتاب.

و ثانياً: انه يدل على حرمة التقلّب في ما حرم و هو في المقام صنعة التصاویر لا وجودها، فلا يدل على حرمة التقلّب فيه، و الاقتناء تقلّب فيه لا فيها.

و ثالثاً: ما ذكره المصنف كما سيأتي و حاصل ما ذكره: ان حصر الصناعة المحرمة فيما يجيئ منه الفساد محضاً بقرينة الجملة السابقة الواردة في تقسيم الصناعات انما يكون بالنسبة الى حرمة الصنائع الآتية من قبل حرمة المصنوع و عدم وجود المنفعة المحلّلة له، فيدل على

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

وبالنبيوي لا تدع صورة الا محوتها و لا كلباً الا قتلته [١] بناءً على إرادة الكلب الهراش المودى الذي يحرم اقتناؤه، و ما عن قُرْب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها؟ قال: لا [٢] وبما ورد في إنكار ان المعمول لسليمان (على نبينا وآله وعليه السلام) هي تماثيل الرجال و النساء [٣] فإنَّ الإنكار انما يرجع الى مشية سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية دون أصل العمل، فدلَّ على كون مشية وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة.

انه انما تحرم الصناعة التي ليس لمصنوعها منفعة محلّلة و لا يحرم ما لمصنوعه جهة صلاح، و أما حرمة الصناعة الآتية من قبل نفس الصنع فهي ليست مشمولة لهذه الجملة، فلا يصح الاستدلال بها لإثبات ان عمل الصورة من الصناعات التي يجبي منها الفساد محضاً، لكونه حراماً من جهة نفس الصنع لا من جهة المصنوع.

[١] هذا هو الوجه الخامس و هو خبر السكوني المتقدم و قد مرَّ في الموضع الأول

ما يرد عليه.

[٢] هذا سادس الوجوه و هو ما دل على حرمة اللعب بالتماثيل كخبر علي بن

جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها قال عليه السلام: لا ^(١) و نحوه مرفوع المثنى ^(٢).

وفيه: أولاً: انها ضعيفا السند.

و ثانياً: ان حرمة اللعب اعم من حرمة الاقتناء.

و ثالثاً: ما ذكره المصنف من انها يدلان على انه لا يصلح اللعب بها، و عدم

الصلاحية أعم من الحرمة.

و رابعاً: ما احتمله الأستاذ الأعظم من أن يكون المراد بالتماثيل هي القطع التي

يلعب بها في الشطرنج التي هي على ستة أصناف، و كل صنف على صورة فيكونان أجنيين عن المقام.

[٣] هذا هو الوجه السابع و هو صحيح البقباق عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في تفسير

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٦.

قوله تعالى: ﴿يَقْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلَ﴾ قال عليه السلام: والله ما هي تمائيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه ^(١).

و تقريب الاستدلال به: ان الظاهر ان الإنكار انما يرجع الى مشيئة سليمان للمعمول لا العمل اذ الموصول في ما يشاء مفعول ليعملون والضمير المحذوف المنصوب لما يشاء يرجع الى الموصول، فتعلق المشيئة نفس المعمول والا لزم تعلق العمل بالعمل، وحيث انه عليه السلام أنكر مشيئة سليمان لوجود تمائيل الرجال والنساء فيدل على ان وجودها من المنكرات.

لا يقال: ان لازم هذا البيان دلالة الحديث على وجوب المحو. فإنه يرد: بأنه يدل على ان سليمان لم يشأ أن يكون ما يعمل له للاقتناء والتزيين تمائيل الرجال والنساء.

و قد أجيب عنه بوجوه:

الأول: ان الصانعين للتمائيل له هم الجن، فلا استدلال به على حرمة اقتناء الصور يتم بناءً على حرمة التصوير على الجن، وهو غير ثابت. وفيه: ان الخبر بالتقريب المتقدم انما يدل على حرمة اقتناء الصورة من غير نظر الى ان تحققها وصدورها عن الفاعل كان عسياناً أم لم يكن.

الثاني: ما ذكره الاستاذ الاعظم من ان الظاهر رجوع الإنكار الى كون التصاوير المعمولة لسليمان تصاوير الرجال والنساء فلا يدل على مبعوضة العمل فضلاً عن مبعوضة المعمول، والوجه فيه ان تصاوير الرجال والنساء واقتنائها من الأمور الالهية التي لا تليق بمنصب النبوة بخلاف تصاوير الشجر وشبهه.

وفيه: ان هذا الجواب متين لو لم يكن في الآية الشريفة قوله تعالى: (ما يشاء) وأما مع وجوده فلا يتم، إذ حينئذ يرجع الإنكار الى 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.

و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيّرت رؤسها وترك ما سوى ذلك [١].

الثالث: ما ذكره المصنف بعد أسطر بقوله: فظاهره رجوع الإنكار الى مشيئة سليمان على نبينا وآله وعليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو الى تقريره لهم في العمل. توضيحه: على ما ذكره بعض مشايخنا المحققين: ان مجرد الميل والحب الى شيء مرجوح لا ينافي النبوة ما لم يظهر أثره، فهذه قرينة على رجوع الإنكار الى الإذن أو التقرير. وفيه: انه يمكن ان يكون راجعاً الى وجود المعمول وأثره حينئذ اقتنائه، فعلى فرض ظهوره في نفسه في الرجوع الى نفس المعمول لا وجه لرفع اليد عنه بواسطة ذلك. فالصحيح في الجواب ان يقال: انه انما يدل الحديث على ان اقتناء تماثيل الرجال و النساء لا يناسب مقام النبوة وهو أعم من الحرمة، اللهم الا ان يقال: ان فعل المكروه لا ينافي مقام النبوة، فالإنكار دليل على الحرمة.

لا يقال: انه يدل على الحرمة في تلك الشريعة لا في هذه الشريعة.

فإنه يقال: ان تعرض الإمام عليه السلام له يدل على بقاء هذا الحكم.

[١] هذا هو الوجه الثامن من ما استدلل به على حرمة الاقتناء ^(١).

و أجاب عنه الأستاذ الأعظم بأنّ البأس فيه محمول على الكراهة للصلاة.

وفيه: انه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر منه ثبوت البأس في وجود التماثيل في البيت لا في الصلاة.

وقد يقال: ان ثبوت البأس أعم من الحرمة.

وفيه: انه ظاهر في المنع ما لم يثبت الترخيص كما يظهر لمن راجع معناه اللغوي،

فالإنصاف انه يدل على عدم جواز الاقتناء، ولكن ستعرف انه معارض بما دل على الجواز فيحمل على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣، كتاب الصلاة.

و رواية المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام يكره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية أخرى مروية في باب الربا أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال [١].

و رواية الحلبي المحكية عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أهدى إلى طنفسة [قطيفة] من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر [٢] هذا وفي الجميع نظر.

أما الأول: فلأن المنوع هو إيجاد الصورة وليس وجودها مبغوضاً 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 الإقتناء 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 على عليه السلام وجود الصورة في البيوت كخبر المثنى عن الإمام الصادق عليه السلام^(١) وخبر حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن أبيه^(٢) فإن ذلك بضميمة ما دل على أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال كصحيح أبي بصير^(٣) يدل على حرمة اقتناء الصورة في البيوت.

وفيه: أولاً: أن الخبرين مجهولان، أما الأول فلمثنى، وأما الثاني: فلحاتم. و ثانياً: أن المراد من أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال أنه لم يكن يكره الحلال المتساوي الطرفين والا فهو كان كارهاً للمكروه قطعاً.

وبذلك يظهر أن المراد من الكراهة في الخبرين ما يعم الكراهة الإصطلاحية.

[٢] هذا هو الوجه العاشر وهو خبر الحلبي^(٤). عن أبي عبد الله عليه السلام المذكور في المتن.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣. (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 المحصر في رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات الى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه الا الحرام اضافي بالنسبة الى هذين القسمين يعني لم يحرم من القسمين الا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه الا الفساد، نعم يمكن ان يقال: ان المحصر وارد في مساق التعليل و اعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

وأما النبوي فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب وقوله ﷺ في بعض هذه الروايات ولا قبراً الا سوّيته.

وأما رواية علي بن جعفر فلا تدلّ الا على كراهة اللعب بالصورة ولا تمنعها، بل ولا الحرمة اذا كان اللعب على وجه اللهو، وأما ما في تفسير الآية فظاهره رجوع الإنكار الى مشيئة سليمان (على نبينا وآله وعليه السلام) لعملهم بمعنى إذنه فيه، أو الى تقريره لهم في العمل.

وأما الصحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً مع دلالته على جواز الاقتناء وعدم وجوب المحو.

وأما ما ورد من ان علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه لأنّه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً وأما رواية الحلبي فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً، ولو سلّم الظهور في الجميع فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر [١]. مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ربما قت أصلي وبين يدي

وفيه: مضافاً الى انه مرسل غاية ما يدل عليه مرجوحية كونها في البيت للصلاة او مطلقاً، ولا يدل على الحرمة، إذ فعله عليه السلام لا يدل على اللزوم كما لا يخفى.

فتحصل: ان صحيح البقباق و خبر أبي بصير و صحيحي زرارة و محمد بن مسلم تدل على حرمة الاقتناء والتزيين بها.

الا انه يتعين صرفها عن ظاهرها و حملها على ارادة الكراهة لأجل الصلاة او مطلقاً.

[١] لما أفاده في المتن من أنها معارضة بما دل على جواز اقتناء الصور و التماثيل.

كمرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليها وانت تصلي فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عينا فلا ^(١).

وهذا المرسل بقرينة التفصيل بين أن يكون لها عين واحدة أم عينا 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 جداً.

وما أورده الاستاذ الاعظم على الاستدلال به بأنه ضعيف للارسال، وإن ما اشتهر من أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات المعتبرة فاسد لما نرى أن في مستنداته رجالاً ضعفاء، ونستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً 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 عليها بنحو يخرج عن الدعوى الجزافية ما عن الذكرى من أن الأصحاب اجمعوا على قبول مراسيله، وعن الكشي: أن أصحابنا يسكنون إلى مراسيله.

وما ذكره دام ظله 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 دلّ على أنه لا يرسل إلا عن الثقة، لا أنه لا يرسل إلا الخبر الصحيح عنده وعليه فإرساله توثيق لمن أرسل عنه، فيكون كتوثيق النجاشي وغيره. الثاني: أنه من الطبقة الثالثة من الطبقات الثلاث من أصحاب الإجماع وقد حققنا

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ٧.

الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً [١].

و رواية على بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير او سبع يُصَلِّي فيه، قال: لا بأس.

و عنه عن أخيه عن البيت فيه صورة سمكة او طير يعث به أهل البيت هل يصَلِّي فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه و يفسد [٢].

في محلّه و أشرنا اليه في الجزء الثاني من فقه الصادق في مبحث الحيض ان المراد من قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اعتبار رواية من قيل في حقه ذلك لو صحت من أول السند اليه من دون اعتبا رالوثاقه فيمن يروي عنه حتى لو روى عن معروف بالفسق، فضلاً عما لو ارسل الحديث.

و بما ذكرناه في تقريب الاستدلال ظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققين عليهم السلام من عدم الدليل على جواز اقتناء المجسمة من ذوات الأرواح مدعيّاً ان نصوص الجواز عامة للمجسمة و غيرها، فتخصص بما دل على المنع.

[١] و صحيح ^(١) الحلبي المذكور في المتن، و ظهوره في جواز الاقتناء لا ينكر، و حمله على ما اذا كان هناك مانع عن الإزالة خلاف الظاهر قطعاً.

و دعوى انه ظاهر في غير المجسمة، ممنوعة اذ يمكن ان يكون في الوسادة مجسمة من الطير منسوجة عليها كما لا يخفى، و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظهور التماثيل في المجسمة. و ان شئت قلت: ان نصوص المنع عن الاقتناء مانعة عن اقتناء التماثيل، و هذا الصحيح مجوّز له، فلا وجه لحمل إحدى الطائفتين على المجسمة، والأخرى على غيرها بل يتعين الجمع بينهما، إمّا بأن المنع انما هو لأجل الصلاة، او الحمل على الكراهة.

[٢] و خبر ^(٢) علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: المذكور في المتن و هو كالصرح في ان المنع انما هو لأجل الصلاة لا لنفسه.

لا يقال: انه اعم من النصوص المانعة فإنّ الصورة اعم من المجسمة و غيرها.

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلّي، حديث ٢ و ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلّي، حديث ٢ و ١٠.

و رواية 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). و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى.

و رواية أخرى لأبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها، قال: لا بأس منها بما يبسط و يفرش و يوطأ وانما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير ^(٢).

و عن قُزْب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام سأله عن رجل كان في بيته تماثيل او في ستر و لم يعلم بها و هو يصلي في ذلك البيت ثم علم ما عليه؟، قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء فإذا علم فيلزع الست و ليكسر رؤوس التماثيل، فإن ظاهره ان الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلي فيه و لذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الست و اكتفى بنزعه ^(٣).

و منه يظهر ان ثبوت البأس في صحيحة زرارة السابقة مع عدم تغيير الرؤوس انما هو لأجل الصلاة، وكيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل الا اذا غيرت، أو كانت بعين واحدة أو التي عليها ثوب جواز اتخاذها و عمومها يشمل المجسمة و غيرها.

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 الإقتناء و إن كان بعضها أعم من تمثال ذي الروح و غيره، و بعضها ضعيف السند كجملة مما ذكره المصنف رحمته في المقام، و بعضها محتصاً بغير المجسمة، و بعضها عاماً من هذه الجهة.

(١) الوسائل، باب ٢٤، 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.

و يؤيد [١] الكراهة الجمع بين إقتناء الصُّور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإبقاء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة مثل ما روى عنهم عليه السلام مستفيضاً عن جبرئيل (على نبينا وآله وعليه السلام) أنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها والله العالم بأحكامه.

(الخامسة): التطفيف [٢] حرام ذكره في القواعد في المكاسب، ولعله استطراداً والمراد إتحاذه كسباً بأن ينصب نفسه كيتالاً أو وزاناً فيطفف للبائع.

[١] وجه التأييد ان وجود الكلب والإبقاء 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 والتزين بها فهي من الأشياء التي لها مالية و منفعة محللة، فقتضى العمومات جواز ايقاع المعاوضة عليها؛ بل الظاهر من بعض النصوص الخاصة أيضاً الجواز، وهو ما دل على اقتناء البسط والوسائد التي فيها الصور فانها تشتري من السوق غالباً.

فتحصل: ان المحرم خصوص عمل الصور.

وأما اقتنائها، والتزين بها، وبيعها، وشرائها فجازة.

حرمة التطفيف

[٢] والظاهر انه هو التقليل وزناً ومعنى كما في المصباح، ويشهد له ملاحظة سائر مشتقاته كالطفيف الذي هو بمعنى القليل، واحتمال نقله عن ذلك والموضع لخصوص التنقيص في الكيل والوزن كما ترى.

وكيف كان فلا اشكال في حرمة و يدلّ عليه الأدلة الأربعة ثم ان البخس في العدّ و الذّرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه [١].

و التخصيص في الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْنَأُوا...﴾ (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 ان ما ذكره المصنف من ان البخس في العدو الذرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه، غير تام لشمول التطفيف له موضوعاً، اللهم إلا ان يكون نظره عليه السلام الى ان الادلة المتضمنة لحرمة التطفيف من الآية الشريفة والنصوص كلها مختصة بالبخس في الكيل والوزن.

وكيف كان: فتشهد لحرمة الأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ (٤).

وأما السّنة: فقد وردت نصوص كثيرة في الأبواب المتفرقة دالة على الحرمة. كحسن حمران عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث عدّ فيه جملة من الأوصاف المحرمة و رأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان (٥) وغير ذلك من النصوص المستفيضة.

أما الإجماع: فقد ادّعاء غير واحد، والظاهر انه كذلك، إذ لم يخالف فيه أحد.

أما العقل: فلاّنه مستقل بقبح الظلم، وتنقيص حق الغير و عدم الوفاء به ظلم.

و ظاهر الادلة حرمة التطفيف بعنوانه و بعنوان انه بخس، لا بعنوان انه أكل للمال بالباطل، فيحرم لو طفف و لم يتصرف بعد في العوض، و لا بعنوان عدم دفع حق الغير، فيحرم قبل تسليم الموضّ أو العوض.

(٢) المطففين: ٣.

(٤) هود: ٨٥.

(١) المطففين: ٢.

(٣) الشعراء: ١٨٣.

(٥) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي و ما يناسبها، حديث ٦.

ولو وازن الربوي بمنسه فطفّف في أحدهما فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلّي [١] فيدفع الموزون على انه بذلك الوزن اشتغلت ذمّته بما نقص [٢].

فما اختاره المحقق الإيرواني رحمته من عدم كون التطفيف والبخس من العناوين المحرمة فاسد، وأغرب من ذلك ما ذكره متفرعاً على ذلك من ان الكيل بالمكيال الناقض و كذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً ليسا بمحرامين، فإن المأخوذ في حقيقة التطفيف و البخس عدم الوفاء بالحق.

و يتفرع على ما اخترناه ان إجارة الإنسان نفسه على التطفيف محرمة وضعاً و تكليفاً كما هو الشأن في جميع المحرمات الشرعية.

فلو أجر نفسه على الكيل بالكيل التام ثم طّفّف لا يستحق بذلك شيئاً، أما عدم استحقاقه أجره المسمى فلعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه، وأما عدم استحقاقه أجره المثل فلأن العمل المحرم لا أجره له.

حكم المعاملة المطفّف فيها

[١] يقع الكلام أولاً في حكم المعاملة المطفّف فيها إذا لم يكن البيع ربوياً، ثم فيما إذا كان البيع كذلك.

أما المورد الأول: فإن وقعت المعاملة على الكلّي صحت بلا كلام من غير فرق بين وقوعها على الكلّي في الذمة، أو الكلّي في المعين. إذ المعاملة حين وقوعها وقعت صحيحة، و تطفيف البائع او من يباشر الإقباض لا يوجب فساد.

[٢] نعم يوجب ذلك اشتغال ذمة الدافع بالمقدار الذي نقص عن الحق كما أفاده المصنف رحمته.

وأما اذا وقعت المعاملة على الموجود الخارجي، فهناك صور:
الأولى: أن ينشأ البيع معلقاً على كون المبييع بذلك المقدار المعين، وهذا لا ريب في فساده وإن لم يظهر الخلاف، بل مع عدم التطفيف أيضاً للإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء.

الصورة الثانية: ان ينشأ البيع منجزاً على الموجود الخارجي بشرط كونه بذلك المقدار ثم ظهر الخلاف صح البيع في هذه الصورة وثبت الخيار للمشتري، هذا بناءً على ان شرط المقدار كغيره من الشروط لا يقسط عليه العوض، والا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الخامسة.

الصورة الثالثة: ان ينشأ البيع عليه منجزاً بعنوان انه مقدر بكذا مقدار، فقد يقال كما عن المحقق الايرواني رحمته الله ان البيع باطل اذا ظهر الخلاف لظهور عدم الوجود للمبيع، فإنَّ 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 لإلغاء الإشارة أو الوصف.

وفيه: ان تخلّف العنوان الذي ليس من العناوين المقومة - وهي ما تعدّ من الصور النوعية عند العرف - لا يوجب الا الخيار كما تقدم في مبحث بيع هياكل العبادة فراجع. الصورة الرابعة: ان 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، الا اذا كان البائع جاهلاً بمقدار ما طُفّف، فإنَّه حينئذ يبطل البيع للجهل بالمبيع، إذ يعتبر علم كلا الطرفين.

فإن قيل انه ما الفرق بين هذه الصورة والصورتين السابقتين حيث حكمت فيهما بالصحة مطلقاً وفي هذه قيدتم الصحة بما اذا كان البائع عالماً بمقدار ما طُفّف؟ أجبتنا عنه بالفرق اذ الإشتراط وإنشاء البيع بعنوان انه مقدر بكذا يوجب ان الخروج عن كونه بيع المجهول، وهذا بخلاف هذه الصورة.

الصورة الخامسة: ما اذا كان المقصود بيع الموجود الخارجي، وكان الغرض من الإشتراط، الإشارة الى تعيين مقدار العوضين، ووقوع كل منهما في مقابل الآخر، وفي هذه

وإن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري انه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع للزوم الربا [١] ولو جرت عليه على انه بذلك الوزن يجعل ذلك عنواناً للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار اليه لم يبعد الصحة ويمكن ابتناؤه على ان لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطاً 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. و توضيح المطلب يتوقف على الكلام في مقامات:

الصورة يصح البيع في المقدار الموجود و يبطل في غيره كما في بيع ما يملك وما لا يملك. [١] هذا كله اذا لم يكن البيع ربوياً وأما اذا كان ربوياً فإن كان من قبيل البيع الكلي صح لما تقدم وأما إن كان البيع واقعاً على الشخص الموجود الخارجي فإن كان من قبيل الصورة الأولى بطل البيع للتعليق، وإن كان من قبيل الصورة الرابعة بطل لكونه ربوياً، وإن كان من قبيل الصورة الخاصة صح البيع في المقدار الموجود و يبطل في غيره، وإن كان من قبيل الصورة الثانية او الثالثة فبناءً على ان شرط المقدار يقسط عليه العوض صح البيع في المقدار الموجود و يبطل في غيره، وبناءً على عدم تقسيط العوض بطل البيع لكونه ربوياً مع قطع النظر عن تخلف الشرط. وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنّف رحمه الله.

حرمة التنجيم

[٢] قوله السادسة: التنجيم حرام.

و تنقيح القول في المقام يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: ان اتصاف البالغ بالإسلام يتوقف على اعترافه وإقراره بأن الله تعالى موجود، وانه المتصرف والخالق لجميع الموجودات على اختلافها، وانه واحد لا شريك

له، واعترافه بنبوّة محمد ﷺ وأنه نبي مرسل، والإعتراف بالمعاد، فالمنكر لوجوده تعالى، أو لكونه خالقاً للموجودات كالدهرية، أو كونه واحداً كالثنوية، أو كون محمد ﷺ نبياً مرسلأً كاليهود والنصارى، أو للمعاد كافر بالضرورة، من غير فرق بين أن يكون هذا الإنكار مستنداً إلى التقصير أو القصور.

وأما المنكر للضروري فقد حققنا في محله في الجزء الثالث من فقه الصادق إن انكار الضروري بنفسه ليس موجباً للكفر، بل انما يوجهه اذا رجع الى تكذيب النبي، ويترتب على ذلك أمران:

الأول: ان المنكر للضروري لشبهة ليس بكافر.

الثاني: ان كل ما جاء به النبي ﷺ من الفرائض والسنن، ان ثبت كونه كذلك جحده وانكاره يوجب الكفر كما دلت على ذلك الأدلة.

المقدمة الثانية: انه كما لا ريب في ان الأوضاع الفلكية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات لها آثار و لوازم غير مربوطة بما يحدث في عالم العناصر، مثلاً الخسوف لازم وضع المقارنة بين النيرين في حال كون المقارنة في إحدى عقدتي الرأس والذنب، كذلك لها آثار في الأوضاع السفلية و ما يحدث في عالم العناصر، مثلاً اختلاف الفصول من آثار قُرب الشمس وبعدها عن خطّ الأستوا وغير ذلك من الآثار الواضحة.

المقدمة الثالثة: انه لا اشكال في جواز النظر الى الأوضاع الفلكية والهيئات الكوكبية والأذعان بها و بما يترتب عليها من الآثار في ذلك العالم والاخبار عنها، كما هو الشأن في الحوادث السفلية الواقعة في هذا العالم، وليس النظر فيها متوقفاً على تعلم علم النجوم المصطلح في المقام، ولا الاذعان بها و بتأثيرها في ما لا يكون مرتبطاً بالحوادث السفلية الا كالأذعان بتأثير بعض ما في هذا العالم في بعض آخر كتأثير النار في الإحراق. وأما الأخبار عنها فإن كان مستنداً إلى الأمارات القطعية فلا اشكال فيه، وإن كان مستنداً إلى الأمارات الظنّية فإن كان الأخبار ظنّياً فلا اشكال فيه أيضاً، وإن كان جزمياً كان حراماً من جهة الكذب. وبذلك يظهر تمامية ما أفاده المصنّف رحمه الله في مقامين من المقامات الذي ذكره في المسألة. وهما خارجان، عن مسألة التنجيم فلاحظ المتن.

(الأول): الظاهر انه لا يحرم الاخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالحسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين والكسوف الناشئ عن حيلولة القمر او غيره، بل يجوز الاخبار بذلك، اما جزماً اذا استند الى ما يعتقده برهاناً او ظناً اذا استند الى الأمارات، وقد اعترف بذلك جملة ممن انكر التنجيم منهم السيد المرتضى والشيخ ابو الفتح الكراجكى فيما حكى عنها في رد الإستدلال على إصابتهم في الأحكام بإصابتهم في الأوضاع ما حاصله ان الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله اصول صحيحة وقواعد سديدة و ليس كذلك ما يدّعون عن تأثير الكواكب في الخير والشرّ والنفع والضرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرين الا الإصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجراها فلا يكاد يتبين فيها خطأ، وانّ الخطاء الدائم المعهود انما هو في الأحكام حتى ان الصواب فيها عزيز وما يتفق فيها من الإصابة قد يتفق من المخمّن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقلة دين انتهى المحكي من كلام السيد المرتضى.

وقد أشار الى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب لكن ما ذكره السيد المرتضى من الإصابة الدائمة في الاخبار عن الأوضاع محلّ نظر لأنّ خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدوهم فضلاً عن فسّاقهم لأنّ حسابهم مبتنية على أمور نظريّة مبتنية على نظريات آخر الافيّا هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب وانتقال الشمس من برج الى برج في هذا اليوم وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع الى تفاوت سير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم اذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين او نحوه.

(الثاني): يجوز الاخبار بحدوث الاحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل [مستنداً الى] عند الوضع المعين من القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين اذا كان على وجه الظنّ المستند الى تجربة محصّلة او منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من

دون اعتقاد ربط بينها أصلاً، بل الظاهر حينئذ جواز الاخبار على وجه القطع اذا استند الى تجربة قطعية اذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً الى ما جرّبه من نزول كلبه عن السطح الى داخل البيت مثلاً، كما حكي انه اتفق ذلك لمروّج هذا العلم بل محبيه نصير الملة والدين حيث نزل في بعض أسفاره على طحّان له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر فنظر المحقق الى الاوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: انّ لى كلباً ينزل في كلّ ليلة يحسّ المطر فيها الى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر في الليل و تعجّب المحقق، ثم ان ما سيجي في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا و ينصرف الى غيره لما عرفت من معنى التنجيم.

(الثالث): الاخبار عن الحوادث والحكم بها مستنداً الى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال او بالمدخلية و هو المصطلح عليه بالتنجيم [١].

[١] اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أنّ محل الكلام هو الاذعان والاعتقاد بثبوت النسبة بين الحوادث السفلية الواقعة في هذا العالم والاضواغ الفلكية و الاخبار عنه. و تعلمه، فالكلام يقع في مواضع:

الأول: في الاخبار عن الحادثات مع هذا الاعتقاد.

الثاني: في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

الثالث: في تعلّم هذا العلم.

الموضع الأول: في الاخبار عن الحادثات والحكم بها، فحصل القول فيه: ان الاخبار عن تأثير الاوضاع الفلكية في الحوادث السفلية بنحو الاستقلال او بالمدخلية حرام لكونه كفراً و زندقه، و دعوى ان الاعتقاد بذلك كفر، لا الاخبار عنه، كما ترى، إذ لو لم نقل بتقوم الكفر بالقول، لا ريب في انه كفر.

و الاخبار عن التأثير بنحو الالية وان المؤثر حي مختار، أو مطلقاً مع كونه بنحو لا يؤثر وجوه البرّ في رفع الأثر، حرام لكونه تكديماً للنبي الصادق عليه السلام.

فظاهر الفتاوى والنصوص [١] حرمة مؤكدة، فقد أرسل المحقق في المعبر عن النبي ﷺ أنه من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ وهو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

و في رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام ان المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون.

و في نهج البلاغة انه عليه السلام لما أراد المسير الى بعض أسفاره، فقال لبعض أصحابه: ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم، فقال عليه السلام: له اتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضرر فمن صدقك بهذا القول فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب و دفع المكروب الى أن قال: أيها الناس اياكم و تعلم النجوم الا ما يهتدى به في برّ أو بحر فانها تدعو الى الكهانة والكاهن كالساحر، و الساحر كالكاfer والكافر في النار الى آخر، و قريب منه ما وقع بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام: له اتردى ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى، قال: ان حسبت علمت.

هذا فيما علم بكونه تكديباً له، و الا فلا وجه للحرمة، إلا إذا كان الأخبار جزمياً، مع عدم كونه جازماً بما اخبر به، فإنه يحرم لكونه كذباً، و بذلك ظهر حكم ما لو اخبر عن الربط بين الكائنات والفلكيات، لا بنحو التأثير، بل بنحو الكاشفية، و انه ان كان اخباراً عنه بنحو لا يؤثر وجوه البرّ في عدم تحقق المكشوف حرم لكونه تكديباً للنبي ﷺ وإلا فلا. و قد استدل لحرمة الأخبار في الجملة او مطلقاً بوجوه آخر:

[١] الأول: ما في المكاسب، و هي النصوص المتضمنة لأن المنجم ملعون، و ما يقرب من ذلك من التعبيرات كخبر نصر^(١) و مرسل المحقق^(٢) و ما في نهج البلاغة^(٣) المذكورة في المتن.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧. (٢) المعبر، ص ٦٨٨.

(٣) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبه ٧٩.

قال عليه السلام: فمن صدّقك بهذا القول فقد كذّب بالقرآن، قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ الآية، ما كان محمد عليه السلام يدعى ما ادّعت انتزعم انك تهدي الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه وأحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه ^(١).

وفي رواية عبد الملك بن أعين المروية عن الفقيه، قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني قد ابتليت بالنظر في النجوم فأريد الحاجة، فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي اتقضى، قلت: نعم، قال: احرق كتبك ^(٢). وفي رواية مفضل بن عمر المروية عن معاني الأخبار في قوله تعالى ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ قال وأما الكلمات فمنها ما ذكرناه ومنها المعرفة بقدّم بارئه وتوحيده وتنزيهه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدل باقول كل منها على حدوثه ومحدوثه على محدثه.

ثم اعلم أنّ الحكم بالنجوم خطأ ^(٣)، ثم ان مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر وعدمه انه لا بأس بالنظر اذا لم يقض به بل أريد به مجرد التفاؤل ان فهم الخير والتحذّر بالصدقة ان فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمرو بن اذينة عن سفيان بن عمر، قال كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني عن ذلك شيء فشكوت ذلك الى أبي الحسن عليه السلام فقال: اذا وقع في نفسك عن ذلك شيء فتصدّق على أول مسكين، ثم امض فإن الله يدفع عنك ^(٤)، ولو حكم بالنجوم على جهة ان مقتضى الاتصال الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعية، وإن كان الله يحو ما يشاء ويثبت لم يدخل أيضاً 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 ﷺ: فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الإستعانة بالله [١] في دفع المكروه بالصدقة والدعاء، وغيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسة الأيّام الواردة في الروايات و رد نحوستها بالصدقة الا ان جوازه مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويّات للحوادث السفليّة، وسيجيئ انكار المشهور لذلك وإن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني، ولو اخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانيّة من دون اقتضاء لها أصلاً فهو أسلم.

قال في الدروس ولو أخبر بأنّ الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وان كره، انتهى.

وفيه ان التنجيم حقيقته استخراج أحكام النجوم عن أصولها وقواعدها، وليس هو من مقولة الألفاظ.

[١] الثاني: ما في المكاسب أيضاً، وهو: ان النصوص ^(١) الدالة على ان من صدق منجماً فقد كفر بما انزل على محمد ﷺ وان من صدقه فقد استغنى عن الإستعانة بالله، تدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

وفيه: انه لا ملازمة بين حرمة التصديق و حرمة الاخبار، فإن التصديق يترتب عليه التوال الفاسدة المتقدمة، وليس كذلك الاخبار.

وأما ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله في الجواب عن هذا الوجه من انه يحرم تصديق الفاسق في الأحكام الشرعية ولا يحرم اخباره عنها.

فغير سديد، إذ تصديق الفاسق بمعنى الاعتقاد من قوله لا يكون حراماً بلا كلام، و بمعنى العمل به مع عدم الاعتقاد لا يكون حراماً تكليفاً، بل وضعياً كما هو واضح.

الثالث: ان الاخبار مطلقاً تكذيب للمعصوم الصادق لما دل على ان لعلم النجوم واقعاً لا يحيط به غير الله تعالى والمعصومين عليهم السلام.

وفيه: ان تلك الاخبار لا تدل على حرمة الاعتقاد لو حصل ولو من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية او من غيرها، و حرمة الاخبار عنه على فرض حصول العلم والجزم.

الرابع : اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات و الربط يتصور على وجوه [١].

الرابع: ما في مرآت العقول وهو حسن عبدالملك بن اعين قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، و اذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال عليه السلام: تقضي؟ قلت: نعم قال: احرق كتبك ^(١) بدعوى ان قوله عليه السلام تقضي أي تحكم للناس بأمثال ذلك و تخبرهم بأحكام النجوم، فقوله عليه السلام احرق كتبك يدل على عدم جواز ذلك. و فيه: انه يحتمل ان يكون تقضي بصيغة المجهول، و المراد حينئذ، انه إن كان حاجتك تقضي فاحرق كتبك من جهة انها مورثة لقطع التوكل من الله و الإعتماد على ما يعتقد من الكتاب، و الإستغناء بها عن الدعاء و الصدقة، و هذا بخلاف ما إذا كانت تقضي تارة ولا تقضي اخرى، مع انه لو سلم انه بصيغة المعلوم فالأمر باحراق الكتب يمكن ان يكون من جهة انها داخله في كتب الضلال حينئذ من جهة كثرة ما فيها من الخطأ، و إن جلت مطالبها مخالفة للواقع لولا كلها كما دلت على ذلك نصوص كثيرة، او انها توجب قطعه التوكل عن الله او غير ذلك، و عليه 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] و ملخص القول فيه ان الربط يتصور على وجوه: الأول الإستقلال في التأثير، بمعنى ان المؤثر التام في الحوادث السفلية من ازدياد الأموال و نقصانها و غير ذلك من الخيرات و الشرور، هي الأوضاع الفلكية و الكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض بأنفسها، أي مستقلة حتى من جهة مشيئة الباري. و الإعتقاد بذلك كفر و زندقة، سواء رجع هذا الأعتقاد الى انكار وجوده تعالى كما هو مذهب بعض المنجمين، أم

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر الى الحج و غيره، حديث ١.

رجع الى تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية، وإنّ الموجودات الممكنة بأجمعها موقوفة الى النفوس الفلكية والعقول الطولية سواء قيل بقدمها كما هو مذهب جماعة منهم، أم بحدوثها كما هو مذهب جماعة آخرين.

أما كفر الطائفة الأولى فلاإنكار وجوده تعالى، وأما كفر الطائفة الثانية، فلاإثبات الشريك له، وأما كفر الطائفة الثالثة فلاإنكار الصانع، وقد اطبقت الآيات والروايات والادلة العقلية على انه تعالى صانع، والموجودات الممكنة برمتها تحت قدرته واختياره، و الظاهر ان كفر هؤلاء مما لا خلاف فيه بين علماء الإسلام.

وجملة من النصوص المتهوم دلالتها على كفر المنجم واردة في خصوصهم.

الوجه الثاني: ان الأوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية مؤثرة في الحوادث السفلية على وجه الإشتراك مع الباري تعالى، بمعنى انها جزء المؤثر، والجزء الآخر مشيئة الباري تعالى والمعتقد بذلك سواء اعتقد قدمها أم حدوثها كافر.

وأما على الأول: فلأنه انكار لتوحيده الوجودي.

وأما على الثاني: فلأنه انكار لتوحيده الخلقى الذي دلّت الأدلة العقلية والنقلية عليه، وان الله تعالى يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وقد صرح جمع من الأساطين بكفر هذه الطائفة أيضاً، ولعل جملة من النصوص التي توهم تضمناها لأن المنجم كافر ناظرة الى هؤلاء.

الوجه الثالث: ان يلتزم بتأثيرها في الحوادث السفلية على وجه الآلية، وكون المؤثر في الوجود هو الله تعالى، وانه الفياض على الإطلاق، وهذا على وجهين:

الأول انها تفعل الآثار المنسوبة اليها باختيارها.

الثاني: ان الله تعالى اودع في طبائع اوضاع الفلكيات خصوصيات تقتضي حدوث الحوادث السفلية، وتلك الخصوصيات كالخصوصية المودعة في النار المقتضية للإحراق وشئ منها بنفسه لا ينافي أصلاً من أصول الإسلام كي يكون الاعتقاد به كفراً و

زندقة، بل يكون من قبيل الإلزام بتأثير الجواهر السفلية في الحوادث على سبيل الآلية، أما اختياراً كالأفعال الصادرة عن العبيد أولاً عن اختيار كالأثار الصادرة عن الموارد العنصرية كالإحراق الصادر عن النار.

نعم قد دلت الآيات والروايات بظاهرها على أن حركة الأفلاك قسرية، وإن محرّكها هو الملائكة فالإلزام بأنها حيّة مختارة مخالف للشرع وتكذيب للنبي المرسل ﷺ فهو يوجب الكفر لذلك.

وأما الإلزام بالآلية على الوجه الثاني، فإن كان التزاماً به على نحو لا يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البرّ في المنع عن تأثيرها فهو أيضاً تكذيب لما جاء به النبي الصادق ﷺ لما دل من النصوص^(١) المتواترة على أن الدعاء والصدقة وسائر وجوه البرّ ترد القضاء الذي ينزل من السماء وتُدفع البلاء المبرم، وإن كان التزاماً به بنحو يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البرّ 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 واقعاً 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 اختلافات أوضاعها التي هي علامات على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحوه وقد نسب إلى جماعة من الأساطين الإلزام بذلك، والاعتقاد بذلك ليس كفراً، بلا كلام ولم يحتمله أحد.

(١) الوسائل، باب ٨، ٢، من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة، و باب ٧، من أبواب الدعاء من كتاب الصلاة.

نعم لو كان الاعتقاد به بنحو لا يؤثر الدعاء والصدقة و سائر وجوه البرّ في عدم تحقق المكشوف، كان ذلك منافياً للنصوص المتواترة الدالة على انها ترد القضاء والبلاء المبرم، وأما الإلتزام به بنحو تؤثر وجوه البرّ في رفع المكشوف فلا يترتب عليه محذور. ويشهد له جملة ^(١) من النصوص الواردة في المقام المتضمنة ان عليّاً عليه السلام أعلم الناس بهذا العلم، وأن أصل الحساب حق، وانه علم من علوم الأنبياء، وغير ذلك من التعابير. ولكن المستفاد من النصوص ^(٢) الكثيرة ان غير الله تعالى ومن ارتضاه لغيبه لا يحيط بواقع هذا العلم، أي بتلك العلامات. فلنعم ما أفاد المصنف رحمه الله حيث قال: ان من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها، فضلاً عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً 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 ان غير الله تعالى والأنبياء والأوصياء لا يحيط بواقع علم النجوم، وجملة منها متضمنة لأن من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما انزل على محمد ﷺ وان من صدق المنجم فقد استغنى عن الإستعانة بالله و نحو ذلك.

وقد توهم دلالة هذه النصوص على كفر المنجم بجميع أقسامه، ولكنه فاسد، بل هي لا تدل الا على ان تصديق المنجم مستلزم لتوال فاسدة من رفع اليد عن التضرع والاستعانة بالله وغيرهما مما يوجب رفع المكاره ويعين على حصول المطلوب، مع ان للمنع عنه مجالاً واسعاً، وعن السيد شارح النخبة: ان المنجم من يقول بقدم الأفلاك والنجوم ولا يقول بمفلك ولا خالق فهو يحمل على ما تقدم بقرينة سائر النصوص.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتب به.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتب به.

(٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتب به.

الأوّل : الإستقلال في التأثير بحيث يمتنع التخلف عنها إمتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية، و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفراً، قال السيد المرتضى رحمته الله فيما حكي عنه وكيف يشتهر على مسلم بطلان احكام النجوم وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم. و معلوم من دين الرسول ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون والازراء عليهم و التعجيز لهم، و في الروايات عنه عليه السلام ما لا يحصى كثرة، وكذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه، و ما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام كيف يفتى بخلافه منتسب الى الملة و مصلّ الى القبلة انتهى.

وقال العلامة في المنتهى بعد ما افتى بتحریم التنجيم و تعلّم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة او أنّ لها مدخلاً في التأثير في الضر والنفع قال: و بالجملة كلّ من اعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافراً انتهى. وقال الشهيد رحمته الله في قواعده كل من اعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا العالم و موجدة له فلا ريب انه كافر.

وقال في جامع المقاصد:

و اعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلة حرام وكذا تعلّم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر نعوذ بالله منه انتهى.

و قال شيخنا البهائي مازعمه المنجمون من إرتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية ان زعموا انها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو انها شريكة في التأثير فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبني على هذا كفر، و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحته انتهى.

و قال في البحار لا نزاع بين الأمة في أنّ من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم و هي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافراً على الإطلاق انتهى.

و عنه في موضع آخر ان القول بأنها علّة فاعلية بالإرادة والاختيار و ان توقّف تأثيرها على شرائط آخر كفر، انتهى بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده الى جميع علمائنا حيث قال: قد صرح علماءنا بتحريم علم النجوم والعمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير و ذكروا ان بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً حيث قال في شرح نهج البلاغة ان المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها والنهي والزجر عن تصديق المنجمين، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام فمن صدّقك بهذا فقد كذّب بالقرآن و استغنى عن الاستعانة بالله انتهى ^(١).

ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصانع جلّ ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير اليها كما هو المحكي عن ثالث منهم، و بين ان لا يرجع الى شيء من ذلك بأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله فيه مظاهر لإرادة الخالق تعالى و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جلّ ذكره كالألة او بزيادة أنّها 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 اذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار لا بمنزلتهم. ومنه يظهر أن ما رتبّه عليه السلام على تصديق المنجم من كونه تكذيباً للقرآن و كونه موجباً للإستغناء عن الإستعانة بالله في جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن و الإستغناء عن الله، كما هو طريقة كل مستدل من أنهاء بطلان التالي الى ما هو بديهي البطلان عقلاً

او شرعاً او حساً او عادةً ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وانما يلزم ممن التفت الى الملازمة واعترف باللازم والافكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً، اما لعدم تفتنه لقول الله او لدلالته يكون مكذباً للقرآن.

و أما قوله عليه السلام من صدق منجماً او كاهناً فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا يدل أيضاً على كفر المنجم وانما يدل على كذبه فيكون تصديقه تكذيباً للشارع المكذب له و يدل عليه عطف الكاهن عليه، وبالجمله فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذي تقدم للتنجيم في صدر عنوان المسألة كفوراً حقيقياً، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم الى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع او غيره مما علم من الدين بديهية، ولعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، ولم يكفر غير هذا الصنف كما سيجي تنمة كلامه السابق، ولاشك ان هذا الاعتقاد انكار اما للصانع واما لما هو ضروري الدين من فعله تعالى و هو ايجاد العالم و تدبيره، بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الأول، قال السيد شارح النخبة ان المنجم من يقول بقدّم الأفلاك والنجوم و لا يقولون بمفلك و لا خالق، وهم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالانواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصة والعامة يعتقدون في الانسان انه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح مادام حيّاً، فاذا مات بطل و اضمحل وينكرون جميع الأصول الخمسة انتهى.

ثم قال عليه السلام : و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض اوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهة ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل اليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحة عقائدهم الإسلامية فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

أقول فيه مضافاً الى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا اليه و سيجي التصريح به من البحار في مسألة السحران النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيراً كما

عرفت من جامع المقاصد و المطاعن الواردة في الأخبار المتقدمة و غيرها كلها او جلّها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً.

و ملخص الكلام ان ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه و يؤيده ما رواه في البحار عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي أنّهما كتبا الى أبي عبد الله عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنّا كتبنا اليك هل يحلّ النظر فيها فكتبت، نعم و المنجمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقولون ان الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر الى ان قال: فكتب عليه السلام نعم ما لم يخرج من التوحيد^(١).

الثاني: ^(٢) أنّها ^(٣) تفعل الآثار المنسوبة اليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلامة و غيره قال العلامة في محكي شرح فصّ الياقوت ^(٤) اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول انها حية مختارة، الثاني قول من يقول انها موجبة و القولان باطلان.

و قد تقدم عن المجلسي رحمه الله ان القول بكونها فاعلة بالإرادة و الاختيار، و ان توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، و هو ظاهر أكثر العبارات المستقدمة و لعل وجهه ان نسبة الأفعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها الى الله تعالى كالخلق و الرزق و الاحياء و الأماته و غيرها الى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم، فانه بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً قال: و ان اعتقد انها تفعل الآثار المنسوبة اليها والله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطي اذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي و لا 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 ان لياقوت الذي هو لأبي اسحاق ابراهيم بن نوبخت، شروحا منها لعبد الحميد المعتزلي ابن أبي الحديد في البال انها تسمى فصّ الياقوت و منها للعلامة اسمه أنوار الملوكوت و عليه قد وقع الإشتباه في المتن من تسمية شرح العلامة بشرح فصّ الياقوت.

و ظاهره ان عدم القول بذلك لعدم المقتضي له وهو الدليل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع ولعل وجهه ان الضروري عدم نسبة تلك الأفعال الى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضة، اما استنادها الى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث يصدق انه فعله و فعل الله فلا، اذ المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه الحقيقة لا إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق انه فعله نعم ما ذكره الشهيد ١ من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرّص و نسبة فعل الله الى غيره بلا دليل و هو قبيح.

و ما ذكره رحمته كان مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن حكم، قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فيمن يزعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة، قال: يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك و تدور حيث دارت منقبة لا تفتر و سائرة لا تقف، ثم قال: وان لكل نجم منها موكل مدبر فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال الخبر ^(١).

والظاهر ان قوله بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين يعني في حركاتهم لا انه مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهي مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى. نعم ذكر المحدث الكاشاني في الوافي في توجيه البدء كلاماً ربما يظهر منه مخالفة المشهور حيث قال: اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور، بل انما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فانّ ما يحدث في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركات الأفلاك و

نتائج بركااتها، فهي تعلم انه كلما كان كذا، كان كذا، انتهى موضع الحاجة ^(١) و ظاهره انها فاعلة بالاختيار للمزومات الحوادث.

و بالجمله فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار و مخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضاً اذ ليس المراد العلية التامة، كيف وقد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات اثبات البداء ^(٢) الثالث استناد الأفعال اليها كاستناد الإحراق الى النار، و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفراً الا انه قال: شيخنا المتقدم في القواعد بعد الوجهين الأولين، واما ما يقال في استناد الأفعال اليها كاستناد الإحراق الى النار و غيرها من العاديات بمعنى ان الله تعالى أجرى عادته انها اذا كانت على شكل مخصوص او وضع مخصوص يفعل ما ينسب اليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي، فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ وإن كان اقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثر انتهى.

و غرضه من التعليل المذكور الإشارة الى عدم ثبوت الربط العادي لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس و برودة القمر، و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة لعدم العلم بتكرّر الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم او الظن، ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعل الأمر بالعكس او كليهما مستندان الى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين في الوجود.

و بالجمله فقتضى ما ورد من انه أجي الله ان يجرى الأشياء الا بأسبابها ^(٣) كون كل حادث مسبباً وأما ان السبب هي الحركة الفلكية او غيرها فلم يثبت ولم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضرورة الدين، بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهرة على

(١) الواقي، ج ١، ص ٥٠٧ - ٥٠٨، باب ٥٠، من أبواب معرفة مخلوقاته وافعاله.

(٢) وقد مر ما هو الحق عندنا في ربط الحركات الفلكية بالكائنات و به يظهر ما في كلمات المصنف في المقام فلا حاجة الى التكرار، واما مسألة البداء فقد اشبعنا الكلام فيها في رسالتنا المطبوعة مراراً ولو ساعدنا التوفيق ننشرها في آخر هذا الجزء. فانتظر.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٨٣، حديث ٧، وفيه الا بأسباب.

ثبوت التأثير للكواكب مثل ما في الإحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام وسمّاه بأسمه الذي لم يعلمه أحد وهو سعد، فقال له: يأسعد و ما صناعتك، قال: أنا من أهل بيت ننظر في النجوم، الى ان قال عليه السلام: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر، قال: لا أدري، قال صدقت فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب قال: لا أدري قال: صدقت في قولك لا أدري، فما زحل عندكم في النجوم فقال سعد يمني: نجم نحس، فقال ابو عبد الله عليه السلام لا تقل هذا فانه 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: ان الله خلق نجماً في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد (برد) و خلق سائر النجوم الجارية من ماء حارّ وهو نجم الأنبياء والأوصياء وهو نجم أمير المؤمنين يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراس التراب وتوسّد اللبّ ولباس الخشن وأكل الجشب وما خلق الله نجماً أقرب الى الله منه^(٢) والظاهر ان امر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع: ان يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف و المكشوف والظاهر ان هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفراً.

قال شيخنا البهائي بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب او مدخليتها ما هذا لفظه: وان قالوا: ان اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته وارادته، كما ان حركات النبض واختلافات اوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحوه، كما يستدل باختلاج بعض الاعضاء على بعض الأحوال المستقبلية فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده و ما روى في صحة علم النجوم و جواز تعلّمه محمول على هذا المعنى انتهى.

(١) الإحتجاج، ج ٢، ص ١٥٥ و الآية من سورة الطارق، ٣. (٢) الكافي، ج ٨، ص ٢٥٧، حديث ٣٤٩.

و مما يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمته ان المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة وبين من قال انها موجبة و يظهر ذلك من السيد رحمته حيث قال: بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم ما هذا لفظة المحكي، و ما فهم أحد يذهب الى ان الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض او بعده أفعالاً من غير ان يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك، قال: و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب اليه القدماء و متجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس انكار السيد رحمته لذلك أيضاً حيث انه بعد ما ذكر ان للنجوم علامات و دلالات على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى ان يغيرها بالبر و الصدقة والدعاء و غير ذلك من الأسباب و جَوَزَ تعلم علم النجوم و النظر فيه والعمل به اذا لم يعتقد انها مؤثرة، و حمل أخبار النهي على ما اذا اعتقد انها كذلك أنكر على عَلم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى.

و ما ذكره رحمته حق الا ان مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً بل و لا ظنياً و السيد علم الهدى انما انكر من المنجم أمرين: احدهما: اعتقاد التأثير وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبة الإصابة في أحكامهم كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة، و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات و معارضاتها.

ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً حيث انكر الأمرين، و قال بعد كلامه المتقدم في انكار التأثير و الإعتراف بالأمانة والعلامة اعلم ان الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الإستقبالية، أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، وبعضها يدعون لها التجربة و بعضها مبتن على أمور منشعبة، لا تفي القوة البشرية بضبطها و الإحاطة بها كما يؤمى اليه قول الصادق عليه السلام كثيره لا

يدرك، وقليله لا ينتج^(١) ولذلك وجد الاختلاف في كلامهم و تطرّق الخطأ الى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الاصول الصحيحة صح كلامه و صدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الصادق عليه السلام ولكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به الا القليل والله الهادي الى سواء السبيل انتهى.

و ما أفاده عليه السلام أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية امارات و علامات و اخرأ من عدم النفع في علم النجوم الا مع الاحاطة التامة هو الذي صرح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية بقوله: ان أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق، و يدل أيضاً على كل من الأمرين الأخبار المتكثرة، فما يدل على الأوّل و هو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة مضافاً الى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب على كونه أمانة و علامة عليه المروي في الاحتجاج عن رواية الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه الى نهروان، فقال له عليه السلام: يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقذ من برجك النيران، و ليس لك الحرب بمكان، فقال عليه السلام: له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار (بالآثار) المحذّر عن الاقدار، ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها الى ان قال عليه السلام له: اما قولك انقذ من برجك النيران فكان الواجب ان تحكم به لى لا على، اما نوره و ضياؤه فعندى، و اما حريقه و لهبه فذهب عني فهذه مسألة عميقة فاحسبها ان كنت حاسباً^(٢).

و في رواية اخرى انه عليه السلام قال له: احسبها ان كنت عالماً بالأكوار والأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت انك تحصى عقود القصب في هذه الأجمة^(٣) و في الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة هذا حساب اذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصة التي في وسط الأجمة، و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد 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) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.

(٣) الاحتجاج، ج ١، ص ٣٥٤ - ٣٥٧.

و في 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 انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عزوجل الى غمامة فامطرتهم واستنقع حول الجبل ماءً صافياً، ثم اوحى الله الى الشمس والقمر والنجوم ان تجرى في الماء ذلك، ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقى هو وقومه الى الجبل فارتقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم و ساعات الليل والنهار، كان احدهم يعرف (يعلم من) متى يموت و متى يمرض من ذا الذي يولد له و من ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم، ثم أن داود قاتلهم على الكفر فأخرجوا الى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود ولا يقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: رب اقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عزوجل اليه اني علمتهم بدء الخلق و آجاله و انما اخرجوا اليك من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم و من ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام رب على ماذا علمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم و ساعات الليل والنهار قال: فدعى الله عزوجل فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة في الليل والنهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال على عليه السلام: فمن ثم كره النظر في علم النجوم ^(١).

و في البحار أيضاً عن الكافي بالإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل عن النجوم فقال: لا يعلمها الا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند ^(٢) و بالإسناد عن محمد بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا و كان ذلك صحيحاً حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين عليه السلام فلما رد الله الشمس عليها أضل فيها علماء النجوم ^(٣).

و خبر يونس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك، اخبرني عن علم

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣٦، نقلاً عن فرج المهرم 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 عليّ بن أبي طالب يعلمه، قال: كان اعلم الناس به الخبر^(١).

و خبر ريان بن الصلت، قال: حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي وسأله عن علم النجوم، فقال: هو علم في أصله (اصل) حق وذكر وان اول من تكلم به في النجوم إدريس عليه السلام وكان ذوالقرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من الله^(٢) وعن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم احق هي؟ قال: نعم. ان الله بعث المشتري الى الأرض في صورة رجل فأقى رجلاً من العجم فعلمه^(٣) (بلد العجم فعلمهم) فلم يستكملوا ذلك فأقى بلداً هندية فعلم رجلاً منهم فن 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 الى 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 ضلّ فيها علماء النجوم وقوله عليه السلام في تخطئة ما ادعاه المنجم من ان زحل عندنا كوكب نحس، وانه 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 ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فان كانت يضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله اني لاشتيتها واشتيتها النظر اليها، فقال: ليس كما يقولون لا تضرّ بدئك، ثم قال: انكم تنظرون في شيء كثيره 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) الى 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 بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب، وفي ذلك حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهمز أحدهما الآخر فأين كانت النجوم، قال: فقلت والله ما أعلم ذلك، فقال: صدقت أن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم^(١).

ومنها المروي في الإحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ان زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم قال عليه السلام: هو علم قلّت منافعه وكثرت مضارّه لأنه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور، ان خبر المنجم بالبلاء لم ينجبه التحرّز عن القضاء وان اخبر هو بخير لم يستطع تعجيله وان حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه انه يرد قضاء الله عن خلقه، الخبر^(٢) الى غير ذلك من الأخبار الدالة، على ان ما وصل اليه المنجمون اقلّ قليل من أمارات الحوادث من دون وصول الى معارضاتها، ومن تتبّع هذه الأخبار لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجة عنها فضلاً عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية، فالأولى التجنّب عن الحكم بها ومع الإرتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب وانه لا يبعد ان يقع كذا عند كذا والله المسدد.

تعلّم علم النجوم

الموضع الثالث: في تعلّم هذا العلم، فقد أطال المحقق المجلسي الكلام في المقام، واستدل على حرمة التعلّم والنظر في علم النجوم بنصوص كثيرة غير دالة، وملخص القول فيه: ان ما استدل به على حرمة النظر فيها وتعلّم علمها على أقسام:

الأول: ما تضمن ذمّ 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 صلّى الله عليه وآله عن خصال، وساق الحديث الى ان 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 ١٥.

(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 برٍّ أو بحر فانها تدعوا الى الكهانة المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر، و الساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا على اسم الله وعونه

ولا يصح الاستدلال بشيء منها.

أما الاول فلما مر من انه محمول على المعتقد بما يخالف أصلاً من أصول الإسلام أو ضرورياً من ضروريات الدين وأجنبي عن المقام.

وأما الثاني: فلضعف السند.

وأما الثالث: فلو سلم ظهوره في المنع مطلقاً يتعين صرفه عن ظاهره لما دل من النصوص المعتبرة وغير المعتبرة على الجواز كحسن عبد الملك المتقدم.

وصحيح ابن أبي عمير قال: كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال: اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم أمض فإن الله يدفع عنك^(٢).

وما رواه المجلسي رحمه الله عن السيد ابن طاووس عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد و هارون ابني أبي سهيل: انهما كتبا الى أبي عبد الله عليه السلام ان أبانا وجدنا كان ينظر في النجوم فهل يحل النظر فيها؟ قال عليه السلام: نعم ونحوها غيرها^(٣).

فالأظهر وفقاً لجمع من الأساطين، جواز تعلم علم النجوم، و النظر فيه من غير إذعان بما يوجب خلاف أصل من أصول الإسلام، و خلاف ما ثبت من الشرع الأقدس.

و بما ذكرناه مفصلاً ظهر ما في كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله فلا حاجة إلى إطالة البحث فيها.

(١) نهج البلاغة، ص ١٠٥، خطبه ٧٩.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر الى 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 و يدلّ عليه مضافاً الى حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد [٢] و الدّمّ

حرمة حفظ كتب الضلال

[١] قوله السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف.

تنقيح القول في المقام بالبحث في مواضع:

الأوّل: في حكمه التكليفي و أنه 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 و المتعلّق.

الرابع: في حكم المعاملة الواقعة عليها.

أما الموضوع الأوّل: فقد استدل للحرمة بوجوه:

[٢] الأوّل: حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد.

و أورد عليه الأستاذ الأعظم: بأن منشأ حكمه ان كان هو قبيح الظلم بدعوى ان
حفظ هذه الكتب ظلم، فيرد عليه: انه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، و
الا لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، مع انه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على
فعل الخير والشر، و إن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة و حرمة المعصية لأمره تعالى
بقلع مادّة الفساد، فلا دليل على ذلك الا في موارد خاصّة.

و فيه انه: لو سلّم كون الحفظ ظلماً، لا وجه لمنع قبحه و حرمة، إذ قبح الظلم من
الأحكام العقلية التي يستحيل تخلّفها عن موضوعاتها، إذ كل عنوان حكم عليه بالقبح
لا بد و أن يكون بنفسه محكوماً به، أو بما هو منته الى ما هو كذلك، و عنوان الظلم من
العناوين التي بأنفسها يحكم عليها بالقبح، و عليه فع حفظ عنوان الظلم عدم قبحه خلف
لا يمكن الإلتزام به.

المستفاد من قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [١].

وأيضاً لا ريب في ان هذا الحكم من العقل، سواء أكان بمعنى إدراك العقل وجود المفسدة الإلزامية فيه، أم كان بمعنى بناء العقلاء على ذمّ فاعله لما فيه من المفسدة النوعية مخلة بالنظام من الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام، فبالملزمة يستكشف حرمة، فالإلتزام بكون الحفظ ظلماً، مع عدم حرمة و عدم وجوب دفعه غريب.

وأغرب منه، ما ذكره من انه لو وجب ذلك، لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، إذ يرد عليه:

أولاً: ان المدعى كون الحفظ بنفسه ظلماً فيحرم، والنقض بأنه لو كان كذلك لزم على الله المنع من ان يظلم شخص على آخر تكويناً غير مربوط بالاستدلال كما هو واضح..

وثانياً: انا مننع كون كل واجب عقلي واجباً على الله تعالى.

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه ان يقال: ان مدرك حكمه ان 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 رحمته فيرد عليه ما تقدم من عدم استقلال العقل بقبح ترك النهي عن المنكر، فضلاً عن دفعه، وانه يكفي في اللطف الواجب الترهيب الصادر عن الشارع المقدس فراجع.

نعم الفساد الموجب لإحياء الباطل و تشييده يجب دفعه بحكم العقل، وإن شئت قلت: ان العقل مستقل بقبح القاء الفساد و عليه فيحرم تأليف كتب الضلال.

[١] الوجه الثاني: قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ^(١).

والأمر بالإجتنب [١] عن قول الزور

و تقريب الإستدلال به: ان المراد بالإشتراء مطلق الأخذ والتسلط ولو بغير الشراء كما يشهد له ما دلّ على ان الغناء من هو الحديث ^(١) وما دل على انه هو الطعن في الحق والإستهزاء به ^(٢).

وفيه انه ان أريد من الإشتراء معناه الكناي، فالظاهر انه ليس هو الأخذ والتسلط، بل هو التحدث به، و عليه فهو داخل في الإضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بلهو الحديث، وهذا لا ريب في حرمة، ولكنه اجنبي عما هو محل الكلام، وإن أريد منه معناه الحقيقي فهو يدل على حرمة اشتراء كتب الضلال.

و يشهد لإرادة ذلك منه ما دل على ورود الآية الشريفة في النضر بن الحارث الذي كان يسافر الى بلاد العجم، وكان يشتري كتباً فيها احاديث الفرس من حديث رستم وغيره وكان يلهمي الناس بذلك ليصدّهم عن سماع القرآن. ودعوى انه وإن دل على حرمة الإشتراء إلا انه يدل على حرمة الإبقاء والحفظ بتنقيح المناط.

مندفعة بأنه لا ملازمة بين حرمة الإشتراء و حرمة الحفظ، وبعبارة اخرى: لا ملازمة بين حرمة الحدوث و حرمة البقاء كما مرّ مفصلاً في مبحث اقتناء الصور المحرمة، مع انه انما يدل على الحرمة إذا كان الإشتراء للإضلال، فلو دل على ما هو محل الكلام فانما يدل على حرمة الإبقاء بقصد ترتّب الضلال عليه، ولا يشمل الإبقاء مع العلم بعدم ترتّب الضلال عليه او احتمال ذلك.

[١] الوجه الثالث: الآية الشريفة ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ^(٣).

و تقريب الإستدلال بها على ما ذكره المحقق الشيرازي رحمته الله: ان قول الزور وإن كان ظاهراً في نفسه في التكلم بالباطل، إلا انه بعد ما فسّرت الآية الشريفة في الأخبار باستماع الغناء، يعلم ان المراد به أعم من تكلم نفسه و تكلم غيره به، و حينئذ يستفاد منها لزوم الإجتنب عن كتبه.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

قوله ﷺ فيما تقدم من رواية تحف العقول، انما حرم الله تعالى الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً الخ [١] بل قوله ﷺ قبل ذلك: او ما يقوّي به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق الى آخره [٢].

وبعبارة اخرى: المستفاد منها الاجتناب عن مطلق الباطل قولاً كان او كتابة. وفيه: اولاً: ان صدق قول الزور على الكتابة ممنوع، ودعوى تنقيح المناط كما ترى. وثانياً: ان المأمور به في الآية الشريفة ترك ايجاد كل ما يصدق عليه قول الزور ولو كان هي الكتابة، لا ترك الموجود منه بمعنى إعدامه، ولذا ترى انه لم يفت أحد بوجوب إعدام الكتب التي فيها الأكاذيب والمجعولات، مع ان قول الزور فسر في بعض النصوص بالكذب.

[١] الوجه الرابع: قوله ﷺ في خبر تحف العقول: انما حرم الله تعالى الصناعة التي حرام كلها التي يجيئ منها الفساد محضاً - الى قوله - وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه ^(١). بدعوى انه يدل على ان الصنعة المحرمة - وهي التي من شأنها ترتب الفساد عليها محضاً - يحرم جميع التقلب فيها، وكتب الضلال بما انها من شأنها ذلك يحرم التقلب فيها، ومنه حفظها.

وفيه: اولاً: قد تقدم ان الخبر ضعيف السند لا يعتمد عليه. وثانياً: انه يدل بعد الغاء 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 ﷺ في الخبر: او يقوّي 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 الى الصادق عليه السلام إنني ابتليت بالنظر الى النجوم، فقال عليه السلام: أتقضي، قلت: نعم، قال: أحرق كتبك [١] بناء على ان الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الإبتلاء بالحكم بالنجوم.

و يرد عليه: مضافاً الى ضعف السند، ما تقدم سابقاً من عدم شموله لغير الكفر و الإلحاد من أفراد الضلال.

و أما ما ذكره الأستاذ الأعظم من أن الحفظ ليس تقوية للكفر وإهانة للحق. فغريب، إذ الخبر يدل على حرمة إمساك شيء يكون كذلك، و معلوم ان كتب الضلال مع قطع النظر عما ذكرناه تكون كذلك فيحرم إمساكها و حفظها. [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 ان الأمر للوجوب لا الإرشاد.

وفيه: ان التفصيل بين القضاء و عدمه، قرينة لحمل الأمر على الإرشاد، وإن شئت قلت: انه بمقتضى التفصيل القاطع للشركة يدل على جواز الحفظ مع القضاء. الوجه السابع الإجماع.

وفيه: أولاً: انه غير ثابت، وأفتى صاحب الحقائق رحمته بعدم الحرمة. و ثانياً: ان المتيقن منه ما يترتب عليه الإضلال. و ثالثاً: انه ليس إجماعاً تعدياً لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المتقدمة. الوجه الثامن: ما دل على وجوب جهاد اهل الضلال و اضعافهم بكل ما يمكن بدعوى انه يدل على لزوم تدمير مذهبهم بتدمير أهله، و بالأولى تدمير ما يقتضي قوته. وفيه: ان الحفظ خصوصاً إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع الكتب في أيدي الناس لتضلهم لا يقتضي قوة مذهبهم.

ومقتضى الإستفصال في هذه الرواية [١] انه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم وهذا أيضاً مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجبي منه الفساد محضاً.

وبعبارة أخرى: نفس وجود الكتب لا يوجب تقوية مذهبهم، فلا يجب تدميرها، مع ان المراد من أهل الضلال ليس كل من يعتقد باطلاً كما هو واضح، مع ان الأولوية ممنوعة.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة حفظ كتب الضلال من حيث هو، نعم لو ترتب عليه الإضرار حرم من جهة حرمة إضرار الناس عن الحق.

بقي في المقام فرعان ذكرهما المصنف رحمته في المقام:

[١] احدهما ما ذكره بقوله ومقتضى الإستفصال في هذه الرواية.

وحاصله انه على فرض وجود الدليل على حرمة الحفظ هل يعتبر فيها ترتب مفسدة عليه أم لا؟

اختار المصنف الأول.

واستدل له: بحسن عبدالملك، وخبر تحف العقول.

وفيه: ان هذا ينافي ما ذكره تبعاً للقوم، في مسألة بيع ما لا يقصد منه إلا الحرام، حيث استدلوا بخبر تحف العقول على الحرمة، ولم يعتبروا فيها ترتب الفساد فعلاً، وبنوا على انه يدل على حرمة بيع ما لا منفعة له الا الحرام، وإن لم يترتب على هذا البيع تلك الفائدة.

ولازم ذلك البناء على حرمة الحفظ في المقام وإن لم يترتب عليه مفسدة.

والظاهر ان ما ذكره هناك هو المستفاد من الخبر بقريئة 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 عبدالملك على حرمة الحفظ الإستدلال به تام. لكنك عرفت ما فيه.

نعم، المصلحة الموهومة او المحققة النادرة لا اعتبار بها [١] فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتدّ بها، وقد تحضّل من ذلك ان حفظ كتب الضلال لا يحرم الا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك او كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى او عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة اقوى او أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة الا ان يثبت إجماع او يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الإجماع.

[١] الثاني: ما ذكره هـ بقرينه بقوله (نعم المصلحة الموهومة او المحققة النادرة لا اعتبار بها فلا يجوز الإبقاء...الخ).

ومحصّله: انه إذا ترتبت مصلحة على الحفظ أقوى من المفسدة المترتبة عليه لا يحرم الحفظ.

وفيه: ان المدرك لهذا ان كان هو خبر تحف العقول الدال على ان المحرم هو ما فيه الفساد محضاً، فيرد عليه: مضافاً الى انه لا مفهوم له كي يوجب تقييد سائر الأدلّة انه انما يدل على عدم الحرمة مع كونه مما تترتب عليه مصلحة، ولو لم تكن أقوى، بل ولو كانت اضعف، فلا وجه لاعتبار الأقوائية.

وإن كان هو مزاحمة المصلحة للمفسدة التي هي منشأ الحرمة، فيرد عليه: انه لا بد و أن تكون المصلحة المزاحمة مما يجب تحصيله، وتكون أهم كي تقدم على المفسدة، ولا تكون المفسدة منشأً للحرمة، وإن كان هو عدم عموم لدليل الحرمة، فترفع اليد عنه بمجرد وجود مصلحة، فلازمه البناء على عدم الحرمة مع وجود المصلحة ولو كانت اضعف مع انه على فرض دلالة ما تقدم على الحرمة، يكون مطلقاً وشاملاً للصورتين.

و مما ذكرناه ظهر ما يمكن ان يكون مدركاً لما استثنوه وما يرد عليه، فلا نطيل بالإعادة والمصنف يشير اليه في آخر المسألة.

فلا مورد للبحث في الموضوع الثاني.

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان [١] وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً 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 منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماوية المنسوخة الغير المحرّفة لا تدخل في كتب الضلال، وأما المحرّفة كالتوراة والإنجيل على ما صرح به جماعة فهي داخله في كتب الضلال بالمعنى الأوّل بالنسبة إلينا حيث أنها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظها، قال تقيّ في المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد: فإن كان في المغنم كتب نُظِرَ وإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطبّ والشعر واللغة والمكاتبات فجميع ذلك غنيمة، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة كالفقه والحديث لأنّ هذا مال يباع ويشترى وإن كانت كتباً 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 تمزّق ولا تحرق إذ ما من كاغذ الا وله قيمة وحكم التوراة والإنجيل هكذا كالكاغذ فانه يمزّق لأنّه كتاب مغيّرٍ مبدّل، انتهى.

[١] هذا هو الموضع الثالث والكلام فيه في موردين:

الأوّل في الموضوع وبيان المراد من كتب الضلال.

الثاني: في المتعلق وهو بيان المراد من الحفظ.

[٢] أما الأوّل فقد احتمل المصنف تقيّ أن يكون المراد بكتب الضلال الكتب

المشتملة على المطالب الباطلة، فالكتب السماوية المحرّفة من كتب الضلال حتى بالنسبة الى المسلمين لاشتغالها على المطالب الباطلة، وكذا تصانيف المخالفين المشتملة على تفضيل.

وكيف كان فلم يظهر من معقدي الخلاف إلا حرمة ما كان موجباً للضلال و هو الذي دل عليه الأدلة المتقدمة، نعم ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه [١].

الخلفاء وفضائلهم وما شابه من كتب الضلال حتى بالنسبة الى الشيعة. و يحتمل ان يكون المراد ما يوجب الضلال وإن كان مطالها حقة ك بعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غير ظاهرها. و يحتمل ان يكون المراد ما وضع لحصول الضلال وهو ^{يُحَرِّجُ} لا يختار شيئاً منها. و حق القول في المقام ان يقال ان المراد بكتب الضلال على ما هو الظاهر ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات او الفروع كانت مطالها حقة في أنفسها، ك بعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غير ظاهرها، أم لم تكن كذلك.

بل مقتضى الوجه التي استدلل بها للحرمة ان الموضوع أعم من الكتب وغيرها مما يوجب الضلال والغواية كالمازار والمقبرة والمدرسة ونحو ذلك. وأما المورد الثاني: فالظاهر ان المراد بالحفظ أعم من الحفظ من التلف والحفظ بظهور القلب، بل النسخ والمذاكرة وجميع ما لهُ دخلٌ في بقاء المطالب المضلة لو كان المدرك للحرمة هو حكم العقل، او الآيتان الشريفتان او خبر تحف العقول، وأما لو كان المدرك حسن عبد الملك فالظاهر ان المراد به هو الحفظ من التلف كما لا يخفى.

حكم المعاملة على كتب الضلال

[١] وأما الموضوع الرابع: فليخص القول فيه: انه إن كانت لها منافع محللة يصح بيعها و شرائها سواء كان حفظها حراماً أم لم يكن، أما إذا لم يكن الحفظ حراماً فواضح.

مضافاً إلى آيتي هو الحديث وقول الزور [١].

وأما إن كان حراماً فلما تقدم من أن يبيع ما له منفعتان محللة ومحرمه جائز، ولا يعتبر قصد المنفعة المحللة بل يصح وإن قصد المنفعة المحرمة.

[١] واستدل لعدم جواز البيع والشراء: بآيتي هو الحديث وقول الزور المتقدمين.

وبقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: أو يقوِّي 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 محجوراً عن التصرف في المبيع، ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيه فإذا فرض تعلّق النهي بالحفظ وجوب الإلتلاف كان النهي معجزاً مولوياً للمكلف عن البيع ورافعاً لسلطنته عليه، ويترتب عليه فساد المعاملة.

وفي الجميع نظر:

أما آية هو الحديث: فلما تقدم من أنه على فرض إرادة المعنى الحقيقي للإشتراء منها تختص هي بما إذا كان الإشتراء للإضلال ولا تدل على الحرمة مطلقاً، مع أنه إنما تدل الآية على الحرمة التكليفية وهي أعم من عدم الجواز وضعاً بناءً على ما حققناه في محله من عدم دلالة النهي عن المعاملة على الفساد.

وأما آية قول الزور: فلما مرّ من أن شمول قول الزور للكتابة ممنوع، وأنه لا تشمل الآية إبقاء الكتاب لو سلم شموله لها، مضافاً إلى أنها إنما تدل على عدم الجواز تكليفاً لا وضعاً.

وأما الخبر فلأنه ضعيف السند، مضافاً إلى ما تقدم من عدم شموله لغير الكفر والإلحاد من أفراد الضلال، مع أنه أيضاً يدل على الحرمة ولا يدل على عدم الصحة.

وأما الوجه الأخير: فلأنّ النهي إنما يدل على الزجر عن الحفظ ولا يكون متعرّضاً

أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه [١]، و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم، فإن المناط في وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف في خصوص إثبات الجبر ونحوه و اثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك [٢] و مما ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك، ولقد أحسن جامع المقاصد حيث قال: ان فوائد الحفظ كثيرة و مما ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب الا ان يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال، ولو كان باطلاً في نفسه كان خارجاً عن المالية فلو قبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة اليه ثم الحفظ المحرم يراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب والنسخ والمذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة [٣].

لإمضاء البيع على تقدير تحققه و عدم إمضائه، مع انه قد عرفت عدم الدليل على حرمة الحفظ.

[١] قد عرفت انه 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 ان المراد من كتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة و ان لم يوجب الضلال كان كثير منها كذلك.

ولكن قد عرفت ان الظاهر ان المراد بها ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات او الفروع، و عليه فتلكم الكتب غير مشمولة للدلة المتقدمة.

[٣] بل عرفت ان الموضوع أعم من الكتب و غيرها مما يوجب الضلال والغواية كالمزار والمقبرة، والمدرسة ونحوها.

الثامنة: الرّشوة حرام [١]

وفي جامع المقاصد والمسالك ان على تحريمها إجماع المسلمين ويدل عليه الكتاب [٢].

حكم الرّشوة

[١] بلا خلاف و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه بل الظاهر ان على تحريمها

إجماع المسلمين لو لم يكن من الضروريات.

وقد ادرج المصنف في هذه المسألة فروعاً.

١ - الرشوة موضوعاً وحكماً.

٢ - حكم أخذ الحاكم للجعل من المتحاكين و موضوعه أجر القاضي.

٣ - حكم الإرتزاق من بيت المال.

٤ - حكم الهدية، وهي ما يبذل للقاضي مجاناً.

٥ - حكم أخذ المال في مقابل غير الحكم لإصلاح أمر مباح و ماشابه.

٦ - حكم المعاملة المشتعلة على المحابات كالبيع من القاضي ما يساوي عشرة

دراهم بدرهم.

٧ - حكم أخذ الرشوة وضعاً.

٨ - اختلاف الدافع والقا بض.

أما الفرع الأوّل، فالكلام فيه في موردين.

الأوّل في حكم الرشوة تكليفاً، وقد عرفت ان التحريم لو لم يكن ضرورياً كان

عليه إجماع المسلمين و يشهد به مضافاً الى ذلك ما في المتن.

[٢] قال و يدل عليه الكتاب و مراده به الآية الشريفة ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ

بِالْبَاطِلِ وَ تَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ فإنّها تدل على ان

أدلاء المال الى الحكام لا بطلان الحق، او لإقامة الباطل حرام، و قد عرفت ان هذا هو الرشوة و

هي و إن دلت بالمطابقة على حرمة الإعطاء الا انها تدل على حرمة الأخذ أيضاً بالملازمة.

و أورد المحقق الإيرواني رحمته على الاستدلال بها: بأنه يحتمل قريباً ان يكون المراد

أدلاء المال المتنازع فيه اليهم الحاصل ذلك برفع الخصومات اليهم فيأكلوا مقداراً من ذلك

المال و يحكموا لغير مستحقه في مقدار آخر.

وفيه: ان هذا الإحتمال مندفع بإطلاق قوله و تدلوا بها الى الحكام فإنه لو لم يكن

والسُّنَّة [١] وفي المستفيضة انها كفر بالله العظيم أو شرك.

ففي رواية الإصيص بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه، وإن أخذ هدية كان غلولاً وإن أخذ رشوة فهو شرك.

و عن الخصال في الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شيء غلٌّ من الإمام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البيئة، و أما الرشاء في الأحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم، و مثلها رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام.

ظاهراً في كون ما يدفع اليهم مال المعطي لا ريب في إطلاقه.

و أما نزولها في خصوص أموال اليتامى و التوديعة و المال المتنازع فيه، فلا يصلح دليلاً على عدم عموم الحكم لغير تلك الموارد بعد اطلاق الآية الشريفة.

[١] و يشهد به مضافاً الى الكتاب و الإجماع و الى ما دل من الأدلة الاربعة على حرمة الحكم بالباطل و القضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع، بضميمة ما دل على عدم جواز أخذ المال بإزاء العمل المحرم.

ما في المتن قال و السنة و في المستفيضة انها كفر بالله العظيم او شرك كقوله عليه السلام في خبر الإصيص ^(١) المذكور في المتن، و إن أخذ رشوة فهو شرك و في صحيح عمار ^(٢) و أما الرشاء في الأحكام ياعمار فهو الكفر بالله العظيم، و مثله رواية سماعة ^(٣) و نحوها غيرها.

موضوع الرشوة

أما موضوعها فقد اختلفت كلمات اللغويين و الفقهاء في تحقيق مفهومها، و مجموع 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 ﷺ من نظر إلى فرج امرأة لا تحلّ له ورجلاً خان أخاه في إمرأته ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة [١].

الأول: ما عن القاموس من تفسيرها بالجعل.

الثاني: ما اختاره الأستاذ الأعظم وهو: ان الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق، أو تمشية باطل، أو للتملق، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة، أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لنظرهم.

الثالث: ما عن حاشية الإرشاد وهو: ان الرشوة ما يبذله المتحاكم من المال للحاكم سواء كان للقضاء وتصدي فصل الخصومة أم كان للحكم بالواقع أو لنفسه.

الرابع: ما نسب الى جماعة وهو: ان الرشوة ما يبذله أحد المتحاكمين للحاكم ليحكم له حقاً كان أو باطلاً.

الخامس: انها ما يبذل ليحكم بالواقع لنفسه كان أو لغيره.

السادس: ما عن الجمع وهو القدر المتيقن من مفهومها وهو الجعل على الحكم بالباطل.

أما الأول: فيرد عليه ان لازم ذلك كون أجرة الإجراء والجعل في مثل قول القائل: من رد عيدي فله كذا من الرشوة، وهذا مما لا يصح التفوه به.

وأما الثاني: فقد استشهد له بكلمات بعض اللغويين وبإستعمالها فيما اعطى للحق في الصحيح عن الرجل يرشوا الرجل الرشوة على ان يتحول من منزله فيسكنه قال عليه السلام: لا بأس به ^(١) بدعوى ان الأصل في الإستعمال الحقيقة.

وبقوله عليه السلام في صحيح عمار: وأما الرشا في الحكم ^(٢) وقريب منه ما في غيره، بدعوى انه لو لم يكن مفهوم الرشوة عاماً لغير الأحكام لزم الغاء 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.

و بقوله ^(١) علي في خبر يوسف بن جابر: المذكور في المتن (١).

بتوهم انه يشمل ما يدفع لبذل الفقه من القضاة والتدريس ونحوهما و ما يدفع لأجل تصدي ما هو من وظائف الفقيه كحفظ مال الصغير و الغائب و غيره، أما شموله للأول فواضح، وأما شموله للثاني فلصدق الإحتياج اليه لفقهه على ان يكون الفقه واسطة في الثبوت.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأن قول اللغويين ليس بحجة، لاسيما في صورة اختلافهم في تعيين المفهوم.

وأما الثاني: فلأن أصالة الحقيقة انما يرجع اليها لتشخيص المراد، لا لتعيين الموضوع له بعد معلومية المراد.

و أما الثالث: فلأن ذكر القيود التوضيحية لاسيما في صورة إجمال المقيد مفهوماً غير عزيز.

و أما 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 ان الملعون الصنف الخاص من الرجل الذي احتاج الناس اليه لفقهه.

و أما سائر الوجوه - غير الوجه الأخير الذي هو القدر المتيقن - فلم يذكروا شيئاً منها ما يعينه، فالمتيقن هو القول السادس.

و لكن الإنصاف ان دعوى شمولها لما يدفع بإزاء الحكم للباذل مع جهله سواء طابق الواقع أم لا.

قرينة جداً كما ان دعوى عدم شمولها بحسب المتفاهم العرفي لما يبذل بإزاء الحكم له بالحق مع العلم فضلاً عما يبذل بإزاء الحكم بالواقع لنفسه او لغيره. قوية جداً.

و ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه فيكون ظاهراً في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق [١] او للنظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينها بالحق من غير أجره وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجعل واليه نظر المحقق الثاني حيث فسر في حاشية الإرشاد الرشوة بما يبذله أحد المتحاكمين.

و ذكر في جامع المقاصد ان الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة و هو صريح الحلّي أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً و اعطائها الا إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطي هذا، و لكن عن مجمع البحرين قلماً يستعمل الرشوة الا فيما يتوصل به الى ابطال حق او تمشية باطل.

و عن المصباح هي ما يعطيه الشخص للحاكم او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد.

و عن النهاية انها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل و المرتشي الآخذ والرايش هو الذي يسعى بينها ليزيد (ليستزيد) لهذا و ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم في رواية عمّار بن مروان من جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأجور القضاة خصوصاً بكلمة أمّا نعم لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقاً كان او باطلاً و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح والنهاية و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقاً أو باطلاً أو يقال إنّ المراد الجعل فاطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

صورة وجوب القضاء عليه خارجة عن محل النزاع، بمعنى ان فيها بحثاً آخر و هو جواز أخذ الأجرة على الواجب و عدمه، و سيأتي الكلام في ذلك مفصلاً.

و أما في صورة عدم التعيين فمقتضى العمومات كتجارة عن تراض و أوفوا بالعقود و غيرهما جوازه و عدم المنع عنه لكونه عملاً محترماً.

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكين مع تعيين الحكومة عليه [١] كما يدل عليه قوله عليه السلام احتاج الناس اليه لفقهه [٢] و المشهور المنع مطلقاً بل في جامع المقاصد دعوى النص والإجماع و لعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج الى نوعه و لاطلاق ما تقدم في رواية عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت [٣] بناء على ان الأجر في العرف يشمل الجعل، وإن كان بينهما فرق عند المتشرعة.

و أما الآية الشريفة المتقدمة فلا تشمل المقام لاختصاصها بالحكم بالباطل كما لا يخفى. و أما نصوص الرشوة فقد مرّ انها مختصة بغير المقام لعدم صدق الرشوة على ما يؤخذ للحكم بالحق. و أما ما استدل به لحرمة أخذ الأجرة على القضاء فسيأتي التعرّض له في المسألة الثانية، و ستعرف انه لا دليل عليها، مع انه لو سلم ذلك كون المراد به الأجرة و ما يأخذه في مقابل الحكم غير ثابت، إذ يحتمل أن يكون المراد به ما يأخذه في مقابل تقلّد منصب القضاء.

أجور القضاة

[١] هذا هو ثاني الفروع التي ذكرها المصنف في المقام و موضوعه أجر القاضي. و الأقوال فيه ثلاثة: الأول ما نسب الى المشهور و هو المنع مطلقاً. الثاني: ما هو المنسوب الى المفتة و القاضي و هو الجواز كذلك. الثالث: ما هو المنسوب الى العلامة في المختلف و هو التفصيل بين ما لو كان القضاء واجباً عينياً أو كان القاضي غنياً، فالمنع و بين ما لو لم يكن واجباً عليه عيناً فالجواز. [٢] و استدل للأول: بخبر يوسف بن جابر المتقدم، بدعوى ان المراد من قوله عليه السلام فسألهم الرشوة مطلق الجعل في مقابل الحكم و لو كان بالحق، أما لأنها حقيقة فيه او انه اطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة، و ان ظاهر قوله عليه السلام احتاج الناس اليه الاحتياج الى نوعه لا الى شخصه.

[٣] و بصحيح عمار المتقدم: و السحت 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 ان ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قِبَل السلطان، الظاهر بل الصريح في سلطان الجور [٢] إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً ولا شك ان هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال او من جائزة السلطان محرماً قطعاً، فيجب إخراجاه عن العموم الا ان يقال: ان المراد الرزق من غير بيت المال [٣] وجعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض وكيف كان

الولاية الظلمة. ومنها أجور القضاة. بناءً على ان الأجر في العرف يشمل المجعل. ونحوه ما عن الجعفریات.

إذ فيه: انه جعل من السحت أجراً للقاضي.

[١] وبقوله في حسن ابن سنان المذكور في المتن ذلك السحت ^(١).

وأورد عليه المصنف بايرادين:

[٢] الأول ان ظاهره كون القاضي منصوباً من قِبَل السلطان المجائر.

الثاني: ان المبذول له هو الرزق من بيت المال، وهو غير ما نحن فيه.

[٣] وأجاب عنها بقوله عليه السلام الا ان يقال ان المراد الرزق من غير بيت المال.

ومحصله: حمل القاضي على ارادة 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 مرّ عدم شمولها لما يبذل بإزاء الحكم بالحق، بل هي مختصة بما يبذل بإزاء الحكم بالباطل أو الحكم للباطل مع الجهل بالمطابقة للواقع.

فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا خلافاً لظاهر المقنعة والمحكي عن القاضي من الجواز، ولعله للأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: ان في شيعتك قوماً يتحملون علومكم و يشونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام فقال عليه السلام: ليس اولئك بمستأكلين انما ذاك الذي يفتي (قضى) بغير علم و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا الخبر [١].

و اللام في قوله ليبطل به الحقوق، اما للغاية أو للعاقبة و على الأول فيدل على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، و على الثاني فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا، و على كل تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل او مع عدم معرفة الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق و دعوى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل، فلا

و دعوى اطلاق الرشوة في خصوص الخبر على مطلق الجعل قد عرفت ما فيها في المسألة المتقدمة، و أضف الى ذلك ضعف الخبر في نفسه لجهالة يوسف و بعض آخر من رجال السند.

و أما الحسن: فلأن الظاهر منه هو ما يؤخذ من السلطان من بيت المال او من جوائزه، و حيث انه ستعرف جواز الإرتزاق من بيت المال إذا كان القاضي جامعاً للشرائط، فيتعين حمله على ما إذا كان في نفسه غير قابل لذلك، و حرمة أخذه الرزق حينئذ واضحة كما سيأتي، و هو غير مربوط بما نحن فيه.

و أما الصحيح وكذا ما هو بمضمونه: فنصرفه او ظاهره ولو بملاحظة العهد القضاة المنصوبون من قِبَل السلطان الجائر، فحكمه حكم خبر ابن سنان.
[١] واستدل للقول الثاني بخبر ابن حمران^(١) المذكور في المتن.

يدل الا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر [١] وفصل في المختلف فجوز أخذ الجعل والأجرة مع حاجة القاضي وعدم تعيين القضاء عليه ومنعه مع غناه او عدم الغناء عنه، ولعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرّر عندهم من حرمة الأجرة على الواجبات العينية [٢] وحاجته لا تسوّغ أخذ الأجرة عليها، وانما يجب على القاضي وغيره رفع حاجته من وجوه أخر، وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء

فان الظاهر منه حصر الإستيكال المذموم فيما اذا كان بأخذ المال في مقابل الحكم بالباطل او مع الجهل بالواقع، ففقتضى مفهومه جواز الإستيكال مع العلم بالحق والحكم به. وأورد عليه: بأن الحصر إضافي بالنسبة الى الفرد الذي سأل عنه السائل، ففهومه عدم الذم على ذلك الفرد دون سائر الأفراد.

[١] وأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله خلاف الظاهر.

وأيد الأستاذ الأعظم الإيراد وجهه: بأنه لما توهم السائل ان يحمل العلوم ويثبها في الشيعة ووصل اليه منهم البر والإحسان من دون ان يطالب من المستأكل بعلمه المذموم أجاب عليه بأن ذلك ليس من الاستيكال المذموم وان المستأكل هو الذي يفتي بغير علم لا يبطال الحقوق، وعليه ففهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الخبر صريحاً، ولا يكون الخبر متعرضاً لحكم سائر الأفراد.

وفيه: انه على فرض تسليم دلالة انما على الحصر لا ينبغي التوقف في دلالة الخبر على الحصر بالإضافة الى جميع الأفراد، إذ لو كان المراد ما ذكره لما كان وجهه للتقييد بقوله بغير علم ولا هُدًى من الله ليبطل به الحقوق.

وبعبارة أخرى: ذكر خصوص هذا الفرد وحصر المذموم فيه مع عدم كونه مورداً للسؤال كاشف عن ارادة الحصر بالنسبة الى جميع الأفراد، فالإيراد في غير محله.

فالصحيح ان يورد عليه: مضافاً الى امكان منع إفادة انما للحصر كما حققناه في كتابنا زبدة الأصول بأن الخبر ضعيف السند لثيم بن بهلول وأبيه.

[٢] واستدل للقول الثالث: بأنه في صورة تعيين القضاء عليه لا يجوز أخذ الأجر

كما يظهر بالتأمل في روايتي يوسف وعمار المتقدمتين، ولا مانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلها إن شاء الله.

لما دلّ على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، وفي صورة عدم التعين وعدم كونه محتاجاً لا يجوز الأخذ لما دل من النصوص على المنع من أخذ الأجر على القضاء، وأما في صورة عدم التعين والحاجة فيجوز لاختصاص نصوص المنع بصورة الاستغناء. أما في صورة التعين فكلّام سيأتي التعرض له في بحث أخذ الأجرة على الواجبات. وأما في صورة عدم التعين 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 تقلّد منصب القضاة والتهيأ لحسم المرافعات سواء رفعت إليه خصومة أم لا، لأنه عمل محترم فلا يذهب هدرًا. ومما ذكرناه ظهر جواز أخذ الأجرة على تبليغ الأحكام الشرعية أو تعليم المسائل الدينية.

واستدل الأستاذ الأعظم للمنع.

بالإطلاقات الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم.

وبخبر يوسف بن جابر المتقدم.

وفيها نظر:

أما الإطلاقات فلما عرفت من عدم صدق الرشوة على ما يؤخذ بإزاء الحكم بالحق وبيان الأحكام الواقعية.

وأما الخبر: فلما مرّ، مضافاً إلى ضعف سنده الذي اعترف به.

وأما الإرتزاق من بيت المال فلا اشكال في جوازه للقاضي مع حاجته بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه [١] لما سيجي من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجية و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الأشتر من قوله عليه السلام : و افسح له أي للقاضي بالبذل ما يزيح عنه و تقلّ معه حاجته الى الناس. و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل او من الجائر لما سيجي من حلية بيت المال لأهله، ولو خرج من يد الجائر.

الإرتزاق من بيت المال

[١] هذا هو الفرع الثالث من الفروع التي تعرّض لها المصنف في هذه المسألة و فيه أقوال:

الأول جوازه للقاضي مطلقاً.

الثاني عدم الجواز مطلقاً او فيما إذا كان منصوباً من قبل السلطان الجائر.

الثالث عدم الجواز مع تعيين القضاء عليه.

الرابع: عدم جواز الإرتزاق مع عدم الحاجة و عن المسالك انه الأشهر.

و تنقيح القول فيه: ان الإرتزاق غير الأجرة فانه بسبب كون الشخص قاضياً مثلاً او مؤزناً او نحو ذلك و هو منوط بنظر الحاكم من دون ان يقدر بقدر خاص، بخلاف الأجرة فانها تحتاج الى تقدير العوض و ضبط المدة و تقدير العمل.

و القاضي ان كان جامعاً لشرائط القضاة يجوز ارتزاقه من بيت المال مطلقاً كما هو المشهور، سواء أكان منصوباً من قبل السلطان العادل، أم كان منصوباً من قبل السلطان الجائر، و فرض كونه منصوباً من قبل الجائر مع كونه جامعاً لشرائط القضاة انما يكون فيما اذا كان غرضه من قبول المنصب قضاء حوائج الشيعة و انقاذهم من المهلكة والشدة و التحبب الى فقرائهم.

و كيف كان: فيشهد للجواز: ان بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان تحت يد العادل او تحت يد الجائر، و هذا من مهماتها لتوقف انتظام امور المسلمين عليه. و مرسل حماد الطويل و فيه: و يؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه 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 الإسلام و تقوية 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 عنته و تقل معه حاجته الى الناس (٢).

و يؤيده خبر الدعائم عن الإمام علي عليه السلام انه قال: لا بد من قاض و رزق للقاضي، وكره ان يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضي لهم ولكن من بيت المال (٣).

و استدل لعدم جواز الارتزاق من بيت المال مطلقاً او في ما اذا كان منصوباً من قبل السلطان الجائر بحسن عبدالله 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 اذا كان القاضي غير قابل للقضاة في نفسه. و الظاهر ان نظر المصنف الى ذلك.

و ذهب بعض الى عدم جواز الارتزاق مع تعيين القضاء عليه، معللاً بوجوب القضاء عليه، فلا يجوز له أخذ العوض كما في سائر الواجبات.

وفيه: ما تقدم من ان الارتزاق من بيت المال غير الأجرة.

واختار جماعة عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة، و عن المسالك انه الأشهر.

و استدل له: بأن للمسلم جواز الارتزاق من بيت المال مع الحاجة ولو بواسطة تقلد منصب القضاة المانع من التكسب، و بأن بيت المال معد للمحاويج.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٢.

(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، حقاً كان أو باطلاً وإن لم يقصد المبدول له الحكم إلا بالحق، إذا عرف ولو من القرائن أنّ الأول (البازل) 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].

وفيها نظر: فإن بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان القائم بالمصالح محتاجاً أم لم يكن كذلك، مضافاً إلى إطلاق الخبرين: نعم إن لم يكن القاضي واجداً لشرائط القضاة المقررة في الشريعة كجلّ 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 تعرّض لها المصنف في المقام وهو في مقام بيان حكم الهدية.

وهي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقاً كان أو باطلاً، وفي حرمتها قولان اختار الأول جماعة منهم صاحب الجواهر رحمته الله والمصنف وغيرهما. واستدل له بوجوه:

الأول: ما دل على حرمة الرشوة بدعوى أنها تصدق على الهدية أيضاً. واحتمله المصنف.

وفيه أن الرشوة هي ما كان بإزاء الحكم لا ما يبذل بداعي الحكم، ولا أقل من أن هذا هو المتيقن منها.

ويشهد له جعل ذلك في مقابل الرشوة في خبر الإصبع.

الثاني: عموم مناط حرمة الرشوة وهو صرف القاضي عن الحكم بالحق للمقام.

[٢] احتمله المصنف رحمته الله قال لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط.

وفيه: أنه لا قطع بالمناط كي يصح التمسك بتنقيح المناط والا لحرمة مثل المدح له و

و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام وإن أخذ يعني الوالي هدية كان غلولا [١] وما ورد من أن هدايا العمال غلول و في آخر سحت [٢].

تعظيمه والمبادرة الى سماع قوله و قضاء حوائجه و نحو ذلك.

[١] الثالث ما ذكره المصنف بقوله و عليه يحمل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام و نظره الى خبر الاصبغ عن أمير المؤمنين عليه السلام أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه إن أخذ هدية كان غلولا و إن أخذ الأجرة فهو مشرك ^(١). و يرد عليه: مضافاً الى ضعف سند لأبي الجارود و سعد الإسكاف: انه يدل على حرمة أخذ الوالي هدية لا أخذ القاضي لها، و لعل وجه حرمة ما ذكره بعض المحققين من انها تكون عن كره و خوفاً من ظلمه و جور، أو يحمل على الكراهة او غير ذلك من المحامل المذكورة في المطولات.

[٢] الرابع ما ورد من أن هدايا العمال غلول ^(٢) و في آخر سحت ^(٣) ذكره في المتن. و فيه مضافاً الى ضعف السند، انه اما ان يراد من هذه النصوص ما يهديه العمال الى الرعية، او يكون المراد ما يهديه العمال الى الولاة، و على أي تقدير تكون اجنبية عن المقام، أما على الأول: فواضح، فانها حينئذ تكون من النصوص المتضمنة عدم جواز أخذ جوائز السلطان و عماله، و سيجي الكلام في ذلك في محله، و أما على الثاني: فلما مر في سابقه. الخامس: قوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ ^(٤) بتقريب ان المال الذي يهدي قبل الحكم الى القاضي ليورث المودة الموجبة للحكم له و إن لم يقابل بالداعي الذي دعى الى البذل في الصورة، الا انه في اللب و الواقع قوبل به.

(١) الوسائل، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠٥.

(٢) و (٣) لم اعثر على أصل لهما في كتب الأحاديث نعم بمضمونها روايات في بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٤ - من طبع الكفائي - وفي الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، هدايا الأمراء غلول.

(٤) النساء ٢٩.

و عن عيون الأخبار عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿أَكْأَلُونَ لِسُحَّتٍ﴾ قال: هو الرجل يقضى لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته [١] و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لثلاً يقع في الرشوة يوماً.

وفيه: ما تقدم غير مرة من ان الدواعي لا تقابل بالمال، ولذا لا يضر تخلف الداعي بصحة المعاملة ولزومها.

السادس: ما دل على حرمة الإعانة على الإثم.

وفيه: ما تقدم من انه لا دليل على حرمة الإعانة.

السابع: ما تضمن 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 شيئاً الا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه ^(١).

و يرد عليه: ان الخبر ضعيف السند لكونه نبوياً مروبياً عن طرق العامة.

[١] الثامن ما في المتن وهو ما عن عيون الأخبار ^(٢).

وفيه: مضافاً الى عدم اعتبار الخبر من حيث السند: ان ظاهره حرمة أخذ الهدية المتأخرة عن قضاء الحاجة، و حيث انه لم يفت أحد بالحرمة في الفرض فيتعين حمله على الكراهة و رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لثلاً يقع في الرشوة يوماً. فان ذلك اولى من حمله على الهدية المتقدمة مقيداً لها بما اذا كانت بداعي الحكم له بالباطل كما لا يخفى.

و هل يحرم الرشوة في غير الحكم [١] بناءً على صدقها كما يظهر مما تقدم عن المصباح والنهاية، كأن يبذل له مالاً على ان يصلح أمره عند الأمير.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة أخذ الهدية، فالأقوى جوازه سواء كانت متقدمة على الحكم أم متأخرة عنه، و سواء أكانت للروابط الشخصية أم قرابة الى الله، أم كانت بداعي الحكم بالباطل او بالحق، او الأعم منهما، لعموم دليل صحة الهبة و جوازها.

الرشوة في غير الأحكام

[١] هذا هو الفرع الخامس من الفروع التي تعرض لها المصنف رحمته الله قال و هل تحرم الرشوة في غير الحكم بناء على صدقها؟

أخذ المال في مقابل غير الحكم، تارة يكون لإصلاح أمر مباح، واخرى لإتمام أمر محرم، و ثالثة لإتمام أمر مشترك بين المحلل والمحرم.

أما الأول: فلا ريب في جوازه إذ العمل في نفسه جائز و يصلح ان يقابل بالمال، و يشهد له مضافاً الى ذلك: صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: عن الرجل يرشوا الرشوة على ان يتحول عن منزله فيسكنه غيره قال عليه السلام: لا بأس به ^(١).

و المراد المنزل المشترك كالمدرسة والمسجد ونحوهما.

و خبر الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام و سأله حفص الأعور، فقال: ان عمال السلطان يشتررون منا القرب والادوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا و نرشوه حتى لا يظلمنا فقال عليه السلام: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: أرايت اذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: فسدت رشوتك ^(٢).

فإن كان أمره منحصراً في المحرم أو مشتركاً بينه وبين المجلل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات 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 سماء. وفيه: أن العلامة رحمته وإن ضعفه ولكن النجاشي وثقه والظاهر أن منشأ تضعيف العلامة إياه كونه واقفياً وهو كما ترى.

وفيه أولاً: ما تقدم من عدم صدق الرشوة على ما يبذل بإزاء غير الحكم. وثانياً: أن 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] و ثالثاً: ما ادعاه المصنف قال لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشاء في الحكم.

ورابعاً: أنه لو سلم شمولها للمقام لا بد من تقييد إطلاقها بالخبرين المتقدمين. وأما الثاني: فلا ينبغي التوقف في حرمة لحرمة أخذ المال على عمل محرم، ويشهد له مضافاً إلى ذلك موثق الصيرفي المتقدم.

ودعوى أن ظاهره كون الرشوة لدفع الظلم، وإن أصل الزامه بالشرط وقع ظلماً و على وجه الإجماع فلا تكون الرشوة لأخذ الأقل من الشرط من أخذ المال بإزاء المحرم، مندفعة بأن ظاهر الخبر هو التفصيل بين ما يؤتى لدفع الظلم، وبين ما يبذل بإزاء الأقل من الشرط، وليس فيه ما يكون ظاهراً في كون الشرط واقعاً ظلماً.

وأما الثالث: فإن قصد به الجهة المحرمة فهو حرام، فتأمل، وإن قصد المحللة فهو حلال، وإن لم يقصد شيئاً منها بل بذل المال لإصلاح أمره حلالاً أم حراماً، فقد ذهب المصنف رحمته إلى الحرمة.

[٢] واستدل له: بأنه أكل للمال بالباطل.

[٣] قوله فلا يحرم القبض في نفسه وإنما يحرم التصرف.

و انما يحرم التصرف لانه باق على ملك الغير، نعم يمكن ان يستدل على حرمة
بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية والعمال [١].

و أما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة، فلاحظ فيه
كما يدل عليه ما ورد في ان الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه، قال: لا
بأس، والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها.

و مما يدل على التفصيل في الرشوة بين الحاجة المحرمة و غيرها رواية
الصيرفي، قال: سمعت ابا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: ان عمال السلطان
يشتررون منا القرب والأدوية (أداوى) فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فترشوه
حتى لا يظلمنا، فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: اذا انت
رشوته يأخذ منك اقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتك.

مراده انه بناء على كون المدرك ما تضمن النهي عن أكل المال بالباطل فهو انما يدل
على الفساد و عدم جواز التصرف لبقاء المال في ملك صاحبه، و أما القبض أي اعطاء
صاحب المال في نفسه فليس كالرشوة حراماً.

و بهذا التقريب يظهر اندفاع ما ذكره المحقق التقي و تبعه غيره بقوله لعله من غلط
النساخت و الظاهر فلا يحرم العقد في نفسه لا القبض فإن القبض أيضاً من التصرف الذي
حكم بأنه يجرمه فلاحظ و تدبر.

[١] و بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاية والعمال.

و فيها نظر:

أما الأول: فلأن أكل المال في مقابل العمل المشترك بين المحلل والمحرم ليس أكلاً للمال
بالباطل.

و أما الثاني: فلما مر من ضعف سند تلك النصوص و انها محمولة على غير ظاهرها.
و أما 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 عليه السلام ان تلك النصوص بإطلاقها تدل على حرمة الهدية

و مما يعدّ من الرشوة او يلحق بها المعاملة المشتعلة على المحاببات [١] كبيعه من القاضي ما يساوى عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة الا المحاببات التي في ضمنها او قصد المعاملة لكن جعل المحاببة لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطيا عليه من الشروط الغير المصرّح بها في العقد فهي الرشوة، وإن قصد أصل المعاملة و حاجى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهديّة

بداعي قضاء الحاجة المشتركة، فاذا كانت الهدية بهذا الداعي حراماً كان بذل المال بعنوان المقابلة أولى بالحرمة، فالصحيح ما ذكرناه.

حكم المعاملة المحابباتية مع القاضي

[١] قوله و مما يعد من الرشوة او يلحق بها المعاملة المشتعلة على المحاببات هذا هو الفرع السادس من الفروع التي تعرّض لها المصنف في المقام.

ومحصّل الكلام: انه تارة لا يقصد من المعاملة الا المحاببات التي في ضمنها، لا بمعنى عدم انشاء المعاوضة أصلاً، فإن ذلك خروج عن محل الكلام، بل بمعنى ان المقصود الأصلي من المعاملة إيصال الزائد الى القاضي ليحكم له. و بعبارة اخرى: كان قصده للمعاملة تبعياً مقدماً لأجل ان يتوصل الى المحاببات.

واخرى: يقصد المعاملة ولكن جعل المحاببات لاجل الحكم له، بمعنى ان الحكم له من قبيل الشروط التي تواطيا عليها التي هي بحكم التي صرح بها في العقد.

و الثالثة: يقصد المعاملة و حاجى فيها لأجل جلب قلب القاضي.

والكلام في حكم هذه الصور يقع أولاً: في حكمها التكليفي، ثم في حكمها الوضعي.

أما الأول: فقد يقال بالحرمة في الصورة الأولى من جهة كون الناقص من الرشا المحرم.

و فيه: ان الرشوة هي بذل المال بإزاء الحكم، وفي المقام المال انما يبذل بإزاء الثمن، غاية الأمر ان 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: ان المعاملة انما هي عنوان ينتزع من بذل المال بإزاء الثمن و قبول صاحب الثمن، فالمقابلة انما هي بين المالين وليس غير ذلك شيء يقابل بالحكم كي يكون هو الرشوة فتدبر. نعم بعض الوجوه التي استدل بها على حرمة الهدية يدل على حرمة المعاملة المحابطة، لكن عرفت ما فيها فالأظهر عدم الحرمة.

و أما في الصورة الثانية: فإن قلنا بأن الشرط حتى مثل هذا الشرط غير المذكور يقسط عليه الثمن يحرم اعطاء مقدار ما قابل الشرط لكونه رشوة والا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى، و اولى بعدم الحرمة الصورة الثالثة كما لا يخفى.

و أما الثاني: ففي الجواهر اختيار عدم الصحة، و تبعه المصنف رحمته 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.

و في الصورة الثالثة: بأن الشرط الفاسد مفسد.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأن غاية ما يستفاد من النصوص بقاء المال على ملك الراشي إن لم يكن

بعقد من العقود، مع انك عرفت عدم صدق الرشوة على المعاملة المحابي فيها.

و أما الثاني: فلأنه يرد عليه مضافاً الى ما تقدم من منع صدق الرشوة عليها: ان

حرمة المعاملة غير ملازمة لفسادها كما حققناه في محله واعترف به الشيخ رحمته في مسألة

الإعانة على الإثم.

و أما الثالث: فلأنه يرد عليه مضافاً الى ان الدفع الواجب بمقتضى المعاملة الواقعة لا

يكون مصداقاً للرشاء، انه لا يتأتى فيما كان مقبوضاً قبل المعاملة أو كان في حكم القبض مما

ثم ان كل ما حكم بجرمة أخذه وجب على الآخذ رده و ردّ بدله مع التلف اذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل والأجرة حيث حكم بتحريمها، وكذا الرشوة لأنها حقيقة جعل على الباطل [١] ولذا فسّره في القاموس بالجعل.

هو ثابت في الذمة، كما صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين عليهم السلام.
وأما الرابع: فلأن الشرط الفاسد لا يكون مفسداً كما سيأتي التعرّض لذلك في الجزء السادس من هذا الشرح فلاظهر 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: ان كل ما يعطي الباذل بعنوان الرشوة التي حقيقتها على ما عرفت بذل المال للقاضي ليحكم له، لا ريب في ضمان القابض اياه، فيجب عليه رده أو رد بدله، لأن المال انما يقع في مقابل الحكم، فيكون ذلك في الحقيقة اجارة فاسدة او شبيهاً 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، والا فلا ولا يخفى وجهه.

ولو لم يقصد بها المقابلة بل اعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم وهو المسمّى بالهدية، فالظاهر عدم ضمانه لأنّ مرجعه إلى هبة مجانيّة فاسدة اذ الداعي لا يعدّ عوضاً وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وكونها من السحت انما 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 ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد [١] معللاً بتسليط المالك عليها مجاناً [٢] قال: ولأنّها تشبه المعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده [٣].

وأما ما يعطى مجاناً بعنوان الهدية، فالظاهر ان القابض لا يضمن، إذ غاية ما تدل عليه الأدلة المتقدمة كونها هبة فاسدة فتكون من صُغريات عكس القاعدة، وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

واستدل للضمان فيه بوجهين:

الأول: ان مقتضى النصوص الدالة على ان الرشوة سحت، بقائها على ملك المالك، فإذا أخذها القابض كان ضامناً.

وفيه: ان تلك النصوص انما تدل على حرمة الأخذ ولزوم رد المال الى صاحبه مع بقائه، ولا تدل على الضمان بعد التلف.

الثاني: عموم على اليد.

وفيه: انه مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير المقام.

[١] قوله وفي كلام بعض المعاصرين إنّ احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد. وعلله بوجهين:

[٢] الأوّل: ان المالك سلطه عليها مجاناً فلا وجه للضمان.

وفيه ان التسليط انما يكون في مقابل الحكم لا مجانياً.

[٣] الثاني: انها تشبه المعاوضة، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

ولا يخفى ما بين تعليله من التنافي لأنّ شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان لأنّ المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كل منها ما وصل اليه بعوضه الذي دفعه فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي وهو المثل او القيمة وليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحة حتى لا يضمن بفاسده، نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة الى غير العوض كما ان العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة، وربما يدعى انها غير مضمونة اذا قبض بالإجارة الفاسدة لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فسادها بما ذكرناه في باب الغصب من أن المراد مما لا يضمن بصحيحة أن يكون عدم الضمان مستنداً الى نفس العقد الصحيح لمكان الباء و عدم ضمان العين المستأجرة ليس مستنداً الى الإجارة الصحيحة بل الى قاعدة الأمانة المالكية والشرعية لكون التصرف في العين مقدّمة لاستيفاء المنفعة مأذوناً فيه شرعاً فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجارة الفاسدة فإنّ الإذن الشرعي فيها مفقود والإذن المالكى غير مثمر لكونه تبعياً و لكونه لمصلحة القابض فتأمل - كذا في بعض النسخ]-.

والكلام فعلاً في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة والتحقيق ان كونها معاوضة او شبهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان.

و تقرّبه بنحو يندفع ما أورد عليه في المكاسب، و ما ذكره بعض مشايخنا المحققين عليه السلام من انه تصحيف من التّسّاخ والاصح انها تشبه الهبة الفاسدة: ان اعطاء الرشوة مطلقاً شبهه بالعقد المشتمل على الإيجاب والقبول الذي هو الموضوع للقاعدة، و ليس مراده المعاوضة المشتملة على العوض من الطرفين حتى يرد عليه ما ذكره المصنف عليه السلام.

فالصحيح في الجواب عنه ان اعطاء المال بإزاء الحكم إما ان يكون اجارة أو شبهة بها، فيكون موجباً للضمان لقاعدة ما يضمن.

فروع في اختلاف الدافع والقباض [١] لو ادعى الدافع انها هدية ملحقة بالرشوة في الفساد والحرمة وادعى القابض انها هبة صحيحة لداعي القرية او غيرها [٢] احتمل تقديم الأول لأن الدافع أعرف بنيته [٣] ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف.

اختلاف الدافع والقباض

[١] هذا هو الفرع الثامن من فروع المسألة وهو في اختلاف الدافع والقباض.

[٢] ذكر المصنف رحمه الله في المقام فروضاً ثلاثة:

الأول: ان يتسالم المترافعان على عقد واحد ولكن القابض يدعي صحته والدافع فساد، كما لو ادعى القابض كونه هبة صحيحة، والدافع ادعى كونه هدية على سبيل الرشوة، وهذا النزاع انما يترتب عليه الأثر فيما اذا كانت الدعوى قبل التلف مع كون الهبة الذي رحم او على وجه قربي، فانه يترتب عليه حينئذ جواز استرجاع العين من الموهوب له و عدمه، وفيما اذا كانت الدعوى بعد الإلتاف فإنه يترتب على النزاع حينئذ ضمان الموهوب له، إذ لو كان هبة صحيحة لا يضمن الموهوب له لأنه ألتف مال نفسه، ولو كان هبة فاسدة ضمن بمقتضى قاعدة اليد والإلتاف، وإنما خرج من القاعدة صورة التلف وبقي الباقي. وبذلك ظهر ما في كلام الأستاذ الأعظم حيث قال ايراداً على ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: ولأصالة الضمان اذا كانت الدعوى بعد التلف.

بأن النزاع بعد التلف لا أثر له، إذ لا ضمان للهبة بعد التلف سواء كانت صحيحة أم فاسدة.

[٣] وقد استدل لتقديم قول الدافع: بأن الدافع أعرف بنيته.

وأورد عليه: بأنه لا دليل على تقديم قول الأعراف.

وأجيب عنه: بأنه يرجع الى اعتبار قول الشخص فيما لا يعلم الا من قبله.

ونوقش في هذا الجواب بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني رحمه الله بأن تقديم قول من يدعي ما لا يعلم الا من قبله غير مرضي عند المصنف وقد صرح في الخيارات بعدم نهوض الدليل على ذلك عموماً.

وفيه: ان المصنف يدعي في الخيارات اختصاص النصوص بموارد خاصة، وانه لم يدل على العموم دليل، ولكن يمكن ان يكون نظره في المقام الى ما ادعاه الفقهاء في باب الحيض في مسألة اخبار المرأة بالحيض او الطهر من دلالة ادلة قبول قول ذي اليد على حجية اخبار الشخص عما في نفسه اما بانفسها او بالأولوية، و عليه فلا يرد عليه هذا الإيراد.

الثاني: ما ذكره المحقق التقي رحمته الله من انه: لو تم ذلك فانما هو فيما اذا كان النزاع في نفس الأمر الخفي لا في ان الأمانة التي اقامها عليه كانت كذا وكذا كما في ما نحن فيه، حيث ان النزاع في ان الأمانة التي اقامها على نيته عند المعاملة هل كانت دالة على قصد الرشوة او على قصد الهبة.

وفيه: ان الهبة الخارجية لا تختلف باختلاف القصد والنية كي يكون النزاع في دلالة الأمانة، بل هي على نسق واحد، و على ذلك فلا محالة يكون النزاع في نفس ذلك الأمر الخفي.

واستدل له أيضاً: بأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف، إذ مقتضى عموم على اليد هو الضمان حتى يقوم دليل مخرج.

وأورد عليه تارة: بأن موضوع القاعدة اليد الواقعة على ملك الغير والقابض يدعي ان يده على ملكه، واستصحاب عدم السبب الناقل -اعني الهبة الصحيحة- لا يعين حال اليد الخارجية وانها يد على مال الغير كي يصح التمسك بعموم على اليد كما في تعليقه المحقق الإيرواني.

واخرى: بأن عموم على اليد مختص باليد العادية، ومع الإغماض عنه الشبهة مصداقية كما في ملحقات العروة.

وثالثة: بأنه ما الوجه في التقييد بما اذا كانت الدعوى بعد التلف مع ان ما يمكن ان يستدل به على الضمان بعد التلف يدل عليه قبله أيضاً.

و الأقوى تقديم الثاني لأنه يدعى الصحة [١] ولو ادعى الدافع انها رشوة او اجرة على المحرم وادعى القابض كونها هبة صحيحة [٢] احتمل انه كذلك لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة و يحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا في صحته و فساده فالدافع منكر لأصل العقد الذي يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعي كما لا يخفى.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأن الدافع والقابض يتفقان على ورود اليد على ملك الدافع، إذ القبض جزء المملك في الهبة، و القابض يدعي ان ورودها مملك والدافع ينكر.

و أما الثاني: فلأن قاعدة على اليد عامة، غاية الأمر انها تختص في المورد بما إذا لم يكن المبدول على وجه الهبة الصحيحة، و عليه فيمكن إحراز هذا الجزء من الموضوع بالأصل، و يضم ذلك الى الجزء الاخر المحرز وجداناً، فيلتزم الموضوع و يترتب عليه الحكم، و لا يعارض هذا الأصل أصالة عدم الهبة الفاسدة لعدم ترتب الأثر عليها.

و أما الثالث: فلأن الدعوى ان وقعت قبل التلف فلا مورد للتمسك بقاعدة اليد، لوجود الأمانة على كونه ملكاً للقابض، و هي اليد التي هي أمانة على الملكية حين وجودها خاصة بناء على حجية اليد مع الاعتراف بسبق ملك الغير لما في يده كما استظهره المصنف رحمته من الصحيح الوارد في محاجة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في أمر فذك ^(١).

و أما إن وقعت بعد التلف، فحيث انه لا حكم لليد إذ لا دليل على اعتبار اليد السابقة، فيرجع الى قاعدة الضمان، ولكن التحقيق هو عدم الضمان لما ذكره المصنف رحمته.

[١] بقوله: و الأقوى تقديم الثاني لانه يدعى الصحة اشار بذلك الى أصالة الصحة في العقود المقدمة على جميع الأصول الموضوعية التي عليها بناء العقلاء وإجماع العلماء.

[٢] الفرض الثاني ما ذكره بقوله و لو ادعى الدافع انه رشوة الخ.

و حاصله ان يدعي الدافع فساد العقد، و القابض يدعي صحته، مع الاختلاف في

ولو ادعى الدافع انها رشوة و القابض انها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من ان الهدية المحرمة لا يوجب الضمان [١] ففي تقديم الأوّل لأصالة الضمان في اليد او الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأوّل: لأنّ عموم خبر: على اليد يقضى بالضمان الا مع تسليط المالك مجاناً.

مصّب الدعوى، كما اذا ادعى الدافع ان المبدول رشوة أو أجرة على المحرم و القابض ادعى انه موهوب بهبة صحيحة.

والحق ان تقديم قول الدافع او القابض في المقام، يدور مدار حجية أصالة الصحة فيما اذا لم يكن مصّب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين و عدمها: اذ على الأولى يقدم قول القابض لما تقدم في الفرض السابق، و على الثاني: يقدم قول الدافع، إذ الأثر مترتب على وقوع العقد الصحيح و عدمه، 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 أم لم يتحقق، فاذا انضم الى ما هو محرز بالوجدان -وهو وضع القابض يده على ملك الدافع الأصل المزبور، يلتزم الموضوع و يترتب عليه الحكم، و حيث ان مدرك أصالة الصحة هي الأدلة اللبّية، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، و هو ما ذا كان مصّب الدعوى عقداً واحداً و عليه فالأظهر هو تقديم قول الدافع.

[١] هذا هو الفرض الثالث: وهو ان يتوافق المترافعان على فساد الأخذ والإعطاء، ولكن الدافع يدعي كون المبدول رشوة مثلاً فيضمن القابض، و القابض يدعي انه موهوب بهبة فاسدة فلا يكون موجباً للضمان والظاهر هنا أيضاً تقديم قول الدافع، و ذلك لأن موضوع الضمان هو وضع اليد على ملك الغير اذا لم تكن متصفة بالمجانية، لا ما اذا كانت متصفة بعدم المجانية، إذ الخارج عن تحت عموم على اليد التسليط المجاني، و عليه

والأصل عدم تحققه وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان [١] فافهم.
التاسعة: سبّ المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربعة [٢] لأنّه ظلم وإيذاء و
إذلال.

فتجري أصالة عدم تحقق تسليط المجاني ويضم ذلك الى 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 ان اليد الخارجية ليست يداً مجانية.

وتام الكلام في جريان هذا الأصل، وإن تخصيص العام بمخصّص منفصل، أو
كالاستثناء من المتصل يوجب تعنون موضوع العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص لا
تعنونه بكونه متصفاً بعدمه كي لا يفيد الأصل المزبور، موكول الى محله، وقد اشبعنا 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
انما الأثر يترتب على ذوات الأجزاء التوأمة.

[١] وأما ما ذكره المصنف رحمته في وجه عدم الجريان من حكومة أصالة عدم تحقق
التسليط المجاني على هذا الأصل.

و توضيحه ما أفاده المحقق النائيني رحمته في رسالة لباس المشكوك من ان 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 انما تكون فيما اذا كانت
السببية شرعية والسببية في المقام ليست شرعية، ولعله لذلك أمر بالتأمل.

يحرم سبّ المؤمن

[٢] قوله التاسعة سبّ المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربعة.

ففي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ سباب المؤمن فسوق (فسق) وقتاله كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه [١].
و في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ سباب المؤمن كالشرف على الهلكة [٢].

و يدل على حرمة من الكتاب قوله تعالى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ^(١) فإن السبّ من أوضح مصاديق قول الزور.

و أما العقل فانه مستقل بذلك، لكون السب ظمناً وإيذاءً وإذلاًلاً.

و أما الإجماع، فالظاهر ان على ذلك اجماع المسلمين.

[١] و من السنة نصوص كثيرة منها: خبر ^(٢) أبي بصير المذكور في المتن.

و هذه الرواية موثقة، والتعبير فيها بالفسوق و في أكل لحمه بالمعصية لا يبعد ان يكون تفصيلاً في العبارة.

و قد يقال انها ضعيفة الدلالة لاحتمال ان يكون سباب بصيغة المبالغة.

[٢] و منها: خبر ^(٣) السكوني الذي ذكره المصنف رحمته.

و قد ضعفه الأستاذ الأعظم للنوفلي.

وفيه: انه وان ضعف بعضهم الحسين بن يزيد النوفلي واهمله آخر.

الا انه بعد ملاحظة انه لم يقدح فيه أحد من أئمة الرجال و جماعة من الأساطين كالمحقق في المعتمد، والشيخ وغيرهما قد عملوا برواياته واعتمدوا عليها وجعلوها من الموثقات، و رواية جمع من القميين، و إكثارهم من الرواية عنه، والمدائح التي نطقوا بها ككونه ذا كتاب وكثير الرواية وسديد الرواية ومقبول الرواية.

لوم تقل بأن رواياته موثقات لاريب في انها بضميمة كون الرجل إمامياً بلا شبهة
توجب كون الرجل من الحسان، و ما نسب الى جمع من القميين انه غلا في آخر عمره، لا
يوجب طرح روايته، إذ مضافاً الى عدم الاعتناء برمي القدماء بالغلو، وإن 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 الى 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 منها اظلم ووزره على صاحبه [ووزر صاحبه عليه] ما لم يعتذر الى المظلوم، وفي مرجع الضمائر اغتشاش [٢] ويمكن الخطأ من الراوي والمراد والله أعلم، ان مثل وزر صاحبه عليه لا يقاعه اياه في السب من غير ان يخفف عن صاحبه شيء فاذا اعتذر الى المظلوم عن سبه و ايقاعه اياه في السب برء من الوزرين.

في آخر عمره لا يضر فيما رواه قبل غلوه، ان ذلك لا يوجب مغمزا فيه كما في كثير من الفقهاء الثقات الإنبات كيونس بن عبدالرحمان كما صرح بذلك السيد الداماد. ولكن الذي يرد على الاستدلال بالخبر: انه ضعيف الدلالة، اذ قوله كالمشرف على الهلكة، لا ظهور له في الحرمة كما لا يخفى، مع انه يحتمل ان يكون السباب بصيغة المبالغة كشراب، بل هذا هو الأظهر منه بقرينة كالمشرف. [١] واضعف منه الاستدلال بخبر أبي بصير عن الإمام الباقر عن رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تسبوا فتكسبوا العداوة لهم ^(١) اذ ظاهره ان النهي عن السب إرشادي الى ما يترتب عليه من مفسدة العداوة التي لا تكون لزومية، لاسيما مع اطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن و عداوة غيره.

ومنها: خبر الاحتجاج 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 المعتبرة هكذا: في رجلين يتسابان، فقال:

البادئ منها أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم^(١). و في رواية اخرى بإختلاف في صدره لسند و ذيل المتن، اذ فيها ما لم يتعد المظلوم^(٢). والأولى صحيحة، والثانية حسنة، و على هذا فلا اغتشاش في مرجع الضمائر، و يكون المستفاد منها في بادئ النظر ان الوزرين ثابتان على البادي و ليس على الراد و زر، غاية الأمر ان الأولى تدل على البراءة من الوزرين بالإعتذار الى المظلوم مع التوبة، و الثانية تدل على ان الوزرين على البادي، و ليس على الراد و زر الا اذا تجاوز عن الإعتداء بالمثل، و اذا تجاوز كان هو البادي في خصوص القدر الزائد كما افتي بذلك جمع من الأساطين.

ولكن بعد التدبر في الخبرين يظهر عدم تمامية ذلك فإن التعبير بوزر صاحبه ظاهر في ثبوت الوزر على الراد و حمله على ارادة مقدار وزر صاحبه لو كان هو البادي ليس باولي من حمله على ارادة مثل وزر صاحبه من دون ان ينقص من وزره شيء، و لعل الثاني أظهر.

و ثبوت مثل وزر الراد على البادي انما يكون فيما اذا لم يتجاوز عن الإعتداء بالمثل، و الا فان تجاوز لا يثبت مثل وزره في القدر الزائد على البادي، لا لقوله عليه السلام في الرواية الثانية ما لم يتعد المظلوم اذ بعد فرض كون الخبرين رواية واحدة مروية بطريقين كما هو الظاهر، اذ من البعيد جداً سؤال الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام هذه المسألة مرتين، ثم نقلها للراوي عنه، لا وجه للإستدلال بشيء من الجملتين اللتين اختلفا فيهما كما لا يخفى، بل من جهة عدم صدق الراد عليه في القدر الزائد بل هو البادي فيه.

و لا يبعد دعوى عدم حرمة الرد و عدم ثبوت الوزر على الراد للآيات الظاهرة في الإعتداء بالمثل، فإن فيها دلالة على جواز شتم المشتوم بمثل فعله كما نبّه على ذلك المحقق الأردبيلي رحمته الله و لا وجه لحمل الخبر على الإحتمال الأوّل.

الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، حديث ١.
الأصول من الكافي، ص ٣٢٢ باب السفه.

ثم أنّ المرجع في السبّ الى العرف [١] وفُسّره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقصه اليه مثل الوضع والناقص. وفي كلام بعض آخر ان السب والشتم بمعنى واحد وفي كلام ثالث ان السب ان تصف الشخص بما هو اذراء ونقص فيدخل في النقص كلما يوجب الأذى كالقذف والحقير والوضع والكلب والكافر والمردد والتعير بشيء من بلاء الله تعالى كالجذام والأبرص، ثم الظاهر انه 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 ولو لا لقصد الإهانة غيبة محرمة والإهانة محرم آخر.

وبناء على كون الخبر على النحو المذكور في المكاسب يمكن ان يقال لا اغتشاش في مرجع الضمائر، فإن الضمير في كلمة وزره يرجع الى السب المستفاد من قوله يتسابان كما اليه يرجع الضمير في كلمة صاحبه أي فاعل السب، فيكون مفاد الخبر حينئذ: ان وزر كل سب على فاعله هتك كل منهما صاحبه، ولا يرتفع ذلك الا بالاعتذار الى المظلوم.

[١] قوله ثم ان المرجع في السبّ الى العرف.

والظاهر من العرف واللغة، ولا اقل من كون ذلك هو المتيقن لو سلم اجمال مفهومه، كون السب متحداً مع الشتم وانه يعتبر فيه كونه تنقيصاً وازراءً واعتبار الإهانة والتعير في مفهومه وعليه فيعتبر في مفهومه قصد اهتك ولا يعتبر فيه مواجهة المسبوب. واما اعتبار قصد الإنشاء فلم يدل عليه دليل، بل الظاهر صدقه مع قصد الاخبار أيضاً.

فما ذكره المحقق الايرواني من ان النسبة بين السب والغيبة من التباين هو جهة ان السب هو ما كان بقصد الإنشاء، واما الغيبة فجملة خبرية.

غير تام، بل الصحيح هو ما ذكره المصنف من.

[٢] ان 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 لاتصدق مع المواجهة فتدبر.

ثم انه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق [١] لما سيجيئ في الغيبة من انه لا حرمة له.

وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا، ظاهر النصوص والفتاوى، كما في الروضة الثاني والأحوط الأوّل ويستثنى منه المبتدع أيضاً [٢] لقوله ﷺ اذا رأيتم أهل البدع من بعدي فاطهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والوقية فيهم.

وقد تصدق الغيبة ولا يصدق السب كما لو اظهر عيوبه من دون قصد الى الاهانة والتنقيص، وقد يجتمعان ويتعدد العقاب في مورد الإجماع.

المستثنيات

[١] قوله ويستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق.

اذ يدل على جواز سب المتجاهر بالفسق في الجملة ما دل من النصوص على ان الفاسق اذا تجاهر بفسقه لا حرمة له، وسيأتي ذكرها في مسألة الغيبة فانها تدل على ان التظاهر بالفسق يوجب سلب احترام الفاسق، هذا بالنسبة الى المعصية التي تجاهر فيها. وأما بالنسبة الى المعاصي التي لم يتجاهر فيها فجواز السب بها وعدمه مبنيان على ما سيأتي تحقيقه في تلك المسألة من ان قوله ﷺ لا حرمة له هل يدل على زوال الاحترام بقول مطلق او بالنسبة الى 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 أيضاً.

والمراد منه المبتدع في الأحكام الشرعية، اذ المبتدع في الأصول الاعتقادية كافر لا يشمل ما دل على حرمة السب فخروجه ليس الاستثناء منقطعاً.

ويمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفاً [١] بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصاً كقول الوالد لولده او السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه يا حمار وعند غيظه يا خبيث ونحو ذلك سواء لم يتأثر المقول فيه بذلك بأن لم يكرهه اصلاً او تأثر به بناء على ان العبرة بحصول الذل والنقص فيه عرفاً ويشكل الثاني بعموم ادلة حرمة الايذاء

و يشهد لاستثناء المبتدع بالمعنى المذكور، جملة من النصوص.

كصحيح داود بن سرحان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا 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 اطلاق 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 ان هذا غير المستثنى المتقدم.

فما أفاده الأستاذ الأعظم من انه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله فإنه ان كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق، غير سديد.

[١] قال المصنف رحمته الله ويمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب...

وفيه: ان عدم تأثر المسبوب بالمعنى المذكور -أي عدم كون السب اهانة المسبوب في نظر العرف- موجب لعدم صدق السب عليه، فلا يحرم من هذه الجهة، وعليه فلا يصح جعل ذلك استثناء من حرمة السب الا بنحو الاستثناء المنقطع. وأما إذا كان السب موجباً لاهانة المسبوب فهو حرام كان الساب اباً للمسبوب او سيداً او معلماً له او غيرهم لإطلاق الادلة.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، 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 لَا تَكْرَهُ أنت و مالك لأبيك [٢] فتأمل مضافاً الى استمرار السيرة بذلك الا ان يقال ان استمرار السيرة انما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك، و من هنا يوهن التمسك بالسيرة في جواز سب المعلم للمتعلم فإن السيرة انما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعدّ نفسه ادون 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 ايذاؤه يحتاج الى الدليل والله الهادي الى سواء السبيل.

واستدل للجواز في سب الوالد ولده و المعلم متعلمه و السيد عبده: بأن سب هؤلاء فخر للمسيب و تأديب له، و بالسيرة على الجواز في الموارد المذكورة.

وفيها نظر:

أما الأول: فلأن عنواني التأديب و الفخر منافيان لعنوان السب، فان المأخوذ في حقيقة السب الهتك و الاهانة، فلا يمكن اجتماعهما في مورد واحد.

و أما الثاني فلأن ثبوت السيرة المستمرة الى زمان المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام في موارد الهتك و الظلم ممنوع.

[١] وقد استدل في المتن لجواز سب السيد عبده: بفحوى ما دل على جواز ضربه ^(١).

و فيه: ان مناط حرمة السب لو كان بعينه مناط حرمة الضرب و هو الإيذاء كان الاستدلال المزبور له وجه و إن أمكن منعه أيضاً من جهة ان الإيذاء بالقول أشد من الإيذاء بالضرب، و أما إذا لم يكن ذلك مناطه ولم تكن حرمة السب من جهة انطباق عنوان محرم عليه صادق على الضرب أيضاً، بل كان السب له خصوصية كما هو الظاهر من الأدلة فلا وجه للاستدلال المزبور أصلاً.

[٢] واستدل لجواز سب الوالد ولده: بضمّ الجملة الواردة في النصوص ^(٢) الصحيحة

(٢) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب مقدمات الحدود.

وهي: أنت. ومالك لأبيك بالفحوى التي استدلت بها في المملوك، فانه يستنتج من ذلك جواز سب الأب ابنة.

و بفحوى ما دل على جواز تأديب الولد الصغير بالضرب ^(١) فانه يدل على جواز سبه بالأولوية، وبضميمة استصحاب الجواز الى حال الكبر يثبت المطلوب.

وفيها نظر:

أما الأول: فلأن تلك الجملة ناظرة الى الجهات الأخلاقية، ولا تدل على الملكية الحقيقية، كي يكونا من مصاديق السيد وعبد، ولا الملكية التنزيلية كي يكونا بحكمهما لاطلاق التنزيل، اذ لا ريب في انه ليس للأب التصرف في أموال الإبن تصرفه في ماله. وقد ورد في جملة من النصوص ^(٢) ان للأب ان يستقرض من مال ابنة، ولو كان الأب مالكا للإبن وأمواله لما احتاج الى الاستقراض مع انك قد عرفت عدم ثبوت الفحوى المزبورة.

وأما الثاني: فلمنع الأولوية كما تقدم.

مضافاً الى ان ذلك الدليل دل على جواز التأديب بالضرب، فيدل على جواز ذلك بالسب لا على جواز السب بنفسه الذي عرفت انه عنوان مناف لعنوان التأديب. مع اننا أشرنا في هذا الكتاب مراراً الى ان الاظهر عندنا عدم جريان الاستصحاب في الأحكام.

فتحصل: ان 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 سيجي
والأخبار به مستفيضة منها ما تقدم من ان الساحر كالكافر.
و منها قوله ﷺ من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر
عهده برّبه و حدّه ان يقتل، الا ان يتوب [٢].

حرمة السحر

[١] قوله العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف بل هو ضروري.
و الكلام فيه في مقامين: الاول 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.
والاخبار به مستفيضة منها ما في نهج البلاغة من ان الساحر كالكافر (١).
[٢] اشارة الى حسن أبي البخري عن جعفر بن محمد عن أبيه: ان علياً عليه السلام قال:
من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر عهده برّبه، و حدّه ان يقتل الا
ان يتوب (٢).
و منها: (٣) خبر السكوني عنه عليه السلام المذكور في المتن وقد ضعفه الاستاذ للنوفلي، وقد
مر في المسألة السابقة انه من الحسان.
قوله ﷺ لأن السحر والشرك مقرونان أي الجملة الثانية بمنزلة الصغرى للأولى،
فيكون مفاد الخبر -والله العالم- ان الشرك والسحر مقرونان و مجتمعان في

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبه 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 ﷺ ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله ﷺ لم لا يقتل ساحر الكفار، قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر ولأنّ السحر والشرك مقرونان. في نبوي آخر ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر وقاطع رحم [١] الى غير ذلك من الأخبار.

المشرك الساحر، والشرك أعظم من السحر، فاذا اجتمع السحر مع ما هو أعظم منه سقط أثره.

[١] اشارة الى خبر أبي موسى الأشعري عنه عليه السلام (١).

وقد ورد في جملة من نصوص الباب ما دل على انه يقتل، وفي جملة اخرى انه كافر. أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وعن بعض متأخري المتأخرين تقييده بكونه مستحلاً له.

أما اذا كان مستحلاً للسحر فلا ينبغي التوقف في الحكم بقتله لصيرورته بذلك منكراً لضروري الدين مضافاً الى نصوص الباب.

وأما اذا لم يكن مستحلاً له فيدل على انه يقتل اطلاق جملة من النصوص كخبر السكوني المتقدم وفيه: ساحر المسلمين يقتل.

وخبر أبي البخري: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربه وحده ان يقتل الا ان يتوب (٢). ونحوهما غيرهما.

وقد توقف الاستاذ الاعظم في الحكم بقتله بدعوى انه وان ورد في الروايات العديدة ان حد الساحر هو القتل الا انها روايات ضعيفة.

وفيه: ما تقدم من عدم كون خبر السكوني ضعيفاً، وأما حسن اسحاق فقد اعترف هو دام ظله بكونه حسناً مع انه لو سلم ضعف الروايات فهو مجبور بالشهرة الفتوائية.

وأما الحكم بالكفر، فهو وإن كان ظاهر جملة من النصوص إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها، ويتعين حملها على ارادة 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 كافراً لما كان بينها فرق، وفيه أيضاً تعليل الفرق بينهما بأن الشرك أي الكفر أعظم من السحر.

وفي خبر الإمام العسكري في قصة هاروت وماروت قوله عليه السلام: فلا تكفر بإستعمال هذا السحر وطلب الإضرار به ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك به تحيي وتميت 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 ساحراً.
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 مضرراً بالمسحور.
وفيه أن كان ذلك لاجل دعوى اعتبار الإضرار في موضوع السحر كما عن الشهيدين فسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لاجل 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 -بناءً على عدم اعتبار الإضرار في السحر- حرمة مطلقاً سواء كان مضرراً 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 ان الكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في المراد بالسحر و هو لغة على ما عن بعض أهل اللغة: ما لطف مأخذه و دقّ السحر انتهى.

و عن بعضهم انه صرف الشيء عن وجهه.

و عن ثالث انه الخدع.

و عن رابع: انه إخراج الباطل في صورة الحقّ، و قد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه، فقال العلامة رحمته في القواعد والتحرير، انه كلام يتكلم به او يكتبه او رقية او يعمل شيئاً يؤثّر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة. و زاد في المنتهى او عقد.

و زاد في المسالك أو أقسام و عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير.

و زاد في الدروس الدخنة والتصوير و النفث و تصفية النفس، و يمكن ان يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد او يعمل شيئاً، نعم ظاهر المسالك و محكيّ الدروس أنّ المعتبر في السحر الإضرار فإن أريد من التأثير في عبارة القواعد و غيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، و الا كان أعمّ، ثم ان الشهيدين عدّا من السحر استخدام الملائكة واستئزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب واستحضارهم و تليّسهم بيدن صبيّ او امرأة و كشف الغائبات عن لسانه، و الظاهر ان المسحور فيما ذكره هي الملائكة والجنّ و الشياطين و الإضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفة له، و الجائهم الى الخدمة.

و قال في الإيضاح انه استحداث الخوارق اما بمجرد التأثيرات النفسانية و هو السحر او بالإستعانة بالفلكيات فقط، و هو دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية و هي الطلسمات او على سبيل الإستعانة بالأرواح الساذجة و هي العزائم و يدخل فيه النيرانجات و لكل حرام في شريعة الإسلام و مستحلّه كافر انتهى.

و تبعه على هذا التفسير في محكي التنقيح و فسّر النيرانجات في الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و اسرار النيرين.

و في الإيضاح اما ما كان على سبيل الإستعانة بخواص الأجسام السفليّة، فهو

علم الخواصّ او الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل و جرّ الأثقال و هذان ليسا من السحر انتهى.

و ما جعله خارجاً قد أدخله غيره و في بعض الروايات دلالة عليه و سيجئ المحكي و المروي و لا يخفى ان هذا التعريف اعم من الأوّل لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار ببذنه او عقله.

و عن الفاضل المقداد في التنقيح انه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفيّة، و هذا يشمل علمي الخواص و الحيل. و قال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة انه ما لطف و خفي سببه انه في عرف الشرع مختصّ بكل أمر يخفى سببه، و يتخيّل على غير حقيقته و يجري مجرى التويه و الخداع انتهى.

حقيقة السحر

و أما المقام الثاني: و هو بيان حقيقة السحر، فقد اختلفت كلمات أئمة اللغة و الفقه في بيان حقيقة السحر، و قد ذكر المصنف رحمته الله جملة منها في المتن: و الذي يظهر بعد المراجعة الى موارد استعمال هذه الكلمة و مشتقاتها عند أهل اللسان، و التدبر في مجموع التفاسير المنقولة عن الفقهاء العظام و أئمة اللغة و ضمّ بعضها ببعض: ان السحر هو صرف الشئ عن وجهه على سبيل التويه و الخدعة، و قلبه من جنسه في الظاهر لا في الحقيقة، و تصويره على خلاف صورته الواقعية، فهو أمر لا واقعية له، بل مجرد تصرفات خيالية.

و بعبارة اخرى: انه تمويهات، لا حقيقة لها، يخيل الى المسحور ان لها حقيقة، نعم ربما يترتب عليه أمر واقعي، كما لو أظهر الساحر للمسحور شيئاً مهولاً فخاف منه و مات او صار مجنوناً فإن الموت او الجنون و إن كان واقعياً، إلّا انه من آثار السحر لا انه بنفسه السحر، و بهذا الاعتبار يطلق السحر على طلي الفضة بالذهب، و اطلق المشركون الساحر على النبي الصادق حيث تخيلوا انه عليه السلام يظهر الباطل بصورة الحق بتسحير اعين الناس و قلوبهم، و نفاه عنه سبحانه تعالى.

وأما ما عن القاموس من تفسيره بما لطف مأخذه ودقّ فهو تفسير بالأعم بلا كلام، فإن كثيراً من ما لطف مأخذه ودقّ كالقوة الكهربائية وما شابهها ليست من السحر قطعاً، كما ان ما عن جمع من تفسيره بصرف الشيء عن وجهه تفسير بالأعم. ثم انه لاوجه بحسب المتفاهم العرفي لاعتبار الإضرار في صدق السحر كما عن المسالك، ولا لاعتبار كون السحر مؤثراً في بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عن العلامة رحمته كما يظهر من الرجوع الى أهل اللسان. فإن قيل : إنه قد أطلق في خبر الاحتجاج الآتي المروي في المكاسب على جملة أمور غير ما ذكر كالسرعة، والخفة، و النيمة، فيستكشف من ذلك كون السحر أعم من ما ذكر.

أجبتنا عنه مضافاً الى ضعف الخبر للإرسال: ان الإطلاق أعم من الحقيقة، بل الظاهر ان إطلاق السحر على بعض تلك الأمور انما يكون بنحو من العناية والمجاز. فإن قيل: ان ما رواه الصدوق في الفقيه، في المرأة التي صنعت شيئاً يعطف زوجها عليها فقال لها رسول الله ﷺ أَفَّ لِكَ كَدَرْتِ الْبَحَارَ وَكَدَرْتِ الطِّينَ وَلَعْنَتِكَ الْمَلَائِكَةُ الْأَخْيَارَ وَمَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، الحديث ^(١). يدل على ان من السحر إحداث حبّ مفرط في الشخص، كما استدل به المصنف لذلك. أجبتنا عنه: أولاً: انه لتضمنه توبيخ النبي ﷺ إياها وحكمه عليها بعدم قبول التوبة واستقباله إياها باللعن وإن كان دالاً على الحرمة، إلا أنه ليس فيه شهادة على ان وجه الحرمة انطباق عنوان السحر عليه.

فإن قيل: ان الآية الشريفة ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ ^(٢) تدل على ان من السحر ايجاد التفرقة بين الزوجين.

(١) المستدرک، باب ٢٢، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، آية ١٠٣.

وهذا أعمّ من الكل لأنّه ذكر بعد ذلك ما حاصله ان السحر على أقسام:
 الأوّل: سحر الكلدانيّين [١] الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم كانوا
 يعبدون الكواكب و يزعمون انها المدبّرة لهذا العالم، ومنها تصدير الخيرات
 والشرور والسعادات والنحوسات، ثم ذكر انهم على ثلاثة مذاهب فمنهم
 من يزعم انها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.
 ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة ومنهم من يزعم انها حادثة
 مخلوقة فعّالة مختارة، فوّض خالقها أمر العالم اليها والساحر عند هذه الفرق من
 يعرف القوى العالية الفعّالة بسائطها ومركباتها ويعرف ما يليق بالعالم السفليّ و
 يعرف معدّاتها ليعدّها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية فيكون متمكناً من
 استحداث ما يخرق العادة.

قلنا: أوّلاً ان في ذلك أقوالاً للمفسرين: أحدها: انه كان من شرع سليمان ان من
 تعلم السحر بانت منه زوجته؛ ثانيها: انه اذا تعلم السحر كفر فحرمت عليه امرأته.
 وفي المقام أقوال اخر، فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع كتب التفسير.
 و ثانياً: انه لا يمكن العمل باطلاق الخبر، والا لزم الالتزام بجرمة احداث الحب في
 قلب الزوج بالاخلاق المحسنة التي أمر بها في النصوص، وهذا ما لا يمكن الالتزام به وعليه
 فلا بد من حمله على كون آله احداث الحب ما يكون محرماً بل موجباً للارتداد والا لما كان
 وجه لعدم قبوله صلى الله عليه وآله توبتها.
 وبما ذكرناه في بيان حقيقة السحر ظهر الفرق بينه وبين المعجزة، فإن المعجزة أمر
 واقعي ولها واقعية لكنها 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 القويّة [١].

فيرد على ما أفاده في هذا القسم - انه قد مرّ في مبحث التنجيم ان معتقد تأثير الكواكب في العناصر السفلية استقلالاً كافر، من غير فرق بين الفرق الثلاث، ولكن الكلام في ان استحداث ما يخرق العادة هل يصدق عليه السحر أم لا؟ والأظهر عدمه لعدم انطباق ما ذكرناه في تفسيره الذي ذكره المحقق المجلسي أيضاً قبل بيان هذه الأنواع على ذلك، فانه عبارة عن صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة من دون أن يكون له واقعية.

[١] أفادته في توجيهه أنه قد ثبت إمكان تأثير النفوس في مواد هذا العالم، وهذه النفوس الفعالة تارة، تكون بواسطة الرياضات قوية شديدة الانجذاب الى عالم السماوات و تكون مستغنية في التأثير في صدور الأمور الغريبة المخارقة للعادة عن الاستعانة بأدوات سحرية اخرى، واخرى تكون ضعيفة مزوجة باوساخ المواد فتحتاج الى الاستعانة بها انتهى ملخصاً.

وفيه: انه لا اشكال في عدم انطباق ما اخترناه في معنى السحر على ذلك، فإن النفوس الصافية بالرياضات المؤثرة في الأمور التكوينية التي منها نفوس اولياء الله تعالى وإن كانت تصرف الأشياء عن وجهها، لكنه ليس صرفاً على سبيل الخدعة، من دون ان يكون له واقعية بل يكون صرفاً حقيقياً.

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 استقلالاً او مع الله تعالى، فهو كافر بلا كلام.

وأما ان اعتقد ان الله تعالى هو المؤثر الأعظم و يكون تأثيرها فيها كتأثير سائر العلل والموجدات التكوينية، فلا وجه للحكم بكفره.

الثالث: الإستعانة بالأرواح الأرضية، وقد أنكرها بعض الفلاسفة، وقال بها الأكابر منهم وهي في أنفسها مختلفة فمنهم خيرة وهم مؤمنوا الجن و شريرة وهم كفار الجن و شياطينهم [١].

الرابع : التخيّلات والأخذ بالعيون مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكناً والشط متحركاً [٢].

[١] وأضاف في البحار ان المراد بها الأجنّة وهي مختلفة الأصناف، فمنها خيرة و منها شريرة، وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالأرواح السماوية، الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بواسطة الاتصال بهذه الارواح اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية، وأصحاب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرق والتجريد والدخن، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن. انتهى ملخصاً.

وقد عرفت من ما تقدم عدم صدق السحر على ذلك، وأما من حيث حكمه فسياقي الكلام فيه في آخر هذا المبحث.

وعن المعتزلة: الاتفاق على تكفر من يجوز ذلك، لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء.

وفيه: ان من يظهر هذه الأشياء على يده، أما ان لا يدعي النبوة فلا يفضي الأمر الى التلبيس، وان ادعى النبوة فعلى الله تعالى ان لا يظهر على يده هذه الأشياء.

[٢] وأفاد في توضيحه ان هذا النوع مبني على مقدمات:

الأولى: ان أغلاط البصر كثيرة، كراكب السفينة يرى نفسه ساكناً والشط متحركاً.

الثانية: ان المحسوسات قد تختلط ولا يتميز بعضها عن بعض، وذلك فيما اذا ادركت القوة الباصرة المحسوس في زمان قصير جداً ثم أدرك بعده محسوساً آخر.

الثالثة: انه قد تشتغل النفس بشئ ولا يدرك الإنسان حينئذ شيئاً حاضراً عنده كالوارد على السلطان فانه قد يلقاه شخص آخر ويتكلم معه وهو لا يلتفت اليه.

الخامس : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان [١].

و بعد معرفة هذه الامور يتضح تصوير هذا النوع من السحر، لأن المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين، و يأخذ عيونهم اليه ثم يعمل عملاً آخر بسرعة شديدة و حركة خفيفة، و حينئذ يظهر لهم شيء غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً. و لكن هذا النوع هو الشعبة، والفرق بينها و بين السحر: ان السحر لا واقعية له أصلاً وهي أمر له واقعية و ليس خيالياً محضاً، و اطلاق السحر على هذا النوع في خبر الاحتجاج قد مرّانه مبني على العناية والمجاز.

و أما حكم هذا القسم فسيأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

[١] و في البحار النوع الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة و على ضرورة الخلا أخرى.

مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، و كفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه أحد، و منها الصور التي تصورها الروم و أهل الهند حتى لا يفرق الناظر بينها و بين الإنسان، حتى يصورونها ضاحكة و باكية، و حتى يفرق فيها بين ضحك السرور و ضحك الخجل و ضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور التخائيل، و كان سحر سحرة فرعون من هذا القبيل.

و لكن الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة المتعارفة في زماننا كالطائرات والراديات و غيرها ليست من السحر قطعاً كما اعترف به المجلسي رحمه الله. و كون سحر سحرة فرعون من هذا النوع غير ثابت.

و لا دليل على حرمة ذلك لو لم نقل برجحانه ما لم ينطبق عليه أحد العناوين

المحرمة.

السادس : الاستعانة بخواصّ الأدوية مثل ان يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلّدة او المزيلة للعقل او الدخن المسكر او عصارة البنج المجعول في الملبّس، وهذا مما لا سبيل الى انكاره و اثر المغناطيس شاهد [١].

السابع : تعليق القلب هو ان يدعى الساحر انه يعرف علم الكيمياء و علم اللبيا و الاسم الأعظم حتى يميل اليه العوام، و ليس له أصل [٢].

[١] و فيه انه لا ينبغي التوقف في ان هذا ليس من السحر، فإن اطعام الغير طعاماً يوجب زوال عقله كإطعامه طعاماً يوجب وجع بطنه، و مجرد عدم معلومية ذلك على عامة الناس لا يوجب صدق عنوان السحر عليه و الا لزم كون علم الطب من السحر. نعم ان انطبق عليه أحد العناوين المحرمة كعنوان الإضرار بالغير - لو بنينا على حرمة - حرم والا فلا.

[٢] و في البحار النوع السابع من السحر: تعليق القلب. و هو ان يدعي الساحر اني أعرف الاسم الأعظم و ان الجن يطيعونني و ينقادون لي في أكثر الأمور، فاذا اتفق ان كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق و تعلق قلبه بذلك و حصل في نفسه نوع من الرعب و الخافة، فاذا حصل الخوف ضعفت القوي الحساسة، فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل ما يشاء، و من جرب الامور و عرف أهل العالم علم ان لتعلق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال و إخفاء الأسرار. و فيه: انه ان اريد ان الدعاوي المذكورة بأنفسها، أو من حيث ترتب ميل العوام الى المدعي لها من السحر، فهو بديهي الفساد، إذ مجرد ذلك لا يصدق عليه السحر و الا لزم كون الاستمالة بمطلقها سحراً و هو كما ترى، و إن اريد ان السحر هو ما يفعله المدعي لهذه الدعاوي من الخوارق بعد حصول تعلق القلب و ضعفه، فيرد عليه: ان ذلك أمر واقعي و السحر هو ما لا واقعية له، بل خيالي محض.

الثامن : النيمة [١] انتهى الملخص منه و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج 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 يوصف من عجائبه و ما يفعل، قال أبو عبد الله عليه السلام : ان السحر على وجوه شتى منها بمنزلة الطب كما ان الأطباء وضعوا لكل داء دواء وكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة، و لكل عافية عاهة، و لكل معنى حيلة و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة و نوع منه ما يأخذه اولياء الشياطين منهم، قال: فمن اين علم الشياطين السحر، قال: من حيث علم الأطباء الطبّ بعضه بتجربة و بعضه بعلاج قال و ما تقول في الملكين: هاروت و ماروت و ما يقول الناس بانهما يعلمان الناس السحر، قال: انما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة تسيبهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كان كذا، ولو تعالج بكذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنها فيقولان لهم انما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضرّكم و لا ينفعكم، قال: افيقدر الساحر على ان يجعل الانسان بسحره في صورة كلب او حمار او غير ذلك. قال: هو اعجز من ذلك و اضعف من ان يغيّر خلق الله ان من أبطل ما ركبه الله تعالى و صور غيره فهو شريك لله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على اوصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته، و ان من أكبر السحر النيمة يفرق بها بين المتحايين، و يجلب بها العداوة على المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطأ الأرض بقدم، فأقرب أقاويل السحر من الصواب انه بمنزلة الطب ان الساحر عاجل الرجل فامتنع من بجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالج به غير ذلك فأبرأه الحديث (١).

[١] وفيه: ان النيمة وان كانت من المحرمات ومن المعاصي الكبيرة الا انها ليست

من السحر.

ثم لا يخفى ان الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال [١] لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثاني:

في حكم الأقسام المذكورة فنقول: اما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح فيكون في حرمتها [٢] مضافاً الى شهادة المحدث المجلسي عليه السلام في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشمّلها الإطلاقات [٣].

فتحصل: ان شيئاً من هذه الأقسام ليس من السحر موضوعاً بما فسّروا له من المعنى، ولعل غرضهم مشاركة تلك الأمور للسحر حكماً لا دخولها فيه موضوعاً كما تنادي بذلك عبارة الإيضاح التي تقدم نقلها كما نبّه على ذلك بعض المحققين.

[١] لكن قد عرفت ان السحر من المفاهيم المبيّنة، وإن كلمات القوم اما صريحة فيما ذكرناه، أو قابلة للحمل عليه، وما ذكروه من الأقسام أرادوا بها انها ملحقه به حكماً لا موضوعاً كما ينادي بذلك ما ذكره المجلسي عليه السلام فإنه عليه السلام فسّر السحر أولاً بما ذكرناه، ثم بعد ذلك ذكر الأقسام الثمانية، وحيث انه لا يمكن الجمع بين كلماته لعدم انطباق الضابط المذكور على شيء من تلك الانواع فلا يحصى الا عن الحمل على ما نبّهنا عليه فراجع.

[٢] قال في محكي الإيضاح على ما في المكاسب: ان استحداث الخوارث اما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر، او بالاستعانة بالفلكيات فقط وهو دعوة الكواكب، او بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية وهي الطلسمات، او على سبيل الإستعانة بالأرواح الساذجة وهي العزائم، ويدخل فيها النيرانجات، والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحلّه كافر انتهى .

واستدل لها في المتن بوجهين:

[٣] أحدهما شهادة المحدث المجلسي في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فيشمّلها الإطلاقات.

وفيه: أولاً ما تقدم من عدم شهادة المجلسي بكونها من السحر.

دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و ان مستحلها كافر و هو ظاهر الدروس أيضاً [١] فحكم بقتل مستحلها فانا و ان لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة، الا ان دعوى ضرورة الدين مما يوجب الإطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار نعم ذكر شارح النخبة ان ما كان من الطلسمات مشتتلاً على إضرار او تمويه على المسلمين او استهانة بشئ من حرمات الله كالقرآن و ابعاضه، و اسماء الله الحُسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا، و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العبارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه، فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون في بعضها الى امير المؤمنين عليه السلام و السند غير واضح و الحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى.

و ثانياً: ان هذه الشهادة معارضة بشهادة الفخر عدم كون أكثرها منه، و بشهادة الشهيد عدم كون ما لا يكون مضراً من السحر و سيصرح المصنّف بتقديم شهادة النافي في المقام على شهادة المثبت.

و ثالثاً: ان شهادته بعد كون المفهوم مبيناً عندنا و نرى عدم صدقه عليها لا تصلح أن تكون مدركاً للحكم الشرعي.

[١] هذا هو ثانيها و هو دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و ان مستحلها كافر، و هو ظاهر الدروس ايضاً و ذلك يوجب الإطمئنان بالحكم.

و يرد عليه: ان دعوى الضرورة لو اوجبت الاطمئنان باتفاق العلماء، مع ان للمنع عنه مجالاً في المقام، لما افتي به شارح النخبة و حكاه عن بعض الأصحاب من جواز بعض ما في الإيضاح من الاقسام، لكنها لا توجب الإطمئنان بالحكم بعد استئناد المجمعين، او احتمال استئنادهم الى ما بأيدينا من الأدلة الضعيفة.

و أما ما أورده عليه جمع من المحشّين منهم الأستاذ الأعظم بمعارضة هذه الدعوى بشهادة الفخر و المسالك.

فغريب، إذ المشهود به في كلمات هؤلاء عدم كونها من السحر موضوعاً لاعداء الحرمة.

ولا وجه اوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين والشهيد رحمهما الله وأما غير تلك الأربعة، فإن كان مما يضرّ بالنفس المحترمة فلا اشكال ايضاً في حرمة و يكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته فمثل إحداث حبّ مفرط في الشخص يعدّ سحراً.

روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السسكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه، قال: قال رسول الله ﷺ لإمرأة سألته إن لي زوجاً وبه غلظة علىّ وأنى صنعت شيئاً لأعطفه علىّ فقال لها رسول الله ﷺ أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماء (السّموات) والأرض، قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح فبلغ النبي ﷺ فقال: ان ذلك لا يقبل منها بناءً على ان الظاهر من قولها صنعت شيئاً المعالجة بشئ غير الأدعية والصلوات ونحوها، ولذا فهم الصدوق منها السحر ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

وأما ما لا يضرّ فان قصد به رفع ضرر السحر او غيره من المضار الدنيوية او الآخروية، فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجيئ من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً، والا فلا دليل على تحريمه الا ان يدخل في اللهو او الشعبة، نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه وكذا لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد والمحدث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلاً في السحر اتّجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من اخراج علمي الخواص والحيل من السحر وما تقدم من تخصيص صاحب المسالك وغيره، السحر بما يحدث ضرراً بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام وتقديم شهادة الاثبات لا يجري في هذا الموضع لأنّ الظاهر استناد المثبتين الى الاستعمال والنافين الى الإطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

في البحار، بل لعله لا يخلو عن قوّة لقوة الظن من خبر الاحتجاج وغيره.
 بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر [١] ويمكن ان يستدل له مضافاً
 الى الأصل بعد دعوى إنصراف الأدلة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً [٢]
 بالاخبار منها ما تقدم في خبر الاحتجاج [٣].

دفع ضرر السحر بالسحر

[١] قوله بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر.
 المشهور بين الأصحاب على ما نسب اليهم هو ذلك، وعن العلامة في جملة من كتبه
 والشهيدين، والميسي: المنع من ذلك الامع انحصار سبب الحل فيه.
 وقد استدل للجواز مطلقاً بوجوه:
 [٢] الأول: ما في المتن وهو انصراف الادلة الى غير ما قصد به غرض راجح
 شرعاً، فمع تعلق غرض الدفع به لا وجه للحرمة.
 ويرد عليه منع الإنصراف في قوله عليه السلام من تعلم شيئاً من السحر قليلاً او كثيراً
 فقد كفر وكان آخر عهده بربه (١).
 [٣] الثاني: ما في المتن أيضاً، وهو ان اخبار الساحر ظاهرة في ارادة من يخشى
 ضرره، فلو اراد الساحر دفع ضرر السحر به لا وجه للحرمة.
 وفيه انه ان اريد به أخذ الإضرار في مفهومه، فيرد عليه ما تقدم من منع ذلك و ان
 أريد به انصرافه الى ذلك فيرد عليه ما أوردناه على الوجه الأول.
 الثالث: أخذ الضرر في مفهوم السحر، فمع عدم الإضرار لا يصدق عليه السحر.
 وفيه ما عرفت عند بيان حقيقته منع أخذ الإضرار في مفهومه.
 الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم وهو الآية الشريفة ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ
 هَارُوتَ وَمازُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ (٢).

بدعوى ان السحر لو لم يكن جائزاً للإستعمال 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: انه يمكن ان يقال بعدم دلالة الآية الشريفة على جواز التعليم، إذ لا وجه لهذه الدعوى سوى ظهورها في ان الملكين علما السحر.

ولكن ربما يقال كما عن جمع من المفسرين: ان سحرة اليهود زعموا ان الله عزّ وجلّ انزل السحر على لسان جبرئيل و ميكائيل الى سليمان فأكدبهم الله بذلك، و في الكلام تقديم و تأخير، فتقديره: وما كفر سليمان، و ما انزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا، يعلمان الناس السحر ببابل هاروت و ماروت، و هما رجلان ببابل غير الملكين، إسم أحدهما هاروت و الآخر ماروت، و يكون هاروت و ماروت بياناً عن الناس، كذا في التبيان.

و قد يقال كما عن جماعة آخرين: ان الملكين وان علما السحر الا انها خالفا ربهما، فغن كعب: فوالله ما امسيا من يومهما الذي اهبط فيه حتى استكلا جميع ما نهيا عنه فتعجبت الملائكة من ذلك، ثم لم يقدر هاروت و ماروت على الصعود الى السماء و كانا يعلمان الناس السحر.

و قد يقال كما عن جمع من المفسرين: ان الملكين اهبطاً ليأمرأ بالدين و ينهيا عن السحر حيث انه كان كثيراً في ذلك الوقت و عليه فالتعليم كان من جهة ان من لا يعرف الشيء لا يمكن اجتنابه.

هذا كله مضافاً الى ان جواز التعليم في تلك الشريعة أعم من جوازه في شريعتنا، والإستصحاب قد مر غير مرّة انه لا يجري في الأحكام.

الخامس: ما في خبر الإحتجاج المتقدم قال عليه السلام فأقرب أقاويل السحر من الصواب انه بمنزلة الطب ان الساحر عالج فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فابترئه ^(١).

السادس: الأخبار الكثيرة اليك طرف منها المذكورة في المتن.

ومنها ما في الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين، قال: دخل عيسى بن السقي على أبي عبد الله عليه السلام قال: جعلت فداك انا رجل كانت صناعتي السحر وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي وقد حجبت منه وقد منّ الله عليّ ببقائك وقد تبت الى الله من ذلك فهل لي في شيء من ذلك وخرج فقال له أبو عبد الله عليه السلام حلّ ولا تعتقد وكان الصدوق رحمه الله في العلل أشار الى هذه الرواية حيث قال: روى ان توبة الساحر ان يحلّ 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 عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾، قال: كان بعد نوح قد كثرت السحرة والمؤهون فبعث الله ملكين الى نبيّ ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة، وذكر ما يبطل به سحرهم يرده به كيدهم فتلّقاه النبي عن الملكين وادّاه الى عباد الله بأمر الله وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وان يبطلوه ونهاهم عن ان يسحروا به الناس، وهذا كما يقال: وان السمّ ما هو وان ما يدفع به غائلة السمّ ما هو، ثم يقال للمتعلّم هذا السمّ فن رأيتَه سمّ فادفع غائلته بهذا ولا تقتل بالسم الى ان قال: وما يعلمان من أحد ذلك السحر وإبطاله حتى يقولوا للمتعلّم انما نحن فتنة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا، ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم فلا تكفر بإستعمال هذا السحر طلب الإضرار ودعاء الناس الى ان يعتقدوا انك تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه الا الله عزّ وجلّ، فانّ ذلك كفر الى ان قال: فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم لأنهم اذا تعلموا ذلك السحر، ليسحروا به و يضرّوا به فقد تعلموا ما يضرّ بدينهم ولا ينفعهم فيه (الحديث).

وفي رواية محمد بن الجهم [ليس في كتب الرجال محمد بن الجهم وانما هو على بن محمد بن الجهم] عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث، قال: وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحرة فيبطلوا به كيدهم و ما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتى قالوا انما نحن فتنة فلا تكفر فكفر قوم بإستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه.

و جعلوا يفرّقون بما تعلموا بين المرء وزوجه قال الله تعالى ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يعنى بعلمه.

هذا كله مضافاً الى أنّ ظاهر اخبار الساحر ارادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين واستقرب لذلك جواز الحلّ به بعد ان نسبه الى كثير من أصحابنا لكنّه مع ذلك كله قد منع العلامة في غير واحد من كتبه والشهيد عليه السلام في الدروس والفاضل الميسي والشهيد الثاني عليه السلام من حلّ السحر به، ولعلمهم حملوا ما دلّ على الجواز مع اعتبار سنده على حالة الضرورة وانحصار سبب الحلّ فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية والتعويزات، ولذا ذهب جماعة منهم الشهيدان والميسي وغيرهم الى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر ويدفع به دعوى المتنبي وربما حمل اخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت وماروت على جواز ذلك في الشريعة السابقة وفيه نظر.

وقد أورد عليه بوجوه:

الأول: ما عن الأستاذ الأعظم وهو ضعف تلك الأخبار بأجمعها.

وفيه: ان ذلك وإن تم في بعضها الا انه لا يتم في الجميع، لاحظ ما عن الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن شفيق علي أبي عبد الله عليه السلام وكان ساحراً يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر وسأله عن ذلك قال عليه السلام: حل ولا تعقد ^(١). فإن قول ابراهيم شيخ من أصحابنا لو لم يكن ذلك توثيقاً له، لا ريب في كونه من ألفاظ المدح، فإذا انضم اليه كونه إمامياً كما يشهد له قوله من أصحابنا، يدخل الرجل في الحسان.

مع انه لو سلم ضعف السند يكون ذلك منجبراً بعمل الأصحاب.

الثاني: ما عن بعض وهو إمكان حمل الحلّ على ما كان بغير السحر من الدعاء ونحوه.

وفيه: انه خلاف الظاهر جداً، فإن الظاهر منه كون الحل والعقد كليهما بالسحر.

ثم الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخله في السحر على جميع تعاريفه [١]. وقد عرفت ان الشهيدين مع أخذ الإضرار في تحريم السحر ذكرا ان استخدام الملائكة والجن من السحر ولعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره. وأما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها وظاهر عبارة الإيضاح أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم، لأن الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنفث ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام والسباع والوحوش وغير ذلك خصوصاً الإنسان وعمل السيميا ملحق بالسحر إسمياً أو حكماً، وقد صرح بحرمته الشهيد في الدروس والمراد به على ما قيل احداث خيالات لا وجود لها في الحس يوجب تأثيراً في شيء آخر.

الثالث: ان النصوص محمولة على حالة الضرورة، وإنحصار سبب الحل فيه. وفيه: انه لا وجه لهذا الحمل بعد إطلاق الأخبار وعدم الوجه للحمل. فتحصل: انه لا يتم شيء من هذه الوجوه الخمسة الا الوجه الثالث. ومنه يظهر حكم التعليم والتعلم.

حكم التسخيرات

[١] قوله ثم الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخله في السحر. ولكن قد مرّ عند ذكر أقسام السحر ان السحر بما له من المفهوم لا يصدق على التسخيرات، فهي من هذه الجهة لا تكون من المحرمات. وعلى ذلك فان انطبق على التسخير عنوان آخر محرم كالإضرار بمن يعد ذلك ظلماً عليه ويحرم إضراره او صيرورة المسخر في معرض التلف فيحرم، والا فلا. فتسخير اشرار الإنس والجن جائز وان استلزم إيذائهم. وأولى بالجواز تسخير الحيوانات، فإنه لا ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة فهل

الحادية عشرة : الشعبة حرام بلا خلاف [١] و هي الحركة السريعة بحيث
يوجب على الحسّ الانتقال من الشيء الى شبهه [٢] كما ترى النار المتحركة على
الإستدارة دائرة متصلة لعدم إدراك السكونات المتخلّلة بين الحركات.

حرمة الشعبة

يتوهم أحد جواز تسخير الحيوانات بالضرب والغلبة ونحوهما ولا يجوز تسخيرها بما
يوجب اطاعتها للإنسان طوعاً؟

[١] قوله الحادية عشرة الشعبة حرام، بلا خلاف.

و تنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأوّل: في بيان حقيقتها.

الثاني: في بيان حكمها.

[٢] أما الأوّل فقد فسرّها المصنف في المتن بأنها الحركة السريعة بحيث يوجب على

الحسّ...الخ.

لا ينبغي التوقف في ان ذلك تفسير بالأعمّ، إذ لا ريب في ان مجرد تحريك اليد على
الإستدارة بسرعة ليرى الناظر دائرة ليس من الشعبة، ثم مع الإغماض عن ذلك لم يظهر
وجه تعليله ذلك بعدم إدراك السكونات المتخلّلة، إذ الموجب لتوهم الدائرة هو سرعة
حركة اليد الموجبة لتوهم بقاء ذلك الشيء في مبدأ حركته بعد انتقاله عنه في حال انه يراه في
محله الحقيقي في ذلك الوقت وهكذا.

فالصحيح ان يقال: إنّ المتحصل من مجموع كلمات اللغويين والفقهاء والمتبادر عند
اهل 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».

و يدل على الحرمة بعد الإجماع [١] مضافاً الى أنه من الباطل واللهو [٢] دخوله في السحر في الرواية المتقدمة عن الاحتجاج [٣] المنجبر و ههنا بالإجماع المحكي، و في بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها [٤].

و بهذا يظهر الفرق بينها و بين السحر وان النسبة بينهما هي التباين.

و أما المقام الثاني: فقد استدل لحرمتها في المكاسب و غيره بوجوه.

[١] الأول: الإجماع، و في الجواهر: الشعبة الحرمة بالإجماع المحكي والمحصل.

و فيه: انه لا يصلح مثل هذا الإجماع لأن يكون مدركاً للحكم الشرعي، بعد استناد المجمعين او احتمال استنادهم الى الوجوه الآتية، كما أشرنا الى ذلك مراراً.

[٢] الثاني: انه من الباطل واللهو.

و فيه: انه لا دليل على حرمة اللهو والباطل مطلقاً، و انما المحرم هو قسم خاص من ذلك، مع انه اذا ترتب عليها غرض عقلائي لا تكون من اللهو والباطل.

[٣] الثالث: قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج المتقدم: و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة.

و فيه: مضافاً الى ما تقدم من ان هذا الإطلاق مبني على نوع من العناية و المجاز: انه ضعيف السند غير منجبر بعمل المشهور لعدم إحراز استنادهم اليه في هذا الحكم و غيره.

[٤] الرابع صدق بعض تعاريف السحر عليها، فيدل على حرمتها ما دل على حرمة

السحر.

و فيه: ما تقدم من ان مفهوم السحر مغاير لمفهوم الشعبة، و ليست الشعبة من

السحر.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة الشعبة.

الثانية عشر: الغشّ حرام بلا خلاف [١] و الأخبار به متواترة نذكر بعضها تيمناً.

حرمة الغشّ

[١] الثانية عشرة: لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الغشّ.

و تنقيح القول فيها بالبحث في مواضع:

الأوّل: في بيان حكمه التكليفي.

الثاني: في بيان حقيقته.

الثالث: في بيان حكمه الوضعي.

أما الأوّل: فالأقوى هو حرمة الغشّ في نفسه كما هو المتفق عليه نصاً و فتوى، فقد ذكر المصنّف جملة من النصوص المتظافرة الدالة على ذلك و ستمرّ عليك.

فما ذكره المحقق الإيرواني من أن الغش ليس بنفسه من المحرمات، وإنما يحرم من جهة انطباق عنوان الكذب و أكل مال الغير بلا رضئ صاحبه عليه، مستنداً إلى أنه لو لم يكن المحرم ذلك، فإمّا أن يكون المحرم شوب اللبن بالماء، و من المعلوم أنه ليس ذلك من المحرمات، أو يكون عرض المشوب للبيع، و من المعلوم أن مجرد ذلك ليس بحرام حتى إذا اتفق أنه لم يبع، أو يكون المحرم هو إنشاء البيع، و من المعلوم أن مجرد الإنشاء ليس بحرام لو تبّه بالغش قبل أن يقبض أو حط من ثمنه أو أبرء 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، و أما إنشاء البيع و اعتبار ملكية المشتري للمغشوش بعنوان أنه غير مغشوش فهو حرام بمقتضى النصوص لكونه غشاً، و عدم حرمة في صورة التنبيه إنما يكون لخروجه بذلك عن كونه غشاً كما عرفت، و أما لو حط من الثمن، أو أبرء ذمته منه، أو خيره بين الأخذ والترك مع كون البيع واقعاً على المعنون بعنوان كونه غير مغشوش، فلا يؤثر في رفع الحرمة.

فعن النبي ﷺ بأسانيد متعددة «ليس من المسلمين من غشهم» [١].
 وفي رواية العيون بأسانيد [٢] قال رسول الله ﷺ «ليس منا من غش مسلماً أو ضره أو ماكره» وفي عقاب الأعمال عن النبي ﷺ «من غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال: ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثاً ومن غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله الى نفسه» [٣].

وفي مرسله هشام [٤] عن أبي عبد الله عليه السلام انه 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: مرّ النبي في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه ما أرى طعامك الا طيباً فأوحى الله اليه ان يدس يده في الطعام ففعل فأخرج طعاماً ردياً، فقال لصاحبه ما أراك الا وقد جمعت خيانة و غشاً للمسلمين.

وكيف كان فيشهد للحرمة كثير من الأخبار وكما أفاده المصنف يذكر جملة منها تيمناً.

[١] اشارة الى جملة من الروايات منها صحيح هشام عن الإمام الصادق عليه السلام قال رسول الله ﷺ لرجل يبيع التمر يا فلان أما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم^(١).
 [٢] رواها في عيون الأخبار بأسانيد تقدمت في اسباغ الوضوء عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله ﷺ ليس منا من غش مسلماً أو ضره أو ماكره^(٢).

[٣] روى الحر العاملي عن عقاب الأعمال في حديث طويل^(٣) وفيه ثم قال رسول الله ﷺ الا ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثاً الحديث.

[٤] روى الخبر في الوسائل وقال و رواه الشيخ بإسناده عن عيسى بن هشام عنه عليه السلام^(٤). و روى الخبر في الوسائل بسند قوى.

(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.

و رواية موسى بن بكير عن أبي الحسن عليه السلام انه أخذ ديناراً من الدنانير المصوبة بين يديه فقطعها [ثم قطعه] نصفين، ثم قال: القه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيها غشّ [١].

و قوله فيه غشّ جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع الى الدنانير. و في رواية هشام بن الحكم، قال: كنت ابيع السابري في الظلال فمرّ بي أبو الحسن الأول، فقال لي: يا هشام ان البيع في الظلال غشّ والغش لا يحل [٢]. و في رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له ان يبلّه من غير ان يلتمس زيادته، فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه الا ذلك ولا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان انما يغشّ به المسلمين فلا يصلح [٣] و روايته الاخرى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوان من الطعام سعرهما شتّى. وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً، ثم يبيعهما بسعر واحد فقال: لا يصلح له ان يغشّ المسلمين حتى يبيته [٤]. و رواية داود بن سرحان، قال كان معي جرابان من مسك أحدهما رطب والآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت اليايس أبيعه فاذا انا لا اعطى باليابس الثمن الذي يسوى ولا يزيدوني على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك أ يصلح لي أن أنديه؟ قال عليه السلام: لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم علمتهم قال عليه السلام: لا بأس.

[١] الخبر مرسل ^(١) و في المتن.

و قوله فيه غشّ جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع الى الدنانير - ولكن يمكن ان يقال ان جملة فيه غشّ في معنى الصفة للشيء الذي اريد به الدينار والضمير في لا يباع يرجع الى الامتعة لا الى الدينار ويتعين ذلك بناء على ما في بعض النسخ (شيء) بدون الباء.

[٢] الخبر صحيح ^(٢) السابري نوع من الثياب الرقيق كذا في الصحاح.

[٣] الخبر صحيح ^(٣) و في بعض النسخ: سعرها شيء وهو مطابق للفقهاء والتهذيب كما ان ما في المتن مطابق للكافي.

[٤] هذا الخبر ^(٤) أيضاً من الصحاح، كما ان 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 احكام العيوب، حديث ٢. (٤) الوسائل، باب ٩، من أبواب احكام العيوب، حديث ٣ - ٢.

ثم ان ظاهر الأخبار هو كون الغشّ بما يخفى كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردئ في مثل الدهن فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلًا، ونحو ذلك. و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغشّ اليه [١] و يدل عليه مضافاً الى بعض الأخبار المتقدمة صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام انه سأل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض، قال: اذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يخلط الجيد الرديّ.

و في المقام روايات كثيرة اخرى تدل على ان الغش حرام بعنوانه فتريد بعض الأعاطم في الحرمة في غير محله.

و مقتضى إطلاق النصوص وإن كان في بادي النظر حرمة الغش مطلقا كان في المعاملة أم في غيرها، الا انه لو لم ندع اختصاص الغشّ بالمعاملة، فلو سقي اللبن الممزوج بالماء للضيف لا يصدق الغش، وإن كان يحرم لو اخبر، و لو عملاً بموافقة الظاهر للواقع من جهة الكذب.

فلا ينبغي التوقف في تعيين حمل الأخبار على خصوص المعاملات.

حقيقة الغشّ

فالظاهر انه بمعنى الخديعة والتلبيس و يعتبر في صدقه علم الغاش و جهل المغشوش، فلو كانا عالمين بالواقع او جاهلين به، او كان الغاش جاهلاً والمغشوش عالماً لما تحقق مفهوم الغش عرفاً.

و يعتبر في صدقه أيضاً كون المزج بما يخفى في متعارف الإختبار الذي يختلف باختلاف الأشياء فلو كان المزج بما يظهر في متعارف الإختبار لما صدق الغش عليه والى ذلك اشار المصنف بقوله:

[١] وأما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغشّ اليه واستدل له

و مقتضى هذه الرواية، بل رواية الحلبي الثانية و رواية سعد الإسكاف انه لا يشترط في حرمة الغشّ كونه مما لا يعرف الا من قِبَل البائع فيجب الإعلام بالعيب الغير الخفي^[١] الا أن ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما اذا تعدّد الغشّ برجاء التليس على المشتري و عدم التفطن له و ان كان من شأن ذلك العيب ان يتفطن له^[٢] فلا يدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقط المشتري و ساهم في الملاحظة.

ثم ان غشّ المسلم انما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاعتشاش بفعله او بغيره فلو حصل اتفاقاً او لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفي، و يمكن ان يمنع صدق الأخبار المذكورة الا على ما اذا قصد التليس و أما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام.

بصحيح محمد بن مسلم^(١).

[١] و لا يعتبر زائداً على ذلك كونه مما لا يعرف الا من قِبَل البائع لعدم مساعدة العرف عليه، فانه وإن كان بعض أفراد الغشّ كذلك كمزج اللبن بالماء، الا ان أغلب أفراد الغشّ التي لا يشك أحد من أهل العرف في كونها من الغشّ تعرف بإمعان النظر، بل قيل لا غشّ الا و يعرفه اولو الفطنة خصوصاً من كان شغله الغشّ.

[٢] و هل يعتبر في صدقه قصد مفهومه فما يكون ملتبساً في نفسه لا يجب الإعلام 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.

و بعبارة اخرى انه لو كان العيب بارزاً ان صدق مفهوم الغش لم يحتج في الإلتصاف بالحرمة الى التعمد، و ان لم يصدق لم ينفع مجرد ذلك في صدقه.

و استدلل للأول بمخبر الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له و انفق له ان يبيله من غير ان يلتمس زيادته فقال عليه السلام: ان كان بيعاً لا يصلحه الا ذلك و لا ينفعه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان انما يغشّ

نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبرة في الحرمة بقصد تلبس الأمر على المشتري سواء كان العيب خفياً أم جلياً كما تقدم لا بكتان العيب مطلقاً أو خصوص الخفي، وإن لم يقصد التلبس ومن هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشاً.

وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبي إشارة إلى هذا المعنى [١] حيث أنه عليه السلام جوز، بلّ الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة، وإن حصلت به وحرمة مع قصد الغش، نعم يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بغيب خفي أو جلي [٢] أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح بإشترط السلامة فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش، ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد بالردي أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن و بإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً وهو التدليس و بإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع الموه على أنه ذهب أو فضة.

به المسلمين فلا يصلح ^(١) بدعوى أنه عليه السلام فصل في الحرمة بين التماس الزيادة و عدمه، و حكم بالحرمة و كونه غشاً في الأول دون الثاني.

[١] وإلى هذا أشار المصنف بقوله حيث أنه عليه السلام جوز بلّ الطعام الخ.

و فيه : أن الظاهر من الخبر هو التفصيل في بلّ الطعام بين كونه للإصلاح و رفع العيب أو دفعه، و بين كونه موجباً لتوهم الناس والإلتباس، فحكم بالجواز في الصورة الأولى، دون الثانية.

و أما في الصورة الثانية فقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كون الغش والمزج مع قصد مفهومه أو بدونه، فالأظهر عدم اعتبار قصد مفهومه في صدقه.

[٢] محضه أن شرط السلامة من الشروط المبني عليها العقد التي تكون بحكم الشروط المصرح بها فكما أنه مع التصريح به يصدق الغش كذلك مع الإقدام على البيع.

ثم ان في جامع المقاصد ذكر في الغشّ بما يخفى بعد تمثيله. له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها من حيث ان المحرم هو الغشّ والمبيع عين مملوكة ينتفع بها ومن ان المقصود بالمبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب [١]. ثم قال: وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله انه لو نوى الاقتداء بإمام معين على انه زيد فبان عمرواً ان في الحكم نظراً ومثله لو قال: بعتك هذا الفرس فاذا هو حمار وجعل منشأ التردد تغليب الإشارة او الوصف انتهى.

وما ذكره من وجهي الصحة والفساد جار في مطلق العيب لأنّ المقصود هو الصحيح والجاري عليه العقد هو المعيب وجعله من باب تعارض الإشارة والوصف مبني على ارادة الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه اعمى بمنزلة قوله بعتك هذا البصير وانت خير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجي في باب العيب، بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية وعدم كونه مقوماً للمبيع [٢] كما يشهد به العرف والشرع.

حكم المعاملة وضعاً

وأما الموضع الثالث: فقد استدلل لفساد المعاملة بوجوه:

[١] الأوّل: ما في المتن وعن غيره وهو ان العقد تعلق بالمبيع المعنون بكونه غير مغشوش لا بذات المبيع بأي عنوان اتفق، فلو تبين كونه مغشوشاً فقد ظهر انه لا وجود للمبيع وما هو موجود غير واقع عليه البيع.

وبعبارة اخرى ان المبيع هو الصحيح غير المغشوش، والجاري عليه العقد هو المعيب، فيكون من باب تعارض الإشارة والوصف ومن يرى تغليب الإشارة يحكم بالصحة ومن يرى تغليب الوصف يحكم بالبطلان.

وجعلوا المسألة نظيراً لمسألة الاقتداء بإمام معين على انه زيد فبان عمرو

وأورد المصنف عليه بإيرادين.

[٢] أحدهما ان وصف الصحة ليس مقوماً للمبيع بل هو ملحوظ على وجه

الشرطية.

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار اليه هو الصحيح لم يكن اشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض **تَيَقُّنٌ** ان 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 اذا تبين احد العوضين معيباً من غير الجنس.

[١] هذا هو الإيراد الثاني وحاصله انه لو سلم كون المبيع هو الشيء بعنوان انه صحيح، لا اشكال في تقديم العنوان لان البيع ليس من قبيل الفعل الخارجي الذي لا يعتبر في تحققه القصد كالضرب حتى يقال انه لا يعقل تعلقه بالمفهوم، فمن ضرب زيدا بتخيل انه عمرو فقد ضرب زيدا، بل مما يعتبر في تحققه القصد فلو باع الموجود الخارجي بعنوان انه صحيح وكان معيوباً يبطل البيع لعدم تحققه لان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد. ملخص القول في المقام هو: ان المبيع ان 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، للإجماع على اعتبار التنجيز في صحة البيع.

وأما إن كان البيع منجزاً فإن كان الوصف الذي يقع البيع عليه من الصور النوعية عند العرف، كما لو باع الموجود الخارجي بعنوان انه ذهب، فبان انه 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 الكمية، ككون العبد كاتباً، او 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 والإمضاء مع أخذ الأرض او بدونه ولا يفرق في ذلك بين أخذه عنواناً للمبيع، أو شرطاً كما حقق ذلك كله في محله وأشرنا اليه في مسألة التطفيف إجمالاً.

وأما التردد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، فانها مرددة بين كون متعلق القصد [العقد] أولاً، وبالذات هو العين الحاضرة و يكون اتصافه بالعنوان مبنياً على الإعتقاد و كون متعلقه هو العنوان والإشارة اليه باعتبار حضوره. اما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجي كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد في البطلان. و أما وجه تشبيه مسألة الإقتداء في الذكرى بتعارض الإشارة والوصف في الكلام مع عدم الإجمال في النية فباعتبار عروض الإشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه إذ كثيراً ما يشتبه على الناوي انه حضر في ذهنه العنوان و نوى الإقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان، و انما اشار اليه معتقداً لحضوره او انه نوى الإقتداء بالحاضر و عنوانه بذلك العنوان لاحراز معرفته بالعدالة او تعون به بمقتضى الإعتقاد من دون اختيار هذا.

و بما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا، و انه انما يبطل البيع في خصوص ما اذا كان الوصف المتخلف من قبيل الصور النوعية و كون المبيع شخصياً و لا يبطل في سائر الصور الا اذا كان العقد معلقاً على الوصف.

الثاني: انه في بعض النصوص النهي عن بيع المغشوش، و هو يدل على الفساد، و فيه انه ليس في شيء من النصوص التي بايدينا النهي عن بيع المغشوش الا خبر موسى المتقدم، و قد مرّ ما فيه، و خبر الجعفي^(١) الضعيف السند.

الثالث: ان البيع منطبق عنوان الغش، كما يشهد له خبر هشام عن الإمام الكاظم عليه السلام في البيع في الظلال غش^(٢) و هو محرم منهى عنه، و النهي يدل على الفساد. و فيه: ان النهي النفسي المتعلق بالمعاملة نفسها أو بأمر خارج منطبق عليها لا يدل على الفساد كما حقق في أول الكتاب.

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب الصرف، حديث ٥.

ثم انه قد يستدل على الفساد كما نسب الى المحقق الأردبيلي رحمته بورود النهي عن هذا البيع فيكون المغشوش منهياً عن بيعه كما أشير اليه في رواية قطع الدينار و الأمر بالقائه في البالوعة معللاً بقوله حتى لا يباع بشئ [١] و لأن نفس البيع غش منهي عنه و فيه نظر فان النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرّم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم في بيع العنب على من (من) يعمله خمرأً. و أما النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

و أما خبر الدينار فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغش لأنه اذا وجب اتلاف الدينار و القائه في البالوعة كان داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو والقمار [٢] و قد ذكرنا فيما يحرم الإكتساب لكون المقصود منه محرماً فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس التقدين او من غير الخالص منها لأجل التلبيس على الناس [٣].

[١] هذا هو الوجه الرابع و هو خبر موسى بن بكر كنا عند أبي الحسن عليه السلام : و اذا دنائير مصبوبة بين يديه فنظر الى 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: ان الظاهر من الخبر بقريئة الأمر بالإلقاء في البالوعة هو كون المورد داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو، و اين هو من اللبن المزوج بالماء و شبهه. و فيه: ان مورد الإستدلال هو عموم التعليل لا خصوص المورد والظاهر منه ان تمام العلة هو بيع ما فيه الغش.

فالصحيح في الجواب عنه: ان الخبر ضعيف السند للإرسال و الحسن بن علي بن عثمان.

[٣] و عليه فهو داخل في القسم الرابع الذي التزم فيه بفساد المعاملة، فلا حاجة الى الإلتزام بكونه داخلاً فيما لا يقصد منه الا الحرام.

و معلوم ان مثله بهيئته لا يقصد منه الا التليس فهو آلة الفساد لكل من دفع اليه و اين هو من اللبن المزوج بالماء و شبهه، 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 و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب. و إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة [١] و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول، و لو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

الثالثة عشر: الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة [٢] و الأخبار بهامستفيضة و ادعى في الإيضاح تواترها.

[١] و فيه انه لو كان المبيع المجموع المركب من جزئين او من أجزاء. فإن كان للهيئة الاجتماعية دخل في زيادة الثمن، كما في مصراعي الباب، لا ريب في ثبوت خيار تبعض الصفقة بالنسبة الى المصراع الموجود. و أما إن لم يكن لها دخل في ازدياده، كما في بيع منين من الحنطة بدينارين، فلا يثبت الخيار، بل البيع بالنسبة الى المن الموجود صحيح و لازم، و بالنسبة الى المفقود باطل، فإن مآل مثل هذا البيع الى بيع كل من من الحنطة بدينار. و على ذلك فلا مورد لخيار تبعض الصفقة فيما فرضه المصنف في المقام.

حرمة الغناء

[٢] قوله الثالثة عشرة لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة. و تنقيح القول في هذه المسألة يستدعي البحث في مقامات: الأول: في بيان حكم الغناء.

منها ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ في صحيحة الشحام ومرسلة ابن أبي عمير وموثقة أبي بصير المرويات عن الكافي ورواية عبد الأعلى المحكية عن معاني الأخبار وحسنة هشام المحكية عن تفسير القمي توفي تفسير قول الزور بالغناء [١].

الثاني: في تحقيق موضوع الغناء.

الثالث: في المستثنيات.

أما المقام الأول فقد نفي المصنف الخلاف في حرمة في الجملة، فكأنه لم يعبأ بما سينقله من المحدث الكاشاني من عدم حرمة، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليها، بل عن بعضهم دعوى كونها من الضروريات.

وكيف كان فقد استدلل للحرمة بوجوه:

الأول: الإجماع.

وفيه: انه لمعلومية مدرك المجعين لا يكون الإجماع تعبدياً، فلا يصلح ان يكون مدركاً لهذا الحكم.

الثاني: جملة من الآيات الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها منها:

[١] قوله تعالى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ ^(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:

ومنها ما ورد مستفيضاً في تفسيره هو 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: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ 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 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ... أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ ^(٣) بضميمة ما ورد في تفسيره هو 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 محمد 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 يكتب به، حديث ٩. (٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتب به، حديث ٢٥.

(٣) لقمان، ٦. (٤) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتب به، حديث ٦.

(٥) نفس المصدر، حديث. (٦) الفرقان، ٦.

وقد يחדش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى، بل الثانية في ان الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به [١] ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان من قول الزور ان تقول للذي يغني احسنت، ويشهد له قول علي بن الحسين عليه السلام في رسالة الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء [٢] و لو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الإستعمال أيضاً، وكذا هو الحديث بناء على انه من إضافة الصفة الى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية، و لو لم يكن في كلام باطل و منه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة حيث ان مشاهد الزور التي مدّح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغني بالأباطيل، من الكلام، فالإنصاف انها لا تدل على حرمة نفس الكيفية الا من حيث إشعار هو الحديث بكون اللهو على اطلاقه مبغوضاً لله تعالى و كذا الزور بمعنى الباطل و ان تحققاً في كيفية الكلام لا في نفسه، كما اذا تغني في كلام حق من قرآن او دعاء او مراثية.

صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام في قول الله عزوجل (لا يشهدون الزور) قال عليه السلام الغناء ^(١) الى 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. ٨ [٢] ولقول علي بن الحسين عليه السلام في المرسل في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء ^(٢). و يؤيده بما في بعض الأخبار من ان من قول الزور ان يقول للذي يغني احسنت ^(٣). وأورد المحقق الإيرواني والاستاذ الأعظم على الوجه الأول: بأن تفسير قول الزور بالغناء لا يقتضي ان يكون الغناء من مقولة الكلام لصحة هذا التفسير و إن 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.

كيفية الكلام لاتحاد الكيفية في الخارج مع المكيف بالكيفية، فإذا كانت الكيفية زوراً باطلاً صدق ان الكلام زور باطل.

وفيه: ان اتحاد المادة مع الكيفية في الوجود اللفظي وإن كان لا ينكر، الا انه لا ريب في ان لكل واحدة منهما أوصافاً وعناوين مختصة بها، مثلاً الكذب من عناوين المادة لا الكيفية ولا يصح نسبته الى الكيفية باعتبار اتحادها وجوداً مع المكيف بها، والمصنف يدعى ظهور هذا التفسير في ان الغناء من هذا القبيل.

وأورد عليه المحققان الشيرازيان: بأن تفسير قول الزور بالغناء ليس بالتصرف في الغناء يجعله عبارة عن الكلام المشتمل على المعاني الباطلة، اذ كون الكلام المشتمل على الكيفية والمعاني الباطلة من قول الزور، واضح غير محتاج الى بيان وتفسير، فيتعين التصرف في قول الزور بالحمل على البطون، أو بإرادة الأعم من الزورية بحسب المعنى الذي هو الظاهر منه، وعليه فلا تسقط دلالتها على حرمة الكيفية الخاصة.

وفيه: انه على المعنى الأول يمكن ان يقال: ان التفسير انما هو بلحاظ ان قول الزور بما انه ليس بمحرم مطلقاً فأراد عليه التنبيه على ان قول الزور المحرم منه الغناء، وعليه فليس هذا واضحاً غير محتاج الى بيان.

فالأولى في الإيراد على المصنف رحمته ان يقال: ان المادة حيث لا تكون من حيث هي زوراً بل زوريتها اما ان تكون بلحاظ ما يكون متحداً معها وجوداً من الكيفية الخاصة، او تكون بلحاظ معناها فلا شهادة في تفسير قول الزور بالغناء كون الغناء من مقولة الكلام للمائته مع كونه من كيفيات الكلام.

ويرد على الوجه الثاني: انه حيث لا يكون مطلق الصوت غناء والإمام عليه السلام نفي البأس عن شراء الجارية التي لها صوت إذا لم تتغن بصوتها، فلا شهادة فيه لكون الغناء من مقولة الكلام، والتفسير المزبور لو لم يدل على ان الغنائية متقومة بالكيفية من جهة دلالة على ان المذكورات ما هو غناء ومنها ما ليس بغناء لما دل على ان الغناء من مقولة الكلام. ويرد على الوجه الأخير المذكور تأييداً أن عد قول احسنت من قول الزور بلحاظ مدلوله لا يدل على انه ليس من قول الزور ما يكون كذلك بلحاظ الكيفية، اذ لعله عام يصدق مع كل من اللحاظين.

وبالجملة فكل صوت يعدّ في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به هوّاً وباطلاً فهو حرام، ومما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه هوّاً وباطلاً ولغوّاً رواية عبد الأعلى وفيها ابن فضال، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: انهم يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحّيكم، فقال: كذبوا ان الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَوّاً لَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُتُباً فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس الخبر.

فإنّ الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل واللهو الذين يكذب الإمام عليه السلام رخصة النبي ﷺ فيه فليس الإنكار الشديد المذكور وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو والباطل الا من جهة التغني به، ورواية يونس قال: سألت الحراساني عن الغناء، وقلت: ان العباسي زعم انك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا، قلت له: وانما سألتني عن الغناء، قلت له: ان رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له اذا ميّز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء، قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت. ورواية محمد بن أبي عباد وكان مستهتراً (مستهتراً) بالسماع وبشرب النبيذ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال لأهل الحجاز فيه رأى وهو في حيز الباطل واللهو. اما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً﴾ والغناء من السماع كما نصّ عليه في الصحاح، وقال أيضاً: جارية مسمعة أي مغنية وفي رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر قوله والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار وقوله عليه السلام: وقد سئل عن الجارية المغنية قد يكون للرجل جارية تلهيه وما ثمنها الا كتمن الكلب وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل، كما هو الأقوى وسيجيئ فهو وإن كان أعم وجب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما انه لو كان أخصّ وجب التعدي عنه الى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

و عن المستند: الإيراد على المستدل بهذه الآيات بأن النصوص الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة مع النصوص الأخر المفسرة إياها بتفسير آخر.

وفيه: ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها من قبيل تعيين المصداق ولا تدل على الإنحصار، فلا تعارض بينها.

الوجه الثالث: الروايات المستفيضة الواردة في بيان حرمة و حرمة التكسب به واستماعه و حرمة تعليمه و تعلّمه. و ما يترتب عليه من المفساد و قد ذكر طرف منها المصنف لاحظها^(١).

فتحصل ان حرمة الغناء لا ينبغي انكاره.

و سيأتي الكلام على ما أفاده المحدث الكاشاني في المقام و ما يرد عليه عند ذكر المصنف رحمته له.

بيان حقيقة الغناء

أما المقام الثاني فقد اضطربت كلمات الفقهاء واللغويين في ذلك، وكلماتهم ما بين إفراط و تفريط، فعن بعضهم: انه مد الصوت، و عن الشافعي: انه تحسين الصوت و ترقيقه، و عن النهاية: ان كل من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء، و عن آخرين غير ذلك مما يقرب من هذه التعاريف.

و حيث ان بعض مصاديق هذه التعاريف ليس من أفراد الغناء قطعاً كرفع الصوت بالأذان الذي هو من المستحبات الشرعية و تحسينه بقراءة القرآن و المدائح والمرائي، مضافاً الى السيرة القطعية على جواز ذلك كله، و قد دلت النصوص على رجحان بعضها، فيستكشف من ذلك عدم تمامية هذه التعاريف.

و إليك طرف من كلمات الفقهاء واللغويين المذكورة في المتن.

(١) راجع الوسائل، باب ١٥ و ١٦ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١ و غيرها من أبواب ما يكتسب به.

و بالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان مساوياً للغناء، أو أعم أو أضخ مع ان الظاهر ان ليس الغناء الا هو وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين، فعن الصباح ان الغناء الصوت، و عن آخر انه مد الصوت، و عن النهاية عن الشافعي انه تحسين الصوت و تزيينه.

و عنها أيضاً أن كل من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء، و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها اشارة الى المفهوم المعين عرفاً و الأحسن من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكي عن المشهور بين الفقهاء من انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و الطرب على ما في الصحاح خفة يعترى الإنسان لشدة حزن او سرور.

و عن الأساس للزمخشري خفة لسرور او همّ و هذا القيد هو المدخل للصوت في أفراد اللهو و هو الذي اراده الشاعر بقوله: «اطرباً و انت قنسى اى شيخ كبير و الافجرد السرور او الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

و بالجملة فجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب او ولو مع الترجيع لا يوجب كونه لهواً، و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد اراد به مقتضى للاطراب قال في جامع المقاصد في الشرح ليس مجرد مد الصوت محرماً و ان مالت اليه النفوس ما لم ينته الى حد يكون مطرباً بالترجيع المقتضى للاطراب انتهى.

ثم ان المراد بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنسبة الى المغنى او المستمع او ما كان من شأنه الإطراب و مقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت او غيره. و اما لو اعتبر الإطراب فعلاً خصوصاً بالنسبة الى كل أحد و خصوصاً بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفاً عنه و كان هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني الى ان زاد في الروضة والمسالك بعد تعريف المشهور قوله. او ما يسمى في العرف غناء و تبعه في مجمع الفائدة و غيره، و لعل هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامة الى زعم ان الإطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسر في الصحاح بخفة لشدة سرور او حزن و ان توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا واستشهد على ذلك بما في الصحاح من ان التطريب في الصوت مدّه وتحسينه.

وما عن المصباح من ان طَرَب في صوته رجّعه ومذّه .
وفي القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طَرَب به وان التطريب الإطراب
كالتطرب والتغني قال تَهَيَّأ فيحصل من ذلك ان المراد بالتطريب والاطراب غير
الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن او سرور، كما توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره
من أصحابنا فكأنه قال في القاموس الغناء ن الصوت ما مَدَّ وحَسَّن ورجَّع فانطبق
على المشهور اذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس فكان لازماً
للاطراب والتطريب، (انتهى كلامه).

وفيه ان الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهرى والزمخشري هو ما
يحصل للإنسان من الخفة لا جرم يكون المراد بالاطراب والتطريب ايجاد هذه الحالة
والا لزم الإشتراك اللفظي مع انهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ
التطريب والاطراب مضافاً الى ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح والمصباح انما
هو للفعل القائم بذى الصوت لا الاطراب القائم بالصوت، وهو المأخوذ في تعريف
الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن ان يكون معنى تطريب الشخص في
صوته ايجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمدّ الصوت وتحسينه و ترجيعه كما ان تفرّج
الشخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب، و
كذا ما في القاموس من قوله ما طَرَب به يعني ما اوجد به الطرب مع انه لا مجال
لتوهم كون التطريب بماذته بمعنى التحسين و الترجيع اذ لم يتوهم أحد كون الطرب
بمعنى الحسن والرجوع او كون التطريب هو نفس المدّ، فليست هذه الأمور الا اسباباً
للطرب يراد من ايجاده فعل هذه الأسباب.

هذا كله مضافاً الى عدم امكان ارادة ما ذكر من المدّ والتحسين و الترجيع
من الطرب في قول الأكثر ان الغناء مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا
ينحى مع ان مجرد المدّ و الترجيع والتحسين لا يوجب الحرمة قطعاً لما مرّ وسيجيئ
فتبين من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب
بمعنى الخفة و توجيه كلامهم بإرادة ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع
ذلك الترجيع، وإن لم يطرب شخصه لما منع من غلظة الصوت و حجّ الأسماع له، ولقد

أجاد في الصحاح حيث فسّر 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 بآلة من غير صوت كضرب الأوتار ونحوه وبالصوت في الآلة كالزمار والقصب ونحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهواً بكيفيته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء وكل ما لا يعد لهواً فليس بحرام، وإن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغواً وزوراً.

وفي مقابل هذه التعاريف ما اختاره المحقق الإيرواني رحمه الله وهو: أن المتيقن من الغناء المحرم هو الكلام الباطل في ذاته وبحسب المدلول والمشتمل على المد والترجيع والإطراب، والمراد من بطلان الكلام هو أن يكون معناه لهوياً، فالكلام الباطل غير المشتمل على الكيفية ذات القيود الثلاثة لا يكون حراماً، كما أن المشتمل على الكيفية المزبورة لا يكون حراماً إلا أن يكون باطلاً في معناه.

وفيه: أن 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: أنه خفة تعتري الإنسان لشدة السرور، وعن آخرين: أنه خفة تعتري لشدة حزن أو سرور، وعن مفتاح الكرامة: أن الإطراب 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 خصّ الطرب بالسرور، وأما فساد الأخير: فلما تقدم من أن مجرد مد الصوت وتحسينه ليس غناء قطعاً لاسيماً وقد ورد أن الله ما بعث نبياً إلا حسن الصوت^(١) وأنه كان علي بن الحسين عليه السلام يقرأ القرآن فرّبما مر به المار فصعق من حسن صوته^(٢) وأن الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيحاً.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٢، كتاب الصلاة.

(٢) نفس المصدر، حديث ٥.

ثم ان اللهو يتحقق بأمرين أحدهما قصد التلهي وإن لم يكن لهواً، والثاني كونه لهواً في نفسه عند المستمعين وإن لم يقصد به التلهي [١].

ثم ان المرجع في اللهو الى العرف والحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص والحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية أو أمرداً ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه.

ولكن يرد على هذا التعريف : انه غير مطرد ولا منعكس.

أما الأول: فلما قيل من ان أظهر أفراد الغناء الالحان التي يستعملها أهل الفسوق مع انها لا توجب الطرب الا احياناً، مضافاً الى ان من الغناء عند العرف ما ليس فيه مدولا ترجيع مع كونه مطرباً بالفعل و من ألحان أهل الفسوق بالمعنى الذي سيمر عليك، والظاهر ان 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 مرجعاً مشجياً و مثيراً للحنن والبكاء ولا يصدق عليه الغناء، كما اذا كانت مادة الكلام حقاً كمرثية أبي عبد الله عليه السلام.

والتحقيق : ان أحسن ما قيل في المقام - وإن كان هو أيضاً لا يخلو عن النقض - هو ما أفاده المصنف رحمه الله وهو: ان الغناء عبارة عن الصوت الهوي وما يعد في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي.

توضيحه: ان الصوت اذا كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص والحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية او 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 عرفاً عنه، عمّمه.

[١] بقوله: ثم ان اللهو يتحقق بأمرين أي أحد أمرين:

و ظهر مما ذكرنا انه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق او باطل
فقرأة القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا اشكال في
حرمتها و لا في تضاعف عقابها لكونها معصية في مقام الطاعة و استخفافاً بالمقرؤ

أحدهما: قصد التلهي وإن لم يكن هو أو الثاني: كونه لهواً في نفسه.
و محصل الأمر الأول على ما أظن و إن كان خلاف ظاهر كلامه في بادي النظر ان
الصوت تارة لا يكون لهواً فعلاً بالنسبة الى المستمعين، لعدم وجود المستمع، أو لمانع عن
التلهي من شدة المرض و نحوها، فهو أيضاً من مصاديق الغناء و لا ينحصر الغناء بما اذا كان
لهواً فعلاً.

و هذا التعريف أحسن ما قيل في تعريف الغناء و موافق للمتفاهم العرفي.
ولكن الذي يرد على المصنف رحمه الله انه لم يظهر لي وجه اعتباره الترجيع في صدقه،
فإنه لا يعتبر فيه لا بحسب الأدلة و لا بحسب المتفاهم العرفي.

و النسبة بين هذا التعريف و ما ذكره المشهور هي العموم من وجه، لصدق تعريف
المشهور على الصوت الموجب للخفة الحاصلة من حزن، و اختصاص هذا التعريف بالخفة
الحاصلة من شدة السرور، و صدق هذا التعريف على كل صوت أوجب الخفة المزبورة
و إن لم يكن فيه مدولا ترجيع، و لا يصدق عليه تعريف المشهور.

و كيفية الكلام، تارة تكون بنفسها لا تصلح الا للرقص و موجبة لحصول الخفة،
فالكلام حينئذ يكون غناءً و إن كانت مادته حقاً، كالقرآن و نهج البلاغة و نحوها، و على
هذا يحمل ما دل على النهي عن التغني بالقرآن، و قرائته بألحان أهل الفسوق و الكبائر
المتقدم.

و أخرى لا تكون كذلك، الا فيما اذا كانت مادة الكلام باطلة ككونها من المعاني
المهيجة للشهوة الباطلة، كبعض أنحاء التصانيف المتداولة في هذا العصر، و في مثل ذلك لو
كانت مادة الكلام حقاً لا يصدق عليه الغناء.

والمدعو والمرئى ومن اوضح تسويلات الشيطان ان الرجل المتسبتر قد تدعوه نفسه لأجل التفرّج والتنزّه والتلذذ الى ما يوجب نشاطه ورفع الكسالة عنه من الزممة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم والمرائي ونحوها، فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك وربما يعدّ مجلساً لأجل احضار أصحاب الألمان ويسميه مجلس المراثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل من ضرب الأوتار من النشاط و الإنبساط، وربما يبكى في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهوية و يتخيّل انه بكى في المراثية و فاز بالمرتبة العالية و قد اشرف على النزول الى دركات الهاوية فلا ملجأ الا الى الله من شرّ الشيطان و النفس الغاوية.

و ربما يجزئى [يجترئ] على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الأوّل : فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني انه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال والكلام بالباطل، و الا فهو في نفسه غير محرم و المحكى من كلامه في الوافي انه بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها قال الذي يظهر من مجموع الاخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الإستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو [المعهود] المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهم و تكلمهم بالباطل و لعبهم بالملاهي من العידان و القصب و غيرها دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله: ليست بالتي تدخل عليها الرجال الى ان قال: و على هذا فلا بأس بالتغنى بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة و النار و التشويق الى دارالقرار و وصف نعم الملك الجبار و ذكر العبادات و الرغبات في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير اليه في حديث الفقيه بقوله: ذكرتك الجنة و ذلك لأنّ هذا كله ذكر

الله وربما تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله.

و بالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله وان 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 ان المحرم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالماهي والتكلم بالأباطيل ودخول الرجال على النساء لحظّ السمع و البصر من شهوة الزنا دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر أمور الآخرة وينسى شهوات الدنيا الا ان استشهاده بالرواية ليست بالتى تدخل عليها الرجال ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فانّ صوت المغنّية التى تزفّ العرائس على سبيل اللهو لا محالة، ولذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كنا قد خصصناه بالدليل و نسب القول المذكور الى صاحب الكفاية أيضاً والموجود فيها، بعد ذكر الأخبار

و قد نسب الى المحدث الكاشاني القول بجواز الغناء من حيث هو، وانما يحرم اذا اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل و لا يهتّم البحث في صحة النسبة وفسادها.

و في الجمع بين كلمات المصنف حيث انه ينسب اليه اولاً القول بالجواز، ثم ينسب اليه غير ذلك، وانما المهم بيان أصل المطلب.

و حاصله: انه ربما يدعي عدم حرمة الغناء .

واستدل له بوجوه:

الأوّل: انه ليس في النصوص رواية معتبرة دالة على حرمة الغناء فالمتعين الأخذ بالمتيقن، و المتيقن هو ما اذا اقترن بأحد المحرمات الأخر كما كان متعارفاً في زمن الخلفاء و فيه: ما تقدم من تواتر الروايات الدالة على ذلك، وقدمر أن فيها روايات معتبرة فراجع.

الثاني: ان نصوص حرمة الغناء منصرفة الى الغناء في جوف آلات اللهو من المزمار ونحوه بإيجاده فيها فالغناء المجرد لا يكون حراماً.

المتخالفة جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره ان الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:
أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما يدل
على ذمّ التغني بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفسّاق في
غنائهم، ويؤيده رواية عبدالله سنان المذكورة أقرأوا القرآن بألحان العرب واياكم
و لحون أهل الفسق والكبائر وسيجيئ من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع
الغناء.

و ثانيهما: ان يقال وحاصل ما قال: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في
ذلك الزمان، قال: والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوّاري 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 على بن جعفر الآتية ورواية أقرأوا القرآن المتقدمة،
وقوله: ليست بالتّي يدخل عليها الرجال مؤيداً لهذا الحمل، قال: ان فيه اشعاراً بأن
منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به كالاتّهاء وغيره الى ان قال:
ان في عدّة من أخبار المنع عن الغناء اشعاراً بكونه هوّاً باطلاً.

وفيه: انه لا وجه لدعوى الإنصراف بل ظاهر النصوص النهي عن الغناء نفسه و
من حيث هو.

الثالث: ما عن قُرب الإسناد بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصّاح 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 لعبدالله بن الحسن، وعدم استبعاد صاحب الكفاية
الحاقه بالصّاح، يمكن ان يكون لأجل انه اطلع على أمانة مفيدة للظن بوثاقته، ولا يفيد
بالنسبة اليّنا، الا ان الخبر مروى عن كتاب علي بن جعفر، ولكن فيه ما لم يزم به وهو يدل

و صدق ذلك في القرآن و الدعوات والأذكار المقرّوة بالأصوات الطيّبة المذكرة المهيّجة للأشواق الى العالم الأعلى محل تأمل على ان التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الأدعية، و الأذكار مع عمومها لغة و كثرتها و موافقتها للأصل و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه فاذلاً لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الإقتران بالملاهي و نحوهما، ثم إن ثبت إجماع في غيره و الباقي حكمه على الإباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى.

أقول: لا يخفى ان الغناء على استفدنا من الأخبار بل فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغة هو من الملاهي نظير ضرب الأوتار و النفخ في القصب و المزمار، و قد تقدم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر فلا يحتاج في حرمة الى ان يقرن بالمحرمات الآخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

على حرمة الغناء اذا اقترن بالمعاصي الآخر.

و فيه: ان محتملات قوله ما لم يزم به ثلاثة: الأول ارادة ما لم يقرن بضرب المزمار، الثاني: ارادة ما لم يوجد الغناء في المزمار، الثالث: ارادة ما لم يكن الصوت صوتاً مزمارياً و لحناً رقصياً، و الاستدلال بالخبر يتوقف على ارادة المعنى الأول، ولا ريب في كونه خلاف الظاهر، إذ لو كان المراد ذلك لقال ما لم يقرن بالمزمار، بل الظاهر من الخبر هو ارادة المعنى الثالث كما لا يخفى.

و عليه فيتعين كون اطلاق الغناء على الجامع بين القسمين اطلاقاً على المعنى الأعم كاطلاق أهل اللغة.

الرابع: النصوص الدالة على مدح الصوت الحسن، وانه ما بعث الله نبياً الا وهو حسن الصوت و استحباب قراءة القرآن بالصوت الحسن و ان علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن ^(١)، فإنه يستفاد منها جواز الغناء، بل استحبابه في القرآن، و ان الحرمة انما تكون للأمور الخارجية.

نعم لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب توجه ما ذكرناه بل لا أظن أحداً يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن والأخبار بمدح الصوت الحسن وأنه من أجل 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 شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا انتهى.

وقد صرح في شرح قوله عليه السلام اقرأوا القرآن بألحان العرب أن اللحن هو الغناء، وبالجمله فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً 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 تفصيلاً 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 الإطلاقات الكثيرة المدعى تواترها إلا بعض الروايات التي ذكرها منها ما عن الحميري بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصالح 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 يصّر 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 كسب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لِبُيُضْلَ لِحَدِيثٍ لِّيُبْذَلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أجز المغنية التي تزفّ العرائس ليس به بأس ليست بالتي تدخل عليها الرجال، فإنّ ظاهر الثانية و صريح الأولى ان حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم والا فلا. [١] وقوله في الرواية وهو قول الله إشارة الى ما ذكره من التفصيل ويظهر منه ان كلا الغنائين من هو الحديث لكن يقصد بأحدهما ادخال الناس في المعاصي و الإخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعة دون الآخر، وانت خير بعدم مقاومة هذه الأخبار للاطلاقات لعدم ظهور يعتد به في دلالتها، فإنّ 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 الى ذلك الحد فلا يعصى به.

وفيه: انها غير مربوطة بالغناء إذ صوت الحسن غير الغناء كما تقدم.
الخامس: مرسل الفقيه: سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت فقال عليه السلام: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد و الفضائل التي ليست بغناء و أما الغناء فمحظور ^(١).
وفيه: أولاً: انه ضعيف السند للإرسال.

و ثانياً: انه وارد في الجارية التي لها صوت، لا المغنية، إذ الظاهر ان التفسير انما هو من الصدوق، وعلى فرض كونه من الإمام عليه السلام فهو يدل على ان المذكورات على قسمين: أحدهما: ما هو غناء والثاني: ما ليس كذلك، فيدل على ان 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.

و منه يظهر توجيه الرواية الثانية لعلي بن جعفر فإن معنى قوله لم يزمر به لم يرجع فيه ترجيع المزمار او لم يقصد منه قصد المزمار او ان المراد من الزمر التغني على سبيل اللهو.

وأما رواية أبي بصير مع ضعفها سنداً بعلي بن أبي حمزة الباطني فلا يدل الا على كون غناء المغنيّة التي يدخل عليها الرجال داخلاً في هو الحديث في الآية وعدم دخول غناء التي تدعى الى الأعراس فيها، وهذا لا يدل على دخول ما لم يكن منها في القسم المباح مع كونه من هو الحديث قطعاً، فاذا فرضنا ان المغني يُغنيّ بأشعار باطلة فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

و بالجملة فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنيّة باعتبار ما هو الغالب من انها تطلب للتغنيّ اما في المجالس المختصة بالنساء كما في الأعراس، و أما للتغنيّ في مجالس الرجال، نعم الانصاف انه لا يخلو من أشعار يكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لأجل هذا الاشعار خصوصاً مع معارضته بما هو كالصرح في حرمة غناء المغنيّة ولو لخصوص مولاها كما تقدم من قوله عليه السلام قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها الا ثمن الكلب فتأمل.

السابع: ان الروايات بقرينة دلالة بعضها على ان المنع بمناط اللهو محمولة على مطلق المرجوحية، إذ من المعلوم ان اللهو بما هو لا يقتضي التحريم.

وفيه: مضافاً الى ما سيأتي في مبحث اللهو من حرمة على بعض معانيه: ان النصوص اما تدل على حرمة الغناء من حيث انه صوت لهوي، وهذا لا يستلزم حرمة كل ما يكون لهو أكي يستكشف جوازه من جواز اللهو. هذا كله.

مضافاً انه لو تمت دلالة ما تقدم على هذا القول، بما انه لا يمكن حمل جميع ما دل على حرمة الغناء على ان حرمة انما تكون للأمر الخارجية، ولا يمكن رفع اليد عن ظهورها في حرمة الغناء نفسه، فلا محالة يقع التعارض بينهما، والترجيح معها كما لا يخفى.

وأضف الى ذلك انه لم ينسب القول بالجواز الى أحد سوى المحدث المذكور والمحقق السبزواري، وقد عرفت دعوى بعضهم ان عدم الجواز من الضروريات. فإذا لا ينبغي التوقف في الحرمة.

وبالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من ان يحتاج الى الإظهار، وما أبعد ما بين هذا وبين ما سيجي من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالأعراس لأنّ الروايتين وإن كانتا نصّين في الجواز الا انها لا تقاومان الأخبار المانعة لتواترها. وأما ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التكلم في التفصيل.

و أما الثاني : فهو الإشتباه في الموضوع فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقليداً لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء في المراثي و هو عجيب، فانه إن اراد ان الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللغة.

أما اللغة فقد عرفت. و أما العرف لأنه لا ريب أنّ من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضي للرقص او ضرب آلات اللهو لا يتأمل في اطلاق الغناء عليه الى ان يعلم مواد الألفاظ، و ان اراد ان الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحس.

و أما الثالث : وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع فقد حكي في جامع المقاصد قولاً لم يسمّ قائله باستثناء الغناء في المراثي [١] نظير استثنائه في الأعراس و لم يذكر وجهه و ربّما 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 يسمّ قائله و هو الغناء في المراثي و لم يذكر وجهه.

وقرّبه المحقق الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد، و علّل ذلك بوجوه:

منها: انه ما ثبت الإجماع الا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً.

بعمومات أدلة الإيكاء والرتاء [١].

وقد أخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

وفيه ان أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات [٢] خصوصاً التي يكون من مقدماتها، فإن مرجع أدلة الإستحباب الى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم الا ترى انه لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن واجابته بالمحرمات كالزنا واللواط والغناء والسر في ذلك ان دليل الاستحباب انما يدل على كون الفعل لو خلي وطبعه خالياً عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ينافي ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله او تركه كما اذا صار مقدمة لواجب او صادفه عنوان محرم فاجابة المؤمن وادخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله او تركه، فاذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما انه اذا أمر به الوالد او السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

والمحصل ان جهات الأحكام الثلاثة أعني الإباحة والإستحباب والكره لا يزاحم جهة الوجوب او الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

وفيه: ما عرفت من وجود روايات صحيحة دالة على حرمة الغناء مطلقاً.

[١] ومنها: عمومات أدلة الإيكاء والرتاء.

[٢] وأجاب عنه المصنف بقوله: ان أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات.

ومحصل ما ذكره في وجه ذلك: ان دليل الإستحباب انما يتضمن ثبوت الحكم لوجود جهته المقضية له مع عدم تحقق ما يقتضي الالتزام بترك مورده فالفعل انما يتصف بالإستحباب اذا خلا في طبعه عما يقتضي الحرمة، فمع طرو عنوان ملزم لتركه يكون محرماً ولا يقاومه دليل الاستحباب فالإيكاء مستحب ما لم يطرأ عليه أحد العناوين المحرمة منها الغناء، فلا يصلح دليل مطلوبيته لمقاومة أدلة حرمة الغناء.

ويرد: ان ما ذكره من عدم مقاومة أدلة الأحكام غير الإلزامية أدلة الأحكام الإلزامية انما يتم في موارد:

الأول: ما اذا وقعت المزامحة بين الطائفتين في مقام الإمتثال من دون ان تتصادقا على مورد واحد، كما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الصوم واستحباب قراءة القرآن اذا لم يتمكن من الجمع بينهما، فانه في مثل ذلك لا شبهة في تقديم الأول لأن دليله يكون معجزاً عن الثاني.

الثاني: ما اذا كان الموضوع فيها واحداً، ويكون الحكم غير الازامي مشروطاً بأن لا يلزم من موافقته مخالفة حكم الزامي كقضاء حاجة المؤمن، حيث ان استحبابه مقيد بعدم لزوم فعل الحرام من امثاله، و عليه يبتني عدم توقف أحد من انه لا يجوز شيء من المحرمات بعنوان قضاء حاجة المؤمن.

الثالث: ما اذا كان الحكم غير الازامي مترتباً على الشيء بعنوانه الأولي، والحكم الازامي متعلقاً به بعنوانه الثانوي.

و أما في غير هذه الموارد الثلاثة، وهو ما اذا كان الثابت في الواقع حكماً واحداً، و كانت الأدلة متعارضة في ثبوت الحكم الازامي او غير الازامي، بنحو التباين او العموم من وجه، مع عدم كون الحكم غير الازامي مشروطاً بعدم مخالفة الحكم الازامي، فلا وجه لدعوى تقدم دليل الحكم الازامي الابدعوى أحد أمور ثلاثة على سبيل منع الخلط أحدها: عدم ثبوت الاطلاق لدليل الحكم غير الازامي بنحو يشمل مورداً قام فيه دليل على حكم الزامي.

ثانيها: إنصرافه عن هذا المورد.

ثالثها: ظهوره في تقييد ما تضمنه من الحكم بعدم المخالفة للحكم الازامي.

و أما دعوى ان مقتضيات الأحكام الترخيضية لا تصلح لمزامحة مقتضيات الأحكام الالزامية، فاجنبية عن المقام، إذ تلك انما هي فيما اذا ثبت المقتضيان، و هو في الفرض معلوم بعدم، لفرض التعارض بين الدليلين، و لا اقل من عدم المعلومية، و عليه فلا مناص عن الرجوع الى مرجحات باب التعارض. و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و ليس من قبيل الموارد الثلاثة الأول، كما هو واضح فلا بد من تقديم ادلة الغناء لمخالفتها للعامة.

ومنها: ان التحريم انما هو للطرب و ليس في المراثي طرب، بل ليس فيها الا الحزن. وفيه: انه تارة يكون الصوت صوتاً لهوياً و لحناً رقصياً، و يوجب حصول النشاط و الانبساط، و لكن ربما يبكي المستمع في خلاله لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما تستحضره القوى الشهوية و يتخيل انه بكى في المراثية او انه يبكي من جهة أفوائية المادة في حصول الحزن من الكيفية المطربة.

و أخرى يكون الصوت بنفسه موجباً لحصول الحزن و البكاء، و عدم صدق الغناء على الثاني و إن كان هو الحق كما عرفت، إلا أنه يصدق على الأول، فاللازم هو مراعاة ذلك و تمييز الغناء عن غيره.

ومنها: قيام السيرة على ذلك، لأنه المتعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمان المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير.

وفيه: ان قيام السيرة على الرثاء و إقامة التعزية مسلم، الا انه لا نسلم قيام السيرة على التغني فيها، بل المسلم خلافه، و دعوى ان النياحة لا تكون الا معه ممنوعة.

ومنها: ان البكاء و التفجع مطلوب مرغوب، و فيه ثواب عظيم، و الغناء معين على ذلك.

وفيه: أولاً: ما تقدم من ان الغناء لا يكون معيناً على البكاء لما تقدم في مقام بيان حقيقته.

و ثانياً: انه لو سلم كونه معيناً عليه لا وجه للقول بجوازه من جهة وقوعه مقدمة للمستحب، إذ لو وقعت المزاوجة بين حاكمين الزامي و غير الزامي، لا شبهة في تقديم دليل الأول على الثاني: لكونه صالحاً لأن يكون معجزاً عن غيره، بخلاف العكس.

و يشهد بما ذكرنا من عدم تأدي المستحبات في ضمن المحرمات قوله ﷺ
 إقرأوا القرآن بألحان العرب و اياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و
 سيجيئ بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز
 تراقيم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم [١] قال في الصحاح اللحن واحد
 الألحان واللحن.

و منه الحديث أقرأوا القرآن بلحون العرب [٢] و قد لحن في قرائته اذا طرّب
 بها و غرّد وهو ألحن الناس اذا كان أحسنهم قراءة او غناء انتهى.
 و صاحب الحقائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة أى بلغة العرب و كأنّه
 اراد باللغة اللهجة و تخيل ان ابقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في
 القرآن [٣] و فيه ما تقدم من ان مطلق اللحن اذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء،
 و قوله ﷺ و اياكم و لحون أهل الفسوق، نهى عن الغناء في القرآن ثم ان في قوله لا
 يجوز تراقيمهم اشارة إلى ان مقصودهم ليس تدبّر معاني القرآن بل هو مجرد الصوت
 المطرب [٤].

فتحصّل : ان الغناء في المراثي حرام، الا ان الصوت غير الموجب لحصول الخفّة
 الحاصلة عن شدة السرور -وبعبارة اخرى، غير الملهي- لا يكون غناء فلا يكون محرماً.
 [١] كما في خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (١).
 [٢] كما في الحقائق ١٨، ١١٤ و في الصحاح ٢١٩٣، ٦ مادة لحن و في خبر حذيفة
 بن اليمان (٢).

[٣] لم يتخيل صاحب الحقائق ذلك، و هذا كلامه فلاحظه، قال فإنه وإن كان
 لفظ اللحن مما ورد بمعنى الغناء لكنه ورد أيضاً لمعان اخر منها اللغة و ترجيع الصوت و
 تحسين القراءة و الشعر الا ان الأنسب به هنا هو الحمل على اللغة انتهى، و على ذلك فلا
 مورد لما أورده المصنف عليه.

[٤] و يمكن ان يكون المراد به انه لا يجاوز تراقيمهم الى السماء بمعنى ان الله لا يقبل
 منهم و لا يرفع قرائتهم الى السماء قصدوا بها تدبّر معاني القرآن أيضاً أم لا.

١- الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ١، مع تفاوت يسير.

٢- المستدرک، باب ٢٥، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٣.

و ظهر مما ذكرنا انه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن و ما ورد من قوله ﷺ و رجّع في القرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن، فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق.

و من المعلوم ان مجرد ذلك لا يكون غناء اذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع ان لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء، و لذا جعله نوعاً منه في قوله ﷺ يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و في محكي شمس العلوم ان الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان والقراءة والغناء، (انتهى).

و بالجملة فلا تنافي بين الخبرين و لا بينهما و بين 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 و غيره لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث انه بعد ما وجّه استثناء المراثي و غيرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع الا في غيرها و الأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً أيّد استثناء المراثي بأن البكاء و التفجّع مطلوب مرغوب، و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و انه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير، ثم أيده بجواز النياحة و جواز أخذ الأجر عليها، و الظاهر انها لا تكون الا معه و بأنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، و ليس في المراثي طرب بل ليس الا الحزن، انتهى.

الغناء في قراءة القرآن

الثاني: الغناء في قراءة القرآن.

[١] وقد نسب استثناء ذلك الى المحقق السبزواري و تبعه بعض المحققين.

و استدلل له بوجوه:

الأول: ان قراءة القرآن خارجة عن الغناء موضوعاً اذ يعتبر في صدق الغناء كون معنى الكلام لهوياً، ذكره صاحب الكفاية و المحقق الايرواني رحمه الله.

وقد عرفت في المقام الأول فساد هذا المسلك، و ان الغناء كيفية خاصة من الصوت، وهو الصوت اللهوي المجامع مع كون المادة حقاً.

الثاني: انه قد دلت النصوص ^(١) الكثيرة على استحباب تحسين الصوت في قراءة القرآن والتحزين والترجيع به. وشئ منها لا يوجد بدون الغناء.

وفيه: انه قد عرفت ان هذه العناوين غير الغناء، اذ الغناء هو الصوت اللهوي واللعن الرقصي، و مجرد حسن الصوت و الترجيع به والتحزين لا يكون كذلك. و على ذلك فلا تنافي بين هذه النصوص، و بين ما دل على ذم التغني بالقرآن كخبر عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و أيّاكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر، فإنه سيجي بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح و الرهبانية ^(٢).

و المحقق السبزواري رحمه الله لبنائه على ملازمة تحسين الصوت و الترجيع به للغناء، بني على التعارض بين الطائفتين: و جمع بينهما بنحوين اولهما الصحيح على هذا المسلك، قال: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، و حمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفسّاق في غنائهم.

الثالث: ان اخبار الغناء معارضة مع الأخبار ^(٣) الكثيرة الدالة على فضل قراءة القرآن و النسبة عموم من وجه، فتتساقطان في مورد الإجماع فيرجع الى أصالة الإباحة. و فيه: ما تقدم من ان المختار في التعارض بين العامين من وجه هو الرجوع الى المرجحات و هي تقتضي تقديم نصوص الغناء لكونها مخالفة للعادة.

و أما ما أجابه المصنف رحمه الله من ان ادلة الأحكام غير الالزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية، فقد مر ما فيه مفصلاً 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
 اما كون الغناء معيناً على البكاء والتفجّع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون
 الغناء هو الصوت اللهوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب
 لأنّ الطرب الحاصل منه ان كان سروراً فهو مناف للتفجّع لا معين، وإن كان حزناً
 فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتبهات النفسانية لا على ما
 أصاب سادات الزمان مع انه على تقدير الإعانة، لا ينفع في جواز الشيء كونه مقدمة
 لمستحبّ او مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كان فهو والا
 فيحكم بإباحته للأصل وعلى أي حال فلا يجوز التمسك للإباحة بكونه مقدمة لغير
 حرام لما عرفت.

ثم انه يظهر من هذا ومّا ذكر أخيراً من ان المراتي ليس فيها طرب ان نظره
 الى المراتي المتعارفة لأهل الديانة التي لا ييقصدونها الا للتفجّع وكأنّه لم يحدث في
 عصره المراتي 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 ﷺ بنظيره في قوله: يتخذون القرآن مزامير كما ان
 زيارة سيدنا ومولانا أبي عبدالله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو والزهة لكثير
 من المترفين، وقد أخبر النبي ﷺ بنظيره في سفرالحج وانه يحج أغنياء أمّتي للزهة
 والأوساط للتجارة والفقراء للسمعة، وكان كلامه عليه السلام كالكتاب العزيز وارد في
 مورد و جار في نظيره والذي أظنّ ان ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم من أنه الصوت
 اللهوي ان هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه.

وأما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو
 فرض شمول الغناء له لأنّ مطلقات الغناء منزلة على ما دلّ على إناطة الحكم فيه
 باللهو والباطل من الأخبار المتقدمة خصوصاً مع إنصرافها في أنفسها كأخبار المغنيّة
 الى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء وهو أمران:
أحدهما: الحداء بالضمّ كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل [١] وفي الكفاية ان المشهور استثناؤه، وقد صرح بذلك في شهادات الشرائع والقواعد وفي الدروس، وعلى تقدير كونه من الأصوات اللهوية كما يشهد به استثناؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا رواية نبوية ذكرها في المسالك من تقرير النبي ﷺ لعبدالله ابن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت [٢] وفي دلالته وسنده ما لا يخفى [٣].

فالأظهر هو حرمة الغناء في قراءة القرآن، ويدل عليه خبر عبدالله بن سنان المتقدم، ولكنه ضعيف السند لأن في طريقه إبراهيم الأحمر، بل الغناء في ذلك أبغض لكونه هتكاً للدين.

الحداء لسوق الإبل

[١] الثالث: الحداء لسوق الإبل.

في الكفاية: ان المشهور استثنائه، وقد استدل له بوجوه:

[٢] الأول: النبوي المرسل الذي ذكره في كتاب الشهادات من المسالك المتضمن

تقرير النبي ﷺ لعبدالله بن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت ^(١).

[٣] قوله وفي دلالته وسنده ما لا يخفى.

و أورد عليه المحقق الشيرازي: بأن دلالته لم أعرف وجه ضعفها على تقدير كون

الحداء من الغناء، و ضعف سنده منجبر بنقل الشهرة و فتوى جمع من الأساطين.

وفيه ان المرسل متضمن لواقعة شخصية فيمكن ان لا يكون الحداء الذي جوزة

النبي ﷺ غناءً فلا يدل على جواز الغناء.

الثاني : غناء المغنية في الأعراس اذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل واللعب بآلات الملاهي المحرمة و دخول الرجال على النساء [١] و المشهور استثنائه للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنية التي تزفّ العرائس [٢].

الثاني: ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن النبي ﷺ زادالمسافر الحُداء و الشعر ما كان منه ليس فيه خناء أي فحش او جفاء او حنان (١) أي الطرب على اختلاف النسخ، بناءً على رجوع القيد الى خصوص الشعر كما يشهد به أفراد الضمير.

و لكن الإستدلال به مبني على كون الحداء منحصراً بالغناء ولكنه ممنوع فلا يدل على جواز الغناء.

وبه يظهر ما في الوجه الثالث و هو استقرار السيرة على جواز الحُداء.

الرابع: ما في الجواهر الميل اليه، و هو: ان الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، فهو خارج عن الغناء موضوعاً.

وفيه: انه لا تنافي بين العنوانين كي يكون صدق أحدهما مانعاً من صدق الآخر، بل الأظهر ان النسبة بينها عموم من وجه. فاذاً لا دليل على استثناء الغناء في الحداء.

الغناء في زفّ العرائس

[١] الرابع: غناء المغنية في الأعراس اذا لم يكتنف بها محرم آخر.

[٢] قوله والمشهور استثنائه للخبرين المتقدمين عن أبي بصير.

أحدهما صحيح أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام أجر المغنية التي تزفّ العرائس ليس به بأس وليست بالتّي 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 أيضاً [١] وإباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل ودعوى أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفة للظاهر لكن في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح والشهرة على وجهه يوجب الانحياز غير ثابتة لأن المحكي عن المفيد عليه السلام والمرضى، وظاهر الحلبي وصرح الحلبي والتذكرة والإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع، لكن الإنصاف أن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق والعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد وإن كان الأحوط كما في الدروس الترك والله العالم.

[١] قوله ونحوهما ثالث عنه.
إشارة إلى خبره الثالث عنه عليه السلام عن كسب المغنيات فقال عليه السلام: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعي إلى الأعراس ليس به بأس ^(١).
لكن الثاني مجهول، والثالث ضعيف.
ودعوى ضعف الأول كما ترى.
والإيراد عليه: بأنه إنما يدل على إباحة الأجر لا الفعل، مندفع بالتلازم بينها.
ودعوى أن الأجر لمجرد الزف، خلاف الظاهر فالأظهر هو جوازه.
بقي الكلام في تعليمه وتعلمه، وملخص القول فيه: أن التعليم والتعلم بالتغني والإستماع حرام بلا كلام، وأما بغير ذلك فحرمة التعليم مستفادة من خبرين مرويين في الوسائل ^(٢) وحرمة التعلم تستفاد من المرسل المروي عن مستدرك الوسائل ^(٣)، إلا أن كلا ضعيف السند إذ أحد الخبرين المرويين في الوسائل مرسل، والآخر في طريقه محمد الطاطري وهو مهمل، وما عن المستدرك مرسل أيضاً. ومقتضى الأصل هو الجواز.

قد تم الجزء الأول من كتابنا منهاج الفقاهة

ويتلوه في الطبع الجزء الثاني منه

والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٢ و ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) المستدرك، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

الجزء الأول

فهرس المحتوى

٥	المقدمة
٧	رواية تحف العقول
١٥	فقه الرضا (عليه السلام)
١٧	دعائم الإسلام
١٨	النبوي المشهور
١٩	أقسام المكاسب
٢١	معنى حرمة الإكتساب
٢٣	حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها
٢٨	المعاوضة على أبواب ما لا يؤكل لحمه
٣١	يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه
٣٣	الإكتساب بالأبوال
٣٦	بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
٣٧	بيع بول الإيل
٣٩	حكم بيع العذرة
٤٦	تتميم
٤٧	بيع السرجين النجس
٤٨	بيع الأرواث الطاهرة
٥٠	حكم بيع الدم
٥٣	بيع المنى
٥٨	حكم المعاوضة على الميتة والإنتفاع بالأعيان النجسة
٦٨	بيع الميتة منضمة إلى المذكى

٧٥	ميتة ما ليس له نفس سائلة
٧٦	حكم بيع الكلب
٧٧	حكم بيع الخنزير
٧٩	البحث في أجزاء الكلب والخنزير
٨٠	التكسب بالخمير وكل مسكر
٨٥	حكم بيع المتنجنس
٩٣	بيع كلب الماشية والحائط
١٠٠	بيع العصير العنبي
١٠٩	المعاوضة على الدهن المتنجنس
١١٢	اشتراط الإستصباح في البيع
١١٨	وجوب الإعلام بالنجاسة
١٢١	التسبيب الى وجود الحرام من الجاهل
١٢٧	حكم الإعلام مع عدم التسبيب
١٣٢	الإستصباح تحت الظلال
١٣٦	حكم الإنفعا بالمتنجنس
١٤٩	بيع غير الدهن من المتنجنسات
١٥٣	الإنفعا بالأعيان النجسة
١٥٤	نقد الأدلة
١٥٨	الإنفعا بالميتة
١٦١	الإنفعا بالأعيان النجسة
١٦٣	المعاملة على الأعيان النجسة
١٦٥	منشأ ثبوت حق الإختصاص
١٦٨	بيع هياكل العبادة المبتدعة
١٧٧	بيع آلات القمار
١٨٠	بيع آلات اللهو
١٨١	بيع أواني الذهب والفضة
١٨٢	بيع الدراهم المغشوشة
١٩٠	بيع العنب على أن يعمل خمراً
١٩٦	بيع الجارية المغتية

١٩٩	بيع العنب ممن يجعله خمراً
٢٠٤	حكم الإعانة على الإثم
٢٠٦	حقيقة الإعانة و مفهومها
٢١٧	وجوب دفع المنكر
٢٢٦	بيع السلاح لأعداء الدين
٢٣٤	حكم بيع ما لا منفعة فيه
٢٤١	حكم تدليس الماشطة
٢٤٥	حكم وصل الشعر بالشعر
٢٥٠	كراهة كسب الماشطة
٢٥٢	تزيين الرجل بما يحرم عليه
٢٥٤	حكم تشبه كل من الرجل و المرأة بالآخر
٢٦٠	التشبيب بالمرأة الأجنبية
٢٦٤	حكم الخلوة بالأجنبية
٢٧١	التصوير حرام
٢٨٠	جواز التصوير المتعارف فى هذا الزمان
٢٨٢	تصوير المَلَك والجن
٢٨٥	الإعجاب ليس شرطاً للحرمة
٢٨٧	لا يعتبر قصد الحكاية فى الحرمة
٢٨٩	يعتبر الصدق العرفي فى الحرمة
٢٩٢	لو اشترك اثنان فى عمل صورة
٢٩٣	حكم اقتناء الصورة المحرمة
٣٠٧	حرمة التطفيف
٣٠٩	حكم المعاملة المطفف فيها
٣١١	حرمة التنجيم
٣١٨	اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات
٣٢٩	نقل الأخبار فى النجوم
٣٣٣	تعلم علم النجوم
٣٣٥	حرمة حفظ كتب الضلال
٣٣٧	الأمر بالإجتناى عن قول الزور

٣٤٣	حكم المعاملة على كتب الضلال
٣٤٦	حكم الرشوة
٣٤٧	موضوع الرشوة
٣٥١	أُجور القُضاة
٣٥٦	الإرتزاق من بيت المال
٣٥٨	أخذ القاضي للهدية
٣٦١	الرشوة فى غير الأحكام
٣٦٤	حكم المعاملة المحاباتية مع القاضي
٣٦٦	حكم الرشوة وضعاً
٣٦٩	اختلاف الدافع و القاضي
٣٧٣	يحرم سب المؤمن
٣٧٨	المستثنيات
٣٨٢	حرمة السحر
٣٨٦	حقيقة السحر
٣٨٨	أقسام السحر
٣٩٧	دفع ضرر السحر بالسحر
٤٠١	حكم التسخيرات
٤٠٢	حرمة الشعبة
٤٠٤	حرمة الغش
٤٠٧	حول حقيقة الغش
٤١٠	حكم المعاملة وضعاً
٤١٤	حرمة الغناء
٤٢٠	بيان حقيقة الغناء
٤٢٧	حكم الغناء
٤٣٣	الغناء فى المراثي
٤٣٨	الغناء فى قراءة القرآن
٤٤١	الحداء لسوق الإيل
٤٤٢	الغناء فى زف العرائس