

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

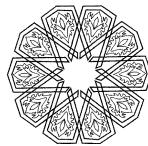
صفحة بيضاء

مِنْ لَائِحَةِ الْمُهَكَّمَاتِ

لِلتَّعْلِيقِ عَلَى مَكَاوِبِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ

الْمَحْقُقُ الْفَدَائِيُّ لِلَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدُ مُحَمَّدُ صَادِقُ الْحُسَيْنِيُّ الرَّوْحَانِيُّ

مَذَاقُ الْعَالَمِ



موسوعة الامر لروحاني

منهاج الفہیق

الجزء الاولى

✓ تاريخ النشر:	م ٢٠١٠ = ش ١٣٨٩ هـ. ق = ١٤٣١ هـ.
✓ الطبيعة:	السادسة (الاولى من الناشر)
✓ الكمية:	٣٠٠٠ نسخة
✓ الصفحة:	٤٥٦
✓ المطبعة:	دز
✓ الناشر:	كلبه شروق - ایران: قم المقدسه (تلفاکس: ٧٧٤١٤٢٣)
✓ الشابک:	٩٧٨-٩٦٤-٧٢٥٥-١٠-٣
✓ السعر:	٢٤٠٠ تومان (سعر المجموعة)

روحاني، محمدصادق، ١٣٠٣ - شارح منهج الفقاہہ: التعليق على مکاسب الشیخ الاعظم / السيد محمد صادق الحسینی الروحانی۔۔ قم: کلبه شروق، ١٤٣١ ق. م ٢٠١٠ = ١٣٨٩
ع۱: .. (دورہ) ٩٧٨-٩٦٤-٧٢٥٥-٠٩-٧
ع۲: ... (ج. ١) ٩٧٨-٩٦٤-٧٢٥٥-١٠-٣
ع۳: فہرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
ع۴: کتاب حاضر شرح کتاب «المکاسب» شیخ مرتضی انصاری است. مندیجات: ج. ١-٢. المکاسب المحرمه۔۔ ج. ٣-٤. البیع. ج. ٥-٦. خیارات. ۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ١٢١٤ - ١٢٨١ ق. المکاسب۔۔ نقد و تفسیر. ۲. معاملات (فقہ). ۳. خرید و فروش (فقہ). ۴. کسب و کار حلام (فقہ). الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ١٢١٤ - ١٢٨١ ق. المکاسب. شرح. ب. عنوان: المکاسب. شرح
BP ١٩٠ / ١ / ٨ الف ٧٠٢٤ ١٣٨٩ ٢٩٧/٣٧٢٢

المكاسب

المحرّمة

صفحة بيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

وصلى الله على محمدٍ وآلِه الطاهرين، واللعنُ الدائمة المؤبدة على أعدائهم أجمعين،
إلى قيام يوم الدين .

(١)

إذا أردت يوماً أن تستعرض أسماء نوابغ العلم على مدى التاريخ كله، فإنك ستجد نفسك مُرغماً على ذكر الآية العظمى (الشيخ مرتضى الأنباري)، كأحد أبرز من عرفهم التاريخ بالنبوغ والعبقرية في علمي الفقه والأصول.

ويبقى الفارقُ بين الشيخ الأنباري رحمه الله وبين كثيرين ممن يتصدرون قائمة نوابغ التاريخ: أنك لا تمتلك دليلاً على عبرية هؤلاء سوى التعبد بما يتناقله المؤرخون عنهم، غير أنك عندما تبحث عن دليل ظاهرة النبوغ عند الشيخ الأنباري، فإنك ستجد بين يديك معجزتين فائقتين شاهدتين له بالنبوغ العلمي في أقصى درجاته.

المعجزة الأولى: كتابه الأصولي الرائع (فرائد الأصول) والمشهور عند أهل العلم باسم (الرسائل)، والكافشُ عن خبروبيته وبراعته وسيطرته على المباحث الأصولية، سيمها مباحث الأصول العملية.

والمعجزة الثانية: وهي الأعظم شأناً والأكبر قدرًا - كتابه الفقهي العظيم (المكاسب). أمام هذين الكتابين تجد نفسك حقاً أمام معجزتين من معاجز العلم، اللاتي لا يوجد بهما الزمان إلا نادراً، ومتى ما سبرت غور الكتابين المعجزتين دراسةً وتدرисاً وبحثاً وتنقيباً، ستتجلى لك أبعاد إعجازهما، حين تقع منهما على جواهر العلم ولثالي المعرفة، وتصل إلى نفائس ما اشتتملا عليه من شموخ التحقيق والتدقيق.

-أ-

ولعلَّ بقاءهما متربِّعين على عرش مناهج الحوزات العلمية سطحاً وخارجًا، قرابةَ قرنٍ ونصف من الزمان - يبدأ منذ رحيل مؤلفهما العبرى سنة ١٢٨١ هـ ويستمرُ حتى يوم الناس هذا - يكفي لإثبات إعجاز الكتابين.

ونظراً لما امتاز به كتاب (المكاسب) من العمق العلمي، فقد صار مقياساً عند بعض أساطين العلم لتمييز المجتهد عن غيره، وبمقدار فهم الشخص لآراء الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله يعلم مستوى ملكته الاجتهادية.

(٢)

ولنفس الاحظ أيضاً صار الكتاب محظًّا أنظار أساطين العلم في الحوزات العلمية، بين كافشٍ عن غواصِّ أسراره، وبين منقبٍ في أعماق أغواره، وجميعهم يتنافسون في تحقيق مطالبه الأنique ونكتاته الدقيقة، فكثُرت لذلك شروحه وتعاليقه وحواشيه، حتى أنك لا تكاد تقرأ ترجمةً لأحدٍ عمالقة الفكر وأكابر العلم إلا وتجد من آثاره ومؤلفاته شرحاً على كتاب (المكاسب) أو تعليقاً عليه.

وتأتي في طليعة تلك النتاجات العلمية الرائعة: حاشية المكاسب لسيِّد العروة الوثقى السيد اليزدي، وحاشية المكاسب للمحقق الآخوند الخراساني، وغاية الآمال للمحقق الشيخ محمد حسن المامقاني، وحاشية المكاسب للمحقق الإيرواني، والتعليق على المكاسب للمحقق التقى الشيرازي، وحاشية المكاسب للمحقق الهمданى، وحاشية المكاسب لشيخ المحققين الإصفهانى، وبُلغة الطالب في شرح المكاسب للمحقق الشيخ محمد كاظم الشيرازي رحمه الله.

هذا سوى تلك المؤلفات الجليلة التي اتّخذت من كتاب (المكاسب) محوراً تدور عليه أبحاثها، ويكفيك منها: (منية الطالب في شرح المكاسب) تقرير أبحاث المحقق النائيني، و(مصابح الفقاھة) تقرير أبحاث المحقق الخوئي رحمه الله. وإن دلَّ هذا التكثُر - في الشرح والتعليق - على شيءٍ، فإنَّما يدلُّ على مدى المكانة العلمية التي يحتلُّها كتاب (المكاسب) عند عمالقة الفقه.

(٣)

وامتداداً لهذه الجهود العلمية في تجلية معضلات دقائق المسائل التي اشتمل عليها كتاب (المكاسب) جاء كتاب (منهاج الفقاہة) - لسیدنا العلامۃ المدقّی، الفقیہ المحقق، والاصولی المدقّق، المرجع الدينی الكبير، سماحة آیة الله العظمی، السید محمد صادق الحسینی الروحانی (دامت برکاتُ وجوده الشریف) - لیکون من خیرۃ الشروح المهمة على مکاسب شیخنا الأعظم الأنصاری (رض)، وشاهدُ ذلك تعدد طبعاته، وتصاعفُ الطلبِ علیه. وقد تحدّث سماحة السید (دامت برکاته) حول انتطاعاته عن كتاب (المكاسب) ومؤلفه الشیخ الأعظم، ودوافع تأليفه لشرحه، فقال: «كتابنا (منهاج الفقاہة).. شرح لكتاب (المكاسب) للشیخ الأعظم، خاتمة الرعیل الأول من المجتهدين، وأفضل المتأخرین، آیة الله العظمی، الشیخ مرتضی الأنصاری (رض)، الذي أصبح اليوم متّجع العلم، ومحور الدراسة في الحوزات العلمیة؛ إذ كانت مباحث هذا الكتاب فاتحةً عهدهِ جدید مبارك في الدراسات الفقهیة والتتبیع والتحقيق، تقتضي مزيداً من العناية بشرحها، وتيسير الإطلاع علیها، وهذا ما توخيته في هذا الكتاب».

ومن خلال هذه السطور التي قرأناها يتضح أنَّ كتاب (المكاسب) - بنظر سماحة السید - رغم الحواشی والشروح الكثيرة عليه، إلَّا أنه لا زال بحاجةٍ لکشف مغالیقه، وإیضاً غواصیه، وهذا ما دعاه لتأليف شرحه المبارك لیکون منهاج فقاہة محتويات کتاب (المكاسب).

(٤)

ويتميز هذا الكتاب الشریف (منهاج الفقاہة) بعدّة مزايا رائعة، لا بأس بالإشارة السريعة إلى بعضها:

١- الميزة الأولى: الدقة في الانتقاء، فليس المهم بنظر سماحة السید (دامت ظلاله الوارفة) هو جمع الآراء وعرضها فقط، مع مناقشتها والتعليق علیها، أو اختيار بعضها

وتأييده، بل هو في كل مسألة يضع يده على الرأي الذي يراه يتمتع بنكتة علمية أساسية دقيقة يتفرد بها، من غير أن يُنقل على القارئ بنقل الآراء الأخرى، والتي قد لا تتناول سوى بعض المناقشات الجزئية غير الدخيلة في أساس المطلب، ومن هنا تراه في بعض المسائل يعرض آراء اليزيدي والآخوند والإيرواني والإصفهاني قبيل، مع بيان ما لها وما عليها، بينما في بعض المسائل يكتفي بنقل رأي واحد منهم فقط، وليس ذلك إلا لأن تنقح النكات الأساسية هو مصب اهتمامه.

٢-الميزة الثانية: القدرة على الإيضاح، وقد اشتهر مقوله أحد أساتذة الحوزة العلمية في قم المقدسة: يأنني إذا لم يتضح لي المراد الجدي من كلام المحقق الخوئي رهن أرجع لكتاب (زبدة الأصول) للسيد الروحاني (دام ظله) فأجدُه قد أوضح ما أغلق علَيَّ ببيانِ مفهومٍ وجميل.

ونفس هذه الميزة تتجلّى بوضوح في كتاب (منهاج الفقاهة)، فإنَّ المتتبع لكلمات أصحاب الحواشي المغلقة على كتاب (المكاسب) - كالمحققين العظيمين الإيرواني والإصفهاني قبيل - يجد كيف أنَّ سماحة السيد الأستاذ (دام ظله الشريف) قد أخرج عبائرهما من كتم الإغلاق والتعقيد، وصَبَّها في قوالب جديدة تنسَم بلطاف الصياغة وحسن البيان، فأوضح بذلك مغلقاتها وحلَّ معضلاتها وعالج مهاماتها.

٣-الميزة الثالثة: التركيز على المحاور الأساسية، فإنَّ الكتاب رغم كونه قد كتب بصيغة الحاشية والتعليق، وهذا النحو من الكتب وإن كان كاتبه غير مقيد بالتعليق على موضوع خاصٌ بعينه، بل باختياره أن يُعلّق على الموضع السهلة ويجتنب الموضع الشائكة، غير أنَّ السيد الأستاذ (دام ظله الشريف) تميَّز في تعليقه الشريفة بالتركيز على المحاور الأساسية والموضع الدقيقة في كلمات الشيخ الأعظم الأنباري رهن، موضحاً لها تارةً، ومحققاً لنكاتها تارةً أخرى بكل عمقٍ وقوَّة.

هذه كانت بعض مزايا (منهاج فقاهة) سماحة الأستاذ (دامت بركاته)، والمزايا الأخرى أترك للقارئ الكريم اكتشافها.

ونظراً لأهمية الكتاب، ونفوذه نسخه من الأسواق، وتكرر الطلب عليه، فقد تقرر تجديد

طباعته، وإخراجه بحلّة قشيبةٍ تليقُ به، وبما أنَّ الطبعات السبع السابقة للكتاب كانت لا تخلو عن الأخطاء الإملائية، ومشتملةً على سقط بعض العبارات؛ لذلك تركَ الاهتمام في هذه الطبعة على تصحيح الأخطاء وترميم مواضع السقط فيها.

فجاءت هذه الطبعة -بحمد الله تعالى- تحكى عن سعي حثيثٍ وجهودٍ مشكورةٍ، قامت به لجنة التحقيق في سبيل الرقيّ بهذا الكتاب الشريف إلى المستوى اللائق بشأنه، ليزداد نفعه، ويتضاعف عطاوه، وتنمو فوائده.

فلا يسعنا -ونحن في نهاية مطاف هذه المقدمة- إلا أن نتقدم بأسمى آيات الشكر للعلماء الذين تكفلوا القيام بهذه المهمة الجليلة، رافعين أيدي الصراعة إلى الله تعالى ليحفظ سماحة السيد المُفدى من كل سوءٍ ومكرورٍ، ويديم ظلاله وارفةً على رؤوس المؤمنين، بحق أجداده الطاهرين ۱١ صلوات الله عليهم أجمعين.

لجنة التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما أولاًنا من التفقة في الدين، والهداية إلى الحق، والصلوة والسلام على أشرف النفوس القدسية، وأزكي الذوات المطهرة الملكية، محمد المصطفى وعترته المرضية، هداة الخلق وأعلام الحق.

وبعد: فهذا هو الجزء الأول من كتابنا «منهاج الفقاھة»، ويليه خمسة أجزاء أخرى، وهي شرح لكتاب «المکاسب» للشيخ الأعظم، خاتمة الرعيل الأول من المجتهدین، وأفضل المتأخرین، آیة الله العظمى الشيخ مرتضى الأنصارى رض، الذي أصبح اليوم متاجع العلم، ومحور الدراسة في الحوزات العلمية، إذ كانت مباحث هذا الكتاب فاتحة عهد جديد مبارك في الدراسات الفقهية، والتتبع والتحقيق، ولذا فهي تقتضي مزيداً من العناية بشرحها، وتيسير الاطلاع عليها، وهذا ما توخيناه في هذا الكتاب، والله من وراء القصد.

وي ينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة الكلية للمكاسب، من حيث الحِل والحرمة^١ فنقول مستعيناً بالله تعالى^٢: رُوي في «الوسائل» و«الحدائق» عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب «تحف العقول»^٣ عن مولانا الصادق صلوات الله عليه حيث سُئل عن معايير العباد:

١. ذكر المصنف^٤ بعنوان الضابطة روایات أربع، وهي: خبر تحف العقول، وما عن فقه الرضا، والرواية عن دعائم الإسلام، ورواية نبوية عامة.
٢. هذه أولى الروایات الأربع، وهي رواية طويلة رواها المصنف عن «الوسائل»^(١) و «الحدائق»^(٢) ولكن المتن الموجود فيهما يختلف عما في «تحف العقول»^(٣).
٣. لا كلام في أن الحسن بن علي مؤلف كتاب «تحف العقول» جليل القدر، عظيم المنزلة، وكتابه هذا جليل، ومعتمد عليه عند الأصحاب، كما صرّح بذلك أئمّة الفن، لكنه لم يرو هذا الخبر مسندًا، بل أرسله عن الإمام الصادق^{عليه السلام}، فلا تشمله أدلة حجّية خبر الواحد.

واستدلّ لحجّيته بوجوه:

الأول: قيام القرينة على اعتبار الرواية المحذوفين، ووثاقتهم.
وفيه: أن المراد بها إن كان نقل هذا الشيخ الجليل عنهم، فيرد عليه أن جلالته قدره تمنع عن كذبه لا عن نقله عن غير الثقة، وإن كان غير ذلك فغير ظاهر علينا.

الثاني: إنجبار ضعفه بعمل المشهور.

وفيه: إن عمل المتقدّمين من الأصحاب به، الذي هو الجابر لضعف السند غير ثابت، وعمل المتأخّرين غير نافع بل يمكن منع عملهم به أيضًا، فإن فتاوى جلّهم في المسائل المترّقة لا تطابق بعض جمل الخبر، وذلك لأن بعض جمله يدل على حرمة بيع النجس

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به كتاب التجارة، حديث ١.١ (٢) الحدائق، ج ٨، ص ٦٧.

(٣) تحف العقول، ص ٣٣١.

فقال: (جميع المعايش^١ كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم، مما يكون لهم فيه المكاسب، أربع جهاتٍ^٢، ويكون فيها حلالٌ من جهةٍ وحرامٌ من جهةٍ).

مطلقاً، مع أنه لم يفت به الأكثـر، كما أن بعضها يدل على حرمة التقلـب فيه وإمساكه، مع أنه لم يفت به أحد.

الثالث: موافقة مضمونه لجملة من الروايات الصحيحة المعتبرة.

وفيـه: إنـ الخبر الضعيف لا يصير حجـةً ومتـبرـاً بالـموافـقة لـما هوـ الحـجـةـ.

الرابـعـ: أنـ آثار الصـدقـ مـنـهـ ظـاهـرـةـ.

وفيـهـ: إنـ لمـ يـظـهـرـ لـيـ مـعـنـىـ آـثـارـ الصـدـقـ فـيـ مـثـلـ هـذـاـ الـخـبـرـ، سـوـىـ اـضـطـرـابـ مـتنـهـ، وـتـكـرـارـ جـمـلـهـ كـمـاـ تـرـىـ.

فتحـصـلـ: أنـ الأـقـوـىـ عـدـمـ حـجـيـةـ هـذـاـ الـخـبـرـ، فـلاـ يـصـحـ جـعـلـهـ فـيـ صـدـرـ الـكـتـابـ، وـاعـتـبارـهـ مـدـرـكـاًـ لـلـأـحـكـامـ الـآـتـيـةـ، بـلـ لـابـدـ فـيـ كـلـ مـسـأـلـةـ مـنـ مـلـاحـظـةـ مـدـرـكـهـ بـالـخـصـوصـ.

١. قوله عليه السلام: (جميع المعايش... إلخ) المراد بها ما يحتاج إليه العباد فيبقاء نوعهم أو شخصهم، من المأكولات والملبوسات والمناكح، والظاهر أن المقصود بالسؤال هو أن تلك الأشياء من أي سبب يحل تحصيله ومن أي سبب لا يحل، كي يجوز تناولها في الأول ولا يجوز في الثاني، لا السؤال عن حكم المسببات من حيث هي المذكور في كتاب الأطعمة والأشربة.

٢. «قوله عليه السلام أربع جهات.. إلخ» أورد على الحديث بعدم إنحصر طرق المعاش في الأربع، فإن فيها الحيازات والهبات والأوقاف وإحياء الموات وإجراء القنوات ونحوها.

وأجيب عنه تارةً: بدخول جملة منها في الإيجارات، كالجعارات والعمل للغير بمجرد الإذن، وحق الوكالة والنظرية والوصاية، وجملة منها في التجارات كالهبات والصدقات، وجملة منها في الصناعات كإحياء الموات والحيازات ونحوهما.

وأخرى: بأن الرواية مسوقة لبيان حصر المعاملات في الأربع، لا حصر جميع طرق المعاش فيها.

فأَوْلَى هَذِهِ الْجَهَاتِ الْأَرْبَعَ: الْوَلَايَةُ، ثُمَّ التِّجَارَةُ، ثُمَّ الصِّنَاعَاتُ، ثُمَّ الإِجَارَاتُ^١، وَالْفَرْضُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ فِي هَذِهِ الْمَعَامِلَاتِ، الدُّخُولُ فِي جَهَاتِ الْحَالَ وَالْعَمَلِ بِذَلِكَ، وَاجْتِنَابُ جَهَاتِ الْحَرَامِ مِنْهَا، فَإِحْدَى الْجَهَتَيْنِ مِنَ الْوَلَايَةِ، وَلَايَةُ وَلَاةِ الْعَدْلِ الَّذِينَ أَمْرَ اللَّهُ بِوَلَايَتِهِمْ عَلَى النَّاسِ، وَالْجَهَةُ الْأُخْرَى: وَلَايَةُ وَلَاةِ الْجُورِ، فَوْجَهُ الْحَالِ مِنَ الْوَلَايَةِ وَلَايَةُ الْوَالِيِّ الْعَادِلِ، وَوَلَايَةُ وَلَاتِهِ بِجَهَةِ مَا أَمْرَ بِهِ الْوَالِيُّ الْعَادِلُ، بِلَ زِيَادَةِ وَنَقِيَّةِ، فَالْوَلَايَةُ لَهُ وَالْعَمَلُ مَعَهُ وَمَعْوِنَتِهِ وَتَقوِيَّتِهِ حَلَالٌ مَحْلُّ.

وَفِيهِمَا نَظَرٌ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّ كَوْنَ الْمَرَادِ مِنَ الصِّنَاعَةِ، كُلُّ فَعْلٍ مِنَ الْشَّخْصِ يَكُونُ سَبِيلًا لِتَعِيشِهِ كَيْ تَشْمِلَ مَا ذُكِرَ غَيْرَ مَعْلُومٍ، بَلْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ^٢ فِي آخِرِ الْخَبَرِ: (وَأَمَّا تَفْسِيرُ الصِّنَاعَاتِ فَكُلُّ مَا يَتَعَلَّمُ... إِنَّهُ) يَدُلُّ عَلَى دُمُودِ كَوْنِ الْمَرَادِ بِهَا ذَلِكَ، وَمِنْهُ يَظْهُرُ مَا فِي دُعُوى شَمْوَلِ الإِجَارَاتِ لِلْجَمَاعَاتِ، وَالْتِجَارَاتِ لِلْإِبَاحَاتِ.

وَأَمَّا الثَّانِيُّ: فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْمَرَادَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ^٣: (وَجُوهُ الْمَعَامِلَاتِ) لَا سِيَّما بِقَرِينِهِ كَوْنِ السُّؤَالِ عَنْ حُكْمِ جَمِيعِ الْطُرُقِ، لَيْسَ هِيَ الْمَعَالَمُ الْمُصْطَلَحةُ، بَلْ الْمَعْنَى الْلُّغُويُّ الشَّامِلُ لِجَمِيعِ الْمَذَكُورَاتِ.

فَالصَّحِيحُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ: بِأَنَّ الْحَصْرَ إِضَافِيٌّ، وَإِنَّهُ عَلَيْهِ^٤ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْأَفْرَادِ الْغَالِبَةِ لَا جَمِيعِ الْأَفْرَادِ.

١. قَوْلُهُ عَلَيْهِ^٥: (فَأَوْلَى هَذِهِ الْجَهَاتِ الْوَلَايَةُ ثُمَّ... إِنَّهُ) الْفَرْقُ بَيْنَ الْوَلَايَةِ وَالْإِجَارَةِ، أَنَّ الْوَلَايَةَ مَنْصُوبٌ مَجْعُولٌ مِنْ طَرْفِ الْغَيْرِ بِالْإِنْفَرَادِ، وَلَا يَعْتَبَرُ فِيهَا الْقِبْوَلُ وَالرَّضَا مَمْنَ جُعِلَتْ لَهُ، وَيَتَرَكَّبُ عَلَى جَعْلِهَا اسْتِحْقَاقُ مَالٍ، وَهَذَا بِخَلَافِ الْإِجَارَةِ.

فَمَحْصُلُ الْأَقْسَامِ الْمَذَكُورَةِ فِي مَعَايِشِ الْعِبَادِ - كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ بَعْضُ أَعْظَامِ الْمَحْقُقِينَ^٦ - أَنَّ سَبِيلَ الْمَعِيشَةِ :

إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبْلِ الْغَيْرِ بِالْإِنْفَرَادِ، فَهُوَ الْوَلَايَةُ.

أَوْ يَكُونَ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ بِالْإِنْفَرَادِ، فَهُوَ الصِّنَاعَةُ.

أَوْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنِ الْغَيْرِ، وَهُوَ إِنْ كَانَ بِنَقْلِ الْأَعْيَانِ فَهُوَ الْبَيْعُ، وَإِنْ كَانَ بِنَقْلِ الْمَنْفَعَةِ فَهُوَ الْإِجَارَةُ.

وأمّا وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائز، وولاية ولاته، فالعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم، حرامٌ معدّب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأنّ كلّ شيء من جهة المؤونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك لأنّ في ولاية الوالي الجائز دروس الحقّ كلّه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميّة^١. وأمّا تفسير التجارات في جميع البيوع، ووجوه الحال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له، وكذلك المشتري الذي يجوز له شرائه ممّا لا يجوز له^٢.

وقد يستشكل: في عدّ الصناعات من المعاملات، بأنّها: إن اعتبرت من حيث أنفتها مع قطع النظر عنأخذ أجرةٍ عليها، فليس تلك من المعاملة في شيء.

وإن اعتبرت من حيث أنه يعملها لغيره، ويأخذ الأجرة عليها، فهي داخلة في الإجارة.
وإن اعتبرت من حيث أنه يعملها ثم يبيعها، فهي داخلة في البيع.
فكيف عدّت قسماً رابعاً من المعاملات؟!

وفيه: الظاهر أنّ الصناعة وبعبارة أخرى عمل الصنعة بنفسه مال مكتسب، فإنّ السرير قبل أن يعمل كان له مقدار من الماليّة وقد ازدادت بهذا العمل كما هو واضح، فتحصيل تلك الزيادة اكتساب.

١. قوله عليه السلام: (إلا بجهة الضرورة... إلخ) والذي يدلّ عليه هذه الجملة من الحديث، إنّما هو عدم حرمة العمل وقبول الولاية في حال الضرورة، وأنّه يحلّ له التصرف فيما يأخذ من العوض، وأمّا كون ذلك من جهة جواز التكسب بالولاية في حال الضرورة حتّى بالنسبة إلى الحكم الوضعي، أو كون أخذ الأجرة تقاصاً عن المنفعة المفوّتة، فالخبر ساكت عن بيانه، فاستظهار الأول ممّا لا شاهد له، فتأمل.

٢. قوله عليه السلام: (وكذلك المشتري ... إلخ) يحتمل أن يكون بصيغة الفاعل، فيكون معناه: وكذلك تفسير وجوه الحال من البيوع بالنسبة إلى المشتري، ويحتمل أن يكون عبارةً عن البيع، ويكون الفرق بين الجملتين أنه أريد بالأولى تمييز البيع الجائز عن غيره بنفسه، وبالثانية تمييز المبيع الذي يجوز بيعه عمّا لا يجوز.

فكلّ مأمور به^١ مما هو غذاء للعباد، وقوامهم به في أمرهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره، مما يأكلون ويشربون، ويلبسون وينكحون، ويملكون ويستعملون، من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها، وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه، وشراؤه، وإمساكه، واستعماله، وهبته وعاريته. وأمّا وجوه الحرام من البيع والشراء: فكلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي 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 الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير، أو جلودها، أو

١. قوله عليه السلام: (فكلّ مأمور به... إلخ) الظاهر أنّ المراد من قوله: (مأمور به) هو المرخص فيه، وأنّ المراد من (وجه الصلاح) عدم الفساد، فلا يكون الخبر ساكتاً عن حكم مالا يكون فيه الفساد ولا الصلاح.

٢. قوله عليه السلام: (فكلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه... إلخ)... الظاهر من هذه الجملة وما بعدها، وإن كان حرمة بيع ما فيه الفساد بقول مطلق، وما فيه وجه من وجوه الفساد وإن كان فيه جهة الصلاح ولازم ذلك وقوع التراحم بين هذه الجملة وبين ما قبلها من الجملة الدالة على جواز بيع ما فيه الصلاح، إلا أنه من جهة أنّ الظاهر - ولا أقلّ من المحتمل - كون المشار إليه بقوله عليه السلام: (فهذا كلّه حرام محرم) هو بيع المذكرات، وقد علل هذا الحكم على هذا بحرمة جميع التقليبات والتصرفات فيها، فيكون المستفاد حينئذ أنّ علة المنع هي حرمة جميع التصرفات، فيقييد بهذه الجملة إطلاق الجملة المتقدمة، لأن العلة تعمّم وتخصّص، ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام: (من جهة أكله... إلخ) فإنه على ذلك يحمل على إرادة ما كان فائدته القلائية منحصرة في الأكل كاللّحم، فتأمّل.

٣. قوله عليه السلام: (أو نكاحه... إلخ) الظاهر أنّ تذكير الضمير باعتبار لفظ (ما) وأنّ المراد به الوطء بعنوان الملك، فيكون المراد به أنّ المرأة التي يحرم نكاحها على من انتقلت إليها، لكنّها ممّ تنبعق عليه، لا يجوز بيعها ويفسد لعدم استقرار ملوكه لها وانعتاقها عليه.

الخمر أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرم، لأن ذلك كلّه منهي عن أكله وشربها ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام، وكذلك كل مبيع ملهوبه، وكل منهي عنه مما يتقارب به لغير الله عزوجل، أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاشي، أو باب يوهن به الحق، فهو حرام محزم بيعه، وشراوه، وإمساكه، وملكه، وهبته، وعاريته، وجميع التقلب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجرات: فإجارة الإنسان نفسه، أو ما يملك أو يلي أمره، من قربته، أو ذاته أو ثوبه بوجه الحال، من جهات الإجرات أن يؤجر^١ نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه، فيما ينتفع به من وجوه المنافع، أو العمل بنفسه، وولده، ومملوكه، وأجيره، من غير أن يكون وكيلًا^٢ للوالى أو والياً للوالى، فلا بأس أن يكون أجيراً^٣

١. قوله عليه السلام: (أن يؤجر نفسه أو داره... إلخ) الظاهر أنه أريد بذلك الإجارة لمطلق منافعه، ويكون الخيار بيد المستأجر في صرفه فيما يريد، وأريد بقوله عليه السلام: (أو العمل إلخ) العمل بمجرد الإذن بلا إجراء صيغة الإجارة، وأريد بقوله: (أو يؤجر نفسه في عمل إلخ) الإجارة لمنفعة خاصة.

٢. قوله عليه السلام: (من غير أن يكون وكيلًا... إلخ) يحتمل أن يكون راجعاً إلى الجميع، يعني يعتبر في حلية إجارة نفسه أو ولده أو ما يملكه، أن لا يكون الموجر والياً للوالى أو وكيلًا للوالى، فإن الإجارة حينئذ إنفاذ لولاية الوالى الجائر، ويحتمل أن يكون قيداً لخصوص أجيره، يعني يجوز إجارته لأجيره إذا لم تكن أجيرته له من جهة كون الموجر وكيلًا للوالى، فإنه حينئذ يكون أجيراً للوالى، فلا يجوز إجارته لنفسه، وأيضاً فهو حينئذ أجير للوالى بإجارة فاسدة، فلا سلطنة له عليه في الواقع.

٣. قوله عليه السلام: (أجيرًا... إلخ) المراد به الموجر، وإطلاقه عليه باعتبار أن الموجر نفسه يصير أجيراً.

يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرابته أو ملكه، أو وكيله في إجارته^١، لأنّهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالي، نظير الحال الذي يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيجعل ذلك الشيء^٢ الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو ذاته، أو يؤجر نفسه في عملٍ يعمل ذلك بنفسه أو بملوكيه أو قرابته أو بأجيرٍ من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإيجارات، حلال لمن كان من الناس ملكاً، أو سوقاً، أو كافراً أو مؤمناً، فحالٌ إجارته وحالٌ كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجوه الحرام من وجوه الإيجارة: نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميّة والدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محظياً عليه من غير جهة الإجارة فيه، وكل أمرٍ منهٍ عنه من جهة من الجهات، فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه^٣ أو له أو شيء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته، كالذى يستأجر له الأجير ليحمل الميّة ينحىها عن أذاه أو أذى غيره، وما أشبه ذلك.

١. قوله عليه السلام: (أو وكيله في اجارته... إلخ) سوق العبارة يشهد بأنّه معطوف على نفسه، والمراد به أنّه يؤجر موكله في الإجارة أو أنّه يؤجر أجيره، ولا تبعد دعوى أظهرية الثاني.

وعلى أيّ تقدير، يكون قوله عليه السلام (الأنّهم وكلاء الأجير)، راجعاً إلى الموجر باعتبار أنّه متعدد في المعنى، والغرض منه إنّ هذه الإجارة ليست من جانب الوالي، بل هو وكيل له من عند نفس الأجير، لأنّه باختياره جعله وكيلًا لنفسه.

٢. قوله عليه السلام: (فيجعل ذلك... إلخ) الظاهر أنّه من غلط النسخ، وال الصحيح (فيحمل)، كما أنّ الأظهر أنّ عمل التصاوير غلط، لعدم صحة حمل الخنازير والميّة والدم عليها، وال الصحيح كما في بعض النسخ (حمل التصاویر).

٣. قوله عليه السلام: (فيجعل ذلك إلخ) والفرق بين الإجارة في الشيء وللشيء، أنّ ذلك الشيء في الأول هو مورد الإجارة، وفي الثاني موردها المنفعة لتحصيل ذلك الشيء.

إلى أن قال: وكل من آجر نفسه أو ما يملّك أو يلي أمره، من كافر أو مؤمن، أو ملك أو سوقة على ما فسّرنا مما يجوز الإجارة فيه، فحلال محل فعله وكتبه.

قال: وأما تفسير الصناعات، فكلّما يتعلّم العباد أو يعمّلون غيرهم من أصناف الصناعات، مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والخياطة والقصارة والخياطة، وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، وبها قوامهم، وفيها بُنْغَة جميع حواجزهم، فحلال فعله وتعلّمه والعمل به وفيه، لنفسه أو لغيره، وإن كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يُستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي، وتكون مقوية على الحق والباطل فلا بأس بصناعته وتعلّمه، نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولادة الجور، كذلك السكين والسيف والرمح والقوس، وغير ذلك من وجوه الآلة التي تُصرُف إلى جهات الصلاح وجهات الفساد، وتكون آلة ومعونة عليهما فلا بأس بتعلّمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه، والعمل به وفيه، لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلاف، ومحرم عليهم فيه تصريفه إلى جهات الفساد والمضار، فليس على العالم والمتعلم إثم ولا وزر، لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرف بها في وجوه الفساد والحرام، وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلّها، التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرونج وكل ملهؤ به، والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعلّمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه، وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها، إلا أن تكون صناعة قد تُصرُف إلى جهات الصنائع، وإن كان قد يتصرف فيها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعلة ما فيه من الصلاح حلّ تعلّمه وتعلّمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصلاح.

فهذا تفسير بيان وجه إكتساب معاش العباد وتعليمهم في جميع وجوه إكتسابهم).

وحکاہ غیر واحدٍ^١ عن رسالتہ «المحکم والمتشابه» للسید علیہ السلام.
وفي الفقه المنسوب^٢ إلى مولانا الرضا علیہ السلام: (إعلم رحمة الله! أن كل ما هو مأمور به على العباد، وقام لهم في أمرهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمه غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون، فهذا كلّه حلالٌ بيعه وشراؤه، وهبته وعاريته، وكلّ أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله، وشربه، ولبسه، ونکاحه، وإمساكه، بوجه الفساد، مثل الميّة والدم ولحم الخنزير والربا، وجميع الفواحش، ولحوم السباع والخمر، وما أشبه ذلك، فحرام ضارٌ للجسم وفساد للنفس)، انتهى.

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

٢. الظاهر أن تلك الرسالة لا يعتمد عليها، وذلك لأنّها تفسير النعماني المعروف، وصاحبها وإن كان شيئاً من أصحابنا الأبرار، إلا أنه لا يعتمد عليها، لأنّ من جملة رواته أحمد بن يوسف وحسين بن علي بن أبي حمزة وأباه، وهم من الضعفاء. مع أنّ الموجود في ذلك الكتاب: (أنّ معايش الخلق على خمسة أوجه)، بإسقاط الصناعات واضافة العمارات والصدقات والأحكام المذكورة فيه المترتبة على هذه الأقسام غير ما في خبر «تحف العقول»، وعليه فلا موردن له (وحکاہ غیر واحدٍ... إلخ).

فقه الرضا علیہ السلام:

٣. فقد استدلّ لاعتباره بوجوه، عمدتها ما نشير إليها:
الأول: أن أول من اطلع على هذا الكتاب هو الثقة الفاضل السيد أمير حسين طاب ثراه، وهو أخبر بكون هذا الكتاب للإمام علیہ السلام فيصدق في أخباره لكونه ثقة. وفيه: أنه لا شبهة في كون الرجل من الثقات، ولكن خبره هذا غير مشمول لأدلة حجّية

خبر الواحد، لأنّ أخباره إمّا أن يكون مستندًا إلى القرائن من الخطوط الموجودة فيه للإمام عليهما السلام ونحوها الموجبة لحصول العلم العادي له، أو إلى أخبار ثقتيين عدلين من أهل قمّ للسيّد بكون الكتاب للإمام عليهما السلام.

وشيء من الطرقين لا يصلح لإدراج الخبر في الأخبار المعتبرة.

أمّا الأول: فلأنّ المخبر عنه يكون من الأمور الحدسية التي ليس بينها وبين أسبابها ملازمة عادية، بحيث يلزم من العلم بها العلم بها، لأنّ حصول العلم للسيّد بكون الكتاب للإمام عليهما السلام إنّما كان من القرائن التي لا توجب العلم المزبور عادة، وإنّما أوجبت العلم لخصوصه، فإنه من أيّ طريق يحرز كون الخطوط للإمام عليهما السلام غير طريق الحدس الشخصي، فلا تشمل أدلة حجّية خبر الواحد لأخباره، لأنّها مختصة بالأخبار الحسّية والحدسية التي تكون بين الأسباب ومسبّباتها ملازمة عادية.

وأمّا الطريق الثاني: فلأنّ أخبار هذين العدلين إمّا أن يكون لحصول العلم لهما من القرائن، فالكلام فيه حينئذ هو الكلام في إخبار السيّد، وإنّما أن يكون لسماعهما من غيرهما، فغاية ما يكون حينئذ هو كون الخبر من الأخبار المرسلة غير المعتبرة كما تقدّم، مع أنّ الذي حكى المجلسي الأوّل عنهما أنهما قالا: إنّ هذه النسخة قد أتني بها من قم إلى مكّة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم، وخط الإمام عليهما السلام في عدة مواضع، وأين هذا من إخبارهما بكون الكتاب للإمام عليهما السلام؟!

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

وفيه: إنّ هذه العبارات لو سُلم أنّه لا يصح صدورها عن غير الإمام عليهما السلام، لكن مجرد ذلك لا يوجب صدورها عنه، بعد إفتتاح باب الوضع والجعل والإفشاء، مع احتمال كون المؤلّف رجلاً علوياً.

ومن «دعائم الإسلام» للقاضي نعман المصري^١ عن مولانا الصادق علیه السلام: إن الحال من البيوع كلما كان حلالاً من المأكول والمشرب وغير ذلك مما هو قوام للناس، ويباع لهم الانتفاع، وما كان محظياً أصله منهياً عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه، انتهى.

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

الرابع: موافقة الكتاب لرسالة علي بن بابويه إلى ولده الصدوق، وفتاوي ولده الصدوق من دون تغيير أو مع تغيير يسير في بعض الموضع، وهذه كاشفة عن اعتقادهما عليه في الفتوى وإن لم يسميا به.

وفيه: أنه من الممكنأخذ مؤلف الفقه الرضوي من تلك الرسالة التي يتعامل الفقهاء معها معاملة متون الأخبار عند إعجاز النصوص، بل هذا الإحتمال أقوى من الأول المستلزم لإسناد ابن بابويه كتاب الرضا علیه السلام إلى نفسه من دون أن ينبه عليه.

الخامس: عمل جمع من الأساطين به كالمجلسين وغيرهما.

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

فتحصل: أنه لا دليل على اعتبار هذا الكتاب، بل الظاهر كونه رسالة عملية لفقيhe ذكرت فيها الفتاوي والروايات بعنوان الإفتاء، لأن أكثر رواياته إنما هي بعنوان: روی، ونحوه، أو نقل عن الرواية، ولما صرّح به المحدث النوري روى بأن فيه أحکاماً متناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير، وحمل ذلك على التقية مع أن فيه ما يخالفها، وتکذیب العامة والإزراء عليهم في المتعة، كما ترى.

دعائم الإسلام

١. هذا الخبر^(١) غير معترض لوجهين:

الأول: إن مؤلف هذا الكتاب وهو أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر، وإن استبصر وترك المذهب المالكي وصار إمامياً بلا شبهة كما صرّح بذلك أئمة الرجال، لكن لم يثبت أنه إمامي إثنا عشرى وثقة، لعدم تصريح القوم بشيء منهما.

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

وفي النبوي المشهور^١ : (إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَمَ شَيْئًا حَرَمَ ثُمَنَه).

الثاني: أنه مرسلاً، غير مجبور بشيء.

ودعوى: أنه على فرض وثاقته، لا يضر إرسال الخبر بحججته، لقوله في أول كتابه: (إِنِّي أَقْتَصِرُ فِيهِ عَلَى الثَّابِتِ الصَّحِيفَ مَا رَوَيْنَاهُ عَنِ الْأَئِمَّةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فيكون هذا توثيقاً إجمالياً للرواية المحدوفين.

مندفعة: بأن ثبوت الصحة عنده لا يلزم ثبوتها عندنا، لإحتمال إستناده إلى القرائن الموجبة لعلمه بالصحة، غير الموجبة عندنا للعلم لو أطلعنا عليها.

النبوي المشهور

١. الظاهر أن هذا النبوي^(١) وإن كان مشهوراً، إلا أنه لا أصل له في أصول العامة والخاصة، فإن الموجود في أصول العامة إنما هو هكذا: (إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءًا حَرَمَ عَلَيْهِمْ ثُمَنَه)^(٢) مع إضافة لفظ (أكل) فهو لم يثبت كونه روایة، وإنما هو الموجود في أصولهم، فالضعف سنه، وعدم انجباره 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 صح الاعتماد عليه لضعف السند، وعدم انجبار بالشهرة، لأن فتاواهم وإن كانت على وفق مضمونه حينئذ، إلا أنه لم يثبت استنادهم إليه في الفتوى. بل الظاهر أنهم استندوا في إفتائهم بذلك إلى اعتبارهم المالية في العوضين، المتوقفة على كون الشيء ذا منفعة محللة، وإنما يذكرون النبوي للتأييد، هذا بناءً على أن المراد من تحريم الشيء تحريم جميع منافعه.

وإن كان المراد به تحريم بعض منافعه، فعدم عملهم به أوضح، لأنهم أفتوا بجواز البيع.

(١) أورده العامة والخاصة في كتبهم الاستدلالية، راجع مسند أحمد، ج ١، ص ٣٢٢ والبحار، ج ٢٣، ص ١٧ - والخلاف، ج ١، ص ٢٢٥ - والغنية وغيرها.

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

إذا عرفت ما تلو ناه، وجعلته في بالك، متذمراً لمدلولاتة، فنقول:
قد جرت عادة غير واحدٍ على تقسيم المكاسب إلى محرم ومكروه ومباح، مهملين
للمستحب والواجب، بناء على عدم وجودهما في المكاسب. مع إمكان التمثيل
للمستحب بمثل الزراعة والرعى مما ندب إليه الشرع. والواجب بالصناعة الواجبة
كافية، خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأملُ^١.

أقسام المكاسب

فتحصل أن شيئاً من هذه الأخبار لا يكون دليلاً في المسائل الآتية، بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مدركتها بالخصوص.

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

إنما الكلام في أنه بالاعتبار الثاني، هل ينقسم إلى قسمين، المكره كبيع الأكفان، والمباح كبيع الأشياء المباحة، كما اختاره بعض المحققين ^{فتى}، أم إلى ثلاثة، وهي ما تقدم بإضافة المحرم كبيع الخمر مثلاً كما لعله المشهور، أم إلى أربعة وهي ما تقدم بضميمة المستحب، أم إلى خمسة كما اختاره المصتف ^{فتى}.

الظاهر أن القول الأول ضعيف، لوجود المكاسب المحرمة كما سيمّر عليك، اللهم إلا أن يقال إن حرمتها التكليفية إنما تكون من جهة انتظام أحد العناوين المحرمة كعنوان تقوية الكفر ونحوها عليها، لا أنها محرمة من حيث الاتتساب، ولذا يحرم هبتها أيضاً عندهم.

وأنما المكاسب الواجبة، فقد مثل المصتف ^{فتى} لها بالصناعات الواجبة كافية إذا وجد القائم بها أكثر من واحد، وعيناً إذا لم يوجد إلا واحد.

وفيه: إن الواجب في الصناعات الواجبة إنما هو التصدّي لتلك الصنعة لا التكّسب بها، مع أن وجوبها إنما يكون من جهة وجوب إقامة النظام، لا أنها واجبة من حيث هي. وبذلك يظهر اندفاع ما أورد على الوجه الأول.

وحاصله: أنه قد يجب التكّسب بها، وهو ما إذا أفضى التصدّي لها مجاناً إلى اختلال النظام، أيضاً، فإنه حينئذ يجب التكّسب بها.

وجه الإنداخ: أنه حينئذ وإن وجب التكّسب، إلا أنه لا يجب بعنوانه بل بعنوان وجوب إقامة النظام، فيكون وجوبه نظير التكّسب بالذر، أو اليمين، أو العهد. وقد مثل بعض مشايخنا المحققين ت للتوكّسب الواجب ببيع العبد المسلم على مولاه الكافر، وبيع المصحف على الكافر.

وفيه: أن الواجب إنما هو رفع سلطنته عنهم بأي نحو كان، ولذا لو رفعت سلطنته بالهبة وشبهها لا يجب البيع.

وأمّا التوكّسب المستحبّ: فقد مثل له الشيخ الأعظم بالزراعة والرعى، للنصوص الدالة على استحباب الرعي والزرع، كخبر الواسطي عن الإمام الصادق عليه السلام:

«عن الفلاّحين، فقال عليه السلام: هم الزارعون كنوز الله في أرضه، وما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة، وما بعث الله نبياً إلا زارعاً إلا إدريس فإنه كان خياطاً»^(١).

وخبر ابن عطية، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن الله عزّ وجلّ اختار لأنبيائه الحرت والزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء»^(٢).

وخبر عقبة الآتي^(٣) ونحوها غيرها.

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

(١) الوسائل، الباب ١٠، من أبواب مقدّمات التجارة، حديث .٣

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

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

ومعنى حرمة الاتساع؛ حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر المحرام، وأما حرمة أكل المال في مقابلها، فهو متفرع على فساد البيع، لأنّه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي، وإن قلنا بعدم التحرير، لأنّ ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الأثر المحرام، أما لو قصد الأثر المحلّ فلا دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع^١.

بعنوان التكتسب، وما دلّ على ثبوت البركة في الغنم، لا يدلّ على استحباب التكتسب بها، وإنّما يدلّ على وجودها في نفسها.

وممّا يدلّنا على استحبابهما في أنفسهما الحكمة المذكورة في الأخبار^(١) لذلك، فقد ذكر فيها في وجه استحباب الزراعة أنّها توجب التوكّل، وفي وجه استحباب الرعاية أنّها موجبة لاستكمال النفس والتمرين على إدارة شؤون الرعيّة.

ففي رواية عقبة عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما بعث الله نبيّاً قطّ حتى يسترعى الغنم ويعلّمه بذلك رعيّة الناس»^(٢).

فتحصل: أنّ الأظاهر أنّها تنقسم إلى أقسام ثلاثة أو إلى قسمين.

معنى حرمة الاتساع

١. وقد أفاد في معنى حرمة الاتساع تكليفاً وجوه:
الأول: ما في المتن وحاصله أنّ معنى حرمة الإكتساب، حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتيب الأثر المحرام عليه كبيع الخمر للشرب.

واستدلّ له: بانصراف الأدلة إلى صورة قصد ترتيب الأثر المحرام.
وفيه أولاً: إنّه ~~يُبيح~~ لا يلتزم بذلك في المباحث الآتية، حيث أنّه يلتزم بحرمة بيع الصليب والصنم وآلات القمار مطلقاً، وكذلك يلتزم بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين، وإن لم يقصد البائع تقويتهم على المسلمين.

(١) الوسائل، باب ٣، من كتاب المزارعة والمساقاة.(٢) البحار، ج ١١، ص ٦٥، من الطبع الجديد.

وثانياً: إن دعوى الانصراف ممنوعة جداً، وعليه فلا وجه لتقيد ما دل على حرمة البيع بالقصد المذكور، لكنه تقيداً بلا موجب، نعم إذا كان دليلاً للحرمة هو ما دل على حرمة الإعانة على الإنم، صح ما ذكره، بناءً على اعتبار قصد ترتيب الأثر في صدق الإعانة، وسيجيء تناول القول فيه.

الثاني: أن المراد من حرمة الاتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب إمضاء من بيده الأمر عليه.

وفيه: أن تقيد ما دل على حرمة الاتساب بذلك تقيد بلا موجب.

الثالث: ما أفاده المحقق الإبرواني ^{رحمه الله}، وهو أن معنى حرمة الاتساب هو حرمة إنشاء النقل والانتقال بقصد ترتيب أثر المعاملة، وهو التسليم والتسلّم للمبيع والثمن.

وفيه: أن حرمة المعاملة إن كانت من جهة تعلق النهي التحريمي بنفس المعاملة، فلابد من الالتزام بأن المحرم إنما هو الاعتبار النفسي المبرز بميز خارجي، سواء تعلق به الإمساء من الشرع أو العرف أم لا، فإن هذا هو حقيقة المعاملة، كالبيع مثلاً على ما سيأتي تحقيقه في أول البيع، وليس المحرم هو الاعتبار النفسي المجرد ولا إنشاء الساذج، ولا يعتبر فيه شيء آخر غير ذلك.

وإن كانت الحرمة متعلقة بها لأمر خارج عن حقيقتها المنطبق عليها، كعنوان تقوية الكفر المنطبق على بيع السلاح للأعداء - على إشكال في المثال - فلابد من ملاحظة أنه هل ينطبق على خصوص المعاملة، أم عليها مع تسليم المثمن، أم ينطبق على خصوص التسليم؟

فعلى الأول تحريم المعاملة، وعلى الثاني يكون المركب من المعاملة والتسليم متعلقاً لها، وعلى الثالث لا تحرم المعاملة، وهذا هو الضابط في المقام.

وبه يظهر ما في كلمات المحقق المذكور وسائر الأعلام، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك.

حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها

ولابد في المقام من بيان أمرٍ يبتنى عليه كثير من الفروع الآتية، وهو أن حرمة المعاملة، هل تستلزم فسادها كما لعله المشهور، أم تستلزم صحتها كما عن أبي حنيفة، أم لا تستلزم شيئاً منها، بل لابد في إثبات صحتها أو فسادها من التماس دليل آخر؟

وتبيّن القول في المقام: إن النهي المتعلّق بالمعاملة :

تارةً يكون إرشادياً، وأخرى: يكون تحريميّاً، وثالثة: يكون شرعيّاً.

وعلى الثاني قد يتعلّق النهي بالآثار والتصرف في الثمن أو المثمن قوله عائلاً: «ثمن العذرة سحت»، وقد يتعلّق بنفس المعاملة أو بعنوان منطبق عليها.

لا ريب في دلالة القسم الأول على الفساد، وكذلك القسم الثاني إذ لا وجه للمنع عن التصرف في الشمن أو المثمن، سوى عدم صحة المعاملة وبقائه على ملك مالكه، نعم دلالة القسم الأول عليه تكون بالمطابقة، ودلالة الثاني بالالتزام.

وأما القسم الثالث: وهو النهي التحريمي المتعلّق بالمعاملة، فهو قد يتعلّق بالإعتبار النفسي القائم بالمعاملين، وقد يتعلّق بإبرازه بميزة خارجي.

توضيح ذلك: إن في المعاملة كالبيع أربعة أمور:

أحدها: اعتبار الملكية القائم بالمتباين.

ثانيها: اعتبارها القائم بالعقلاء.

ثالثها: الاعتبار القائم بالشارع الأقدس.

رابعها: إظهار المتباين اعتبارهما النفسي بمظهر خارجي، من لفظ أو غيره.

أما الاعتبار القائم بالشارع، فهو غير قابل لتعلق النهي به، وذلك لأنّه من الأفعال الإختيارية للمولى، وخارج عن تحت قدرة المكلّف، مع أنه إذا كان مبغوضاً له فلاي جهة يوجده؟!

وأما الاعتبار القائم بالعقلاء الذي يعبر عنه في كلماتهم بالمسبب العرفي، أي إمضاء

العقلاء اعتبار المتباعين، فهو أيضاً غير قابل لتعلق النهي به لكونه خارجاً عن تحت قدرة المتباعين، ولن يستوي نسبته إلى فعلهما نسبة المسبب التوليدي إلى سببه كي يصحّ النهي عنه للقدرة على سببه.

وبذلك يظهر فساد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، حيث التزم بأنّ متعلق النهي هو المسبب العرفي.

وعلى ذلك فيتعين تعلق النهي إما بالاعتبار القائم بالمتباعين، أو بما يكون مظهراً له في الخارج، وعلى كلّ تقدير لا يدلّ النهي على الفساد.

أمّا على الثاني: فواضحُ سواء تعلق النهي بذات ما هو مظاهر إنشاء البيع باللفظ أثناه الاشتغال بالفرضية، أو به بما له مظهر للاعتبار المزبور.

وأمّا على فرض تعلقه بالاعتبار النفسي: فغاية ما قيل في دلالته على الفساد وجهان:

الأول: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وهو أنّه يعتبر في صحة المعاملة أمور ثلاثة: أحدها: كون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكمه.

ثانيها: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة تعلق حقّ الغير بها، أو غير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها.

ثالثها: أن توجد المعاملة بسبب خاص وآلة مخصوصة، فإذا تعلق النهي بالسبب، أي الاعتبار النفسي.

وبعبارة أخرى بالملكية المنشأة كما في النهي عن بيع المصحف من الكافر، كان النهي معجزاً مولوياً للمكلّف عن الفعل، ورافعاً لسلطنته عليه، فيختل بذلك الشرط

الثاني المعتبر في صحة المعاملة، ويتربّ عليه فسادها.

وبالجملة: يعتبر في نفوذ المعاملة، السلطنة الفعلية على التصرف في العين، ومنع المولى يوجب رفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة.

وفيه: إنّ توقف نفوذ المعاملة وصحتها على السلطنة الوضعية بدبيهي، وأمّا كون

النهي موجباً لسلب هذه السلطة فهو أول الكلام. نعم، النهي يوجب رفع السلطة التكليفيّة، ونفوذ المعاملة غير متوقف عليها.

وخلاصة الكلام: المعتبر في صحة المعاملة إنما هي السلطة الوضعية، وأمّا الحرمة فهي توجب رفع السلطة التكليفيّة، لا السلطة الوضعية، إذ لا منافاة بين حرمة شيءٍ ونفوذه وضعاً.

الوجه الثاني: الروايات الواردة في نكاح العبد بدون إذن سيده، الدالة على صحته مع إجازته لا بدونها، معللة بأنه (لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجاز، جاز)، ك الصحيح زراره، عن الإمام الباقر عليه السلام: «سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله إن الحكم بن عتيقة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له؟»^(١). فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجازه فهو له جائز»^(١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام: «سأله عن رجل تزوج عبده إمرأة بغير إذنه فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه، قال عليه السلام: ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما - إلى أن قال - فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنه في أصل النكاح كان عاصياً؟»
فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتني شيئاً حلالاً وليس بعاص لله، إنما عصى سيده ولم يعص الله تعالى، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»^(٢) ونحوهما غيرهما.

وتقريب الاستدلال بها: إنها تدل على أن النكاح لو كان مما حرم الله تعالى عليه كان فاسداً.

١ و ٢ - الوسائل، باب ٢٤، من أبواب نكاح العبيد والإماء، حديث ١ و ٢.

وفيه: إنّ محتملات المراد من العصيان في الجملتين أربعة:

الأول: أن يُراد به فيهما العصيان الوضعي.

الثاني: أن يُراد به فيهما العصيان التكليفي.

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

الرابع: عكس ذلك.

والاحتمالان الآخرين مدفوعان بوحدة السياق، فيدور الأمر بين الأولين، والظاهر هو الأوّل، وذلك لوجهين:

الأول: إنّ إنشاء البيع أو التزويج ليس تصرّفاً عرفاً كي يكون حراماً، ولذا لو أنشأ العبد البيع لغير نفسه لما توقف على إجازة سيده قطعاً.

الثاني: إنّ عصيان السيد حرام شرعاً، فمعصيته تكون معصية لله تعالى، فكيف يتصور أن يكون فعل معصية للسيد ولا يكون معصية لله، فلا م حالـة يكون المراد منه العصيان الوضعي، أعني عدم النفوذ.

فالمحصل حينئذٍ: أنه لا توقف في نفوذ النكاح من قبل الله تعالى، وليس النكاح غير مشروع في نفسه، بل التوقف في نفوذه إنما هو من قبل السيد لاعتبار رضاه فيه، فيدور عدم الصحة مدار عدم رضا السيد حدوثاً وبقاءً، فإذا أجاز، جاز.

لا يقال: إنّ العصيان الوضعي للسيد مستلزم لعصيان الله تعالى أيضاً، لأنّ عدم إمضاء السيد، موجب لعدم إمضاء الله تعالى.

فإنّه يقال: إنّ عصيان السيد ومخالفته حرام شرعاً، والمحرم الشرعي ليس على قسمين.

وبعبارة أخرى: بالإجازة والرضا الباعدي لا ينقلب ما وقع معصية عمّا وقع عليه، وهذا بخلاف عدم الإمساء، فإنّ عدم إمضاء الشارع الأقدس لما لم يمضه السيد، عدم إمضاء مادامي، أي ما دام لم يجز السيد، فتدبر فإنه دقيق.

ويؤيد ما ذكرناه من كون المراد من العصيان فيهما العصيان الوضعي؛ تمثيله عليهما عصيان الله تعالى في الصحيح الثاني، بالنكاح في العدة وأشياهه.
فتحصل: أنه لا دليل على دلالة النهي التحريمي على الفساد.
وممّا ذكرناه ظهر أنه لا يدلّ النهي عن المسبب على الصحة أيضاً، لأنّه قد استدلّ لذلك بوجهين:

الأول: أنه يعتبر في متعلق النهي القدرة، ولا يكاد يقدر على المسبب إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة.

الثاني: النصوص المتقدمة، بتقريب أنه صريحة في أنّ عصيان السيد لا يستلزم بطلان النكاح، وبما أنّ عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى، يستفاد منها أنّ عصيانه تعالى لا يستلزم الفساد، وأمّا عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم قوله عليهما عاصلاً: (لم يغضّ الله) فلا بدّ أن يُراد به العصيان الوضعي.

وكلاهما فاسدان:

أمّا الأول: فلا بدّ أن يتبّع لو كان متعلق النهي الاعتبار القائم بالشارع، وقد عرفت عدم معقولية ذلك، وإنّما المتعلق له الاعتبار القائم بالمتابيعين، وهو مقدور وإن لم يكن صحيحاً.

وأمّا الثاني: فلتوقف على أن يكون المراد من العصيان في كلّ من الموردين معناً بغير ما يراد منه في الآخر، وقد عرفت فساد ذلك أيضاً.

فتحصل: أنّ النهي التحريمي عن المعاملة لا يستلزم فسادها ولا صحتها، ولا بدّ من الحكم بأحدهما من التماس دليل آخر.

وأمّا القسم الرابع: وهو النهي التشريعي، فملخص القول فيه:

أنّه إن تعلق نهيّ بمعاملة خاصة فهو لامحالة يكون دالّاً على فسادها وعدم مشروعيتها.

وأمّا المعاملة التي لا يعلم مشروعيتها، ولا دليل عليها، إذا أحضرها باعتبار أنها مشروعة، فمقتضى عموم النهي عن التشريع حرمتها، ومقتضى أصالة عدم الانتقال هو البناء على الفساد مالم ينكشف كونها مضادة، وإنّما الكلام فيما لو انكشف كونها مشروعة.

وكيف كان، فالاكتساب المحرّم أنواع، نذكر كُلًا منها في طي مسائل ثمان:

الأولى: الاكتساب بالأعيان الجنسية عدا ما استثنى. وفيه مسائل:

الأولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بخلاف ظاهر لحرمتها ونجاستها، وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة^١، فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل

فعلى المختار من عدم دلالة النهي النفسي المتعلق بالمعاملة على الفساد، صحت هذه المعاملة، وأمامًا على ما اختاره المحقق النائيني تبعاً للمشهور من دلالة على الفساد، فلابد له من الالتزام بالفساد، بناءً على أن المحرّم في التشريع هو ذات العمل الخارجي المتّصف بعنوان التشريع، وهو الاعتبار النفسي في المقام، إذ لا فرق بين تعلق نهي خاص بمعاملة خاصة، وبين انتطاق عنوان عام محرّم عليها، فإن المبغوضية إن استلزمت الفساد، فهو في الموردين، وإلا فكذلك، وبذلك ظهر أن اختيار المحقق النائيني ~~في~~ الصحة في الفرض، وعدم دلالة النهي التشريعي على الفساد لا ينطبق على مسلكه، فليكن ما أطلنا الكلام فيه وحققتناه في المقام على ذكرِ منك، لأنّه ينفع في كثير من الفروع الآتية.

المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه

١. لا يخفى أن المصطف ~~في~~ خلط في المقام بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية، كما صنع ذلك في المباحث الآتية، وظاهر كلامه كون كل من الحرمة والنجاسة وعدم الانتفاع دليلاً على كلا الحكمين، وعليه فلابد من التعرض لكلا الحكمين، فضلاً عما ذكره مدركاً لهما.

والكلام يقع أولاً في الدليل على الحرمة التكليفية.

ثم في ما استدلّ به على الحرمة الوضعية.

أما المقام الأول: فقد استدلّ لها بوجوه:

الأول: أنه نجس ويحرم بيع النجس، كما دلّ على ذلك قوله عليه السلام في خبر «تحف

العقل» أو شيء من وجوه النجس، فهذا كلّه حرام محرم، لأن ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام^(١).

وفيه أولاً: ما تقدّم 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 للبول منفعة محللة فلا يشمله الخبر.

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

الثاني: أنه حرام، ولا يجوز بيع الحرام، لقوله ﷺ في النبي المشهور: (إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا، حَرَّمَ ثُمَنَه)^(٢).

وفيه: إن أريد بذلك حرمة بعض منافعه كالأكل والشرب، فالحرمة لا تستلزم عدم جواز البيع لعدم الدليل عليه، والنبوى مختص بما حرم بجميع منافعه، ولو فرض وجود دليل عليه لابد من رفع اليد عنه، وإلا لزم تخصيص أكثر أفراد المستهجن.

وإن أريد به حرمة جميع منافعه، فهي وإن استلزمت عدم جواز البيع وضعاً، كما سيميز عليك، إلا أنه لا دليل على كونها موجبة للحرمة التكليفية، والنبوى مضافاً إلى ضعف سنته، دال على عدم الجواز الوضعي، لتعلق الحرمة بالتصرف في الثمن، وقد مر أن مثل ذلك دليل على الفساد الوضعي، مضافاً إلى أنه سترى أنه لا دليل على حرمة جميع منافع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به، فلا يجوز بيعه.

وفيه: ما تقدّم من جواز بعض الانتفاعات به أولاً.

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

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢٠. قد تقدّم مصدر هذا الحديث في ص ١٨.

الحالات أو الم موضوعة^١.

فرعان: الأولى: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بظهورها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختياراً^٢ كما عليه جماعة من القدماء والمتاحرين،

الرابع: الإجماع المحكى عن غير واحدٍ من الأئمّة.

وفيه: أنّه من المحتمل لو لم يكن هو الظاهر استناد المجمعين إلى ما تقدّم من الوجه، فالإجماع على فرض ثبوته لا يكون تعدياً، فلا يصلح للاعتماد عليه.

وأمّا المقام الثاني: فقد استدلّ على الحرمة الوضعية بوجوه:

الأول: نجاسته، وقد عرفت ما فيه.

الثاني: حرمتها، وقد مرّ ما يمكن أن يورد عليه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع بها، فإنّ حرمة الانتفاع به تستلزم نفي ماليّتها التي لا بدّ منها في تحقق البيع، وسيجيء أنّ بول ما لا يؤكل لحمه ينتفع به بعض المنافع. وأمّا الإبرادات التي أوردها الأستاذ الأعظم، فسيجيء الكلام فيها في النوع الثالث مما يحرم التكسب به.

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

وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم من منع الحرمة التكليفية، إنّه قد عرفت أنّ حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها.

فتححصل: إنّ الأقوى جواز بيع بول ما لا يؤكل لحمه وضعاً وتكتليفاً.

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

١. الظاهر أنّه استثناء من قوله: (عدم الانتفاع به)، والمراد أنّ بول ما لا يؤكل لحمه ليس له منفعة محللة معتدّ بها، إلاّ بول الإبل الحاللة، فإنّ له منفعة محللة ظاهرة.

٢. وفيه أنّ مجرد جواز الشرب بعد تنفّر الطياع عن شربها، لا يوجب فرقاً بينها وبين أبوال ما لا يؤكل لحمه، لأنّه حينئذ لا يعُدّ من المنافع الظاهرة، والعجيب أنّه ^{يُبيّن} يعترف فيما يأتي بأنّ الأكل لا يعُدّ من منافع الروث، فلا فرق بين بول ما لا يؤكل لحمه وبول ما لا يؤكل لحمه، وعرفت أنّ الأظهر جواز بيعهما.

بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها.^١

نعم لو فرضنا عدم وجود منفعة معتدى بها لشيء منها، لا يجوز بيعه وضعاً، بناءً على ما سيجيء في النوع الثالث مما يحرم التكسب به، من أنّ ما لا نفع له لا يجوز بيعه. فانتظر.

يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه

١. ولا بأس تبعاً للشيخ الأعظم من التعرض لحكم فرع في المقام، وإن كان غير مربوط بما وضع الكتاب له، وهو أنه هل يجوز شرب أبوال ما يؤكل لحمه اختياراً كما عن جماعة، بل عن السيد المرتضى، دعوى الإجماع عليه، أم لا يجوز، أم يفضل بين بول الإبل وغيره، فيجوز في الأول خاصة؟

وقد استدلل للأول: بالأصل، وبما عن «قرب الإسناد»، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «لا بأس ببول ما أكل لحمه»^(١).

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

ويرد على الثاني: مضافاً إلى ضعف سنته، لأنَّ في طريقه وهب بن وهب الذي قال النجاشي في حقه: (إنه كان كذاباً) أنه لا ظهور له في جواز الأكل، بل الظاهر ولا أقل من المحتمل أنَّ المراد منه ظهارته وعدم نجاسته، مع أنه لو سُلم دلالته على ذلك، يتعمّن تقييده بما دلَّ على الجواز في حال الضرورة.

واستدلل للثاني: بقوله تعالى: «وَيُحَرَّمُ عَآيِهِمُ الْخَبَائِثُ»^(٢). بدعوى أنَّ البول مطلقاً من الخبائث، وبخير سماعة، عن مولانا الصادق علیه السلام: «عن شرب الرجل أبوال الإبل والبقر والغنم ينعت له من الوجع، هل يجوز له أن يشرب؟ قال علیه السلام: نعم لا بأس به»^(٣).

(١) الوسائل، باب ٥٩، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٢٠٢. سورة الأعراف، آية ١٥٨.

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

وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى، لاستخبارتها؛ ففي جواز بيعها قوله:

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

وفيما نظر:

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

وأما الثاني: فلان التقييد إنما هو في كلام السائل، مع أنه لو كان في كلام الإمام عليه السلام لما كان يدل عليه الانباء على حجية مفهوم القيد.

فالصحيح أن يستدل له بمفهوم موافق عمار عنه عليه السلام: «أنه سُئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال عليه السلام: إن كان محتاجاً إليه يتداوي به يشربه، وكذلك أبوالإبل والغنم»^(١). واستدلل للأخير، أي الجواز في خصوص بول الإبل: بخبر العجيري، قال: «سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: «أبوالإبل خيرٌ من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها»^(٢). وفيه أولاً: أنه ضعيف السند لبكر بن صالح.

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

وأما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين في الجواب عنه من أنه إنما سبق لبيان مضرية ألبانها، فغير تام، فإن ذلك ينافي ما في ذيل الخبر من قوله: (ويجعل الله الشفاء في ألبانها)، وما في سائر النصوص من أنها: (دواء من كل داء وعاهة).

١ و ٢ - الوسائل، باب ٥٩، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ١ و ٣.

الأدوية والعقاقير، لأنّه يوجب قياس كلّ شيء عليها للانتفاع به في بعض الأوقات^١. ومن أنّ المنفعة الظاهرة ولو عند الضرورة المسؤولة للشرب، كافية في جواز البيع. والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصودة، حكم العرف بأنّه لا منفعة فيها، وسيجيء الكلام في ضابطة المنفعة المسؤولة.

الإكتساب بالأبوال

١. توضيح ما أفاده: بأنّه قد يقال بعدم جواز بيعها لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، والمنفعة النادرة لو جوّزت المعاوضة، لزم منه جواز معاوضة كلّ شيء. وأورد عليه: بأنّه يتداوى بها لبعض الأوجاع، وهذه فائدة مترتبة عليها، ف فهي نظير الأدوية والعقاقير.

وأجاب المصنف^٢ عنه: بأنّ التداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدوية والعقاقير، لأنّه يوجب قياس كلّ شيء عليها للانتفاع به في بعض الأوقات. وأورد عليه: بأنّ هذا في بادي النظر جواب تقضي، ولذا قال بعضهم: إنّ هذا جواب لا يليق أن يذكر، إذ على الفقيه أن يدفع قياس كلّ شيء عليها، وما قاله الأستاذ الأعظم من أنّ التداوي بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقاً لعنوان الأدوية، وانطباق الكلّي على أفراده غير مربوط بالقياس.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مراده^٣ بذلك أنّ أبوال ما يؤكل لحمه - بعد فرض انحصار فائتها بالتمداوي لبعض الأوجاع على ما هو مفروض الكلام - بما أنها مبتذلة ولا ينحصر التداوي بها غالباً، بل قلّ ما يتّفق الاحتياج إليها، مما يستلزم عدم تعلق الغرض بحفظها فلا تعدّ عند العرف من الأموال، ولا يفرضون التداوي من منافعها، ولا يعتنون بمثل هذه الفائدة ليبذلو الماء بإزائها، وهذا بخلاف الأدوية والعقاقير، فإنّها لأهميتها تجلب من أقاصي البلاد ويكون بيعها وشرائها من التجارات المهمة، والشاهد على ذلك أنّهم عند الاحتياج إليها يعدونها من الأموال ويتعاملون بها.

نعم يمكن أن يقال: قوله ﷺ إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه، وكذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام، يدل على أن ضابطة المنع تحريم الشيء اختياراً، وإنما حرام الآ وهو محلل عند الضرورة، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع الآخر غير الشرب لا يعبأ بها جداً، فلا ينتقض بالطين المحرّم أكله، فإن المنافع الآخر للطين أهم وأعم من منفعة الأكل المحرّم، بل لا يغدو الأكل من منافع الطين، فالنبي صلى الله عليه وسلم قال: (يحرم الشيء الفلاني) حرم بيعه، لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذي يتبارى عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه، وعلى التقديرتين يدخل الشيء لأجل ذلك، فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، والطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه وهو الأكل، بخلاف الأبوال، فإنها حرمـت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها، وغيره من المنافع في حكم العدم.

وبالجملة: فالانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محـرمة في حال الاختيار لا يوجـب جواز بيعـه .^١

وبالجملة: بعد كون مناط المالية رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمـنة، يصبح الفرق بين الأبوال والأدوية والعـقاقير واضحاً . وقد يستدلى لعدم جواز بيعها: بأن النبي المتقدم «إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه» يدل على عدم جواز بيع ما حرم اختياراً، وإنما حرام إلا وهو محلل عند الضرورة، والمفروض حرمة شرب الأبوال اختياراً.

ولكن قد عرفت ضعف سند النبي، وعدم صلاحيته للاعتماد عليه، فلابد من الرجوع إلى القواعد، وهي تقتضي فساد بيع ما لا يكون له منفعة محللة، وصححة بيع ما له منفعة كذلك كما سيأتي تـنقـيـحـ القـولـ فيـ ذـلـكـ فيـ النـوـعـ الثـالـثـ مـمـاـ يـكـتـسـبـ بـهـ، وـعـلـيـهـ فيـجـوـزـ بـيـعـ كـلـ مـاـ لـهـ مـنـفـعـةـ جـائـزـةـ حـيـنـ جـوـازـهـ، وـلـوـ كـانـ ذـلـكـ حـيـنـ الـاضـطـرـارـ، إـذـ أـهـلـ الـعـرـفـ يـرـونـهـ فـيـ حـالـ الـاضـطـرـارـ مـاـلـاـ، لـرـغـبـتـهـ إـلـيـهـ بـلـحـاظـ الحاجـةـ، وـبـيـذـلـونـ الـمـالـ بـإـزـائـهـ.

ولا ينتقض أيضاً بالأدوية المحرّمة في غير حال المرض لأجل الإضرار^١، لأنّ حلّية هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة، بل لأجل تبدّل عنوان الإضرار بعنوان النفع.

وأمّا ما ينتفع به في حال الاضطرار، 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 محرّمة في حال الاختيار، أو لم تكن له منفعة أصلاً، ومنفعة محلّلة في حال الاضطرار، وكان الاحتياج إليه قليلاً، وكان ذلك الشيء متوفّراً لا يعدّ ذلك في حال الاختيار مالاً عرفاً، لا سيما إذا احتاج تحصيله إلى مؤونة، وأمّا إذا كانت منفعته المحلّلة في حال الاضطرار شائعة، بأن كثرت الحاجة إلى التداوي به، أو كانت نادرة ولكن عزّ وجوده وقلّ كلّ حم الأفعى فيصبح بيعه، لأنّ أهل العرف يعدّون ذلك الشيء مالاً، ويبيّذلون المال بإزائه، ويحتفظون به قبل زمان الاضطرار للتداوي به عند الإبتلاء به أو بيعه للمربيض.

١. محصل النقض: أنه كما أنّ الأدوية يحرم استعمالها في غير حال الصحة لإضرارها 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 المصنف^٢ بقوله: إنّ حلّية الأبوال في حال المرض، ليست لأجل الضرورة، بل لأجل تبدّل عنوان الإضرار بعنوان النافع.

وفيه: أنّ عنوان الإضرار من العناوين الثابتة عند استعمال مطلق المشروبات والمأكولات زائداً عن حدّه، وفي غير محلّه، حتّى الخبز إذا أكله الإنسان في حال الشبع، وانطباقه على الأدوية أيضاً يكون كذلك، فهذا لا يصلح جعله مناطاً للحرمة وعلةً 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 أنّ ما حرم في حال الاختيار لا يجوز بيعه، لا وجه للفرق بين كون الحرمة ثابتة له بعنوانه الأولى أو بعنوان الإضرار.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ قوله ﷺ في رواية تحف العقول المتقدمة: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهةٍ من الجهات» يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار^١ دون الضرورة، وممّا ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها، فإنّ الأول من قبيل الأبوال، والثاني من قبيل الطين، في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها، ولا ينافيه^٢ النبوي: «لعن الله اليهود حُرمت عليهم الشحوم، فباعوها^١ وأكلوا ثمنها»، لأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحريم شحوم غير مأكول اللّحم علينا.

١. وفيه: أنّ مقتضى إطلاقه، صحة بيع ما فيه جهة الصلاح حين وجودها، من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، وأيضاً من غير فرق بين كون تلك الجهة شایعة أم غير شایعة.

بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه

٢. وجه التنافي: توهّم دلالته على أنّ استحقاق اليهود اللعن إنّما هو من جهة بيعهم ما حرّم أكله، ولو لا الملازمة بين حرمة الأكل لما كان وجه لذلك.
وأجاب عنه المصنّف^{هـ}: بأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كحرمة شحوم غير المأكول علينا.
وأورد عليه الأستاد الأعظم: بأنّه لا منشأ لهذا الظهور لا من الرواية ولا من غيرها.
ويرد عليه: أنّ منشأ استظهاره إسناد الحرمة إلى الشحوم أنفسها لا إلى أكلها، إذ الظاهر من إسناد الحرمة إلى شيء بقول مطلق حرمة جميع منافعه.
فالصحيح أن يورد عليه: بأنّ استظهار ذلك مع عدم كون الكلام مسوقاً لبيان حرمة الشحوم في غير محلّه.

ولكن الموجود من النبوي في باب الأطعمة عن «الخلاف»: أن الله إذا حرم أكل شيء، حرم ثمنه». والجواب عنه: مع ضعفه^١ وعدم الجابر له سندًا ودلالة لصورها، لزوم تخصيص

الأكثر.

الثاني: بول الإبل يجوز بيعه إجمالاً على ما في «جامع المقاصد»، وعن «إيضاح النافع»، إما لجواز شربه اختياراً^٢ كما يدل عليه قوله ﷺ في رواية الجعفري: «أبوالإبل خير من ألبانها»^(١).

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

١. الظاهر زيادة الكلمة (مع) ومراد المصطف^٣ أن الخبر ضعيف السنن والدلالة، لزوم تخصيص الأكثر، لا أنه مضافاً إلى ضعفه سندًا ودلالةً يلزم تخصيص الأكثر، كي يورد عليه بأنه لا وجه لضعف الدلالة سوى ذلك، فتدبر.

ثم إن الخبر حمل على إرادة حرمة الأكل من المأكولات، أعني ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقاً، فلا يلزم منه تخصيص الأكثر - كما عن المحقق الإبرواني^٤ - حمل تبرّعي لا يُصار إليه مع عدم القرينة.

بيع بول الإبل

٢. وفيه أولاً: أنه ضعيف السنن لبكر بن صالح.
وثانياً: إنه يدل على ثبوت الخبر في بولها، وهو أعم من الجواز التكليفي، إذ يمكن أن يكون ذلك من جهة كونه دواءً لكثير من الأمراض.
وأمّا ما ذكره بعض مشايخنا المحققين^٥ في الجواب عنه، من أنه إنما سيق لبيان الضرر الموجود في ألبانها.

فغير تام لأن ذلك ينافي ما في ذيل الخبر من قوله: «ويجعل الله الشفاء في ألبانها» وما في ساير النصوص من أنها «دواء من كل داء وعاهرة».

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

وأما لأجل الإجماع المنشود، لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الإستشفاء، كما يدل عليه^١ رواية سمعاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم، ينفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس»^(١)، وموثق عمار: «عن بول البقر يشربه الرجل؟، قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلا بأس به، وكذلك بول الإبل والغنم»^(٢). لكن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً، أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجتماعياً كما يظهر من مخالفته العلامة في «النهاية».

وثالثاً: أبوالإبل بما أنها متوفرة ولا ينحصر التداوي بها غالباً، بل قل ما يتفق الاحتياج إليها - بعد فرض انحصار فائدتها بالتداوي لبعض الأوجاع، مما يستلزم عدم تعلق الغرض بحفظها - لا تكون عند العرف من الأموال ولا يعدون ذلك من منافعها، ولا يعنون بمثل هذه الفائدة لبذل المال بإزارها.

وبالجملة: بعد فرض كون مناط المالية المصححة لجواز البيع، إنما هي رغبات الناس، بل حاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة، يصبح حكم عدم جواز بيع الأبوال واضحاً.

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

وثانياً: أنه حتى ولو كان في كلام الإمام عليه السلام، لما كان يدل عليه إلا بناء على حجية مفهوم القيد. نعم، موثق عمار يدل عليه بمفهوم الشرط.

٢. ويرد عليه: أنه لو كان للشيء منافع محرمة في حال الاختيار، أو لم تكن له منفعة أصلاً، ومنفعة محللة في حال الاضطرار، وكانت تلك المنفعة شائعة، بأن كثرة الحاجة إلى التداوي به، أو كانت نادرة ولكن عز وجوده وقل كل حم الأفعى، صح بيعه في حال الاختيار، لأن أهل العرف يعدون ذلك الشيء مالاً، ويبذلون المال بإزاره قبل زمان الاضطرار للتداوي به عند الابتلاء به، أو بيعه من المريض. نعم ما أفاده يتم في بول الإبل كما مر.

١ و ٢ - الوسائل، باب ٥٩، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٧ و ١.

وابن سعيد في النزهة، قال^١ في «النهاية»: (وكذلك البول - يعني يحرم بيعه - وإن كان ظاهراً، للاستخبات كأبوال البقر والإبل، وإن انتفع به في شربه للدواء، لأنَّه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به) (انتهى).

أقول: بل لأن^٢ المنفعة المحللة للاضطرار وإن كانت كلية، لا يسُوغ البيع كما عرفت.

الثانية: يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور^٣، بل في «الذكرة» كما عن «الخلاف» الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس، ويدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم 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^٤ في عدم جواز البيع بالخصوص، على تقدير حرمة شريه اختياراً، بل يحتمل أن يكون مراده عدم الجواز حتى مع جواز شربه، لما ذكرنا آنفاً من أنَّ جواز الشرب ليس مناط الماليّة.

٢. الصحيح ما ذكره العلامة^٥، كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في بعض الحواشى السابقة ضابطاً لجواز البيع، فراجع.

حكم بيع العذرة

٣. هذا هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن صريح غير واحد كالعلامة وصاحب الجوهر وغيرهما، وظاهر آخرين، دعوى الإجماع عليه.

وأمّا النصوص الواردة في المقام فهي على طائفتين:

الأولى: ما تدلّ على عدم جواز البيع، وكون ثمن العذرة من السُّحت، كخبر يعقوب ابن شعيب عن الإمام الصادق^(٦): «ثمن العذرة من السُّحت»^(٧).

الثانية: ما تدلّ على الجواز: كحسن محمد بن مضارب عنه^(٨) قال: «لا بأس ببيع العذرة»^(٩).

وأمّا موثق سماعة قال: «سأل رجل أبا عبدالله^(١٠) وأنا حاضر، فقال: إني رجل أبيع

١ و ٢ - الوسائل، باب ٤٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.

وجمع الشيخ بينهما^١ بحمل الأول على عذرة الإنسان، والثاني على عذرة البهائم، ولعله لأنّ الأول نص في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنص الآخر.

العذرة فما تقول؟ قال عليه السلام: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة^(١). فالظاهر أنه خبران، جمع الراوي بينهما وذلك لوجهين:
الأول: تكرار الكلمة «قال» ولو كان خبراً واحداً صادراً عن المقصوم في مجلس واحد لما كررها.

الثاني: أنه لو كانا خبراً واحداً لكان للمقصوم عليه السلام ذكر المضمر موضع المظهر، بأن يقول: «لا بأس ببيعها»، فيما ذكره بعض من أن روایات الباب على طائف في غير محله، بل هي طائفتان طائفة مانعة، وأخرى مجوزة، وقد ذكر الأساطين في مقام الجمع بين الطائفتين وجوهاً:

١. الأول: ما نقله المصنف^٢ عن شيخ الطائفة، وهو حمل خبر الممنع على عذرة الإنسان وخبر الجواز على عذرة البهائم.

وفيه أولاً: إن حمل الظاهر على النص إنما يكون جمعاً عرفياً فيما إذا كانت النصوصية باقتضاء نفس الدليل، كما في أفعال ولا بأس بتركه، حيث أن الثاني نص بنفسه في عدم الوجوب، لا فيما إذا كانت من جهة تيقن اندراج فرد أو أفراد في الدليل من جهة مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها، إذ أهل العرف لا يرون مثل هذا النص قرينة على التصرف في الظاهر.

وإن شئت قلت: إن النص الذي يعد قرينة هو النص في تمام المدلول لا في بعضه كما في المقام، وذلك لأن جعل أحد الدليلين في أمثال المقام قرينة على التصرف في ظاهر الآخر، إنما أن يكون باعتبار معناه الظاهر، أو باعتبار بعض مدلوله الذي هو نص فيه، لا سبيل إلى توهّم الأول، فإنّ ظاهر كلّ منهما ينافي صدور الآخر، ويستدعي عدم صدوره لا حمله على بعض مدلوله.

وأمّا بالاعتبار الثاني، فإنّ ادعى كونه قرينة بذلك الاعتبار قبل تخصيصه به، فهو كما

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

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

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

وثانياً: لا نسلم نصوصية (لا بأس ببيع العذرة)، في عذرة غير الإنسان، كما لا نسلم نصوصية (ثمن العذرة سُحت) في عذرة الإنسان، إذ جواز البيع وعدمه غير تابعين للطهارة والنجاسة، بل إنما يكونان تابعين لوجود المنفعة المحللة وعدمها، ولا أقل من احتمال ذلك، وعليه فيما أنّ منفعة عذرة الإنسان تكون أزيد للاتفاق بها في التسмيد ونحوه، ولا أقل من التساوي، لا تصح دعوى النصوصية المذكورة، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنه 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 خراء البهائم، بل هي حقيقة في خصوص عذرة الإنسان، ولقد خرجنـا في المقام عمّا يقتضيه الأدب والله تعالى مقيـل العـثـرات.

١. وفيه أولاً: أنه لو تم ذلك فإنـما هو لو ثبت صدورهما من المعصوم عليه السلام في مجلس واحد، لا فيما إذا صدرـا عنه عليه السلام في مجلسـين، والراوـي جـمعـ بينـهماـ، وقد عـرفـتـ أنـ الأـظـهـرـ هوـ الثـانـيـ.

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

وبه يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافرين على وجه التباین الكلّي، هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية، ثم التخيير، أو التوقف^١، لا إلغاء ظهور كلّ منهما، ولهذا طعن على من جمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة. واحتُمل السبز واري حمل خبر المنع على الكراهة، وفيه ما لا يخفى من البعد.

وثانياً: لا يتم ذلك وإن صدر منه ^{عليه} في مجلس واحد، إذ لو لم تكن إحدى الجملتين قرينة على التصرف في الأخرى، لم يكن مناص عن الحكم بالإجمال وسقوطهما عن الاعتبار.

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

مندفعة: بأن غاية ما يدل عليه دليل التعبد صدورهما، وأماماً حمل كلّ من الجملتين على معنى لا تكون ظاهرة فيه، أو الحكم بالإجمال فهو أجنبى عنه، ولزوم اللغوية من التعبد بخبر محكوم بالإجمال لا يوجب العمل بما أولهما بعد كون دليل التعبد هي الأدلة العامة، بل يستلزم عدم شموله له لعدم الآخر.

وثالثاً: إن الجمع بينهما في رواية واحدة لو سلم كونه مقتضايا للعمل بما أولهما، فإنما يقتضي وجود الجمع بينهما، لا تعين خصوص ما ذكره الشيخ ^{فيه}، بعد كونه في نفسه جمعاً تبرعياً كسائر طرق الجمع.

١. يعني إذا وقعت الجملتان في خبر واحد، يكون مفادهما خاصاً فيه، ويقيد إطلاق كلّ من الخبرين الشاملين لهما منعاً وترخيصاً.

الثاني: ما عن كفاية السبز واري ^{فيه} وهو حمل خبر المنع على الكراهة.

وأجاب عنه المصنف ^{فيه} بقوله: ولا يخفى ما فيه من البعد.

وذكر بعضهم في وجه استبعاد المصنف ^{فيه}، أن خبر يعقوب صريح في المنع إذ السُّحت لا يستعمل في الكراهة، بل هو في اللّغة على ما صرّح به أئمّة الفنّ، عبارة عن الحرام. وفيه: أنه قد أطلق (السُّحت) في جملة من النصوص على ثمن ما يجوز بيعه، ولكنّه مكروه، كثمن جلود السباع كخبر العجفريات عن الإمام علي ^{عليه} حيث عدّ من السُّحت

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 الحجّام، كموثق سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: «السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ؛ مِنْهَا كَسْبُ الْحَجَّامِ»^(٢) ونحوه غيره.

وقبول الهدایة مع قضاء الحاجة، كخبر العيون عن الإمام الرضا عليه السلام عن آبائه عن سيدنا علي عليه السلام: في قوله تعالى: «أَكَانُونَ لِسُحْتٍ»، هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة، ثم يقبل هديته^(٣). إلى غير ذلك من الموارد التي يجوز فيها البيع على ما ثبت في مواردها. فليكن المقام من تلك الموارد.

فالألولى أن يقال في وجه بعده هذا الجمع: - مضافاً إلى أن الالتزام بكرامة التصرف في الثمن مع جواز بيع العذرة مخالف للإجماع المركب، وهو ما لا يمكن المصير إليه - إن موثق سماعة صريح في الحرمة لا يصح حمله على الكراهة.

١. الثالث: ما عن المجلسي في احتماله، وهو حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع بها، وحمل خبر الجواز على بلاد ينتفع بها.

وفيه: أنه جمع تبرعي لشاهد له، وكونها في بلاد لا ينتفع بها، لا يوجب سلب ماليتها بعد الانتفاع بها في سائر البلاد، فلا يصح جعله قرينة لهذا الحمل.

اللهُم إِنَّمَا يُحَرَّمُ مَا لَرَخْصَهَا وَكَثُرَتْهَا لَا تَنْقُلُ مِنْ بَلَدٍ إِلَى آخَرٍ، فَتَدْبِرْ. مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ وَرُورُ الْأَخْبَارِ الْمَانِعَةِ وَالْمَجْوَزَةِ سُؤَالًا وَجَوابًا فِي صُورَةِ كُونِ الْبَيْعِ سَفَهِيًّا.

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

(١ و ٣) المستدرك باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ١١.

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

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

وفيه: إنّ هذا الجمع إن صحّ بين خبri يعقوب وابن مضارب، لا يصحّ في موثق سماعة، إذ قوله عليهما: (حرام بيعها)، ظاهر في الحرمة التكليفيّة، قوله: (حرام ثمنها)، ظاهر في الحرمة الوضعيّة، على ما عرفت في ضابط دلالة النهي على الفساد.

الخامس: ما عن العلّامة المامقاني، من حمل خبر الجواز على الإستفهام الإنكاري وهو كما ترى.

فتحصل: أنّ الطائفتين متعارضتان لا يمكن الجمع بينهما.

فحينئذ قد يقال: إنّ خبر المنع وهو خبر يعقوب ضعيف السنّد. للإرسال، ولجهالتة على ابن مسكين.

وفيه أولاً: أنّ العلّامة وإن أرسله في «المنتهى»، إلا أنه مروي في كتب الأحاديث مسندًا، نعم ابن مسكين مجهول إلا أنه يمكن دعوى جبر ضعف السنّد بالشهرة.

ودعوى: ابتناء الشهرة على خبر المنع .

ممنوع: فإنّ تلك الشهرة غير مختصّة ببيع العذرّة، بل هي جارية في مطلق النجاسات، كما عن الأُستاذ الأعظم.

لكن الشهرة في المقام ثابتة، مع بنائهم على جواز الانتفاع بها في التسميد ونحوه، والشهرة الثابتة في مطلق النجاسات إنّما هي فيما لا ينتفع به منفعة محلّلة، فيستكشف من ذلك ثبوت الشهرة في خصوص بيع العذرّة، ويؤيّده تصريحهم بذلك، ودعوى جماعة منهم الإجماع على المنع عن بيع العذرّة خاصة.

وثانياً: إنّه قد مرّ عدم اختصاص خبر المنع به، بل موثق سماعة أيضاً دالّ عليه وعلى الحرمة التكليفيّة.

١. وقد يقال: إنّه يحمل خبر المنع على التقيّة.

وأورد عليه: بأنّ المنع وإن كان مذهب أكثر العامة، لكنّه غير مؤثّر بمحاظة ما صدر عن أبي حنيفة من الحكم بالجواز وهو كان مناضراً للصادق عليهما الذي صدر في أيامه خبر الجواز.

والأظهر ما ذكره الشيخ: لو أريد التبرع بالحمل لكون أولى من الطرح، وإنما فروایة الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى^١.

وفيه: إنّ أبي حنيفة من المفتين بالمنع في العذرة غير المختلطة بالتراب، وقد أفتى بجواز بيع المختلط وبيع السرجين وبيع الضرر، كما يظهر لمن راجع فقه المذاهب الأربع. ولكن يرد على هذا العمل: بأنّ مخالفة العامة إنما هي من المرجحات بعد فقد جملة من المرجحات لا مطلقاً.

والتحقيق أن يقال: إنّه بناءً على أنّ المرجح الأول إنما هي الشهرة الفتوائية، وأنّه مع وجودها لا يرجع إلى المرجحات الآخر ولا يعارضها غيرها، يتعين في المقام تقديم خبر المنع لكونه مشهوراً، وأمّا بناءً على أنّ المرجح هي الشهرة الروائية لا الفتوى، فحيث إنّهما معاً مشهوران، والموثّقتان المرويّتان عن سماعة لا مردح لأحدهما على الآخر من حيث صفات الراوي، فيتعين تقديم خبر الجواز لكونه مخالفًا للعامّة.

١. الظاهر أنّ الوجوه المشار إليها إنما هي مخالفتها للمشهور، وللجماعات المنقوله، ولفتوى أبي حنيفة، ولروايات العامّة المتقدمة، وما عن المجلسي فهي من ضعف سند خبر الجواز.

إنما الأول: فقد عرفت أنه يجب تقديم خبر المنع.

وأمّا الثاني: فالإجماع المنقول غير التعدي لا يعدّ من المرجحات، والتعدي حجة مستقلّة، وإنما المخالفة لفتوى أبي حنيفة فقد مرّ ما فيها فراجع.

وأمّا ضعف سند خبر الجواز، فالظاهر أنّ سببه خاطئ ابن مصارب بابن مصادف، حيث أنّ الأول مجهول الحال، والثاني الذي هو الراوي حسن، والخبر في كتب الحديث مروي عن الثاني، وأمّا الروايات العامّة فقد تقدّم ما فيها، مضافاً إلى ما سيجيء من إنّها إنما تدلّ على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به منفعة محللة، ولا تشتمل ما له نفع كذلك كما في العذرة، فإنه ينتفع بها في التسميد، كما دلّ عليه خبر أبي البختري المنجبر ضعفه

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

تتميم

وللمحقق النائيني ^ت كلام لا بأس بذكره. وحاصله:

إنه بناءً على أن النجاسة مانعة عن صحة البيع مستقلًا، لا يمكن الجمع بين المتعارضين، فيتسلط المرجع هو عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس. وأمّا بناءً على أن النجاسة مانعة عن صحة البيع إذا توقف الانتفاع بالشيء على طهارته وإلا فلا، فيمكن الجمع بين المتعارضين باختلاف البلاد للمناسبة بين الحكم والموضع، التي تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، والتي توجب خروجها الجمع بينهما عن الجمع التبرّعي، أو التورّعي.

أقول: وفي كلامه ^ت موضع للنظر:

الأول: فيما ذكره بناءً على مانعية النجاسة بنفسها من تساقط المتعارضين، والرجوع إلى عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس.

فإنّه يرد عليه: أنه عند تعارض الخبرين، وعدم إمكان الجمع بينهما، يتعمّن الرجوع إلى المرجحات، وعند فقدها يتخيّر في الأخذ بأيهما شاء، وستعرف أنّ الترجيح يكون مع خبر المنع، فلا وجه للرجوع إلى ذلك العموم.

الثاني: ما ذكره بناءً على عدم مانعية النجاسة من الجمع بينهما باختلاف البلاد لمناسبة الحكم والموضع.

فإنّه يرد عليه: أن المناسبة إن أوجبت ظهور كل من المتعارضين فيما يحمل عليه، الذي لازمه الحمل عليه حتى مع عدم المعارض، فلا كلام، وإن فالجمع يعد تبرّعيًا كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في الحاشية السابقة. هذا كله مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مورد خبر المنع أيضًا هو بيع العدّرة في بلدٍ ينتفع بها فيه، فتدبر جيداً.

ثُمَّ إِنْ لفظ (العذرة) في الروايات إِنْ قلنا إِنَّهُ ظاهر في عذرة الإنسان، كما حُكِي التصريح به عن بعض أهل اللغة، فثبتوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدمة، وبالإجماع المتقدم على السرجين النجس واستشكل في «الكافية» في الحكم تبعاً للمقدس الأربيلـي - إِنْ لم يثبت الإجماع - وهو حَسَنٌ، إِلَّا أنَّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة.

بيع السرجين النجس

قوله عليه السلام: (ثُمَّ إِنْ لفظ العذرة في الروايات إِنْ قلنا إِنَّهُ ظاهر في عذرة الإنسان). بناءً على جواز بيع عذرة الإنسان يجوز بيع السرجين النجس مطلقاً وأمّا بناءً على القول بالمنع فيها كما اخترناه، فهل يجوز بيع السرجين النجس مطلقاً أم لا؟ قولان: قد استدلّ للأول بصدق العذرة عليه، فيدلّ على المنع ما دلّ على المنع عن بيعها، وبالأخبار العامة المتقدمة، وبالإجماع المدعى في محكي «الخلاف» و«التذكرة» على المنع، وبآية تحريم الخبائث، بدعوى أنها تدلّ على حرمة جميع الانتفاعات ومنها البيع.

وفي الجميع نظر:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فلأنّه بعد تصريح من اللغويين باختصاصها بعذرة الإنسان، لا يبقى وثوق بالصدق، ومعه لا وجه للتمسك بما دلّ على عدم جواز بيع العذرة.
وَأَمَّا الثَّانِي: فلما عرفت في أَوَّلِ الْكِتَابِ مِنْ أَنَّهَا ضعيفة السند، لا تصلح أن يعتمد عليها في الحكم.

وما دعاه المصنف عليه السلام: من أنَّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سندها. غير تامٍ، إذ لم يحرز استناد الأصحاب إليها، كي يكون ذلك جابراً للضعف، إذ مجرد موافقة فتواهم لها لا تكون جابرة، مع أنّك قد عرفت - وسيأتي تنقيحه - أنَّ تلك الأخبار لا تشتمل ما ينتفع به منفعة محللة.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فلأنَّ الإجماع المنقول في المقام على فرض ثبوته، لا يكون إِجْمَاعاً تعبدياً، إذ لا أَقْلَّ من احتمال إِستنادهم إلى بعض ما تقدم.

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 محللة مقصودة^٢، وعن «الخلاف» نفي الخلاف فيه. وحُكى أيضاً عن المرتضى رض بالإجماع عليه.

وأماماً آية تحريم الخبائث؛ فقد مرّ أنَّ (الخبيث) عبارة عمّا فيه مفسدة ودناءة، لا ما يتقرّر الطبع منه، فصدقه على السرجين غير معلوم. مضافاً إلى ما نبه عليه المصنف من أنَّ المراد منها تحريم أكل الخبائث، لا مطلق الانتفاعات بها.

فالالأظهر جواز بيعه، لعموم أدلة حل البيع، إلا أن يستدلّ لعدم الجواز بما تقدّم من خبر المنع في العذر، بضميمة الأولوية أو بتنقيح المناط.

١. إذ لعله أراد بالحمل على عذرة الإنسان، الحمل على عذرة غير مأكل اللحم، بل هذا هو الظاهر، كما يشهد له قوله في محاكي «المبسوط»: (فالسرجين النجس محرام والسرجين مما يؤكل لحمه) وفي محاكي «الخلاف»: (فالسرجين النجس محرام بالإجماع)، فوجب أن يكون بيعه محرماً.

وأماماً ما ذكر المحقق التقي، في وجه النظر، من أنَّ الجمع التبرّعي لا يقتضي ثبوت القول بالجواز، وتبعه تلميذه المحقق.

فغير سديدٍ، إذ الشیخ رض لا يرى ذلك تبرّعياً، بل يكون ما ذكره عنده جمعاً مقبولاً^٣ كما لا يخفى.

بيع الأرواث الطاهرة

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

وعن المفید حرمة بيع العذرة والأبوال كلها، إلا بول الإبل، وحکی عن سلار أيضاً، ولا أعرف مستنداً لذلك، إلا دعوى أن تحریم الخبائث في قوله تعالى: ﴿وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ يشمل تحریم بيعها، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَمَ شَيئاً حَرَمَ ثُمَنَهُ»، وما تقدّم من رواية دعائیم الإسلام وغيرها.

ويرد على الأول: أن المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى **﴿يُحَلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾** الأكل، لا مطلق الانتفاع^١، وفي النبوي وغيره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء، بحيث يدل على تحریم جميع منافعه، أو المنافع المقصودة الغالبة، ومنفعة الروث ليست هي الأكل المحرّم، فهو كالطین المحرّم كما عرفت سابقاً.

وقد استدل للمنع بما دلّ على عدم جواز بيع العذرة بدعوى صدقها عليها، وبالأخبار العامة، وبآية تحریم الخبائث، وقد عرفت في الفرع المتقدّم ما في جميع ذلك.

١. أورد عليه المحقق الإبرواني رحمه الله: بأن آية حل الطیبات كآلية تحریم الخبائث، ولا قرينة تخصّصها بالأكل لتكون قرينة على هذه أيضاً.

وأجاب بنفسه رحمه الله عن هذا الوجه: بأن البيع ليس انتفاعاً بالمبیع، ولا تصرفاً فيه، حتى يقدر عند نسبة الحرمة إليه.

ويرد على ما ذكره أولاً: أن آية حل الطیيات بقرينة صدرها وذيلها ظاهرة في حلية خصوص الأكل كما يظهر لمن لاحظ الآية الشريفة.

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

الثالثة: يحرم المعاوضة على الدّم بلا خلاف، بل عن «النهاية» و«شرح الإرشاد» لفخر الدين و«التفريع» الإجماع عليه^١، ويدلّ عليه الأخبار السابقة.

حكم بيع الدّم

١. الظاهر أنه لا إشكال في فساد البيع، إذا لم يكن له منفعة محللة، إنما الكلام فيما إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ والتسميد لبعض النباتات.

وقد استدلّ للفساد في هذا الفرض بوجوه:

الأول: الأخبار العامة المتقدمة الدالة على عدم جواز بيع النجس.

وهو فاسد من وجوه:

الأول: أنه ليس في شيء من النصوص المتقدمة، ما يمكن الاستدلال به في المقام، إلا ما في خبر «تحف العقول»، من قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس... إلخ»^(١). وأمّا البقية فقد اعترف بنفسه^{عليه السلام} باختصاصها بما إذا لم يكن للمبيع منفعة محللة مقصودة.

الثاني: ما تقدّم من أنّ الأخبار المتقدمة كلها ضعيفة السند، لا يمكن الاستدلال بشيء منها.

الثالث: ما تقدّم متنًا، وسيعترض بنفسه^{عليه السلام} به من أنّ التعلييل فيه لمنع بيع شيء من وجوه النجس، بكونه منهياً عن أكله وشربه إلى آخر ما ذكر فيه، يدلّ على أنّ لمانع حرمة الانتفاع لا النجاسة من حيث هي، فمع فرض ترتب منفعة محللة على النجس يجوز بيعه، مع أنه لو سُلم ظهوره في عدم جواز بيع النجس مطلقاً يقع التعارض في أمثال المقام مما ينتفع به منفعة محللة، بين هذه الجملة منه، وبين قوله عليه السلام: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهةٍ من الجهات» المقتصى للصحة، وبما أنّ التعارض ليس بين روایتين بل جملتين من روایة واحدة، لا سبيل إلى الرجوع إلى المرجحات، بل تساقطان والمرجع حينئذ عموم ما دلّ على جواز البيع.

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

الثاني: أنّ بيع الدم إعانته على الإثم فيكون محرّماً.

وفيه: مضافاً إلى ما سيجيء من عدم حرمة الإعانتة على الإثم، وإلى ما تقدّم من عدم ملازمة الحرمة للفساد، أنّ النسبة بين بيع الدم وبينها عموم من وجہه، إذ قد يشتري الدم لغير الأكل بل للتسميد ونحوه.

الثالث: ما دلّ من الكتاب والسنّة على حرمة الدم كقوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ»^(١) بضميمة النبوي: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيئًا حَرَّمَ ثُمَّنَهُ». ^(٢)

وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم من ضعف سند النبوي، أنّ المراد من حرمة الدم حرمة أكله خاصة، وقد مرّ عدم الملازمة بين تلك وبين الفساد.

الرابع: مرفوع إبّي يحيى الواسطي، قال: «مَرْأُ أمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْبَشَارَةُ بِالْقَصَابِينَ فَنَاهَاهُمْ عَنْ بَيعِ سَبْعَةِ أَشْيَاءِ مِنَ الشَّاةِ، نَهَاهُمْ عَنْ بَيعِ الدَّمِ... إِلَخَ»^(٢).

وأورد عليه الاستاد الأعظم: بأنّه ضعيف السنّد، وباختصاصه بالدم النجس، وبأنّ الظاهر منه إرادة عدم جواز البيع للأكل فقط - تكليفاً أو وضعاً أيضاً - كما نبه على ذلك العلّامة الأنصارى ^{رحمه الله}.

أقول: وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ ضعفه منجبر بعمل الأصحاب، وإفتائهم بعدم الجواز، فعن «النهاية» و«المبسوط» و«المراسيم» أنّ المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس، وعن «التذكرة» دعوى الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا محذور في الالتزام بذلك. بل ظاهر الفتوى أيضاً كالنصّ هو ذلك.

وأمّا الثالث: فلأنّه لا وجه لهذه الدعوى سوى دعوى الانصراف ومناسبة سياق أخواته، وكلتا الدعويين كما ترى.

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

فرع: وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ، وقلنا بجوازه، ففي جواز بيعه وجهان: أقواماً الجواز لأنها عين طاهرة ينفع بها منفعة محللة^١. وأما مرفوعة الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين ونهيهم عن بيع سبعة: بيع الدم والغدد وأذان 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، وصرح في «التنكرة» بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخبارته. ولعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

فتحصل: أنّ الأظهر عدم جواز بيع الدم النجس، هذا في غير دم الإنسان، وأما دم الإنسان فالكلام فيه محير في «المسائل المستحدثة».

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

ولكن قد يقال: بعدم جوازه، ولا وجه له سوى توهّم أنه مما تقتضيه آية تحريم الخبائث، وقد مرّ أنّ (الخبيث) عبارة عن ما فيه مفسدة ودناءة، وليس المراد به ما يتنافر منه الطبع، مضافاً إلى ما تقدم أيضاً من اختصاصها بالأكل.

وقد يقال: إنّ على القول بجوازه لا يجوز البيع، وغاية ما قيل في وجه عدم الجواز -مضافاً إلى ما تقدم الذي عرفت ما فيه - إنّ الصبغ وكذا ما شابهه ليس من المنافع الشائعة للدم، فيصبح أن يُقال إنّه شيء لا ينفع به منفعة محللة، فيشمّله النبوي: «إنّ الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» لكنك عرفت أن النبوي ضعيف السند، والقواعد تقتضي صحة بيع كلّ ما له منفعة، شائعة كانت أم نادرة. فالالأظهر جواز بيعه.

١. قد ظهر مما مرّ منا عدم الفرق بين النجس والظاهر، 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 خمراً.

الرابعة: لا إشكال في حرمة بيع المني، لنجاسته، وعدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم.^١

بيع المني

١. تنقية القول في المقام يستدعي البحث في شقوق بيع النطفة التي عنونها المصنف في الكتاب، وهي ثلاثة:
الأول: بيع المني إذا وقع في خارج الرحم.

الثاني: في بيعه بعد نقله إلى داخل الرحم الذي يسمى باللّقاح أو الملاقيح.

الثالث: في بيع عسيب الفحل، وهو ما في صلب الفحل من الماء ويسمى بالمضامين.

أما الموضع الأول: وهو بيع المني إذا خرج ووقع في خارج الرحم، والمصنف ^{يشير} حكم بحرمه لنجاسته، وعدم الانتفاع به.

ولكن يرد على الوجه الأول: ما تقدم مراراً، ويعترض به المصنف في بيع الميّة، أنّ النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.

ويرد على الوجه الثاني: أنّ المراد من عدم الانتفاع إن كان حرمة الانتفاع بالنجلس مطلقاً - كما عن «التنقية» الإجماع عليه - فهي ممنوعة كما مرّ.

وإن أُريد به عدم الانتفاع خارجاً فلا يكون مالاً فلا يصح بيعه، فهو غير تام في هذا العصر، حيث أنه يمكن أن ينتفع بالمني الواقع في خارج الرحم في ظروف خاصة تتحقق في المختبرات، أو من خلال تركيبه مع نطفة الأنثى، فتصير بذلك مالاً يرغب فيه، ويبذل بإزاره المال، وقد اشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا «المسائل المستحدثة».

نعم إذا أُقيمت النطفة خارج الرحم في مكان وزمان خاص لم يمكن الانتفاع بها، لا يصح بيعها لعدم جواز بيع ماليس له منفعة ولو نادرة.

ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري، لأنَّ الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً، وللأب في الإنسان شرعاً^١.

لكنَّ الظاهر أنَّ حكمهم^١ بتبعيته الأم متفرغٌ على عدم تملُّك المني، وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمعنى 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 استدلَّ لعدم جواز بيعه بوجوه:

الوجه الأول: أنَّه لا ينتفع به المشتري، إذ الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً، فبمجرد وقوع المني في الرحم يصبح ملكاً لمالك الأنثى بالتبعية، فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأم^٣ ولا من غيره.

١. وفيه: - مضافاً إلى ما ذكره المصنف من أنَّه بناءً على تملك المني يكون كالبذر المغروس في أرض الغير التابع للزرع - أنَّه لو سُلِّمَ كون الولد نماء الأم في غير الإنسان، يمكن تصحيح شراء صاحب الأنثى، بأنَّه لا وجه لعدم جوازه، سوى كونه نماء ملكه، وهو إنما يمنع عن شرائه بعد الاستقرار في الرحم لا قبله، لأنَّه يكفي في المنفعة حصول الولد في ملك المشتري، فتدبر.

كما يمكن تصحيح شراء غيره بأنَّ يشتري من صاحب الأنثى لا من صاحب الفحل، أو منه مع إجازة صاحب الأنثى.

٢. الوجه الثاني: أنَّ نجسٌ فلا يجوز بيعه.

وفيه أولاً: لا نسلِّمُ نجاسته إذا انتقل من الباطن إلى الباطن كما هو المفروض. وثانياً: أنَّه قد تقدَّم مراراً - ويعرف به الشيخ رحمه الله في بيع الميَّة - أنَّ النجاست من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.

الوجه الثالث: الجهالة، والمراد بها هو الجهل بالحصول، وصيروفته ولداً لا الجهل بالكم، وعليه فالإيراد على هذا الوجه - كما عن جمع من المحققين كالمحقق الإبرواني

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

والأستاذ الأعظم وغيرهما - من أن الجهالة إنما توجب المنع فيما كان المطلوب فيه الكم وتختلف القيمة باختلاف الكم والكيف دون مثل المقام، في غير محله.

الوجه الرابع: عدم القدرة على التسليم.

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

ويشهد لعدم جواز البيع - مضافاً إلى الجهالة - ما عن الصدوق في «معانى الأخبار» روايته بسند متصل عن النبي ﷺ أنه: «نهى عن المجر، وهو أن يُباع البعير أو غيره بما في بطنه الناقة، ونهى عن الملاقيق والمضامين، فالملاقيق ما في البطون وهي الأجنة، والمضامين ما في أصلاب الفحول، وكانوا يبيعون الجنين الذي في بطنه الناقة وما يضرب الفحل في عام أو أعوام»^(١).

ومصحح محمد بن قيس عن مولانا الباقر ع: «لا تبع راحلة عاجلة بعشر ملائق من أولاد جمل في قابل»^(٢).

وعن العلامة فارس: إن النبي ﷺ نهى عن بيع الملائق 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 و ٢ - الوسائل، باب ١٠، من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ٢ و ٣.

والإبراد عليه: بأنه إنما يعتبر العلم بعوضي المعاملة من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فلا تضرّ الجهة كما عن الاستاذ الأعظم.

في غير محله، إذ الغرض المهم المترتب على عسيب الفحل الموجب لصيروفته مالاً إنما هو صيروفته ولدأ، 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 الجعفريات، عن سيدنا علي عليه السلام وقد عد من الساحت: «ثمن اللّاح وعسب الفحل وجلود السبع»^(١). ومصحح محمد بن قيس المتقدم، ونحوهما غيرهما.

وأورد على الاستدلال بها: أن في المقام طائفة أخرى من النصوص تدل على جواز إكراه التيوس، ونفي البأس عنأخذ أجورها، كموثق معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام - في حديث - قال: «قلت له: أجر التيوس؟ قال: إن كانت العرب لتعاير به ولا بأس»^(٢).

وخبر حنّان بن سدير، قال: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام ومعنا فرق الحجاج، فقال له: إن لي تيساً أكريه، فما تقول في كسبه؟ قال عليه السلام: كُلْ كسبه فإنه لك حلال»^(٣).

والجمع بين الطائفتين يقتضي حمل الطائفة الأولى المانعة على الكراهة.

وفيه: أن الطائفة المجوزة إنما تدل على جواز الإجارة، والمانعة تمنع عن البيع، ولا دليل على اتحاد حكمهما، بل مقتضى القاعدة هو الالتزام بالمنع عن البيع وجواز الإجارة، كما لعل هذا هو المشهور بين الأصحاب.

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

(٢ و ٣) الوسائل، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ و ١.

كما أنّ الملاقيح هو مأوه بعد الاستقرار، كما في «جامع المقاصد»، وعن غيره^١، وعُلّ في «الغنية» بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم^٢.

وأثنا الإبراد على موئق «الجعفرية» بأنّه في نفسه ظاهر في الكراهة لاشتماله على جلود السباع التي لا إشكال في جواز بيعها.

ففي غير محله، لما حققناه في محله من أنّ ثبوت الترخيص في بعض الأمور التي نهى عنها لا يصلح دليلاً على الجواز فيما لم يدلّ دليل على الترخيص فيه. وحمل الطائفة المانعة على النقية - مضافاً إلى أنه لا وجه له، إذ موافقة العامة من مرّحّات إحدى الحجّتين على الأخرى، بعد فقد جملة من المرّحّات، لا من ممّيزات الحجّة عن اللّاحجة - أنّ المسألة محلّ الخلاف بين العامة أيضاً.

١. قال في «جامع المقاصد» في مسألة بيع العسيب: «والفرق بينه وبين الملاقيح، أنّ المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم. والعسب هي قبل استقرارها، وال مجرّأ من كلّ منها». الظاهر أنّ المقصود ببيع الملاقيح والمضامين، بيع ما تكون أو يتكون أو يولد حيواناً من هذا الفحل أو من هذه الناقة، لا بيع النطفة والماء المبحوث عنه هنا.

٢. قال في «الغنية»: «ولما ذكرنا من الشرطين، نهي أيضاً عن بيع حبل الحبلة وهو نتاج النتاج، وعن بيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات، وعن بيع المضامين وهو ما في أصلاب الفحول، لأنّ ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه».

وأنت ترى أنّ محظوظ نظر «الغنية» بيع الملاقيح والمضامين، وقد عرفت أنهما غير بيع النطفة المبحوث عنه هنا.

الماواضة على الميّة

الخامسة: يحرم المعاوضة على الميّة وأجزائها التي تحلّها الحياة، من ذي النفس السائلة^١، على المعروف من مذهب الأصحاب، وفي «التذكرة» كما عن «المتنبي» و«التنقح» الإجماع عليه. وعن رهن «الخلاف» الإجماع على عدم ملكيتها.
^٢ ويدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار - ما دلّ على أنّ الميّة لا ينفع بها، منضماً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع، لئلاً يدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل.

١. لا خلاف بين الأصحاب في حرمة بيع الميّة وأجزائها التي تحلّها الحياة من ذي النفس السائلة، بل عن «التذكرة»، و«المتنبي»، و«التنقح» الإجماع عليها وعن «الخلاف»، و«التذكرة»، و«المستند» دعوى الإجماع على حرمة بيعها وضعاً وتکليفاً.
 واستدلّ لها بوجوه:
الأول: الإجماع.

وفيه: إنّه ليس إجماعاً تعبدّياً، بل الظاهر أنّ مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة التي ستمرّ عليك إن شاء الله تعالى.
الثاني: الأخبار العامة المتقدمة.

وفيه: ما تقدّم من أنّها ضعيفة السند، لا يعتمد على شيء منها، ولم يحرز استناد الأصحاب إليها في المقام كي ينجر ضعفها.

٢. الثالث: ما ذكره المصنّف^٣ قال: (ما دلّ على أنّ الميّة لا ينفع بها، منضماً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع).

فالكلام في موردين: الأول حكم الانتفاع بالميّة. والثاني حكم بيعها.
أقا المورد الأول: فقد استدلّ لعدم جواز الانتفاع بالميّة، مضافاً إلى الإجماع والأخبار العامة المتقدمة الذين عرفت ما فيهما، بوجهين.

١ - ما دلّ من الآيات والروايات على عدم جواز الانتفاع بالنجس.
ويردّه: ما سيأتي عند تعرض المصنّف لتلك المسألة.

٢- النصوص الدالة على أنّ الميّة لا ينتفع بها.

كموّثق سماعة: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها، فقال: إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأماماً الميّة فلا»^(١).

وخبر علي بن مغيرة: «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ: الميّة ينتفع منها بشيء، قال: لا»^(٢).
ونحوهما غيرهما.

وقد يقال: إنّ هذه النصوص وإن دلت على عدم جواز الانتفاع بها مطلقاً، إلاّ أنه يختصّ بما يعد استعمالاً عرفاً كما عن كشف الغطاء^(٣).

وأورد عليه الشيخ: بأنه ليس في النصوص ما ينهى عن خصوص الاستعمال حتى يقال باختصاص تلك النصوص - بقرينة إضافة الاستعمال إلى الميّة - بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميّة وسد ساقية الماء بها، وإطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها.

وبعبارة أخرى: انصراف الاستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كلّ شيء، بل المنهي عنه ما يكون انتفاعاً بها.

نعم يمكن أن يقال: إنّ مثل هذه الاستعمالات - أي غير المعهودة - من كلّ شيء لا تعدّ انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم، فالمنهي عنـه هو الانتفاع بالميّة بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميّة لولا كونها ميّة.

أضف إليه: أنّ الانتفاع المنفي في الميّة، وإن كان مطلقاً في حيز النفي، إلاّ أنّ اختصاصه بما أذعنناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة، من دون أن تعدد مقاصد، ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في خبر النفي، بل من جهة التسامح، والادعاء العرفي تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميّة مع وجود تلك الفوائد فيها أنها ممّا لا ينتفع به.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرام، حديث ٤ و ١.

وفيه: أنّه لا ريب في ظهور النهي عن الانتفاع بعنوان من العناوين، في أنّ المنهيّ عنه هو ما يقصد منه من المصارف، لا ما يقصد من المادة المشتركة، إلا أنّ ما يقصد من العنوان أيضاً على قسمين:

الأول: المنافع الشائعة.

الثاني: المنافع النادرة.

والثاني أيضاً على قسمين:

الأول: ما لا يعدّ منفعة له، من جهة مزاحمته مع ما هو أهّم منه كاطعام اللّحم للطيور، فإنه منفعة للّحم إلا أنّه لأجل مزاحمته مع الأكل لا يحسب من منافعه.

الثاني: ما لا يعدّ منفعة له في نفسه ولو مع عدم المزاحم، وما ذكره عليه يتمّ في القسم الثالث، ولا يتمّ في القسم الثاني، إذ لا وجه له فيه إلا الانصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدويّاً زائلاً بأدنى إلتفاتٍ.

وأما قوله عليه: (حتّى يمنع انصراف المطلق... إلخ) فقد أورد عليه بعض الأعاظم بأنّ الوقع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفي، إذ شأن أدلة النفي إفاده العموم فيما المنفي ظاهر فيه، سواء كان الظهور بالوضع أو الانصراف أو القرائن.

وفيه: أنّ ما ذكره عليه يتمّ بناءً على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعاً كما هو الحقّ، أو على توقف دلالة أدلة العموم عليه على إجراء مقدّمات الحكمة في مدخلها، وإنّما لا يتمّ كما لا يخفى.

ولكن يرد عليه: أنّ المطلق في المقام واقع في حيز النهي، وعليه فلا فرق بين كون الحكم تحريميةً أو وجوبيةً في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلّق.

وأما قوله عليه: (والادعاء العرفي... إلخ) فليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصدق، حتّى يقال بأنّ المسامحات العرفية في المورد مردودة، بل مراده أنّ الانتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعاً.

وبعبارة أخرى: مفهوم الانتفاع بحسب المتفاهم العرفي، لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات، فلا وجه للإيراد عليه.

وخصوص عد ثمن الميّة من السُّحت في رواية السكوني^١.

ولكن بما أنّه وردت في الميّة روايات^(١) دالّة على جواز بعض الانتفاعات بها، كإذابة الإلّية والإسراج بها والإستقاء بجلدها، وغير ذلك من ما ورد فيه النصّ، يتعيّن حمل ما تضمنه أنّه لا ينتفع بالميّة على إرادة المنع عن استعمالها فيما يتطلّب بالطهارة دون مطلق الاستعمال.

وأمّا المورد الثاني: فقد استدلّ لعدم جواز البيع بما دلّ على أنّ الميّة لا ينتفع بها. وفيه: أنّ الاستدلال بهذه النصوص، إن كان من جهة إثبات عدم حلّية الانتفاع بها اللازم في صحة البيع.

فيرد عليه: أنّ الكلام في المقام فرع جواز الانتفاع بها. وإن كان من جهة أنّ النصوص كما تدلّ بالدلالة المطابقية على عدم جواز الانتفاع بها، تدلّ بالدلالة الالتزامية على عدم جواز بيعها، لاشترطت صحة البيع بكون المبيع ذا منفعة محلّة، ولو دلّ الدليل على جواز بعض الانتفاعات بها، كما هو المفروض، فإنّما يجب ذلك التخصيص في الدلالة المطابقية، فتبقى الدلالة الالتزامية على حالها.

فيرد عليه: ما حقّقناه في محلّه، من أنّ الدلالة الالتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقية وجوداً، كذلك تكون تابعة لها حجّية.

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

١. الرابع: النصوص الخاصة كخبر السكوني عن مولانا الصادق علیه السلام: «السُّحت ثمن الميّة»^(٢).

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

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

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجوانز، مثل رواية الصقيل، قال: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك! إنّا قوم نعمل السيوف، وليس لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطّرون إليها. وإنّما غلafها من جلود الميّة من البغال والحمير الأهلية، لا يجوز في أعمالنا غيرها. فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلّ في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها. فكتب عليه: اجعلوا ثوباً للصلوة» الحديث^١، ونحوها رواية أخرى بهذا المضمون، ولذا قال في «الكافية» و«الحدائق» إنّ الحكم لا يخلو عن إشكال.

ولا وجه للخدشة في سنته، إذ ليس في سنته من يمكن القول بعدم حجّية خبره سوى التوفلي والسكنوي - وهمما ثقنان على الأظهر -، وإن قيل إنّ الأول صار غالياً في آخر عمره والثاني عامي.

وما رواه الصدوق بسانده عن جعفر بن محمد، عن آباءه عليهما السلام، في وصيّة النبي ﷺ: يا علي «من السحت ثمن الميّة»^(١).

وموثق «الجعفريات» عن سيدنا علي عليهما السلام: «من السحت ثمن الميّة»^(٢).

ومرسى ابن بابويه: «وَثَمَنُ الْمَيْتَةِ سَحْتٌ»^(٣).

ولا يبعد دعوى كون هذه الروايات رواية واحدة مرويّة بطرق متعدّدة. وتدلّ على المنع: - مضافاً إلى ذلك - النصوص الدالة على المنع عن بيع أليات الغنم المقطوعة، ك الصحيح البزنطي عن مولانا الرضا عليهما السلام: «عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحيا، أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال عليهما السلام: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها، ولا يبيعها»^(٤).

ونحوه خبر ابن جعفر عن أخيه عليهما السلام^(٥).

١. وبإذاء هذه النصوص خبر الصقيل وولده^(٦) الذي توهم دلالته على الجوانز

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

(٢) - ٤) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩ - ٨ و ١ - ٨.

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

ويمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد. فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميّة بجعله غمداً للسيوف، وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال^١ ولذا جوز جماعة منهم الفاضلان في «النافع» و«الإرشاد» على ما حُكِي عنهم الاستقاء بجلد الميّة لغير الصلاة والشرب، مع عدم قولهم بجواز بيعه، مع أنَّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلّا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا، خصوصاً في المكاتب المحمولة للتقية^٢.

المذكور في المتن، وقد ذكروا في بيان الجمع بينه هذه النصوص وبيان المراد من خبر الصيق وجوهاً:

١ و ٢. ما في «المكاسب» من عدم دلالة خبر الصيق على الجواز، فلا معارض لنصوص المぬ، بدعوى أنَّ مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشرائها، لا خصوص الغلاف مستقلاً، ولا في ضمن السيوف، مع أنَّ الجواب لا ظهور له في الجواز إلّا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتب المحمولة للتقية.

ولكن الأظهر فساد كلتا الدعويين:

أمّا الأولى: فلأنَّ الظاهر من السؤال، هو السؤال عن حكم بيع الأغماد، إذ الظاهر رجوع ضمير عملها إلى جلود الميّة، وكذلك مسْهَا كما لا يخفى، وهذا يوجب ظهور رجوع ضمير وشرائهما وبيعها إلى السيوف، فالجواب يكون ظاهراً في جواز بيعها.

مع أنَّ هذا لو تم فإنما هو في هذه المكتبة، ولا يتم في مكاتبته الأخرى، قال: «كتبت إلى الرضاعي^(١): إنني أعمل إغمام السيوف من جلود الحمر الميّة فيصيب ثيابي فأصلني فيها؟ فكتب عائلاً: إتّخذ ثوباً لصلاتك»^(١).

وادعوى: أنه لم يذكر فيها البيع والشراء.
مندفعه: بأنَّ الظاهر أنَّ المسؤول عنه هو بعينه ما كان سأله عنه في تلك المكتبة،

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

كما يشهد له سؤاله ثالثاً عن الإمام التقى عليه السلام، كما سيمرّ عليك، مع أنّ عمل الإغمام ليس إلا للبيع أو الإصلاح.

وأتنا الثانية: فلأن التقرير بنفسه يكفي في مقام بيان الحكم، ومجرد احتمال التقية لا يمنع عن العمل بالخبر، والغريب أنه مع ذلك قوى الجواز، بعدما بين اختصاص النصوص المتقدمة بالنجس الذي لا ينتفع به منفعة محللة، بناءً على جواز الانتفاع بجلد الميتة منفعةً مقصودة، إذ لم يظهر لي وجه عدم عمله بنصوص المنع التي هي أخص من تلك الأدلة العامة.

٣. ما ذكره المحقق النائيني هو: أن الأخبار الواردة في حرمة بيع جلد الميتة قابلة للحمل على بيعه لما تتوّقف الطهارة عليه، فتكون إرشاداً لعدم قابلية الانتفاع.

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

٤. ما ذكره بعض أعلام المحسّنين للمكاسب من : (أن المنع عن البيع إنما يكون بمناط الانتفاع بها فيما يحرم الانتفاع به، ولو من أجل حصول التلوث بها، ثم عدم المبالغة في إثبات ما يشترط بالطهارة في تلك الحالة والجواز بمناط الصرف في الحال) انتهى.

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

٥. ما ذكره بعض مشايخنا المحققين وهو: أن روایة السكوني وما بمضمونها مخصصة بمكاسب الصيقل لأخصيتها منها، ونصوص أليات الغنم لو لم يحتمل اختصاصها بالمنع، محمولة على صورة عدم إللام بالنجاسة حتى يسرج بها، لنصوصية مكاسبة الصيقل في صورة علم المشتري، بقرينة قوله: «ولا يجوز في أعمالنا غيرها».

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

وفيه: أن مكاتبة الصيقل وإن كانت أخص من رواية السكوني وما بمضمونها لاختصاصها بما ينفع به منفعة محللة، إلا أنها ليست أخص من نصوص آليات الغنم، لدلالتها على عدم جواز البيع في خصوص هذا المورد.

وأما نصوص آليات الغنم، فلا يصح حملها على ما ذكره لوجهين:

الأول: عدم ظهور المكاتبة في الاختصاص بصورة علم المشتري، لأن عدم صلاحية غير جلد الميّة، لا يوجب علم المشتري - الذي ليس من أهل هذا الفن - بكون المبيع من جلد الميّة، مع أنه تدل المكاتبة على الجواز حتى لو فرض وجود مشترٍ غير عالم بذلك. وإن شئت قلت: إن غلبة علم المشتري بذلك، لا تصلح دليلاً لإختصاص دليل الجواز بهذه الصورة بعد كونه مطلقاً.

الثاني: الظاهر أن الصيقل أراد قوله: «ولا يجوز في أعمالنا غيرها» أنه لا بد لنا في بيع السيوف من عمل الغلاف من الجلد وبيعه معها، ولذا في سؤاله عن إمامنا التقى عليه السلام قال: «فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية».

٦. اختصاص المكاتبة بصورة الاضطرار.

وفيه: إن الضمير في قوله: (ونحن مضطرون إليها) يرجع إلى السيوف دون الجلد، كما هو واضح.

والتحقيق يقتضي أن يقال: عدم دلالة المكاتبة على الجواز، فلا معارض لنصوص المنع، إذ الظاهر أن الصيقل لم يفهم من جواب الإمام الكاظم عليه السلام حكم بيع الغلاف الذي هو من جلود الميّة، ولذا أعاد السؤال بنفسه عن الإمام الرضا عليه السلام، وقد تقدّمت تلك المكاتبة أيضاً، وحيث أنه عليه السلام أجايه بمثل جواب أبيه عليه السلام وكان مجملًا لا يفهم منه شيء، كتب إلى الإمام التقى عليه السلام السؤال بعينه، حيث يقول:

«كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: إني كتبت إلى أبيك بهذا وكذا، فصعب عليٌّ فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية؟ فكتب عليه السلام إلى: كل أعمال البر بالصبر برحمة الله فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١).

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

هذا، ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجد الميّة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين والزرع، إذا فرض عده مالاً عرفاً^١، فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع، لولا الإجماع على حرمة الميّة بقول مطلق^٢، لأن المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة^٣. وإن قلنا: إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكلّ نجس، فإنّ هذا كلام آخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

لكننا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات، فلا مانع من صحة بيعه، لأنّ ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النص والإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع، فإنّ روایة تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس، بكونه منهاً عن أكله وشربه، إلى آخر ما ذكر فيها.

ويظهر من هذه المكاتبة أن الصيقل لم يفهم من جواب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام جواب مسألته، من جواز بيع ما كان يعمل، ولذا ترك استعماله حتى سأله عن الإمام الجواد عليه السلام فبین الحق من غير إجمال وتفيقه. وجوابه عليه السلام ظاهر في عدم جواز البيع. ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا دلالتها على الجواز، ولكن بما أنها معارضة مع نصوص المنع ولا يمكن الجمع بينهما، فيتعين الرجوع إلى المرجحات، وهي تقتضي تقديم نصوص المنع للأشهرية وغيرها من المرجحات. فتحصل: أن الأقوى عدم جواز بيع الميّة.

١. مع فرض وجود المنفعة المحللة لا محالة، يعد مالاً عرفاً، فلا وجه للترديد.
٢. وفيه: أن الإجماع، مضافاً إلى عدم ثبوته، لا يكون تعبدياً، بل يحتمل كونه مدركيّاً، أضف إلى ذلك أنه لا إطلاق له، والمتيقّن من مورده ما لو بيع على نحو ما يباع المذكى للأكل ونحوه.

٣. وقد مر الكلام فيه وعرفت أن النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة المعاملة.

ومقتضى روایة دعائیم الإسلام المتقدمة أيضاً إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الانتفاع و عدمه^١.

وأدخل ابن زهرة في الغنیة النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حل الانتفاع بها، واستدلّ أيضاً على جواز بيع النجس، بأن النبي ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء، قال: (وهذا يدلّ على جواز بيعه لذلك) انتهى.

فقد ظهر من أول كلامه وأخره أن المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع، وأنه يجوز مع عدمها، ومثل ما ذكرناه عن «الغنیة» من الاستدلال؛ كلام الشيخ في «الخلاف» في باب البيع، حيث ذكر النبوي الدال على إذن النبي ﷺ في الاستصباح، ثم قال: (وهذا يدلّ على جواز بيعه) انتهى.

وعن فخر الدين في «شرح إرشاد الفاضل المقداد في التنفيح» الاستدلال على المنع عن بيع النجس، بأنه حرام الانتفاع، وكل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم، ذكر في «التذكرة» شرط الانتفاع وحلّيته بعد اشتراط الطهارة واستدل للطهارة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات وحرمة الميّة. والإنصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا فتأمل^٢.

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

١. رواها عن الإمام الصادق ع قال: الحلال من البيوع كلّ ما هو حلالٌ من المأكل والمشرب، وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح، ومحاب لهم الانتفاع به، وما كان محرّماً أصله ومنهياً عنه، لم يجز بيعه ولا شرائه^(١).

٢. ففي «الغنیة» في ذكر شرائط البيع، قال: (وقيدنا بكونها مباحة، تحفظاً من المنافع المحرّمة، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلاً ما أخرجه الدليل).

وممّا ذكرنا من قوّة جواز بيع جلد الميّة لو لا الإجماع، إذا جوزنا الانتفاع به في الإستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضة على لبّن اليهوديّة المرضعة، لأنّ يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللّبن، فأنّ نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.^١

فرعان:

الأول: أنّه كما لا يجوز بيع الميّة منفردة، كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى^٢، ولو باعها :

فإن كان المذكى ممتازاً، صحّ البيع فيه، وبطل في الميّة كما سيجيء في محله. وإن كان مشتبهاً بالميّة، لم يجز بيعه أيضاً، لأنّه لا ينتفع به منفعة محلّة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميّة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزاره أكل المال بالباطل^٣، كما أنّ أكل من المشتبهين في حكم أكل الميّة.

١. ما ذكره مبني على نجاسة أهل الكتاب نجاسة ذاتيّة، ولكن الأقوى طهارتهم.

حكم بيع الميّة منضمة إلى المذكى

٢. في المسألة أقوال:

عدم جواز بيع الميّة منضمة إلى المذكى مطلقاً.
جوازه كذلك.

التفصيل بين البيع على مستحلّي الميّة فالجواز وغيره فعدمه.
جوازه بقصد بيع المذكى.

لا كلام فيما إذا امتازت الميّة من المذكى، وأنّه يصحّ البيع في المذكى خاصة، إذ انضمام كلّ منهما إلى الآخر لا يغيّر حكمه.

إنما الكلام في صورة الإشتباه وعدم الامتياز، والكلام في هذه الصورة، يقع:

تارةً: على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصوره.

وأخرى: على القول بعدم الوجوب وجواز ارتكاب أحدهما.

٣. أمّا على القول بالوجوب، فقد يقال - كما في المتن - : بأنّ مقتضى القواعد العامة هو عدم جواز البيع، وذلك لأنّه لا ينتفع بشيءٍ منهما منفعة محلّة، لوجوب الاجتناب عن كلّ منهما، فكلّ منهما في حكم الميّة، فلا يجوز بيعهما.

ومن هنا يعلم أنّه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحلّ للميّة وغيره. لكن في صحيحة الحلّي وحسناته «إذا اخالط الذكي بالميّة بيع ممّن يستحلّ الميّة»، وحُكى نحوهما عن «كتاب علي بن جعفر» واستوجه العمل بهذه الأخبار في «الكافية»، وهو مشكلٌ^١.

وفيه: أنّ الأظاهر جواز الانتفاع بالميّة كما حُقِّق في محله، فالعلم الإجمالي يكون أحدهما ميّة، لا يوجب لزوم الاجتناب عنهما، كي يمنع من صحة البيع، مع أنّه لو تم ذلك، فلا يقتضي فساد البيع لو اشتري بر جاء زوال الاشتياه، ولم يكن مأيوساً منه، أو اشتري ثمّ اتفق زواله، مضافاً إلى أنّه لو بيع من شخصين لما وجب الاجتناب، كما لا يخفى، فالصحيح أن يستدلّ للفساد، بأنّ المباع مجهول مردّد بين شيئاً، وهو يضر بصحة البيع. هذا بحسب القواعد.

وأمّا النصوص الخاصة: فيشهد للجواز إذا بيع من المستحلّ للميّة، موثق الحلبي عن مولانا الصادق علیه السلام: «إذا اخالط الذكي والميّة، باعه ممّن يستحلّ الميّة ويأكل ثمنه»^(١).

وحسنته عنه علیه السلام: «أنّه سأّل عن رجل كان له غنم وبقر، وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميّة، ثمّ إنّ الميّة والذكي اخطلتا كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممّن يستحلّ الميّة، ويأكل ثمنه فإنه لا يأس به»^(٢).

وأجاب المصطفى عليهما السلام بوجهين:

١. الأوّل: ما ذكره قوله: (وهو مشكل)، والظاهر أنّ جهه توهم إعراض الأصحاب عنهمما الموجب لوهنها وسقوطهما عن الحجّيّة، فلا يقاومان العمومات المانعة. وما ذكره بعض مشايخنا^{عليهم السلام}: «من أنّ العموم المانع عن بيع الميّة لا يشمل بيعه من المستحلّ للإنصراف، وإمكان المنع عن صدق الأكل بالباطل عرفاً، مع إمساء ملكيتهم للميّة في الجملة».

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

غير سديد، إذا الانصراف ممنوع، وإمساء ملكيتهم لها أعمّ من جواز البيع. ولكن الأظهر حجّية الروايتين، وعدم الإعراض عنهم، إذ مضافاً إلى أنّ جماعةً منهم الشيخ في محكى «النهاية» وابن حمزة أفتوا بمضونهما، وجماعة آخرين من المحققين كالمحقق والعلامة والشهيد ذكروا لهما محامل، الكاشف ذلك عن عدم طرفهم الخبرين، وإنّما لم يفتوا بمضونهما لما توهموا من مخالفتهما للقواعد، وقد ادعى في محكى «مجمع البرهان»: (أنّ المشهور بين الأصحاب هو العمل بما تضمناه والإفتاء به). ومع ذلك كله، دعوى إعراض الأصحاب عنهم، وطرح الخبرين الواجبين لشرط الحجّية كما ترى. هذا من حيث السند.

وأثنا من حيث الدلالة: فقد حملهما المحقق في «الشريائع» على البيع بقصد المذكى تخلّصاً عمّا ذكره الحلبي رحمه الله من أنّ الخبرين منافيان لما دلّ على حرمة الانتفاع بالميّة، الموجبة لفساد بيعها مطلقاً.

وفيه: أنّ قصد المذكى لو كان مفيداً وموجاً لصحة البيع على القاعدة، لصحّ بيعه من غير المستحلّ أيضاً، مع أنّ هذا مستلزم للتباين في القصد، الموجب لفساده إلا مع قصد المشتري أيضاً ذلك، مع أنّ قصد المذكى يجب كون المبيع مجهولاً. ولعله لذلك قال العلامة رحمه الله في محكى «المختلف»: (إنّهما يحملان على كون ذلك استنقاذ المال المستحلّ، لا بيعاً).

ولكن يرد عليه: أنّ المستحلّ ربما يكون محترم المال كالذمي، مع أنه مناف للظهور. ومنه يظهر ضعف ما قيل من أنّ المراد بالبيع في الخبرين مطلق النقل الذي يكون بالصلاح والهبة المعاوضة ونحوهما مما لا يتشرط فيه المعلومية.

وأثنا ما ذكره المصنّف رحمه الله: من حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلّها الحياة، وتخصيص المشتري بالمستحلّ، لأنّ الداعي له الانتفاع باللحّم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع، لعدم وقوع العقد عليه.

مع أنّ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه يرمي بهما»^١.

فيرد عليه أولاً: أن مجرّد قصد البائع لا يفيده، بل يوجب الفساد لتناقض القصد، فلا بدّ من التقييد بقصدهما معاً.

وثانياً: أنه لو كان الداعي للاشتراك الانتفاع باللحم بالأكل المحرّم على المستحلّ أيضاً، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ الكفار مكلّفون بالفروع، لزم فساد البيع بناءً على مختاره^٢، من أنّ الاشتراك بداعي الحرام فاسد، هذا كله مضافاً إلى أنّ جميع هذه المحامل تبرّعية لا يصار إلى شيء منها بلا دليل وحجّة.

فالصحيح في الجواب عن الحلّي: أنّ الانتفاع بالميّة جائز على الأقوى، مع أنه لو سُلم عدم الجواز، لا بدّ من تخصيص ما دلّ عليه، الموجب لفساد البيع بهذين الخبرين لأخصسيتهما منه، فلا وجه لرفع اليد عن ظهورهما.

الجواب الثاني الذي ذكره المصنّف^٣: ما ذكره بقوله^٤: (مع أنّ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام...) هذه الرواية مرويّة في «الجعفرية» عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه سأّل عن شاة مسلوحة وأخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يدرى الذكية من الميّة، قال عليه السلام يرمي بهما جميّعاً إلى الكلاب»^(١).

ولكنّها لا تعارض الخبرين، إمّا لكون الرمي كنایة عن عدم الانتفاع بهما بما يتوقّف على الطهارة، أو لأنّهما - على فرض عمومه - لجميع أنحاء التقلّبات حتّى البيع أخضان منها، فتخصّص بهما، كما أنّهما لا يعارضان مع ما دلّ على: «أنّ اللّحم المشتبه غير المعلوم أنه مذكى أم ميّة يعرف بالعرض على النار، فإن اقْبَض فهو ذكيّ، وكُلّما انبسط فهو ميّت»^(٢). بل يعمل بالجميع، فما عن «اللّدروس» من الميل إلى تعرّفه بالنار وعدم جواز بيعهما من المستحلّ، ضعيف.

(١) المستدرك، باب ٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب الأطعمة المحرّمة.

وجُواز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى.

وفيه: أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، وجواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور^١. لكن لا ينبغي القول به في المقام، لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكرة. غاية الأمر العلم الإجمالي بتذكرة أحدهما، وهو غير قادر في العمل بالأصلين. وإنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحال، وعلم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما إنكالاً على أصله الحال، وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، وإن كان هذا الكلام مخدوشًا في هذا المقام أيضاً، لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا، فافهم.

فتحصل: أن الأظهر جواز بيعهما من المستحلّ. هذا بناءً على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، وأماماً على القول بعدمه، فمن حيث النصوص الخاصة، الحكم هو ما تقدم من جواز البيع من المستحلّ. لا حظ موثق الحلبي وحسنته المتقدّمين. وأماماً من حيث القواعد العامة: فقد قال المصنف^٢ بعد بنائه على أنها تقتضي عدم الجواز في الفرض الأول : ١ (جاز البيع بالقصد المذكور... إلخ).

ولكن: البيع بقصد المذكى لا يصح، وذلك لأنّ البيع مجهول ومردّ بين شيئاً، مع أنه بناءً على عدم جواز الانتفاع بالميته، لا يصح هذا البيع من جهة أخرى، وهي عدم الانتفاع بالمبيع، لا لما أشار إليه^٣ من جريان أصله عدم التذكرة في كل من الطرفين، لأنّ حرمة الانتفاع من آثار الميته، وهي لا تثبت بأصله عدم التذكرة إلا على القول بالأصل المثبت، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الموت أمر وجودي - لا عدم التذكرة - كما حقّقناه في محله.

بل لأنّ جواز ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب إلّا جواز الانتفاع بأحدهما، ولا يعلم أنّ الذي يختاره للانتفاع، هل هو المباع المذكى أم غيره، فلا يصير المباع مما ينتفع به بجريان أصله الحال في أحدهما.

اللهُمَّ إِنْ يُقالُ: إِنَّ اعْتِبَارَ جُوازِ الانتِفَاعَ بِالْمُبَيَّعِ، إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ جَهَةِ اعْتِبَارِ الْمَالِيَّةِ الْمُتَوَقَّفَةِ عَرْفًا عَلَى وُجُودِ مَنْفَعَةِ مَحْلَّةِ فِي الْمُبَيَّعِ، وَعَلَيْهِ فِيمَا أَنَّ مِنْ فَوَائِدِ الْبَيْعِ وَمَلْكَ الْمَذْكُورِ، هُوَ جُوازُ ارْتِكَابِ أَحَدِهِمَا يَعْتَبِرُونَ الْعُقَلَاءَ لِهِ الْمَالِيَّةَ، وَهَذَا يَكْفِي فِي صَحَّةِ الْبَيْعِ، وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ فِي صَحَّةِ هَذَا الْبَيْعِ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ.

لَا مَا ذُكِرَهُ بَعْضُ أَعْظَامِ الْمُحْشَّينَ: (مِنْ أَنَّ جُوازَ الانتِفَاعِ بِبَعْضِ الْأَطْرَافِ، يَكُونُ دَاعِيًّا عَقْلَاتِيًّا لِشَرَاءِ الْمَذْكُورِ).

كَيْ يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا ذُكِرَهُ (مِنْ أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الْبَيْعُ، جَازَ كُلُّ بَيْعٍ مُحَرَّمٍ أَيْ فَاسِدٌ، لِعدَمِ الْمَالِيَّةِ إِذَا حَصَلَ هُنَاكَ غَرْضٌ صَحِيحٌ).

وَقَدْ يُقالُ: إِنَّهُ بَنَاءً عَلَى دَعْمِ وجْهِ الْاجْتِنَابِ عَنِ جَمِيعِ الْأَطْرَافِ فِي الشَّهَيْةِ الْمُحْصُورَةِ، يَجُوزُ بَيْعُ أَحَدِهِمَا مُعِيَّنًا، إِذْ بِأَصَالَةِ الْحَلِّ يَرْتَفِعُ الْمَانَعُ عَنِ الْجُوازِ.

وَفِيهِ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَانَعُ هُوَ دَعْمُ جُوازِ الانتِفَاعِ بِالْمَيْةِ، صَحَّ مَا ذُكِرَ، وَلَا يَصْغِي إِلَى مَا قِيلَ مِنْ أَنَّ الْمَانَعَ هُوَ دَعْمُ جُوازِ الانتِفَاعِ وَاقِعًا، وَهُوَ لَا يَرْتَفِعُ بِجَرِيَانِ أَصَالَةِ الْحَلِّ، إِذْ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ اعْتِبَارَ جُوازِ الانتِفَاعِ بِالْمُبَيَّعِ إِنَّمَا هُوَ لِيُصِيرَ مَالًا، لَا لِخَبْرِ «الدُّعَائِمِ» وَنَحْوِهِ كَمَا تَقْدِمُ، وَلَا يَفْرَقُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْجُوازِ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ، إِلَّا أَنَّ الْمَانَعَ عَنِ الصَّحَّةِ هُوَ الْمَوْتُ، وَعَلَيْهِ فِيمَا أَنَّهُ لَا يُثْبِتُ بِأَصَالَةِ الْحَلِّ أَنَّ مُورِدَهَا لَيْسَ بِمَيْةٍ، فَيَتَعَيَّنُ الرَّجُوعُ إِلَى أَصَالَةِ الْفَسَادِ.

وَبِمَا ذَكَرْنَاهُ انْقَدَحَ أَنَّهُ فِي مَقَامِ التَّسْلِيمِ، يَكْفِي تَسْلِيمُ أَحَدِهِمَا لَوْ بَاعَ بِقَصْدِ الْمَذْكُورِ، بَنَاءً عَلَى دَعْمِ وجْهِ الْاجْتِنَابِ فِي الشَّهَيْةِ الْمُحْصُورَةِ عَنِ الْطَّرْفَيْنِ، إِذْ وَجْهُهُ إِنَّمَا يَكُونُ مَقْدِمَةً لِلانتِفَاعِ، وَالْمَفْرُوضُ دَعْمُ جُوازِ انتِفَاعِهِ إِلَّا بِأَحَدِهِمَا، وَلَيْسَ وَجْهُهُ تَعْبِدِيًّا كَيْ يُقالُ إِنَّهُ لَابْدَ مِنْ تَسْلِيمِهِمَا كَيْ يَحْرُزَ تَسْلِيمَ الْمُبَيَّعِ الْمَذْكُورِ.

وَقَدْ نَقَلَ الْمُصَنَّفُ خَبْرَ الْبَزَنْطِيِّ الْمُتَقْدِمِ الصَّرِيحِ فِي الْمَنْعِ عَنِ بَيْعِ أَلْيَاتِ الْغَنْمِ الْمَقْطُوَعَةِ مِنْهَا وَهِيَ أَحْيَاءً.

وعن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه، وفيه: أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمي، ويمكن حملها على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلّها الحياة، من الصوف والعظم والشعر ونحوها، وتخصيص المشتري بالمستحل، لأن الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع، ما لم يقع العقد عليه. وفي «مستطرفات السرائر» عن جامع البزنطي: «سألته عن الرجل يكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحيا، أيصلح أن ينتفع بها؟ قال: نعم، يذيبها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»^(١)، واستوجه في «الكافية» العمل بها تبعاً لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله. والرواية شاذة، ذكر الحلبي بعد إيرادها: (أنها من نوادر الأخبار، والإجماع منعقد على تحريم الميتة، والتصرف فيها على كل حال، إلا أكلها للمضطر معللاً بقوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيّب الثوب واليد وهو حرام»^(٢) ومع الإغماض عن المرجحات).

وأشكل عليه بعض مشايخنا المحققين: بأن ذلك غير مرتبط بما سبق، فإنه ^{يُمْكِن} انتقل عن حكم بيع المختلط إلى جواز الانتفاع بالميتة، ثم قال: (وعلى أي حال، فلم يعلم وجه للإضافة التي ذكرها بقوله، مع أن الصحيح صريحة في المنع). ويمكن دفع هذا الإشكال: بأنه ^{يُمْكِن} لما بنى جواز بيع الميتة وعدمه على جواز الانتفاع بها وعدمه، ثم قال: (لا يجوز بيع الميتة منضمة إلى المذكى)، وعلله بأنه لا ينتفع بالمذكى أيضاً للعلم الإجمالي، كان ذلك كافياً عن بنائه على عدم جواز الانتفاع بالميتة، ثم ذكر صحيح البزنطي بإيراداً على نفسه، حيث أنه يدل على جواز بعض الانتفاعات، فلازمه جواز البيع، فاجاب عنه أولاً: بإعراض الأصحاب، ثم بمعارضته بما دل على المنع في مورده، ثم بأنه صريح في المنع عن البيع. ولكن الظاهر أن الإيراد المذكور لا يندفع بشيء مما ذكر.

(١) السرائر، ج ٣، ص ٥٧٣. (٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١، وفيه «أما تعلم».

أقول: مع أنها معارضة بما دلّ على المنع من موردها، معللاً بقوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام»^(١)، ومع الإغماض عن المرجحات، يرجع إلى عموم ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقاً^(٢)، مع أن الصحيحه 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، كذهب السمك الميتة للإسراج والتدهين، لوجود المقتضي وعدم المانع، لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة^١. وصرّح بما ذكرنا جماعة، والظاهر أنه ممّا لا خلاف فيه.

أما كون الرواية شاذة، فالذي يردد أن حكم المشهور بعدم جواز الانتفاع، لا يكون كافياً 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 الحججية.

وأما معارضته بما دلّ على المنع في موردِ، فلأن الخبر المذكور ظاهر في عدم حرمة الإسراج في نفسه، بل حرمة ما يلازمـه في الاستعمال المتعارف من تلوثـ الـيد والـلبـاسـ. ومقتضـى ذلك عدم حرمة الإسراج مع عدم تلوثـهماـ.

وأما صراحتـهـ فيـ المنـعـ عنـ الـبيـعـ،ـ منـ شـواـهدـ ماـ اـخـرـنـاهـ،ـ منـ أنـ الموـتـ مـانـعـ تعـبـديـ عنـ الصـحـةـ لاـ بـلـ حـاظـ عـدـمـ جـواـزـ الـانـتـفـاعـ.

ميتة ما ليس له دم سائل

١. واستدلّ له: بوجود المقتضي، وهو الانتفاع بها بالمنافع المحللة، وعدم

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

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

السادسة: يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريّين^١ إجماعاً، على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعة، وكذلك أجزاؤهما.

المانع عنها، لعدم ما يصلح للمانعية عن المعاوضة على الميّة الطاهرة، إذ الروايات العامة ضعيفة السند، والروايات الخاصة ظاهرة في الميّة النجسة. وفيه: أن بعض النصوص وإن اختصّ بالنجسة، إلا أنه لا مفهوم له كي يقتدِ إطلاق سائر النصوص المتضمنة أن ثمن الميّة من السحت، الشاملة للطاهرة أيضاً. وتوهّم: اختصاص تلك النصوص بأنفسها بالنجسة، لا وجه له سوى الانصراف الممنوع، إذ مضافاً إلى أن قلة أفراد صنف بالنسبة إلى غيره لا يكون منشأً للانصراف، لأنّ سلّم قلة أفراد الميّة الطاهرة لكثرة الميّات الطاهرة من الأسماك وغيرها.

حكم بيع الكلب

١. تقييح القول في المسألة يستدعي البحث في مقامات:

الأول: في بيع الكلب.

الثاني: في بيع الخنزير.

الثالث: في بيع أجزاؤهما.

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

وملخص القول في المقام: إن الحرمة التكليفية لا دليل عليها، وما عن «التذكرة»: (الكلب إن كان عقراً حرم بيعه عند علمائنا) ليس نقل إجماع تعبدى على الحرمة، كي يكون دليلاً عليها، مع أنه من المحتمل إرادة الحرمة الوضعية، وقوله عليه^{عليه} في بعض النصوص: «ونهي عن ثمن الكلب»^(١) لا يدلّ عليها كما لا يخفى.

وأمّا الحرمة الوضعية: فتشهد لها جملة من النصوص، كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه^{عليه}: «السحت ثمن الميّة وثمن الكلب»^(٢).

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

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

وموثق «الجعفرية» عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد عد فيه من السُّاحت ثمن الكلب^(١)، ونحوهما غيرهما، وقد تقدّمت جملة من تلك النصوص. وهذه النصوص وإن كانت مطلقة إلا أنها تقيد بالنصوص الدالة على جواز بيع كلب الصيد.

وهذه النصوص مختصة بالبيع، لعدم إطلاق الثمن على العوض في غير البيع من المعاوضات، فعموم الحكم لسائر أنحاء المعاوضات، يقتضي على ثبوت عدم الفصل أو الإجماع التعبدى، أو عدم وجود المنفعة المحللة له الموجب لعدم ماليته.

حكم بيع الخنزير

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

وأثنا النصوص الواردة في المقام فهي طائف:

الأولى: ما تدل على عدم الجواز إذا كان البائع مسلماً، والجواز إذا كان ذمياً: كموثق علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام: «عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل، فأسلمَا قبل أن يقضيا الشمن، هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟ قال عليهما السلام: إنما له الشمن فلا بأس أن يأخذه»^(٢) فإنه 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 وعنه خمر وخنازير، وعليه دين، هل بيع خمره

(١) المستدرك، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.٦٢) الوسائل، باب ٦١، من أبواب ما يكتسب به.

وخنازيره فيقضى دينه؟ فقال عليه السلام لا^(١).

الثالثة: ما تدلّ على جواز بيع الذمّي إتّاه: كموثّق منصور، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «لي على رجل ذمي دراهم، فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحلّ لي أخذها؟» فقال عليه السلام: إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك^(٢).

وموثّق عمار، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن رجلين نصريين باع أحدهما من صاحبه خمراً أو خنازير، ثم أسلما قبل أن يقبضا الدرّاهم، قال عليه السلام: لا بأس»^(٣).

الرابعة: ما تدلّ على الجواز مطلقاً، كحسن زراة عن مولانا الصادق عليه السلام: «في الرجل يكون لي عليه الدرّاهم، فيبيع بها خمراً وخنزيراً ثم يقضى منها، قال عليه السلام: لا بأس. أو قال: خذها»^(٤) ونحوه غيره.

فإنّ هذه الطائفة صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، ولازم ذلك صحة بيعه، وإلا لزم استيفاء الدين من مال الغير، وهو أكل المال بالباطل.

الخامسة: ما تدلّ على المنع مطلقاً كخبر «الجعفريةات»، حيث جعل الإمام عليه السلام فيه من السحت ثمن الخنزير^(٥). ونحوه خبر «دعائم الإسلام»^(٦).

والجمع بين النصوص يقتضي الالتزام بجواز بيع الذمي الخنزير، وعدم جواز بيع المسلم، وذلك لأنّ الطائفة الأولى بمنطوقها تقيد إطلاق الطائفة الخامسة، وتغضّدتها في ذلك الطائفة الثالثة، وبمفهومها تقيد إطلاق الطائفة الرابعة المجوزة، وتغضّدتها في ذلك الطائفة الثانية.

هذا كلّه في الجواز الوضعي.

(١) الوسائل، باب ٥٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

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

(٣) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأشربة المحرام، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ٦٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٥) و(٦) المستدرك، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٥.

وأماماً من حيث الحكم التكليفي: فالظاهر هو الحرمة حتى فيما جاز البيع وضعاً، كما يشهد له حسنة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنازير، وهو ينظر، فقضاه فقال: لا بأس به، أماماً للمنتضي فحال، وأماماً 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

وأمام المقام الثالث، وهو البحث في حكم بيع أجزاء الكلب والخنزير. فملخص القول فيه: أنّ موضوع النصوص هو الكلب والخنزير، ففي كلّ مورد يحكم فيه بعدم جواز البيع، لابدّ 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 المستفاد منها فساد بيع كل جزء من أجزائهما، إذ لو كان بيع بعض أجزائهما جائزًا، لما كان وجه لكون تمام الثمن سحتاً، كما عن بعض المحققين. مندفعه: بأن المستفاد من النصوص فساد بيع كل جزء من أجزائهما، حتى الأجزاء التي لا تحلّها الحياة، إلا ما يكون تبعاً في البيع، ولا يقع جزء من الثمن في مقابله. ولكن ذلك في صورة الانضمام وصدق عنوان الكلب والخنزير لا في صورة الإفتراق، اللهم إلا أن يدعى العلم بعدم دخل خصوصية الانضمام في هذا الحكم. وبعبارة أخرى: بعدهما لا ريب في صدق عنوان الكلب والخنزير على الميّة منهما ولو بالمسامحة العرفية، ودلالة تلك النصوص على حرمة بيعها، فإنّ دعوى العلم بعدم دخل خصوصية الإتصال في الحكم، وكون تمام الموضوع بحسب المتفاهم العرفي في

(١) الوسائل، باب ٢٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث .٢

نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجده، جاء فيه ما تقدم في جلد الميّة.
السابعة: يحرم التكّسب بالخمر، وكل مسکرٍ مائعٍ، والفقاع، إجماعاً نصاً وفتواً^١.

جسد الكلب والخنزير بلا دخل للاتصال فيه، قريبة جدّاً، وعليه فلا يجوز بيع أجزائهما التي لا تحلّها الحياة بالتقريب المتقدّم عن بعض المحققين. نعم، في خصوص شعر الخنزير دلّت النصوص على جواز بيعه، كموثّق زرارة عن الإمام الباقر علیه السلام: «قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير، قال علیه السلام: إذا فرغ فليغسل يده»^(١). ونحوه غيره من النصوص المعتبرة.

ولو تنزلنا عمّا ذكرناه، يدلّ على عدم جواز بيع أجزائهما التي تحلّها الحياة، ما دل على حرمة بيع الميّة الصادقة عليهمما.

التكّسب بالخمر وكل مسکر

١. يحرم التكّسب بما يزيل العقل كالخمر، وكل مسکرٍ مائعٍ والفقاع، بلا خلاف في شيء من هذه الثلاثة، بل غير واحد دعوى إجماع العلماء على ذلك كله، بل عليها إجماع المسلمين.

وتنقيح القول في المقام بالبحث في كل واحد منها.

أقا الخمر: فيشهد لعدم جواز بيعها وضعاً، جملة من النصوص كحسن محمد بن مسلم عن إمامنا الصادق علیه السلام - في حديث - : «أن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله علیه السلام راويتين من خمر، فأمر بهما رسول الله علیه السلام فاهرقتا، وقال: إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها»^(٢).

وخبر المدائني عن أبي عبد الله علیه السلام: «من أكل السُّحت ثمَّ من الخمر».

(١) و(٢) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٧.

ونحوهما غيرهما، فلا إشكال في عدم صحة بيعها.
ويشهد لحرمة بيعها تكليفاً، الخبر المشهور من أنّ رسول الله ﷺ: «لعن الخمر
وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقيها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة
إليه»^(١).

وفي خبر أبي الجارود، المروي عن «تفسير القمي» عن الإمام الباقي عليه السلام: «حرّم الله
الخمر قليلها وكثيرها وبيعها وشرائها والانتفاع بها»^(٢).

وما ادّعاه المحقق النائيني رحمه الله: (من أَنَّه لا يستفاد من الأخبار الواردة في المقام
التعبدية الصرفة، بل ظاهرها كون عدم جواز بيعها لأجل كونها ممّا لا ينتفع به، وعلىه
فبناءً على جواز اقتناه الخمر للتخليل، فبيعها لذلك جائز للعمومات).

غير تام، إذ يرد عليه: أَنَّ هذا مخالف لظاهر النصوص، فإنّ مقتضى ظاهر فساد بيعها
بقول مطلق، أي وإن جاز اقتناها.

وظاهر بعض النصوص كحسني زارة ومحمد بن مسلم المتقدّمين في المسألة
السابقة، وإن كان جواز بيعها وضعاً، إلا أنّ الجمع بين النصوص يقتضي الالتزام بالجواز
لو كان البائع ذمياً، وعدم الجواز إذا كان مسلماً، وذلك لأنّ في المقام طوائف من
النصوص:

الأولى: ما تدلّ على عدم الجواز مطلقاً، وقد تقدّمت.

الثانية: ما تدلّ على الجواز كذلك كالحسنتين.

الثالثة: ما تدلّ على الجواز إذا كان البائع ذمياً، كموثق منصور عن الإمام الصادق عليه السلام
المتقدّم في المسألة المتقدّمة، فإنه أخص من الطائفة الأولى فيقيد إطلاقها، فتختصّ
بالمسلم، فتنقلب النسبة بذلك، وتصير الطائفة المانعة أخصّ من المجوزة، فيقيد إطلاقها.

(١) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به.(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب الأشريه المحرامة، حدیث ٥.

وفي بعض الأخبار: «يكون لي على الرجل دراهم فيعطيوني خمراً. قال: خذها وأفسدها»^١ قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلأً، المراد به إما أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدرارم.

١. وكما يدل بعض النصوص على جواز تخليل الخمر واقتنائها لذلك، كذلك يدل موثق ابن أبي عمير وعلي بن حميد عن جميل، قال: «قلت لأنبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدرارم فيعطيوني بها خمراً، فقال: خذها ثم أفسدها، قال علي عليه السلام: واجعلها خلأً»^(١)، على أنها تملك ويجوز أخذها وفاء عن الدين للتخليل.

وقيل في بيان المراد من الخبر وجوهه:

الأول: ما ذكره المحقق الإبرواني رحمه الله وهو: أنه ليس في الخبر إشارة إلى أخذ الخمر بدلاً عن الدرارم، واجتهاد الراوي لا يفيد، فيحكم ببقاء الدرارم في الذمة، واما الخمر فيفسدها حسماً لعنة الفساد).

وفيه: أن السائل إنما سأله عن أخذ الخمر وفاء للدين، والإمام عليه السلام في مقام الجواب قال خذها، وظاهر ذلك العنوان الذي يعطيه صاحب الخمر. وعلى ذلك، فظاهر الخبر أن الخمر مما يملك، ولازم ذلك جواز اقتنانها للتخليل كما دلت على ذلك بعض النصوص الآخر، قوله عليه السلام «وأفسدها» ظاهر في إرادة التخليل، فاجتهاد ابن حميد في محله.

٢. الثاني: ما في المتن وهو أن المراد أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها.

وفيه: إن لازم ذلك عدم سقوط الدين، مع أنه صريح في سقوطه.

وبعبارة أخرى: ظاهره أخذ الخمر وفاء للدين.

٣. الثالث: ما في المتن أيضاً، وهو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم، أخذ الخل وفاء للدين.

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

وفيه: إن ظاهره كون الخمر نفسها وفاءً للدين، مع أنه على هذا يحتاج أخذ الخل وفاءً إلى إذن جديد من المالك، لعدم إذنه في التملّك، ولا ينافي ذلك عدم جواز بيعها كي يقال إنه يدلّ على جواز البيع والشراء بقصد التخليل، فيقيّد إطلاق ما دلّ على المنع.

وأمّا غير الخمر من المسكرات المائعة، فإن قلنا بصدق الخمر عليها حقيقة - كما صرّح بذلك جمع من اللغويين، ونطقت به جملة من النصوص - فلا كلام، وإلا فيشكل الحكم بحرمة بيعها، إلا إذا قام إجماع تعبّدي عليها، أو يدعى تنقیح المناط.

واستدلّ لها بوجوه: الأول: قوله عليه السلام في موثق علي بن يقطين عن الإمام الكاظم عليهما السلام: «إن الله لم يحرّم لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»^(١).

ونحوه قوله عليه السلام في خبره الآخر: «فما فعل فعل الخمر فهو خمر»^(٢).
بدعوى أنّهما بعموم التنزيل يدلان على ترتّب جميع أحكام الخمر على كلّ مسكر، ومنها حرمة البيع.

وفيه: أنّهما بقرينة صدرهما ظاهران في إرادة التنزيل من حيث حرمة الشرب خاصة.

والغريب أنّ الأستاذ الأعظم تمسّك بهما لذلك، بدعوى دلالتهما على كون النبيذ المسكر خمراً واقعاً، إذ ينافي ذلك قوله عليه السلام: «إن الله لم يحرّم الخمر لاسمها» الذي هو كالتصريح في عدم صدق الخمر على كلّ مسكر.

وأغرب من ذلك دعواه اختصاص الخبرين بالنبيذ المسكر، وعدم شمولهما

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

للمسكرات الجامدة، إذ لم يظهر وجه ذلك مع كونهما مطليتين.

الثاني: حسن عمار بن مروان عن الإمام الباقر عليه السلام: «والسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ، وَعَدَّ مِنْهَا
ثَمَنَ النَّبِيِّذَ وَالْمَسْكُرَ»^(١).

وفيه أولاً: أنَّه لو ثبت هذا النَّصَّ لدَلَّ على عدم الجواز الوضعي في جميع المسكرات،
جامدها ومائتها، ولا يدلُّ على الحرمة التكليفية.

وثانياً: أنَّ الحديث مروي في غير نسخة «التهذيب» مع إسقاط حرف العطف فيكون
المسكر وصفاً للنبيذ، فغاية ما يستفاد من الحسن عدم صحة بيع النبيذ المسكر.

الثالث: قوله عليه السلام^(٢) في خبر عطاء: «كُلُّ مَسْكُرٍ خَمْرٌ». حيث أنَّ الظاهر ترتيب جميع
آثار الخمر على كل مسكر.

وفيه: أنَّ الخبر ضعيف السند لضعف عدَّة من روايته.

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

وعلى فرض التعدي إلى كل مسكرٍ مائع، لا ينبغي التوقف في اختصاص الحكم بما
كان المطلوب منه الشرب والإسكار.

وأيُّا المسكرات المستحدثة التي ليس الشرب منفعة مقصودة منها، ولها منافعٌ أخرى،
كتطهير القذارات العرقية، وقتل الجراثيم الهوائية، وغير ذلك من المصالح النوعية
والأغراض العقلائية، فلا يحرم بيعها لا وضعاً ولا تكليفاً، وذلك إمَّا بناءً على أنَّ المجيز
للتعدي عن الخمر هو الإجماع وتنقية المناط فواضح، وإمَّا بناءً على كون المدرك
الروايات الخاصة، فلننصرف عنها كما لا يخفى وجهه.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب الأشربة المحرام، حديث ٥.

الثامنة: يحرم المعاوضة على الأعیان المتنجّسة الغير القابلة للطهارة، إذا توقف منافعها المحللة المعتمدة بها على الطهارة^١، لما تقدّم من النبوى: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيئًا حَرَّمَ ثُمَنَهُ»^(١) ونحوه المتقدم عن «دعائم الإسلام»^(٢)، وأما التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» ففيه نظر، لأنّ الظاهر من (وجوه النجس) العناوين النجستة، لأنّ ظاهر الوجه هو العنوان^٣.
نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك، وهو قوله عليه السلام: «لأنّ ذلك كلّه محروم أكله وشربه ولبسه» إلى آخر ما ذكر^(٤).

حكم بيع المتنجّس

١. هذا هو المشهور بين الأصحاب، بل عن بعضهم: دعوى الإجماع عليه.
 واستدلّ له بقوله عليه السلام: في خبر «تحف العقول» : «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس».
٢. وأورد عليه المصنف: بأنّ الظاهر من (وجوه النجس) العناوين النجستة، لأنّ ظاهر الوجه هو العنوان.
 وقد استدلّ عليه لهذا الحكم، فيما إذا كانت منافعه المعتمد بها متوقفة على الطهارة:
 بالنبوى المشهور، وخبر «دعائم الإسلام» المتقدّمين، وبقوله عليه السلام في خبر «تحف العقول»: «لأنّ ذلك كلّه محروم أكله وشربه ولبسه... الخ». وفيه: ما تقدّم من ضعف سند هذه النصوص، فلا يعتمد عليها.
 وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنّ المراد من الحرمة فيها إن كان هو الحرمة

(١) عوالي الثنائي، ج ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١ (٢) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٨، حديث ٢٣.
(٣) وسائل الشيعة، باب من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم أعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها، ولما كان الأقوى طهارتها لم يتح إلى التكلم في جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة، كان محل التعرض له ما سيجيء من أن كلّ طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه. وسيجيء ذلك في ذيل القسم الثالث مما لا يجوز الإكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه.

وأمام المستثنى من الأعيان المتقدمة، فهي أربعة، تذكر في مسائل أربع:

الذاتية فلا تشتمل المتنبّس، وإن كان هو الأعم منها ومن الحرمة العرضية، فلا وجه لفرق بين ما يقبل التطهير وما لا يقبل.

وفيه: أن المراد هو الثاني، ووجه الفرق بين القسمين عدم صدق حرمة الشيء بقول مطلق في الأول وصدقها في الثاني.

وأورد عليه المحقق الإبرواني رحمه الله: بأنّ قبول الطهارة إن كان مسوّغاً للبيع، يسوغ في الأعيان النجسة، لأنّها قابلة للتطهير بالاستحلال والاستهلاك.

وفيه: أنّه في هذين الموردين إنّما يحكم بعدم بقاء النجاسة، لارتفاع الموضوع وانعدام النجس، وعليه فالفرق بين المتنبّس القابل للطهارة، والنحس أنّه في الأول بما أنه قابل للطهارة فهذا الموجود مما له منفعة محللة فيجوز بيعه، وهذا بخلاف الثاني، فإنه وإن فرض جواز الانتفاع بما استحيل إليه، إلا أنّ بيع شيء موجود خاص لأجل ما يتتبّع على موجود آخر من المنافع لا يصح.

نعم، هذا على مسلك المصنف رحمه الله، وهو أنّ دليل فساد البيع فيما لا ينفع به منفعة محللة مقصودة هو الأخبار العامة.

وأماماً بناءً على المختار من عدم صحة الاستدلال بها، وأنّ المدرك عدم صدق عناوين المعاملات على ما لانفع له، فالاُظْهَر تمامية ما ذكره، إذ لو فرضنا وجود منفعة محللة لما استحيل إليه العين النجسة، صدق عليه عنوان البيع الذي هو الإعطاء لا مجاناً، وتجارةً عن تراضٍ، غيرهما من عناوين المعاوضات.

الأولى: يجوز بيع المملوك الكافر، أصلياً كان أم مرتدًا ملبياً^١، بلا خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع وليس ببعيد، كما يظهر للمتتبع في المواقف المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار^٢ وشراء بعضهم من بعض، وببيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، وعقد الكافرة، وبيع المرتد، وظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، وغير ذلك.

وكذا الفطري على الأقوى^٣، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة، وإن كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف لوجوب قتلها. ولم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على «القواعد»، حيث احترز بقول العالمة: (ما لا يقبل التطهير من النجاسات) عما يقلبه ولو بالإسلام، كالمرتد ولو عن فطرة، على أصح القولين. فبني جواز بيع المرتد على قبول توبته. بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

١. ويشهد له مضافاً إلى الإجماع، جملة من النصوص :
كموّثق إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام: «في شراء الروميات، قال عليه السلام:
اشترهن وبعهن»^(١).

وخبر إسماعيل بن الفضل عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن شراء مملوكي أهل الذمة؟ قال: إذا أقرّوا لهم بذلك فاشتر وأنكح»^(٢) ونحوهما غيرهما.
والاستدلال لعدم الجواز بالأخبار العامة، فاسد، من وجوه تقدّمت، مع أنّ هذه النصوص أخصّ منها فتقديم عليها.

٢. جواز الاسترقاق لا يدلّ على جواز البيع، وإنما يدلّ على التملك، كما أنّ بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، لا يدلّ على جواز بيعه وهو كافر.

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

وفيه: أنّ كونه في معرض التلف أعمّ من وجوب قتله من وجه وأخصّ منه.

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

وأنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب، لا من حيث قابلية التطهير نظير الماء المتنجس. وأن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكية، لا مثل الكلب والكافر المملوكيين مع النجاسة إجمالاً.

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

كذلك، إذ مع وجود المتضدي للقتل يكون في معرض التلف، ولو كان القتل عدواً، ومع عدمه لا يكون كذلك، وإن وجب قتله، وعلى 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: أنه قد مر أن النجاسة لا تكون مانعة عن صحة البيع، مضافاً إلى ما تقدم من دلالة جملة من النصوص على جواز بيع الكافر، وهي أخصّ مما دلّ على مانعية النجاسة لو كان بناءً على ما هو المشهور من نجاسة أهل الكتاب.

وعلى فرض مانعية النجاسة تبعداً، لا وجہ للحكم بالصحة فيمكن قبل التطهير بالإسلام، إذ الإسلام لا يوجب رفع مانعية ما قبل تحققه، كما أنه على القول بالعدم، يجوز بيعه مع عدم الإسلام وعدم قبول توبته.

فالتفصيل بين من قبل توبته ومن لا قبل توبته، في غير محلّه.

الثالث: تضاد الحكمين، والمراد بهما وجوب الوفاء بالعقد الموجب لحفظه وتسليميه، ووجوب إتلافه بالقتل.

ولكن يمكن الجواب عنه بأمور الأول: أن وجوب الوفاء إنما يوجب التسليم، وهو لا ينافي وجوب القتل الممكن بعد الإقباض.

الثاني: إن دليل وجوب الوفاء في المقام بيان الحكم الوضعي، ودليل وجوب القتل متضمن للحكم التكليفي.

الثالث: إنه لو سلم كونهما معاً في مقام بيان الحكم التكليفي، وعدم إمكان امتثالهما

معاً، لا يكون ذلك مانعاً عن صحة البيع، إذ لازمه سقوط أحد الحكمين، فلو سقط وجوب القتل فلا كلام، ولو سقط وجوب الوفاء كان كافياً للحكم بالصحة من «أحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» وغيره.

أقول: لا إشكال ولا خلاف في كون المملوك المرتد عن فطرة يعد ملكاً وما لا يملكه، ويجوز له الانتفاع به بالإستخدام ما لم يقتل، وإنما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل، بل واجب الإتلاف شرعاً، فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من جهة عدم قابلية طهارته بالتوبة.

قال في «الشرائع»: (ويصح رهن المرتد، وإن كان عن فطرة)، واستشكل في «المسالك» من جهة وجوب إتلافه، وكونه في معرض التلف، ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل.

وقال في «القواعد»: (ويصح رهن المرتد، وإن كان عن فطرة على إشكال). وذكر في «جامع المفاصد»: أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى وأن مقصود البيع حاصل.

وأمّا مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطري حتماً، والآخر قد لا يتوب، ثم اختيار الجواز. وقال في «التذكرة»: (المرتد إن كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من تضاد الحكمين، ومن بقاء الملك، فإن كسبه لمولاه، أمّا عن غير فطرة، فالوجه صحة بيعه لعدم تحتم قتله)، ثم ذكر المحارب الذي لا تقبل توبته لوقعها بعد القدرة عليه، واستدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة، وجعله نظير المريض المأيوس عن بُؤْئه.

نعم، منع في «التحرير» و«الدروس» عن بيع المرتد عن فطرة، والمحارب إذا وجب قتله للوجه المتقدم عن «التذكرة»، بل في «الدروس» (أن بيع المرتد عن ملة أيضاً مراعي بالتوبة).

وكيف كان، فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتمد به على طهارته.

ولذا قسم في المبسوط المبيع إلى آدمي وغيره، ثم اشتراط الطهارة في غير الآدمي، ثم استثنى الكلب الصيد.

الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهاش في الجملة^١، بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العُفَانِي، ولعله كإطلاق كثير من الأخبار بأنّ «ثمن الكلب سحت» محمول على الهاش، لتواتر الأخبار، واستفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهاش^٢ في الجملة، ثم إنّ ما عدا كلب الهاش على أقسام: أحدها: كلب الصيد السلوقي، وهو المتيقن من الأخبار ومعاقد الإجماعات الدالة على الجواز^٣.

الثاني: كلب الصيد غير السلوقي، وبيعه جائز على المعروف، من غير ظاهر إطلاق «المقنعة» و«النهاية»، ويدلّ عليه - قبل الإجماع المحكي عن «الخلاف» و«المنتهى» و«الإيضاح» وغيرها - الأخبار المستفيضة.

١. هذا في الجملة مما قام عليه الإجماع، والنصوص الكثيرة، بل المتواترة المرورية من الفريقيين تشهد به، وما نقله السيد العاملني في «مفتاح الكرامة»^(١) حيث قال: (ولا مخالف سوى الحسن العماني، على ما حُكِي) يتعين حمله على ما أفاده المصنف لو صحّ النقل.

٢. والغرض هنا البحث فيما استثنى من الكلاب. والمتيقن من موارد المنع الكلب الذي لا خاصية له ولا منفعة عقلائية توجب ماليته، أو تمحيض منافعه في المحرّمة، كما أنّ المتيقن من موارد كلب الصيد إذا كان سلوقياً، والأقسام الآخر وقع الخلاف فيها، وستعرف ما هو الحق في المباحث الآتية.

٣. وتشهد له جملة من النصوص: كموثق محمد بن مسلم عن الإمام الصادق ع: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢).

وخبر أبي بصير عنه ع: «عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ قال ع: لا بأس بثمنه، والآخر لا يحلّ ثمنه»^(٣).

وخبر الوليد عنه ع: «عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال ع: سحت، وأمّا الصيد فلا بأس»^(٤). ونحوها غيرها.

(١) مفتاح الكرامة: ٤ / ٢٨ - ٤ - الوسائل، باب ١٤، ن أبواب ما يكتسب به، حديث ٣ و ٥ و ٧.

منها: قوله عليه السلام في رواية القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله عليهما السلام عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ قال: سحت، وأما الصيود فلا بأس به».

ومنها: الصحيح عن ابن فضال، عن أبي جميلة، عن ليث، قال: «سألت أبا عبد الله عليهما السلام عن الكلب الصيود بيع؟ قال: نعم، ويؤكل ثمنه».

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

ومنها: ما عن «دعائيم الإسلام» للقاضي نعман المصري، عن أمير المؤمنين عليهما السلام أنه قال: «لا بأس بثمن كلب الصيد»، ومنه مفهوم رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليهما السلام، قال: «قال رسول الله عليهما السلام: ثمن الخمر، ومهر البغي، وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت».

ومنها: مفهوم رواية عبدالرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليهما السلام، قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرة»، ومرسلة الصدوق وفيها: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت».

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار - كمعاقد الإجماعات المتقدمة - إلى السلوقي^١ ضعيفة، لمنع الانصراف، لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسلیم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف، مع أنه لا يصح في مثل قوله: «ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد»، لأنّ مرجع التقييد إلى إرادة

١. وقد يتوهم إختصاص هذه النصوص بالسلوقي، بدعوى انصراف كلب الصيد إليه لكثرة وقوع الاصطياد به.

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

٢. وأجاب المصنف^{للله} عنه بجواب آخر وقال^{للله} مع أنه لا يصح في مثل قوله: «ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد... إلخ».

ما يصبح عنه سلب صفة الاصطياد، وكيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف، بل يمكن أن يكون مراد «المقنعة» و«النهاية» من السلوقي مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً، ويفيد بما عن «المنتهى» حيث أنه بعدها حكم التخصيص بالسلوقي عن الشيختين، قال: (وعني بالسلوقي كلب الصيد، لأن سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلمة، فنسب الكلب إليها)، وإن كان هذا الكلام من «المنتهى» يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقيّة، وأن المراد بالسلوقي خصوص الصيود لا كل سلوقي، لكن الوجه الأول أظهر.

ما ذكر من منع الانصراف على فرض التنزل، وتسليم انصراف كلب الصيد إلى السلوقي في المثال الأول تام، إذ الظاهر منه الكلب الذي لا يكون متّصفاً بصفة الاصطياد، 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 أنّ منع الانصراف في المثالين لا يضر بالاستدلال بانصراف سائر النصوص، إذ غاية ما يثبت بهما - بعد منع الانصراف - اختصاص المنع الثابت بدلبلهما بالكلب الذي لا يصيد، وليس لهما مفهوم كي يدلان على جواز بيع كلب الصيد مطلقاً. وربما يستدلّ على الاختصاص بالسلوقي بوجه آخر، وهو: أن الروايات المجوزة على قسمين:

الأول: ما دلّ على جواز بيع الكلب المتّصف بوصف الاصطياد، سلوقياً كان أم لم يكن، وعدم جواز بيع غيره كالنصول المتقدمة.

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

الثالث: كلب الماشية والحائط، وهو البستان والزرع، والأشهر بين القدماء - على ما قيل - المنع، ولعله استظهر ذلك من الأخبار الحاضرة لما يجوز بيعه في الصيود المشتهرة بين المحدثين كالكليني والصدوقيين، ومن تقدمهم، بل وأهل الفتوى، كالمفید والقاضي وابن زهرة وابن سعيد، والمحقق، بل ظاهر «الخلاف» و«الغنية» الإجماع عليه. نعم، المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه الجوان، وفافقاً للمحکي عن ابن الجُنيد^{رض}، حيث قال: (لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع)، ثم قال: (لا حَرَمَ في الكلب فيما عد الصيود والحارس)، وظاهر الفقرة الأخيرة لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثة وغيرها، كحارس الدور والخيام، وحُكْمُ الجواز أيضاً عن الشيخ والقاضي في كتاب الإجارة:

فالمحصل من هذا القسم من الأخبار: أن الكلب السلوقي الذي هو في نوعه صيود يجوز بيعه، وغيره لا يجوز بيعه، والنسبة بين هاتين الطائفتين عموم من وجهه، وتتعارضان في السلوقي غير الصيود، والصيود غير السلوقي، وحيث أن دلالة كلّ منهما على موردي التعارض بالإطلاق فيتتساقط الإطلاقان، ويرجع إلى الطائفة الثالثة من النصوص، وهي ما دلّ على المنع عن بيع الكلب مطلقاً.

وفيه أولاً: أنّ ما تضمن من النصوص تجويز بيع كلب الصيد، ضعيف السنداً. وثانياً: إنّه من المحتمل أن يكون المراد بكلب الصيد هو المعنى الأعمّ من نوع كلب الصيد، وما هو صيود بشخصه، لكتفاف أدنى الملابسة في صحة الإضافة، وعلى هذا فالنسبة بينهما عموم مطلق، وتكون النتيجة جواز بيع كلب الصيد، سلوكياً كان أم لم يكن، وعدم جواز بيع غيره ولو كان سلوكياً، فتدبر فإنه دقيق.

بيع كلب الماشية والحائط

وقد استدلّ لجواز بيع كلب الماشية وكلب الزرع وكلب الحائط بوجوه:

الأول: أن ذلك مما يقتضيه الجمع بين الأخبار المانعة عن بيع الكلب، وبين قوله عائلاً في خبر «تحف العقول»: (وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهةٍ من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه وشرائه... إلخ). الدالّ على جواز بيع كلّ ما فيه جهةٍ من جهات

وعن سلار وأبي الصلاح وابن حمزة وابن إدريس، وأكثر المتأخرین كالعلامة وولده السعيد والشهیدین والمحقق الثانی وابن القطبان فی «المعالم»، والصیری وابن فهد وغيرهم من متأخری المتأخرین، عدا قلیل وافق المحقق كالسبزواری، والتقدی المجلسی، وصاحب «الحدائق»، والعلامه الطباطبائی فی مصابیحه وفقيه عصره فی شرح «القواعد»، وهو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة، إذ لم نجد مختصاً لها سوى ما أرسله فی «المبسوط»^١ من أثّر روی ذلك، يعني جواز البيع فی كلب الماشیة والحائط، المنجبر قصور سنته ودلالته، لكون المتنقل مضمون الروایة لا معناها،

الصلاح، فإنّ النسبة بینهما عموم من وجهه، والكلاب المذبورة من موارد الاجتماع لجواز الانتفاع بها فی الحراسة وغيرها، وحيث أنّ دلالة خبر «تحف العقول» على الجواز بالعموم، دلالة تلك الأخبار على المنع بالإطلاق، فيقدم عليها.

وأجيب عنه بجوابین:

الأول: إنّ الأخبار المقسمة للكلب إلى كلب الصيد وغيرها، تكون أخصّ من خبر تحف العقول، فيخصص بها.

وفيه: أنّ النسبة عموم من وجهه، إذ الكلب الهرash والعقور ليس لهما جهة من جهات الصلاح، اللهم إلا أن يقال: إنّ حمل النصوص المانعة على خصوص الكلب الهرash والعقور، الذين يكفي فی عدم جواز بيعهما عدم المنفعة المحللة لهما، عبارة أخرى عن إلقائهما رأساً، وهذا بخلاف حمل خبر «تحف العقول» على غير الكلب، فيتعين ذلك كما لا يخفى. الثاني: أنّ هذه الجملة من خبر «تحف العقول» لا يصح الاستدلال بها فی نفسها لمعارضتها مع الجملة الأخرى المتنضمّنة للمنع عن بيع النجس، وحيث أنّ دلالة كلّ منهما تكون بالعموم فتتساقطان فی المقام.

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

١. الثاني: مرسل المبسوط، فإنه قال بعد الإفتاء بجواز بيع كلب الصيد المعلم

ولا ترجمتها باشتهره بين المتأخرین، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشیخ فی كتاب الإجارة: ^١ (إن أحداً لم يفرق بين هذه الكلاب وإجارتها) بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، ومن قوله ^{عليه السلام} في «التدكرة»: (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا)، ومن المحکي عن الشهید فی الحواشی: (أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربع)، فتكون هذه الدعاوى قرینة على حمل کلام من اقتصر على كلب الصید على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة.

كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة فی «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 إلّا ما خرج بالدليل من بيع

ورُوي: «أنَّ كلب الماشية والحائط مثل ذلك» ^(١).

ولكن الاستدلال بهذا المرسل على الجواز يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: جبر ضعف سنته، وثانيهما: جبر قصور دلالته.

أما الأول فلائرساله، وأما الثاني فلأنَّ من المعلوم أنه لم يكن في کلام الإمام عليه السلام إسم الإشارة فهو نقل مضمون کلامه عليه السلام لا ألفاظه ولا ترجمتها، وحيث أنَّ نقل المضمون مشتمل على اجتہاد الرأوى، وليس هو حجَّة علينا، فالاستدلال به يتوقف على إثبات حجَّية نقل هذا المضمون.

أما ضعف سنته: فقد يقال بانجبار ضعف السند، باشتهر القول بالجواز بين المتأخرین.

وأجیب عنه: بأنَّه لاعراض قدماء الأصحاب عنه، وإفتائهم بالمنع لا يوجب ذلك الجبر.

وفيه: أنه يمكن أن يكون إفتائهم بالمنع لأجل عدم الظفر به للاعراض عنه.

فالصحيح أنَّ يقال في مقام الجواب: إنَّ الشهرة بين المتأخرین لا تكون جابرة، مع أنَّ إفتائهم بالجواز يمكن أن يكون لما تقدَّم، أو بعض ما سيجيء، كما صرَّح به بعضهم، لا للمرسل، فالاعتماد غير ثابت.

١. وقد يقال بانجباره بما عن الشیخ فی كتاب الإجارة من: (أن أحداً لم يفرق بين

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

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

بيع هذه الكلاب وإجارتها)، فإن المستفاد منه بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، الاتفاق على جواز بيعها، وقد أدعاه العلامة والشهيد. وفيه: أنه لا يعبأ بهذه الدعاوى، بعد ملاحظة ذهاب أكثر المتقدمين إلى المنع، ودعوى الشيخ في محكي «الخلاف» وابن زهرة الإجماع على المنع. ثم أنه أدعى الشيخ الأعظم رحمه الله في المقام جبر قصور الدلالة باشتئار الجواز بين المتأخرین.

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

ودعوى: أنه فرق بين ما لو نقل الفاظ الإمام عليه السلام أو ترجمتها، وعمل القوم بها، ولم يكن لنا حجة على أن مدلول الخبر هو الذي استفادواه، وبين ما لو نقلوا مضمون خبر لم يصل إلينا الفاظه ولا ترجمتها، فإنه في الأولين يجب علينا تحصيل الدلالة بأنفسنا، وفي الأخير يمكن أن يقال بأنه يحصل الوثوق بتصور هذا المضمون، وهو المطلوب.

وإن شئت قلت: إن جبر السند في الأخير يرجع إلى الوثوق بتصور المضمون والفتوى، وهو كاف في الحجية، كما عن بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله.

مندفعه: بأن نقل القوم مضمون خبر إنما يوجب الوثوق بتصور الفاظ من الإمام عليه السلام، التي استفادوا منها هذا المضمون، لا صدور هذا المضمون منه عليه السلام، فجبر السند فيه، لا يرجع إلى الوثوق بتصور هذا المضمون.

فتحصل: أنه لا يصح الاستدلال بالمرسل لقصور السند والدلالة.

١. هذا هو الوجه الثالث، وحاصله أنه إذا جاز بيع كلب الصيد، جاز بيع باقي

وعنه في موضع آخر: أن تقدير الديمة لها يدل على مقابلتها بالمال^١، وإن ضعف الأول برجوعه إلى القياس^٢، والثاني بأن الديمة لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنةً ما كانت، لم تدل على التملك^٣، لاحتمال كون الديمة من باب تعين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر، ونحوهما في الضعف دعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعالمة والشهيد^٤، لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي «الخلاف» و«الغنية» من الإجماع على عدم جواز غير المعلم من الكلاب، بوجдан الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى، نعم لو أذعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف، ولو من الكثرين، 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 يصطلاح الإجماع على مثل هذا الاتفاق، لا يعبأ بها عند وجдан الخلاف.

الكلاب الأربع، والأول ثابت إجماعاً، فكذا الثاني.

بيان الشرطية: إن المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به، وثبتت الحاجة إلى المعاوضة، وهذا المعنى ثابتان في صورة النزاع، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

١. هذا هو الوجه الرابع وقد أفاده العالمة^٥ أيضاً، وهو أن لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها.

وفيه: أن العالمة^٦ يدعي تنقح 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 مقرولاً بالمانع، ولا وجه لدعوى تنقح المناط إلا بعد إحراز المقتضى وعدم المانع.

٢. وأورد عليه المصنف^٧: بأنه يرجع إلى القياس.

ومن الأستاذ الأعظم: أنه قياس واضح.

٣. وأورد عليه المصنف بقوله: إن الديمة لو لم تدل على عدم التملك، وإلا لكان الواجب القيمة كائنةً ما كانت لم تدل على التملك.

وأمام شهادة الفتوى بين المتأخرین فلا تجبر الروایة، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة ظاهر عمومات الواردة في مقام الحاجة، وخلوّ كتب الروایة المشهورة عنها، حتى أنّ الشیخ لم يذكرها في جامعیه، وأمام حمل كلمات القدماء على المثال ففي غایة البعد، وأما کلام ابن زهرة المتقدم، فهو مختلف على كلّ حال، لأنّه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع أنّ الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصید على المثال لا يصح کلامه، إلا أن يريد كونه مثلاً ولو للكافر أيضاً، كما أنّ استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدھان المنتجّسة، هذا.

ولكن الحاصل من شهادة الجواز بين المتأخرین، بضمیمة أمارات الملك في هذه الكلاب، يوجب الظنّ بالجواز حتّی في غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور والخيام، فالمسئلة لا يخلو عن إشكال، وإن كان الأقوى بحسب الأدلة، والأحوط في العمل هو المنع، فافهم.

وفيه: أنّه لا تدلّ الديمة على عدم التملك، إذ هي ثابتة في كلب الصید الذي لا کلام في أنه يملك ويجوز بيعه.

نعم، ما ذكره ^{هذا} من أنها لا تدلّ على التملك في محله، لاحتمال أن يكون من قبيل ثبوت الديمة في الحرّ من باب تعین غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال، مع أنّ التملك أعمّ من جواز البيع، فلو دلّ ثبوت الديمة على التملك، لما كان دالاً على جواز البيع إلا من جهة شمول العمومات له، وهي مخصصة بأخبار المنع عن بيع غير كلب الصید.

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

فالحقّ: هو عدم الجواز، كما هو المشهور، للأخبار ^(١) الخاصة الدالة على المنع عن بيع غير كلب الصید، المخصصة لعموم ما دلّ على جواز بيع كلّ ما فيه منفعة محلّة.

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

وفي «الجواهر» : (أنّ تلك الأخبار على قسمين: الأول: ما تضمن عدّ ثمن الكلب من السحت. الثاني: ما تضمن تقسيم الكلب إلى كلب الصيد وغيره.

وشيء منهما لا يتم الاستدلال به.

أمّا الأول: فلأنّه لا يراد منه إلا قضيّة مهمّلة، بقرينة عدم استثناء كلب الصيد المتفق عليه منه، مع أنّه قد ذكر في بعض تلك النصوص ما علم إرادة الكراهة من السحت بالنسبة إليه معه، كأجرة الحجامة ونحوها.

وأمّا الثاني: فلأنّه يحتمل أن يكون المراد به ما في «الخلاف» من التفصيل في كلب الصيد، بين المعلم منه وغيره، بل لعله الظاهر من لفظ الصيود ويصطاد ويصيد في تلك النصوص).

أقول: وفي كلامه ^{بيان} موقع للنظر:

الأول: ما ذكره من أنّه لم يرد بالنصوص المتضمنة عدّ ثمن الكلب من السحت إلا قضيّة مهمّلة بقرينة عدم استثناء كلب الصيد.

فإنّه يرد عليه: أنّ تخصيص العام وتقييد المطلق بدليل منفصل، غير عزيز، ولا سبيل إلى توهّم أنّهما يوجبان إجمالهما والالتزام بكونهما مهمّلين كما حقّق في الأصول في مبحث العام والخاص.

الثاني: ما ذكره من تعين حمل السحت على إرادة الكراهة، لضمّ ما أريد من السحت بالنسبة إليه الكراهة.

فإنّه يرد عليه: ما حقّقناه في محله من أنّ الكراهة والحرمة خارجتان عن الموضوع له والمستعمل فيه. وأنّهما تنتزعن من التخصيص في الفعل وعدمه، وعليه فحيث أنّه ورد التخصيص في أكل أجرة الحجامة فيقال إنّه مكروه، ولم يرد في ثمن الكلب، فلا بدّ من البناء على حرمة أكله الموجب لفساد البيع.

الثالث: ما ذكره في الأخبار المفصلة، فإنّه يرد عليه أولاً: أنّه خلاف الظاهر.

وثانياً: إنّ ذلك لو تمّ فإنّما يوجب دلالة تلك النصوص على جواز بيع كلب الصيد المعلم، وعدم 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.

فتحصل: أنّ الأظهر عدم جواز بيع تلك الكلاب، ولكن بما أنه لا شبهة في جواز الانتفاع بها للإجماع ولل الصحيح: «لا خير في الكلب إلا كلب صيد أو ماشية»^(١).

وعن «عوالى الثنائى» : «أنّ النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب في المدينة، فجاء الوحي بإقتناه الكلاب التي ينتفع بها، فاستثنى كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث واذن في اتخاذها»^(٢)، فمقتضى القاعدة جواز المعاملات الآخر.

بيع العصير العنبي

١. وتنقيح القول في المقام: إن العصير تارةً يغلي بنفسه، وأخرى بالنار.
ففي الصورة الأولى: ينجس ويحرم ولا يحل إلا بصيرورته خالاً.
وفي الثانية: لا ينجس ويحرم، وحدّ الحرمة حينئذ ذهاب الثلاثين كما حققنا في الجزء الثالث من «فقه الصادق» مفصلاً.

وعليه، ففي الصورة الأولى لا يجوز بيعه لما ذكرناه في الخمر، وفي الثانية يجوز لوجود المقتضي، وهو وجود النفعة وعدم المانع.

ودعوى: أنه قبل ذهاب الثلاثين لا ينتفع به فلا يكون المقتضي موجوداً.
مندفعة: بأنّ عدم الانتفاع في الحالة المخصوصة التي تزول بنقصه، لا يوجب سلب المالية عنه، ألا ترى أن اللحم ما لم يطبخ لا ينتفع به، مع أنه مال بلا كلام، فالعصير كذلك.

(١) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب أحكام الدواب، حديث ٢، من كتاب الحج.

(٢) المستدرك، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

واستدلّ لعدم الجواز بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكرت، وقد عرفت ما فيه.

الوجه الثاني: أنه نجس ولا يجوز بيع النجس.

وفيه: مضافاً إلى ما حققناه في محله من عدم النجس، قد تقدم أنها من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، مع أنك سترى أن ما ذكره الشيخ رحمه الله في مقام الجواب تاماً، فانتظر.

الوجه الثالث: خصوص بعض الأخبار كقوله عليه السلام في خبر أبي كهمس: «إِنْ غَلَى فَلَا يَحْلُّ بَيْعُه»^(١).

وقوله عليه السلام في مرسل ابن الهيثم: «إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ حَالِهِ وَغَلَى فَلَا خَيْرُ فِيهِ»^(٢).

وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «إِذَا بَعْثَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ خَمْرًا وَهُوَ حَلَالٌ فَلَا بَاسُ»^(٣).

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند - أمّا الأول فلأنّ أبا كهمس مجهول، وأمّا الثاني فلإرساله، وأمّا الثالث فلأنّ في طريقه قاسم بن محمد - وغير منجبرة بعمل الأصحاب فلا يعتمد عليها.

وثانياً: أنّ خبرين منها - وهما الأول والأخير - مختصان بالقسم الأول، وهو ما إذا غلا بنفسه، أمّا الأخير فواضح، وأمّا الأول فلأنّ استناد الغليان إلى العصير من دون ذكر السبب، ظاهرٌ في حدوثه فيه بنفسه، ويؤكّد ذلك سؤاله: «قال: سأّل رجل أبا عبدالله عليه السلام عن العصير، فقال: لي كرم وأنا أعصره كلّ سنة وأجعله في الدنان، وأبيعه قبل أن يغلي. قال عليه السلام: لا بأس وإن... إلخ»، فإنّ هذا الخبر سؤالاً وجواباً كالنصّ في إرادة ما إذا غلى بنفسه.

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

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

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

وأثنا الثاني: فالظاهر من نفي الخير فيه، عدم ترتب الأثر المترقب منه - وهو الشرب - عليه، ويشهد له - مضافاً إلى كونه ظاهر السؤال - «قال: سأله عن العصير يطيخ بالنار حتى يغلي من ساعته، أيشربه صاحبه؟ فقال عليه السلام: إذا تغير... إلخ».

الوجه الرابع: إطلاق الخمر عليه في كلمات الخاصة والعامة، بل عن «المهذب البارع»: (إنَّ إِسْمَ الْخَمْرِ حَقِيقَةٌ فِي عَصِيرِ الْعَنْبِ إِجْمَاعًا).

وفيه: أنَّ كلمات الفقهاء إنما تكون للإشارة إلى أنَّ المختار عندهم فيما وقع الخلاف فيه أنَّ الخمر هل هي اسم لخصوص مسكر خاص، وهو العصير الذي صار مسكراً، أو كلَّ مسكر؟ هو الأوَّل، كما أنَّ الإجماع المدعى إشارة إلى أنَّ العصير الذي أُسْكِرَ، خمر على كلا القولين، ولا تدلُّ هذه الكلمات والإجماع على أنَّ العصير الذي لم يُسْكِرَ خمراً، مع بداعه أخذ الإسْكار في مفهوم الخمر.

الوجه الخامس: صحيح معاوية بن عمَّار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبخت، ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشرب على النصف، أفاشربه بقوله وهو يشرب على النصف؟ فقال عليه السلام: خمر لا تشربه.

(ال الحديث)»^(١).

هكذا روي عن «التهذيب»، ومقتضى إطلاق التنزيل ثبوت عدم جواز البيع الذي هو من أحكام الخمر للبخت الذي هو العصير المطبوخ.

وفيه أولاً: أنَّ الحديث مروي عن جميع نسخ «الكافي» وبعض نسخ «التهذيب» حالٍ عن لفظة خمر، ولأجل كون الكليني أضبط، والمروري عن الشيخ مختلف وكثرة اختلال «التهذيب» لا مجال للاعتماد على أصالة عدم الزيادة المقدمة على أصالة عدم النقيصة عند التعارض بينهما، كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٧ من أبواب الأشربة الحرام، حديث ٤.

وثانياً: إنّ الظاهر من التنزيل بقرينة السؤالين والجوابين المذكورين في الخبر، إرادة التنزيل من حيث الحرمة خاصة.

وثالثاً: أنه إنما يكون في مقام جعل الحكم الظاهري، حيث أنّ ظاهره أنّ حرمة العصير قبل ذهاب الثلثين وحلّيته بعده كانتا معلومتين عنده، والسؤال إنما كان عن صورة الشك، فليس في مقام بيان الحكم الواقعى حتى يتمسّك بإطلاقه، ووجه التشبيه بالخمر أنّ العصير المطبوخ قبل ذهاب ثلثيه لو ترك يغلي بنفسه سريعاً ويُسْكَر، لكان خمراً، وهو الذي يسمى بالبادق (معرب باده) من أسماء الخمر.

الوجه السادس: موثق عمر بن يزيد عن مولانا الصادق عليه السلام: «عن الرجل يهدى إليه البخت من غير أصحابنا، فقال عليه السلام: إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، وإن كان ممن لا يستحل فأشربه»^(١).

فإنّ التعبير عمّا لم يذهب ثلثاه تكون من أهداء إليه مستحلاً للمسكر، يدلّ على أنه في حكم المسكر الذي لا يجوز بيعه، وإلا لما صحّ هذا التعبير الكنائي.

وفيه: أنه يمكن أن يكون سرّ التعبير عنه بذلك، أنّ العصير إذا لم يذهب ثلثاه يتسارع إليه الإسكار، فيصير مسکراً لا أنه بحكمه.

الوجه السابع: النصوص المتضمنة لنزاع آدم ونوح مع إبليس، وأنّ الثلث لهما والثلثين لا يليس لعن الله، الواردة في أصل تحريم الخمر، الدالة على أنّ تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر^(٢)، فإنّها تدلّ على أنّ العصير إذا غلى حكمه حكم الخمر.

وفيه: أنّ دلالة تلك النصوص على أنّ العصير إذا غلى يشارك الخمر في الحرمة، وأنّ حرمتها حرمة خمرية وإن كانت لا تنتكر، إلا أنّ عدم جواز البيع التابع اسم الخمر لا لحرمتها، لا يثبت بها.

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

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

وإن كان نجساً لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها، بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد ظهارته بالنقض، لأصالة بقاء ماليته^١، وعدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيب قابل لزوال عيبه.

الوجه الثامن: إطلاق الخمر عليه في بعض النصوص: ك الصحيح عبد الرحمن بن الحجاج، عن مولانا الصادق عليه السلام: قال رسول الله عليه السلام: الخمر من خمسة: العصير من الكرم... إلخ^(١). ونحوه غيره.
وفيه: أن هذه النصوص إنما تدل على أن الخمر تؤخذ من العصير، لا أن كل عصير خمر.

فتحصل من مجموع ما ذكرناه: أن العصير الغني إذا غلى بنفسه لا يجوز بيعه، وجاز فيما إذا غلى بالنار.

١. وقد استدل المصنف لجواز بيع العصير وإن كان نجساً، بعمومات البيع والتجارة الصادقة عليه، بناءً على أنه مال قابل للانتفاع به بعد ظهارته بالنقض، لأصالة بقاء ماليته.

وفيه: أمّا العمومات فلا يرجع إليها في المقام، لما مرّ من أن العصير المغلّي النجس يدل على عدم جواز بيعه نصوص خاصة، وهي ما دل على عدم جواز بيع الخمر، ومعها لا مجال للرجوع إلى العمومات كما لا يخفى.

نعم، العمومات تكفي لجواز بيع المغلّي الذي لا يكون نجساً، كما تقدم.
وإنما أصالة بقاء ماليته: فقد أورد على الاستدلال بها بعض مشايخنا المحققين^{يشهد}، بأن الماليّة المشكوكـة هي الماليّة الشرعيّة، إذا الماليّة العرفـية لا شكـ في بقائـها، والماليـة الشرعيـة وعدهـها عبارـتان عن تقرـير الشـارع الماليـة العـرفـية وسلـب ماليـة الشـيء وتـزيـله منزلـة غـير المـال، وعلـيه فالـشكـ في بـقاء مـاليـة العـصـير إـذا غـلا يـرجـع إـلى الشـكـ في

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

ولذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس، لم يكن في حكم التالف، بل وجب عليه ردّه، ووجب عليه غرامة الثلاثين^١، وأجرة العمل فيه حتى يذهب الثالثان، كما صرّح في «التذكرة» معللاً لغرامة الأجرة بأنه ردّه معيناً، ويحتاج زوال العيب إلى خسارة، والعيب من فعله، فكانت الخسارة عليه.

مجموع الشرع، 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، أمّا الأول فللشك في بقاء موضوعه، وأمّا الثاني فلعدم الشك في الموجود الخارجي، واستصحاب بقاء الموضوع بما أنه موضوع يرجع إلى استصحاب بقاء الحكم.

وفيه: مضافاً إلى ما حققناه في محله من جريان الاستصحاب في هذه الموارد، أنّ 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، وعليه فالموضوع يكون باقياً، فلا مانع من استصحاب بقاء الحكم.

فالأولى أن يورد عليها: بأنّ المالية الشرعية ليست بنفسها أمراً مجموعاً شرعاً، بل هي تنتزع من كون الشيء ذا منفعة محللة بالفعل أو بالقوة، وهي بهذا المعنى معلوم الثبوت في المقام.

وإن شئت قلت: إنّه لم يرد دليل متضمن لجعل المالية لشيء أو سلبها عن شيء، بل هما ينترعان من تجويز الشارع الانتفاع بشيء وبيعه وعدمه، وعلى ذلك فيكفي في المقام العمومات المتضمنة لحلية البيع، لثبوت المالية الشرعية، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

١. وقد أيد المصنف الأصل المزبور، بأنه لو غصب عصيراً فأغلاه وجب عليه ردّه.. إلخ.

وفيه: أنّ العصير مثلّي في ضمن الغاصب بمقدار التالف أو ما بحكمه، وإزدياد

نعم، ناقشه^١ في «جامع المقاصد» في الفرق بين هذا وبين ما لو غصبه عصيراً فصار خمراً، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير، لأن الماليّة قد فاتت تحت يده، فكان عليه ضمانها كما لو تلفت، لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا، وبينه إذا صار خمراً^٢، فإن العصير بعد الغليان مالٌ عرفاً وشرعاً، والنجاسة إنما تمنع من الماليّة إذا يقبل التطهير كالخمر، فإنّها لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير، فإنه يزول نجاسته بنقضه، نظير طهارة ماء البئر بالنزح.

القيمة بعمله غير المحترم لا يقوم مقام ذلك.

وما عن «المبسوط» : (من أنه لا يلزم ضمان النقيصة، لأنّها نقيصة الرطوبة التي لا قيمة لها، إذ النار تعقد أجزاء العصير ولها تزيد حلاوته).

غير سديد، إذ لا نسلم كون الذاهب خصوص الأجزاء المائية، مع أن الواقع نقص محسوس في العين، فيجب دفع بدلها، فالظهور وفاماً لأكثر المتأخرین أو جميعهم - كما في «الجواهر» - وجوب غرامة التلثين.

١. وقد ناقش المحقق الثاني فيه: بأنّه ما الفرق بين هذا وبين ما لو غصب عصيراً فصار خمراً، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير، لأن الماليّة قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

٢. وأجاب عنه المصطف بقوله: (لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا). ويرد عليه: أنه قد عرفت أن العصير النجس لا يظهر إلا بزوال موضوعه، ولا يزول نجاسته بنقضه.

وأيّما ما أوردته بعض أعلام المحسّنين قليل: بأن النجاسة إن ذهبت بالماليّة، ذهبت بها في المقامين، وإلا لم يذهب بها فيهما.

فغير سديد: إذ لو سُلم أن العصير العنبي إذا غلى بالنار ينجس ويظهر بذهاب

وبالجملة: فالنجاسة فيه، وحرمة الشرب عَرْضية، تعرضاًه في حال متوازٍ بين حالتى طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلا يشمله قوله عليه السلام في رواية «تحف العقول»: «أو شيء من وجوه النجس»، ولا يدخل تحت قوله عليه السلام: «إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه»^١، لأنّ الظاهر منها العنوانات النجسة والمحرمة بقول مطلق، لا ما تعرضاًه في حال دون حال، فيقال يحرم في حال كذا، وينجس في حال كذا، وبما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير، لأنّ المراد بالعين هي الحقيقة والعصير ليس كذلك، ويكون أن ينسب جواز بيع العصير إلى كلّ من قيد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، ولم أجد مصراً^٢ بالخلاف، عدا ما في «مفتاح الكرامة» من أنّ الظاهر المنع، للعمومات المتقدمة، وخصوص بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: «وإن غلا فلا يحل بيعه».

ثانية - كما هو المفروض في هذا الجواب - تمّ ما ذكره الشيخ بنبيك فارقاً لما تقدم منا ومنه بنبيك: من أنّ النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، وإنّما توجب الفساد في الموارد التي يتوقف الانتفاع بالعين على الطهارة، وعليه فإذا كان ارتفاع النجاسة بارتفاع الصورة النوعية، صحّ أن يقال إنّ هذا العين ليست لها منفعة محللة، فلا يجوز بيعها، ووجود منفعة محللة للموجود الآخر، وهو الذي استحبيل إليه هذا الموجود، لا يسوي البيع، وأماماً إذا كان ارتفاعها بارتفاع بعض الخصوصيات، أو نقص العين، لما صحّ القول بأنّ هذا الموجود ليس له منفعة محللة مقصودة، فلا يشمله ما دلّ على عدم جواز بيع النجس والمحرّم.

١. والظاهر أنّ هذا هو مراد المصنّف حيث قال: (أنّ الظاهر منها العنوانات النجسة والمحرّمة بقول مطلق، لا ما تعرضاًه في حال دون حال).
 والإبراد عليه: - كما عن هذا المحشى بنبيك - بأنه لو جاز بيع العصير لذلك، لجاز بيع سائر المسكريات المائية غير الخمر، لدوران نجاستها مدار الإسكار الزائدة بزواله وإن بقيت الصورة النوعية.

غريب، إذ النجاسة لا تزول بزوال الإسكار، فإنّ المائع إذا تنفس لا يطهر بلا ورود مطهر عليه أو استحالته وانقلابه.

ورواية أبي بصير: «إذا بعثه قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس»، ومرسل ابن الهيثم: «إذا تغير عن حاله وغلا، خير فيه» بناء على أن الخير الممنى يشمل البيع. وفي الجميع نظر، أما في العمومات فلما تقدم.

وأمام الأدلة الخاصة^١ فهي مسوقة للنبي عن بيته بعد الغليان، نظير بيع الدبس والخل من غير اعتبار إعلام المكلف، وفي الحقيقة هذا النهي كنایة عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثا، فلا يشمل بيته بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس.

وبالجملة: فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته وجواز بيته كفى، ولم أتعثر 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 بييع الأصياغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير، ودفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف، (ولو تنجس العصير ونحوه، فهل يجوز بيته على من يستحله؟ فيه إشكال).

ثم ذكر أن الأقوى العدم، لعموم ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدُوانِ﴾ انتهى. والظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشتري والدليل، فلا يظهر منه حكم بيته على من يطهره.

نعم، في الخمر كلام، وهو أنه لو زال سكرها ولم تتنقلب خلاً هل تظهر أم لا؟ وأماماً في غيرها فلا وجه له، مع أنه لو تم ذلك، التزمنا بجوازه، لو لا ما دل على عدم جواز بييع المسكر، ومعه يكون هو الفارق بين المقامين.

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

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

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

المعاوضة على الدهن المتنجّس

١. النصوص به مستفيضة: ك الصحيح ابن وهب، عن مولانا الصادق عليه السلام: «في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه وبئته لمن اشتراه ليستصبح به»^(١). ونحوه غيره. وقد ذكر الشيخ عليه حملة منها، وإن كان بعضها لا يدلّ عليه، كما لا يخفى على الناظر، وما دل على المنع عن بيعه كقول الإمام علي عليه السلام في خبر الجعفريةات: «إن كان ذاتياً 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، لأنَّ حقيقة جملة من نصوص الجواز المختصة بالبيع من الإعلام بالنجاسة عن ذلك.

٢. وأورد عليه تارة: بأنَّ المستثنى منه إنْ كان خصوص الأعيان النجسة، فالاستثناء منقطع على كلّ تقدير، وإنْ كان عاماً شاملًا للأعيان النجسة والمتنجس، فالاستثناء متصل كذلك، إذ النظر في اتصال الاستثناء وانقطاعه إلى ظاهر عنوان الدليل في مقام الإثبات، لا واقع ما يعرضه الحكم، فيما أنَّ عنوان المستثنى منه هو نفس النجس والمتنجّس بلا دخلة قيد حرمة الانتفاع به في ذلك، وإنْ كان هو دخلاً واقعاً، فالاستثناء متصل.

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

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

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

ويظهر من الشهيد الثاني في «المسالك» خلاف ذلك، وأن جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به وإلا لاطرد الجواز في غير الدهن أيضاً وأمّا حرمة الانتفاع بالمنتجمس إلا ما خرج بالدليل، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله، وكيف كان فلا إشكال في جواز بيع الدهن المذكور، وعن الإجماع عليه في الجملة والأخبار به مستفيضة:

منها: الصحيح عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله علیه السلام، قال: «قلت له: جُرْدَاتٌ في سمن أو زيت أو عسل؟ قال: أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله، والزيت يستصبح به»^١ وزاد في المحكي عن «التهذيب» أنه: «يبيع ذلك الزيت ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به»^٢ ولعل الفرق بين الزيت وأخوته من جهة كونه مائعاً غالباً، بخلاف السمن والعسل. وفي رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

وآخر: بأن الوجه الأول المذكور لتصحیح الاتصال لا يصححه، لأنّ أصلّة حرمة الانتفاع بالمنتجمس إن سلّمناها لا أثر لها في المقام الذي لا نقول بمقتضاه، لما دلّ من النصوص على جواز الانتفاع به.

وفيهما نظر: لأن المستثنى منه ليس هو خصوص الأعيان النجسة، كما يشهد له عدد المعاوضة على الأعيان المنتجمسة من جملة المسائل الشمان، بل الأعمّ منها ومن المنتجمسة، ولكن مقيدة بالأعيان التي لا تنتفع بها منفعة محللة، وعليه فإذا فرضنا وجود الدليل على عدم جواز الانتفاع بالمنتجمس، يكون الدهن المنتجمس داخلاً في المستثنى منه، وبعد ورود الدليل على جواز الانتفاع به وبيعه، لا محالة يكون الاستثناء متّصلاً. فتحصل: أنّ ما ذكره ملائكاً لكون الاستثناء متّصلاً أو منقطعاً متبنّياً جدّاً، وقد أشار

إلى فساد كلا المبنيين:

أمّا المبني الثاني: فبقوله: (وقد تقدّم... الخ).

وأمّا المبني الأوّل: فبقوله: (وأمّا حرمة الانتفاع بالمنتجمس... الخ).

١. هذا الصحيح لا يدلّ إلا على جواز الإسراج ولا ربط له باليع.

٢. وما في «التهذيب» إنما هو إشارة إلى صحيحة الآخر^(١).

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

ومنها: الصحيح^١ عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الفارة والذابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه؟ قال: إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتنا فإنّه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فأنزع ما حوله وكله، وإن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به».

ومنها: ما عن أبي بصير في الموتّق: «عن الفارأة تقع في السمن أو الزيت فتموت فيه؟ قال: إن كان جامداً فاطرّحها | وما حولها، ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فاسرج
به وأعلمهم إذا بعثته»^(١).

ومنها: رواية إسماعيل بن عبدالخالق^(٢)، قال: «سأله سعيد الأعراج السمان وأنا حاضر، عن السمن والزيت والعسل يقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به؟» قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فييتنا للسراج، وأما الأكل فلا»^(٢)، وأما السمن؛ فإن كان ذائياً فكذلك، وإن جاماً والفارة في أعلىه، فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جاماً.

إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في موضع:

الأول: أنّ صحة بيع هذا الدهن هل هي مشروطة بإشتراط الإستصبح به صريحاً، ويكتفى قصدهما لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟ ظاهر الحلي في «السرائر» الأول، فإنّه بعد ذكر جواز الاستصبح بالأدهان المتنجّسة جمّع، قال: (ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا)، وظاهر المحكي عن «الخلاف» الثاني، حيث قال: (جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السرير، دليلنا أجماع الفرقـة وأخبارهم، وقال أبو حنيفة: يجوز مطلقاً) انتهى.

ونحوه مجرّداً عن دعوى الإجماع عبارة «المبسوط»، وزاد: (أنه لا يجوز بيعه إلا لظاهره كفاية القصد، وهو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: (جاز بيعه للاست صباح) كما في «الشرع» و«القواعد» 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 مروي عن الحلباني لا عن سعيد.
 ٢. لَأَنَّهُ عَلَيْهِ فَصَلٌ فِيهِ بَيْنَ السَّمْنَيْنِ الدَّائِبُ فَجَعَلَهُ كَالْزَبَرَ بَيْتَ الْجَامِدِ.

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

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

إلى الجواز) يعني يجوز لأجل تحقق فائدة الإستصباح بيعه. وكيف كان، فقد صرّح جماعة بعدم اعتبار قصد الإستصباح^١، ويمكن أن يقال بإعتبار قصد الإستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه، وكان من منافعة النادرة التي لا تلاحظ في ماليته، كما في دهن اللّوز والبنفسج وشبيههما، وجدها أنّ ماليّة الشيء إنّما هي باعتبار منافعها المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق

اشتراط الإستصباح في البيع

١. صرّح جماعة بأنّ صحة بيع هذا الدهن مشروطة بكونه (للاستصباح به) وهو ما بين من اشتراط كونه صريحاً، ومن اكتفى بالقصد، وصرّح آخرون بعدم الاعتبار، ومجموع أقوال المسألة أو وجوهها ستة:
 - الأول: اعتبار اشتراط الاستصباح في صحة البيع.
 - الثاني: اعتبار قصد الاستصباح فيها.
 - الثالث: اعتبار عدم قصد المنفعة المحرمّة.
 - الرابع: اعتبار قصد المنفعة المحللة إذا لم تكن المنفعة المحللة شائعة.
 - الخامس: اعتبار الإستصباح الخارجي.
 - السادس: عدم اعتبار شيء من هذه القيود فيها.
- والذي يختاره المصنف^٢ في آخر كلامه هو الوجه الثالث، والأظهر منها هو الأخير. وتحقيق القول في المقام يقتضي أن يقال: إنّ الدهن المنتجّس على أقسام أربعة:
 - الأول: 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 أدنى بمراتب في العرف، بحيث لا تلاحظ منفعة الإستصباح في ماليته، ولعلّ من هذا القسم ذهن اللّوز إذ ماليته - بعد كون فائدتي الأكل والإستصباح لا يمكن استيفائهما معاً - إنّما تكون في نظر العرف باعتبار الأكل، لما فيه من فوائد وخواصّ مهمة لا يقوم غيره مقامه، ولو باضعاف 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 معتمد بها عند العقلاء، كما لو كان دهن لو استصبح بكثير منه لاحتراق في دقيقة واحدة مثلاً.

الثالث: ما تشتراك منفعة المقصودة بين الأكل والاستصباح كالزيت.

الرابع: ما تختص منفعته المقصودة بالإسراج، كالنفط.

أما القسم الأول: حتى لو فرضنا أن الدهن تنجس وتنتفي الفائدة المقصودة منه، صح بيعه لوجود المنفعة المرجوة التي لم تكن مناط المالية بها، لأكمالية المنفعة الأخرى وانتيبيتها، والتي تكون مناطاً لماليته حينئذ، فهو مالٌ فيصح بيعه وإن لم يقصد المنفعة المحللة، بل حتى لو قصد المحرّمة منها، فإن المبادلة إنما تكون بين المالين، وليس طرف المبادلة المنفعة كي يقال إن دفع الثمن بإزاء المحرّمة منها أكلٌ للمال بالباطل، بل نفس ما فيه المنفعة، فقد المفعة المحرّمة لا يوجب سلب المالية عنه حتى لا يصح لذلك.

وبعبارة أخرى: وجود المنفعة الواقعية، سبب لجعل الشيء مالاً، فلو قصد البائع المنفعة المحرّمة منه صح بيعه لذلك، نعم لو شرط استيفاء المنفعة المحرّمة خارجاً وإن لم يقصد تلك المنفعة بالقصد المعاوضي، بطل البيع، بناءً على أن الشرط الفاسد مفسدٌ، لكن هذا كلام آخر لا ربط له بالمقام؛ وستعرف في محله فساده في نفسه، بل لو قصد المنفعة المحللة بالقصد المعاوضي، بأن دفع الثمن بإزائها، بطل البيع لعدم كون المبيع عيناً.

وما ذكره المحقق النائيني رحمه الله: في وجه اعتبار قصد المنفعة المحللة، من أن عناوين الأشياء تكون مناط ماليتها، لا الجسم المطلق الذي هو المادة المشتركة بين ماله قيمةً وما لا قيمة له، فإذا فرضنا أن الشيء لا مالية له إلا باعتبار منفعة خاصة، 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 ومعلوماً ومالاً، ولذا لا يصح بيع القدر المشترك بين ما لا قيمة وما له قيمة، فإن القدر المشترك لا مالية له، إذ المالية منترعة من وجود المنفعة المحللة، وهي إنما تترتب على الصور النوعية، دون القدر المشترك بين الأنواع، ويكفي في انتزاع المالية وجود المنفعة الواقعية، وعليه فيما أن المبيع هو العين، والمنفعة ليست مما يقابله الثمن، فلا يعتبر زائداً على قصد عنوان المبيع، وكونه مالاً؛ قصد المبيع، وكونه ما لا قصد المنفعة، فإن ماليته لا تتقوم بقصدها، بل هي تابعة لوجودها الواقعي. فتدبر فإنه دقيق.

وبما ذكرناه ظهر حكم القسمين الآخرين.

وأما القسم الثاني: فإن كانت المنفعة النادرة موجبة لانتزاع المالية عند العرف، فحكمه حكم سائر الأقسام، وإلا فلا يصح بيعه لعدم المالية، ولو فرض ورود دليل خاص على جواز البيع في هذا الفرض، لابد من الالتزام بأحد أمرين:

إما كونه بيعاً حكيمياً لا حقيقة، أو أن الشارع تصرف في المبيع وجعله مالاً.

هذا ما تقتضيه القواعد، وأما النصوص الواردة في المقام، فقد يتوهّم دلالة قوله عليه السلام في خبر الأعرج: «فلا تبعه إلا أن تبين له فيبتاع للسراج»، على اعتبار قصد المنفعة المحللة، بدعوى أنه يدل على حصر جواز البيع بما إذا بيع للإسراج، وقد اعتبر البيان مقدمة لذلك، فلو قصدا بلا بيان لم يحتج إليه، فاعتبار البيان إنما يكون مقدّمية، والمعتبر حقيقة هو قصد الإسراج.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف سنته، لأن في طريقه محمد بن خالد الطيالسي الذي لم ينقل فيه توثيق - : أن ظهوره في نفسه في ذلك لا ينكر، إلا أنه لابد من التصرف فيه بقرينة أن الإعلام واجب نفسي - كما سترى - وهو يمنع عن ظهور النهي عن البيع في الفساد.

وإن شئت قلت: إنه لهذه القرينة يكون ظاهراً في أن اعتبار القصد المذكور إنما

الفوائد الغير الملحوظة في ماليته^١، ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرّمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محلّة ملحوظة في ماليته فلا يجوز بيعه لا على الإطلاق، لأنّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة

يكون في الإقباض لا في البيع، وما له إلى حرمة التسبب لوقوع الغير في الحرام، ويؤيد ذلك أنّ ظاهره اعتبار قصد المشتري خاصّة.

مع أنه لو سُلم دلالته على اعتباره في البيع، يقع التعارض بينه وبين قوله عليهما السلام في صحيح معاوية بن وهب المروي عن «التهذيب»: «بعه وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»^(١). وقوله عليهما السلام في موثق أبي بصير: «وأعلمهم إذا بعثه»^(٢).

ولعلّ الجمع العرفي يقتضي حمل خبر الأعرج على ما ذكرناه.

وأمّا ما ورد^(٣) في تحريم شراء الجارية المغنية، فالظاهر كونه أجنبياً عن هذه المسألة، فإنّه يدلّ على فساد البيع، فيما إذا كانت صفة محمرة في المبيع وقدها البائع والمشتري، ولعلّ مقتضى القاعدة حينئذ هو الفساد، فإنّ الصفات المتموّلة الموجودة في المبيع اذا قصدها البائع والمشتري، يقع مقدار من الثمن بإزائها.

وبعبارة أخرى: تكون هي من عناوين المبيع، وهذا بخلاف هذه المسألة، وهي ما لو قصد التصرّف في المبيع على الوجه المحرّم، الذي لا يستلزم صفة في المبيع ليقع مقدار من الثمن بإزائها.

والظاهر أنه ليس في الأدھان - لاسيما الأدھان الواقعة في مورد النصوص - ما يكون الإسراج من منافعه النادرة غير الموجبة لماليته، فالنصوص الخاصة لا تنافي القاعدة.

١. قد عرفت أنّ الفوائد غير الملحوظة على قسمين:

أحدھما: ما يكون عدم ملاحظة المنفعة المفترضة لأجل مراحمتها مع ما هو أهمّ منها.

الثاني: ما يكون لأجل عدم اعتداد العقلاء بها، وما ذكره يتمّ في الثاني دون الأول كما عرفت.

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

(٣) الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

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

وحينئذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصبح بهذا الدهن، وتعاملًا من غير قصدٍ إلى هذه الفائدة، كانت المعاملة باطلة، لأنّ المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشيء باعتبار الفوائد المحرّمة.

نعم، لو علمنا عدم التفاتات المتعاملين إلى المنافع أصلًا، أمكن صحتها لأنّه مال

١. قد مرّ أنّ الثمن لا يقع بإزاء المنافع، وإنّما يقع بإزاء نفس العين، مع أنه لو سلم ذلك فإنّما هو أجنبى عما هو محل البحث، فإنّ مرجع هذا الوجه إلى جعل الثمن بإزاء حيثيات المنافع، وإن لم يقصد الانتفاع بها، بل وإن قصد الانتفاع المحرّم، ومحل البحث هو قصد الفعل الخارجي أي الانتفاع المحلّل.

٢. فيه: أنّ الإسراج منفعة شائعة لكل دهن، لا سيّما ما هو مورد النصوص، فدعوى ورود النصّ الخاص في الدهن الذي يكون الإسراج منفعته النادرة في غير محلّها، هذا إذا أريد المنفعة غير الملحوظة، لعدم الاعتداد بها عند العقلاء، وإن أريد بها منفعة لم تلاحظ من جهة المزاحمة لما هو أهمّ، فدعوى عدم كون الشيء مالاً بلحاظها، ممنوعة كما تقدّم.

٣. قد عرفت أنه لو ورد نصّ خاص على جواز بيع ما لا منفعة له محللة مقصودة، تعين حمله على كونه بيعاً حكمياً، أو إرادة جعل المالية للمبيع تعبدًا، لا على ما ذكره^٥، لأنّه إذا كان أكل المال في مقابله أكلًا للمال بالباطل بدون القصد المذكور، يكون كذلك معه لأنّه لا يوجب صيرورته مالاً.

٤. لعله إشارة إلى ما ذكرناه من أنّ الثمن ليس بإزاء المنافع كي يدعى أنّ المال مبذول بإزاء المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرّمة.

وأعمليًّا شرعاً، قابل لبذل المال بإزائه، ولم يقصد به ما لم يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة، ومرجع هذا في الحقيقة إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة، فافهم^١.

وأما فيما كان الاستصباح منفعة غالبة، بحيث كان مالية الدهن باعتباره، كأدahan المعدة للإسراج، فلا يعتبر في صحة بيته قصده أصلاً، لأن الشارع قد قرر ماليتهعرفية بتجويز الاستصباح به، وإن فرض حرمة سائر منافعه، بناءً على أضعف الوجهين: من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النجس، وكذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرم، كالإلية والزيت وعصارة السمسم، فلا يعتبر قصد المنفعة المحللة فضلاً عن اشتراطه، إذ يكفي في ماليته وجود المنفعة المقصودة المحللة، غاية الأمر كون حرمة منفعة الأخرى المقصودة نصاً فيه يوجب الخيار للجاهل، نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة، بأن يقول: (بعنك بشرط أن تأكله) وإنما فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد وإن لم نقل بـإفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط في هذا الفرض إلى تعين المنفعة المحرمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلًا بالباطل، لأن حقيقة النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه، هو النفع المحرم، فافهم^٢.

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

١. بل مرجعه إلى ما ذكرناه من أنه لا يعتبر قصد عدم المنفعة المحرمة أيضًا، كما لا يخفى، ولعله أشار إلى ذلك بقوله: (فافهم).

٢. قد مر أن الاشتراط أجنبي عن جعل الثمن بإزاء المشروط، وهي المنفعة المحرمة، فلا يكون أكل الثمن الذي جعل في مقابل ما هو مال واقعًا، أكلًا للمال بالباطل.

٣. ولكن قد مر أن مفاد تلك الأخبار أجنبي عن محل البحث وهو قصد المنفعة المحرمة.

ثم إن الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبار قصد الاستصبح، لأن موردها مما يكون الاستصبح فيه منفعة مقصودة منها كافية في ماليتها العرفية، وربما يتوضأ من قوله عليه السلام في رواية الأعرج المتقدمة: «فلا تبعه إلا لمن تبيّن له، فيبتابع للسراج» اعتبار القصد، ويدفعه أن الابتاع للسراج إنما جعل غاية للإعلام^١، بمعنى أن المسلمين إذا أطّلعوا على نجاسته فيشتريه للسراج، قوله عليه السلام في رواية معاوية بن وهب: «بَيْنَهُ لَمْنَا اشترَاهُ لِيُسْتَبْحِبْ بِهِ».

الثاني: أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام^٢، فهل يجب مطلقاً أم لا^٣، وهل وجوبه نفسي أو شرطي، بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع

وما ذكره بعض أكابر المحققين^٤: من أن ظاهرها حرمة الشراء مع ملاحظة صفة الغناء، والظاهر أن ذلك لأجل كون تلك الصفة محرّمة التحصيل، وحيث أن حرمة تحصيل الوصف إنما تكون لأجل ترتيب الحرام عليه، فقد نفّس الفعل أولى بالتحريم. ف fasد: لما عرفت من أن وجه التحريم في الجارية المغنية هو اعتبار وصف محرّم في أحد العوضين، وجعله عنوان البيع، وهذا غير مربوط بما إذا التزم بفعل محرّم الذي لا يقع شيء من الشمن بإزاره.

١. لو كان متن الخبر ما ذكره^٥، كان هذا الجواب في محله، ولكن نص الخبر: «فلا تبعه إلا لمن تبيّن له فيبتابع 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 نفسيًا - وعدهم، سواءً وقع البيع مع قصد الاستصبح أو نفسه، أم لا، وموضع البحث السابق اعتبار شرط الاستصبح أو قصده سواء اعلم بالنجاسة أم لا.

ثم إن المراد من بعض الأخبار، النصوص المتضمنة الأمر بالإعلام والبيان، كخبر أبي بصير وإسماعيل وصحيح وهب المتقدمة.

٣. المراد من الإطلاق هو إيجابه بعنوانه، بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري،

والذي ينبغي أن يقال: إنّه لا إشكال في وجوب الإعلام، إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد أو تواظؤهما عليه من الخارج، لتوقف القصد على العلم بالنجاسة، وأمّا إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوياً نفسياً قبل العقد أو بعده^١، لبعض الأخبار المتفقمة وفي قوله تعالى: **يَبْيَنُه**

ومراده بذلك أنّ الأمر دائر بين أمور ثلاثة، عدم وجود الإعلام، ووجوبه بالوجوب الشرطي لصحة البيع، ووجوبه بالجواب النفسي.

وحيث أنّ ظاهر النصوص المتفقمة من جهة تضمنها الأمر به، هو الوجوب، فالقول بعدم الوجوب ضعيف، فالامر يدور بين أمرين: كون ووجوبه نفسياً، او شرطياً.

١. محصل مراده من الشرطية الأولى: إنّه لو بنينا على اعتبار الشرط السابق في صحة البيع، لابدّ من القول باشتراط الصحة بالإعلام، لتوقف القصد على العلم بالنجاسة. وفيه: إنّه يمكن قصد الإستصباح بتواطئهما عليه خارج العقد، من دون أن يُعلمه البائع بالنجاسة، واعتراضه في العقد، فاعتبار شرط الاستصباح أو قصده، لا يوجد أن يكون الإعلام واجباً شرطياً من باب توقف الشرط عليه.

ودعوى: أنّ اشتراط الانتفاع بعض المنافع خلاف مقتضى العقد ولا ينفذ، وعليه فليس للمشتري أن يشتري مع هذا الشرط إلا مع علمه بالنجاسة. مندفعه أولاً: بأنّ ذلك خلاف مقتضى إطلاق العقد لا نفسه، فتشمله أدلة الشروط، ولا مانع من نفوذه.

وثانياً: أنّ البيع صحيح واقعاً، وإن كان المشتري جاهلاً بصحته، من جهة أنّ الاشتراط يكون اشتراطاً للانتفاع بالمنافع المحللة لا ببعضها.

وأمّا ما أفاده في الشرطية الثانية، فليس مراده بالنفسي كون الإعلام أحد الواجبات، وإن لم يقبض المبيع، بل مراده ما يقابل الشرطي لصحة العقد الغير المنافي لكونه شرطاً لجواز الإقباض، وعلى أيّ تقدير فلو ثبت وجوبه فإنّما يكون في صورة الإقباض، وعليه فالنزاع في كونه في صورة الإقباض واجباً نفسياً، أو كونه شرطاً لجواز الإقباض

لمن اشتراه ليستصبح به» إشارة إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله، فإن الغاية للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بينهما شرعاً ولا عقلاً ولا عادة^١، بل الفائد حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به في غيره، ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطي، إذا كان الانتفاع الغالب به محراً بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام، فكأنه قال: أعلمه لأن يقع في الحرام الواقعي بترك الإعلام.

لا تترتب عليه ثمرة، فالصفح عنه أولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن غاية ما قيل في وجه كون وجوب الإعلام شرطياً لصحة البيع، أن قوله عليهما السلام في خبر أبي بصير: «واعلمهم إذا بعثه» يدل عليه. ولكن يرد عليه: أن هذا الأمر يتعمّن حمله على إرادة الوجوب النفسي، لوجهين: الأول: ظهور التعبير بالماضي في كون الإعلام بعد وقوع البيع وتحقيقه، وكونه بوجوده المتأخر شرطاً، مما لم يلتزم به أحد.

الثاني: ظهور سائر النصوص في الوجوب النفسي، كقوله عليهما السلام في خبر ابن وهب: «بعه وبعنه لمن اشتراه ليستصبح به».

١. ولكن يمكن أن يقال بثبوت الترتيب العادي، بعد ملاحظة الحكم الشرعي، فإنه لو أعلمه بالنجاسة بما أن العين لا تترك معطلة عادةً، وقد منع عن الانتفاع بها بالأكل، فلا محالة ينتفع بها في الاستصباح، ولكن بما أنه لا يحتمل كون الاستصباح واجباً، فلا يصح جعله بنفسه غاية للواجب، إذ غاية الواجب واجبة، بل من الواضح أن غرض الشارع عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطاهرة.

وعليه فلو لم يكن عدم التسبب إلى صدور الحرام من الغير جهلاً مطلوباً للشارع، لما صحّ الأمر بالإعلام بالنجاسة حرمة التسبب إلى وجود الحرام الواقعي من الغير جهلاً.

ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفقة، الدالة على حرمة تغريب الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات، مثل ما دل أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه^١، فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي، وحمله على المفتى من حيث التسبيب والتغريب، ومثل قوله عليه السلام: «ما من إمامٍ صلّى بقومٍ فيكون

وإن شئت قلت: إن غاية الإعلام، عدم وقوع المشتري في المحرم جهلاً بتسبيب من البائع، فيستفاد من ذلك - بعد إلغاء الخصوصيات - قاعدة كليلة، وهي :

حرمة التسبيب إلى إيجاد الحرام من الجاهل

وقد يقال: - كما في المكاسب - إنه يمكن الاستشهاد لهذه القاعدة، مضافاً إلى ما مرّ من الأخبار، بظواهر من النصوص:

١. الأولى: ما تدل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل به، ك الصحيح أبي عبيدة الحذاء، عن الإمام الباقر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى، لعنه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١). ونحوه غيره، بدعوى أن ثبوت وزير العامل للمفتى، وحمله عليه، إنما يكون لأجل التسبيب والتغريب.

وفيه: إن الإفتاء بغير علم حرام بنفسه، سواء أصاب الواقع أم أخطأ، عمل به الغير أم لم يعمل، وأمّا كون مقدار وزره وزر من عمل بفتياه في صورة العمل، فاما أن يكون بمعنى أنه في صورة الخطأ يثبت له مقدار أوزار العالمين، لو كانوا معتمدين بالمعصية، أو يكون بمعنى أن عملهم إذا كان عن تقدير في الفحص عن أهلية المفتى، يثبت للمفتى بمقدار أوزارهم من جهة الإعانة على الحرام، من دون أن ينقص من أوزارهم شيء.

وعلى كل تقدير، يكون أجنبياً عن المقام، أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأول، فلان ثبوت وزير محدود بذلك على فعل محرم في نفسه أعمّ من صيرورته

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

في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم^١.

وفي رواية أخرى: «فيكون في صلاته وصلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه».

حراماً بعنوان آخر، وهو التسبب إلى وقوع الفعل القبيح الواقعي، نعم لو لم يكن الإفتاء بغير علم حراماً في نفسه، كان يستكشف من ذلك جعل الحرمة له بالملزمة، فتذهب مع أنّ هذا إنما يكون في التغريب بالحكم، ومحلّ الكلام هو التغريب بالموضع. مع أنّه فرق آخر بين المقام ومورد هذه النصوص، وهو أنّ فعل الحرام في المقام لا يكون مستندأً إلى البائع المسلط للمشتري على المبيع النجس، لأنّ المشتري لو فعل الحرام فإنّما يفعله استناداً إلى الطهارة، لا إلى فعل البائع أو قوله، أمّا عدم استناده إلى فعله فلعدم اشتراط البيع بالطهارة، وأمّا عدم استناده إلى قوله، فلعدم إخباره بها، وهذا بخلاف مورد النصوص، فإنّ عمل المستفتي إنما يكون مستندأً إلى قول المفتى، ولو لم يعتقد حجّية قوله، كان مقتضى الأصل عدم العمل بفتواه.

١. الثانية: ما تدلّ على ثبوت أوزار المأمومين على الإمام في تقصيرٍ نشأ من تقصي الإمام، وهو قوله عليه السلام: «ما من إمامٍ صلّى بقومٍ فيكون في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم»^(١).

وقوله عليه السلام في خبر آخر: «فيكون في صلاته وصلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه»^(٢).

وفيه: مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه، وبين مورد هاتين الروايتين: لأنّ في المقام لا يستند العمل إلى البائع، بخلاف ذلك المورد، فإنّ المأموم إنما يقتدي بالإمام اعتماداً على صحة صلاته، أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فيكون في صلواتهم تقصير» إن كان هو التقصير الناشئ من تقصير الإمام في صلاته، فهما منافيان لكثير من النصوص

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

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

وفي رواية أخرى: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلّي بهم جنباً»^١.

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

وعلى ذلك، فيتعين حملهما:

إِمَّا عَلَى إِرَادَةِ أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ الْإِمَامُ أَنَّهُ لَوْ تَصَدَّى لِلْإِمَامَةِ اقْتَدَى بِهِ النَّاسُ، مِنْ غَيْرِ فَحْصٍ عَنْ حَالِهِ، فَتَعَسِّرُ صَلَاتُهُمْ بِاطْلَةً، فَلَا يَجُوزُ لَهُ ذَلِكُ، وَلَوْ فَعَلَ، يَكُونُ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارِهِمْ مِنْ دُونِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.

وإِمَّا عَلَى إِرَادَةِ أَنَّ الْإِمَامَةَ نَحْوَ رَئَاسَةِ دِينِيَّةٍ، وَعَلَيْهِ فَتَكُونُ وظِيفَةُ الْإِمَامِ تَصْحِيحُ صَلَاتِهِ مِنْ يَقْتَدِيهِ، وَلَوْ كَانَ فِي صَلَاتِهِمْ نَقْصٌ كَانَتْ عَلَيْهِ أَوْزَارِهِمْ.

وَعَلَى أَيِّ تَقْدِيرٍ يَكُونُانِ أَجْنبَيْنِ عَنِ الْمَقَامِ، أَمَّا عَلَى النَّانِي فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَا تَنْهَمَا إِنَّمَا يَدْلِلُ حِينَئِذٍ عَلَى حِرْمَةِ الإِعْانَةِ عَلَى الإِثْمِ، وَلَا رِبْطٌ لَهُمَا بِالْمَقَامِ.

١. الثالثة: ما تدلّ على ضمان الإمام صلاة المأمومين إذا صلّى بهم جنباً، وهي صحيحة معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مِنْ أَنَّ صَلَاتَ الْفَرِيضَةِ، فَإِنَّ هُؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ يَضْمُنُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَضْمُنُ، أَيْ شَيْءٍ يَضْمُنُ؟! إِلَّا أَنْ يَصْلِي بِهِمْ جَنْبًا أَوْ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ»^(١).

وهي لا سيما بضميمة ما دلّ من النصوص المعمول بها على أنّ الإمام لو كان جنباً أو على غير وضوء يعيد هو صلاته، وهم لا يعيدون، وما في صدره -إذ الظاهر أنّ المخالفين يعتقدون أنّ المأمومين يكلون صلاتهم إلى الإمام، ويتبعونه في الأفعال من باب التبعية- ظاهرة في إرادة التعریض عليهم، وأنّ الإمام لا يكون متحملًا عنهم الصلاة، ولا يكون متعهدًا لشيء سوى أن يصلّي بهم صلاة صحيحة، فلو صلّى جنباً فقد أخلّ بذلك، فإن كان عالماً أثم، وإلا فعلية الإعادة ولا شيء عليه.

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

ومثل رواية أبي بصير^١ المتضمنة لكرامة أن يسقى البهيمة أو يطعم ما لا يحل لل المسلم أكله أو شربه، فإن في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً بحرمة بالنسبة إلى المكلّف، ويؤيده أن أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حقّ الجاهل، ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشكّ، إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، وحينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح، وهو قبيح عقلاً^٢.

وعلى ذلك، فما في «الوسائل» من أن الحكم بضمان الإمام في هذه الرواية، يدل على وجوب الإعادة عليه، وعدم وجوب الإعادة على المأمورين، هو الصحيح.
١. الرابعة: ما تدلّ على كراهة إطعام الأطعمة والأشربة المحرّمة للبهائم، كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام المتضمن لكرامة أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل لل المسلم أكله أو شربه^(١).

وموّثق غياث عنه عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كره أن تسقى الدوابات الخمر»^(٢). بتقريب: أنه إذا كان سقي البهيمة أو إطاعتها ما لا يحل لل المسلم أكله أو شربه مكروراً، فلا محالة يستشعر من ذلك حرمتها بالنسبة إلى المكلّف. وفيه: أنه يمكن أن تكون كراهة ذلك لأجل كونه انتفاعاً بالمنتجس، لا لأجل كونه تسبيباً لحصول هذا الفعل من البهيمة والكافر، وعلى فرض التعدي، يتعدى إلى كلّ ما يكون انتفاعاً به، ولو كان ذلك ببيعه وتسليميه إلى المشتري ويحكم بكراته، ولا وجه لاستشعار الحرمة على ذلك كما لا يخفى.

٢. وفيه: أنّ المراد من القبيح إن كان هو العقاب، فهو مقطوع العدم، لترخيص الشارع فيه، وإن كان هو الفسدة، وهي إن كانت موجودة إلا أنّ دعوى قبح إلقاء الجاهل فيها المستلزم لحرمته 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) و (٢) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرّمة، حديث ٥ و ٤.

وإن شئت قلت: إن الشارع تدارك تلك المفسدة لترخيصه فيه.
ودعوى: أنه يستكشف قبحه الفعلي من مطلوبية الاحتياط مع الشك، إذ لو كان للعلم
دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط.

مندفعه: بأن مطلوبية الاحتياط إنما تكون لأجل حُسن إحراز عدم الوقع في
المفاسد الواقعية، وإن كانت متداركة، 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 الجنس تسبيب إلى وجود مبغوض الشارع في الخارج
إذا شربه وهو قبيح بحكم العلاء، ألا ترى أنه لو نام المولى ونهى عبيده عن الدخول في
الدار، فكما أن دخول العبد قبيح، كذلك تسبيبه لدخول الآخر، وبالملازمة تستكشف
الحرمة.

قلت: إن شرب الجاهل لترخيص الشارع فيه لا يكون مبغوضاً، فلا يكون الإعطاء
تسبيباً إلى وجود المبغوض في الخارج، وما ذكر من المثال أجنبي عن المقام، فإن
المنهي عنه فيه هو تحقق الفعل في الخارج، الذي هو معنى اسم المصدر، ولم يلاحظ في
تحققه حيث الصدور من شخص والانتساب إليه، وفي مثله لا ريب في أنه يجب على
كل أحد ترك التعرض له، بل التسبيب لعدمه، فلا محالة يكون التسبيب إلى وجوده
قبيحاً، لكونه بنفسه مخالفة وعصياناً، والظاهر أن الأبواب الثلاثة - أي الدماء والفروج
والأموال - من هذا القبيل، وأمّا في غيرها مما يكون المحرّم هو مباشرة الفعل كشرب
الجنس فلا ينتمي ذلك.

والأستاذ الأعظم بعد تسليميه دلالة الطوائف المتقدمة من النصوص على هذه الكبرى
الكلية، استدلّ لها بطوائف أخرى من النصوص:

منها: ما دلّ على حرمة سقي الخمر للصبي والكافر، كالنبيوي المروي عن «عقاب
الأعمال»: (ومن سقاها - أي الخمر - يهودياً أو نصراوياً أو صبياً أو من كان من الناس،

فعليه كِوْزَرٌ مِّنْ شَرِبَهَا^(١) وَنَحْوُهُ غَيْرُهُ.

بتقرير: أَنَّ إِذَا كَانَ التَّسْبِيبُ بِالإِضَافَةِ إِلَى الصَّبِيِّ وَالْكُفَّارِ حَرَاماً، فَهُوَ أَوْلَى بِالْحَرْمَةِ فِي غَيْرِ الصَّبِيِّ وَالْكُفَّارِ.

وَفِيهِ: - مَضَافاً إِلَى ضَعْفِ سَنْدِ هَذِهِ النَّصُوصِ - أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ النَّصُوصِ كَوْنِ شَرْبِ الْخَمْرِ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ الَّتِي يَكُونُ مَتَّعِلِّقُ الزَّجْرِ فِيهَا تَحْقِيقُ الْفَعْلِ فِي الْخَارِجِ، الَّذِي هُوَ مَعْنَى اسْمِ الْمَصْدِرِ، وَلَمْ يَلَاحِظْ فِي تَحْقِيقِهِ حِيثُ الصُّدُورُ مِنْ شَخْصٍ وَالْأَنْتِسَابِ إِلَيْهِ، وَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّ مَقْنَصِي الْقَاعِدَةِ فِي مَثْلِ ذَلِكَ وَجُوبِ تَرْكِ التَّعَرُّضِ لَهُ لِكُلِّ أَحَدٍ، بَلْ التَّسْبِيبُ لِعَدْمِهِ، وَهَذَا غَيْرُ مَا هُوَ مَحْلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ الْمُحَرَّمُ هُوَ مِبَاشِرَةُ الْفَعْلِ، وَالَّذِي يَشَهِّدُ لِمَا ذَكَرْنَا ذَكْرَ الصَّبِيِّ مَعَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، مَعَ أَنَّهُ لَا كَلَامٌ فِي عَدْمِ كُونِهِ مَكْلَفًا، فَالْتَّسْبِيبُ لِشَرْبِهِ لَيْسَ تَسْبِيبًا لِوقْعِ الْحَرَامِ.

وَمِنْهَا: الْأَخْبَارُ^(٢) الْآمِرَةُ بِإِهْرَاقِ الْمَائِعَاتِ الْمُتَنْجِسَةِ، وَسِيَّاتِي لَهَا فِي حُكْمِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمُتَنْجِسِ، وَسِتَّعْرُوفُ مَا يَرِدُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ.

وَمِنْهَا: الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَى حِرْمَةِ ارْتِكَابِ الْمُحَرَّمَاتِ، بَدْعَوْيَ أَنَّهُ لَا فَرْقٌ فِي إِيْجَادِ الْمُحَرَّمِ بَيْنِ الْإِيْجَادِ بِالْمِبَاشَرَةِ أَوْ بِالْتَّسْبِيبِ.

وَفِيهِ: أَنَّ الْاسْتِدَلَالَ بِهَذَا الْوَجْهِ مِنْ مَثْلِ هَذَا الْبَحْرِ الْمَوَاجِ فِي غَایَةِ الْغَرَابَةِ، كَيْفَ وَهُوَ دَامَ ظَلَّهُ مَمْنَ صَرَحَ فِي الْأُصُولِ بِأَنَّ ظَاهِرَ التَّكَالِيفِ كَوْنَ الْمَتَّعِلِّقِ مِبَاشِرَةُ الْفَعْلِ، بَلْ لِعَلَّهُ مَعْدُودٌ فِي الْجَمْلَةِ مِنَ الْبَدِيَّاتِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَمْكُنُ لَأَحَدٍ التَّفَوُّهُ بِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هِيَ الْصَّلَاةُ أَعْمَّ مِنْ صُدُورِهَا بِالْمِبَاشَرَةِ أَوْ بِالْتَّسْبِيبِ.

فَتَحْصَلُ: أَنَّ الْكَبَرَى الْمُذَكُورَةُ بِإِطْلَاقِهَا لَا دَلِيلٌ عَلَيْهَا، نَعَمْ يَمْكُنُ الْاسْتِدَلَالُ لَهَا فِي مَوَارِدِ الْجَهْلِ بِالْمَوْضُوعِ بِنَصْوُصِ الْبَابِ بَعْدِ إِلَغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرام، حديث ٧.

(٢) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب الأشربة المحرام وباب ٣٨ من أبواب النجاست.

بل قد يقال بوجوب الإعلام، وإن لم يكن منه تسبيب، كما لو رأى نجساً في يده يريد أكله وهو الذي صرّح به العلامة ^{رحمه الله} في «أجوبة المسائل المهنئية» حيث سأله السيد المهتا عن رأي في ثوب المصلي نجاسة، فأجاب: (بأنه يجب الإعلام، لوجوب النهي عن المنكر) ^١، لكن إثبات هذا مشكل ^٢.

حكم الإعلام مع عدم التسبّب

وبعدما عرفت حكم الإعلام مع التسبيب لوقوع الحرام الواقعي، يقع الكلام في أنه هنا يجب الإعلام مع عدم التسبيب أم لا؟

١. فعن العلامة مفتاح الدين في «المسائل المهنية» : التصريح بوجوب الإعلام، واستدلّ له بوجوب النهي عن المنكر.

٢. وفي المتن. لكن إثبات هذا مشكل.

لا إشكال في عدم شمول أدلة النهي عن المنكر للمقام، إذ المنكر الذي يجب النهي عنه، لا يشمل الحرام الواقعي بل المحرم المنجّز، وفي المقام ليس كذلك، لفرض جهل الفاعل بالواقع، والأدلة التي أقاموها لوجوب الإعلام في الفرض السابق لا تشمل المقام، فالمعنى هو البناء على عدم الوجوب للأصل.

ويمكن أن يستدلّ له: ب الصحيح ابن سنان عن الإمام الصادق عليه الدال على عدم وجوب الإعلام في إحدى صغيريات، الباب قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال عليه الدال 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 التسبيب إلى عدم حصوله، وإن كان الفاعل غير ملتفت.

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

والحاصل أن هنا أُموراً أربعة:

أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامة لوقوع الحرام في الخارج، كما إذا أكره غيره على المحرّم، ولا إشكال في حرمتها، وكون وزير الحرام عليه^١، بل أشد لظلمه^٢.
وثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام^٣، كمن قدم إلى غيره محرّماً، ومثله ما نحن فيه.

١. وفيه: أنه إن كان المحرّم هو تحقق في الخارج، من دون أن يلاحظ فيه حيث الانتساب لقتل المؤمن، أو كان المحرّم عنواناً شاملاً للتسبيب كالتلاف مال الغير، لا ريب في حرمة ذلك، إذ فعل الشخص في الموردين بنفسه معصية ومخالفة للنهي.
وأما إذا كان المحرّم عنواناً لا يعم التسبيب، وكان المتعلق للنهي هو مباشرة الفعل، كشرب الجنس وغيره من المحرّمات، فلا وجه للحرمة حتى مع علم الشارب بالحكم والموضع، فضلاً عن صورة الجهل بأدھما، إذ دليل حرمة ذلك العنوان لا يقتضي حرمة فعل السبب، إذ لا يصدق أنه شرب الجنس، وحيث أنّ الفعل يصدر من المباشر من غير اختيار، فلا يصدر منه منكراً وإثماً كي يحرم التسبيب، لأجل دليلي وجوب النهي عن المنكر وحرمة الإعانة على الإثم، أو البرهان العقلي المتقدم، ونصوص الاستصحاب مختصة بصورة صدور الحرام من الشخص جهلاً بالموضع، ولا تشتمل المقام الذي يصدر الفعل من المباشر غير محرّم عليه لعدم الاختيار، فاستدلال بعض مشايخنا المحقّقين بها في المقام، في غير محلّه.

٢. فيه: أنه ربما يكون المجبور راضياً بذلك، مع أنّ مقتضى هذا الوجه حرمة الإجبار على فعل المباح، بل المستحب أو الواجب وهو كما ترى.

٣. المراد بالسبب في مقابل الشرط وعدم المانع، هو تهيئة الموضوع، فالفرق بين هذا القسم ولاحقيه واضح، كمن قدم إلى غيره محرّماً.

وقد ذكرنا أنّ الأقوى فيه التحرير^١، لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبة فعل الحرام إليه أولى^٢، ولذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل، بل قيل إنّه لا ضمان ابتداءً إلا عليه.

الثالث: أن يكون شرطاً لصدور الحرام، وهذا يكون على وجهين:

احدهما: أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصية، إما لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية، وإما لحصول العناد من الشخص، حتى يقع في المعصية، كسب آلهة الكفار الموجب لإلقاءهم في سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء الناس الموضع لهم في سبّ أبيه، الظاهر حرمة القسمين^٣.

وقد ورد في ذلك عدّة من الأخبار.

وثانيهما: أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي كبيع العنبر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً وسيأتي الكلام فيه.

١. للنصوص الخاصة الواردة في ما نحن فيه بعد إلغاء الخصوصيات، ولما ذكرناه في خصوص ما إذا كان العنوان المحرم شاملًا للتسبيب، وما إذا كان هو تحقق الفعل في الخارج الذي هو معنى اسم المصدر، وكلّ ذلك مختصّ بصورة الجهل بالموضوع، ولا يكون شاملًا لصورة العلم بالحكم والموضوع، وفي تلك الصورة توقف الحرمة على شمول دليل وجوب رفع المنكر أو دليل حرمة الإعانة على الإثم للمقام، وهو محلّ تأمل بل منع، كما سيأتي تبيّن القول في ذلك في مسألة بيع العنبر ممّن يعمله خمراً.
ودعوى: استفادة الحرمة في هذه الصورة من نصوص الاستباح بالأولوية.

ممنوعة: كما لا يخفى، فالظهور عدم الحرمة.

٢. هذا يتمّ فيما إذا كان المحرم عنواناً شاملًا للتسبيب كالإتلاف، ولا يشمل ما إذا كان المحرم خصوص ما يصدر من المباشر، مع أنه مختصّ بصورة الجهل، ولا يعمّ صورة العلم بالحكم والموضوع.

٣. ولكن يتمّ ذلك فيما إذا كان ذلك الشخص عالماً بالحكم أو جاهلاً مقصراً، الذي

الرابع: أن يكون من قبيل عدم المانع، وهذا يكون تارةً مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، ولا إشكال في الحرمة بشرط النهي عن المنكر، وأخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه، فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه، فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت أم لا؟ وفيه إشكال^١ إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فساداً قد أمر بدفعه كل من قدر عليه، كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يزيد الجاهل قتله، أو عدم إباحة عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر مالي، قد أمرنا بدفعه عن كل أحد، فإنه يجب الإعلام والردع لو لم يرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع ولو بدون الإعلام، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب، وأما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله، فوجوب رفع مثل هذا الحرام مشكل، لأنّ الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدل على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية، نعم وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنه من حيث وجوب تبليغ التكاليف، ليستمرة التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليثم الحجة على الجاهل ويتحقق فيه قابلية الإطاعة والمعصية.

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

ونصوص الاستصحاب مختصة بصورة التسبيب، أي تهيئة الموضوع الغير الشاملة للمقام، اللهم إلا أن يقال: إنها وإن اختصت بها مورداً إلا أن المناط معلوم، وهو عدم استناد الحرام الواقعي إلى الشخص، وهذا المناط يقتضي الحرمة في المقام إذا كان يترتب الحرام على إيجاد الداعي عادة، نعم فيما إذا لم يكن كذلك لا وجه للحرمة.

١. بل الظاهر عدم وجوب رفع الحرام إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك

ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها^١، وفيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات^٢، بل يشتمل مثل الإباحة الهبة من المجانيات أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقبحياً^٣، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب وإن لم يكن عيباً، فتأمل.

لكونه فساداً قد أمر بدفعه كل من يقدر عليه، كما في باب الدماء ويظهر وجهه مما تقدم. ولا يتوجه التنافي بين كلماتنا التابعة لكلمات الشيخ، حيث عدنا المقام سابقاً من الأمر الثاني، وهنا عدناه من الأمر الرابع، فإن ما جعلناه من الأمر الرابع هو نفس عدم الإعلام، مع قطع النظر عن تتحقق التسبيب منه، وما جعلنا من الأمر الثاني هو نفس التسلط بلا إعلام.

١. هو المحقق الأردبيلي فَيُنَزَّلُ فِي «مجمع الفائدة» (ج ٨، ص ٣٦).

٢. ويرد على مأفاده: أنه لو تم هذا الدليل لكان الواجب الالتزام به في المعاوضات، وإن ثبت عدم الفصل بينها وبين غيرها، ثبت هذا الحكم في غيرها، وإن فلا مانع من الفصل، نعم يتم الإبراد على المستدل بناءً على الثاني بأن الدليل أخص من المدعى.

٣. فيه: أنه قد مر عدم كونه منكراً واقعياً وقبحياً، إلا أن يكون مراده من القبيح ما فيه المفسدة، وعليه قوله: «إن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه» لا يتم، إذ المفسدة المتداركة بالصالحة الموجبة لجعل الأمارة أو الأصل، لا يحرم الإلقاء فيها.

ومنه يظهر عدم كون ذلك موجباً لكون النجاسة الواقعية عيباً، كي يجب إظهارها.

ودعوى: أن النجاسة قذارة معنوية وهى تكون عيباً.

مندفعه: بأن النجاسة ليست من الأمور الواقعية كما حققناه في الجزء الثالث من كتابنا «فقه الصادق».

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

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الإستصبح تحت السماء^١، بل في «السرائر» أن الإستصبح به تحت الظلل محظوظ بغير خلاف. وفي «المبسوط» أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت سماء دون السقف.

قلت: إنه يمكن أن يكون منشأ الحكم بالخيار، أنه إن ظهرت النجاسة للمشتري فلا ريب في كونها عيباً حينئذ، وحيث أن مبدأ هذا العيب كان من قبل العقد، فلا محالة يثبت الخيار، ونظير ذلك ما اذابع 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 الاستدلال لوجوب الإعلام.

الإستصبح تحت الظلل

١. الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الإستصبح تحت السماء.
أقول: أصل جواز الإستصبح بالدهن المتنجس متفق عليه نصاً وفتواً.
إنما الكلام في اعتبار كونه تحت السماء وجواز كونه تحت الظلل.
وقد استدل للأول: بالإجماع، وبمرسل الشيخ ^{رحمه الله}: «روى أصحابنا أنه يستصبح تحت السماء»^(١). وبأن الإستصبح تحت الظلل يوجب تنجيس السقف وهو حرام.
وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلعدم ثبوته، كيف وقد أفتى جماعة من الأساطين بالجواز، مع أنه يمكن أن يكون مدركاً حكمهم هذا ما سنشير إليه، فعلى فرض ثبوته ليس إجماعاً تعبدياً.
وأما الثاني: فلأنه لإرساله وعدم إحراز استناد الأصحاب إليه لا يعتمد عليه.
وأما الثالث: فلأنه تنجيس السقف لا دليل على حرمته، مع أن دخان النجس ليس بنجس للإستحالة، مضافاً إلى أخصية الدليل عن المدعى.

(١) المبسوط كتاب الأطعمة، ج ٦، ص ٢٨٣.

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

ولا ريب أن مخالفة الظاهر في المرسلة خصوصاً بالحمل على الإرشاد أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد:

أما على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور. وأما على كون الحكم تعيناً محضاً، وهو في غاية البعد، ولعله لذلك أفتى في «المبسوط» بالكرابة مع روایته المرسلة، وإن الصاف أن المسألة لا يخلو عن إشكال من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن القيد، لإبانها في أنفسها عنه، وإباء المقيد عنه، ومن حيث الشهرة المحققة والاتفاق المنقول، ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ.

١. ومحصل ما ذكره في وجه عدم رفع اليد عن المطلقات وجوه:

الأول: عدم تسلیم إنجبار المرسلة بالشهرة المحققة والاتفاق المحكي.

الثاني: إباء المطلقات عن التقييد.

الثالث: إباء المرسلة عن تقييد المطلقات.

أما الأول: فالظاهر أنه كذلك، إذ لم يثبت استناد المفتين بعدم جواز الاستصباح تحت الظلال إليها، لأنّ جماعة منهم عللوا بأنه ينجس السقف لنجاسة الدخان، ولذا فحصل العلامة^٢ بين ما لو علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن وعدمه، وجماعة غيرهم وإن لم يعللوا بذلك إلا أن أكثرهم - لولا كلهم - من القائلين بعدم جواز الانتفاع بالمنتجلس، فييمكن أن يكون إفتائهم بالمنع استناداً إلى الأدلة التي استدللوا بها على تلك الكبرى

الكلية، بعد بنائهم على عدم كون مطلقات الباب الدالة على جواز الاستصحاب في مقام البيان، فلا يصح التمسك بإطلاقها، وما ذكرناه بضميمة أن المشهور بين المتأخرین جواز الاستصحاب تحت الظلال، يوجب عدم الوثوق بتصور المرسلة، وعدم انجبارها بفتوى أكثر القدماء.

وأما الثاني: فقد استدلّ له المصنف^{هـ} بكثرة المطلقات، وورودها في مقام البيان، وشيء منها لا يصلح لذلك، إذ الكثرة بنفسها لا توجب إباء كل واحد منها عن التقييد. وبعبارة أخرى: لا توجب اقوائية دلالة كل واحد منها في الدالة على العموم بنسخة يأبى عن التقييد، مع أن الكثرة ممنوعة كما يظهر لمن راجع نصوص الباب. وورودها في مقام البيان من المقدمات ثبوت الإطلاق، لا أنه يوجب إباءه عن التقييد.

وبعبارة أخرى: التقييد إنما يكون فيما إذا كان المطلق في مقام البيان، وإلا فلا مورد له، مع أن من تدبر في النصوص يرى أنها في مقام بيان مصرف الدهن، وأنه الإسراج دون الأكل، وليس في مقام بيان كيفية الإسراج، فلا إطلاق لها، مضافاً إلى أنه قد مرّ منا ومن المصنف^{هـ} أن المراد من قوله^{لله} في تلك النصوص (ليستصبح)، عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطهارة، ولازم ذلك عدم كونها في مقام بيان حكم الاستصحاب من حيث هو، وعليه فليس في النصوص ما يمكن التمسك بإطلاقه.

وأما الثالث: فقد عللـه بأن كون المرسلة موجبة للتقييد يتنـي على الالتزام بكون الحكم تعـدياً محضاً، أو القول بنجاستـه الدخان وبنجـس السقف، والأـول بعيدـ غـايـته، والثـاني مـخالفـ للمـشهـور وأـبعـدـ.

وفيـهـ: أنهـ يمكنـ أنـ يـقالـ إنـ الاستـصـبـاحـ تحتـ الـظـلـالـ مستـلـزـمـ لـإـجـتمـاعـ الدـخـانـ فـيـ الأـنـبـسـةـ الـتـيـ يـصـلـيـ فـيـهاـ وـالـأـمـتـعـةـ وـالـمـأـكـوـلـاتـ، وـهـوـ عـلـىـ فـرـضـ طـهـارـتـهـ يـسـمـكـ القـوـلـ بـنـجـاسـتـهـ بـعـدـ إـجـتمـاعـ، لـاـ سـيـماـ مـعـ اـشـتـمـالـهـ عـلـىـ الـأـجـزـاءـ الـدـهـنـيـةـ، وـلـيـسـ فـيـ ذـلـكـ بـعـدـ مـعـاـذـةـ الدـلـلـ عـلـيـهـ.

لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط، وجرأة على مخالفة المشهور^١، ثم إن العلامة في «المختلف» فضل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، وما إذا لم يعلم، فواافق المشهور في الأول، وهو مبني على ثبوت حرمة تنجيس السقف، ولم يدل عليه دليل، وإن كان ظاهر كُلَّ مِنْ حَكْمَ بكون الإستصبح تحت السماء تعبداً لنجاسة الدخان، معللاً بظهور دخان الجنس، التسالم على حرمة التنجيس، وإن لكان الأولى تعليل التعبد به لا بظهور الدخان، كما لا يخفى.

ويؤيده قوله عليه علیه السلام في خبر الوشاء: «أما علمت أنه يصيب الثوب والبدن، وهو حرام»، مع أن الالتزام بالتعبد ليس بعيد، كيف وقد التزم المشهور بعدم جواز تدهين السفن، وجواز الإستصبح به.

ولو جاز ذلك جاز التفكيك في الاستصبح بين كونه تحت الظلال أو تحت السماء. فالمتحصل من ما ذكرناه: أنه لو تم سند المرسلة، لزم العمل بمضمونها، ولكن قد مرّ أنها ضعيفة السند، كما عرفت عدم وجود ما يدل بإطلاقه على جواز الإستصبح، والمتيقن من النصوص الاستصبح تحت السماء، وعليه فالاستصبح تحت الظلال يبنتني جوازه ومنعه، على القول بجواز الانتفاع بالمنتجس وعدهمه، سيجيء تبييض القول في ذلك فانتظر.

١. مراده أنه بعد فرض إباء المطلقات عن التقىيد، وحجية المرسلة، يقع التعارض بينهما فيتساقطان، فيرجع إلى أصالة البراءة عن حرمة الإسراج تحت الظلال. وفيه: مضافاً إلى ما تقدم، أنه لو سلم تعارضهما، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات، وحيث أن شهرة الفتوى والرواية مع المطلقات فتقديم هي، وكذلك مقتضى المرجحات الآخر تقديمها، وعلى فرض التكافؤ الحكم وهو التخيير لا التساقط، وعلى فرض التساقط المرجع عموم ما دل على جواز الانتفاع بما في الأرض لو لم يدل دليل على عدم جواز الانتفاع بالمنتجس وإنما فإليه، وعلى أي تقدير، لا تصل النوبة إلى الرجوع البراءة.

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح، بأن يعمل صابوناً أو يطلى به الأجرب أو السفن^١؟ قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب والاستصباح تحت الفل، أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء، وببيعه ليعمل صابوناً على روایة ضعيفة تأتي^٢، والذي صرّح به في «مفتاح الكرامة» هو الثاني^٣ ووافقه بعض مشايخنا المعاصرین^٤، وهو ظاهر جماعة من القدماء كالشیخین والسدیدین والحلی، وغيرهم، قال في «الانتصار»: (ومما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه أهل الكتاب، ومن ثبت كفرهم بدليل قاطع، لا يجوز أكله، ولا الانتفاع به، واختلف باقي الفقهاء في ذلك^٥، وقد دللتا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللتا على أن سور الكفار نجس، وقال في «المبسوط»: في الماء المضاف أنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف، ما لم يقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال، وقال في حكم الماء المتغير بالنجاسة: إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضرورة للشرب لا غير^٦، وقال في «النهاية»: وإن كان ما حصل فيه الميتة مائعاً لم يجز استعماله على حال، ووجب إهراقه) انتهى^٧.

حكم الانتفاع بالمتنجس

١. وحيث أن عمدة المدرك لهذه المسألة، هي الأدلة التي أقيمت على جواز الانتفاع بالمتنجس وعدمه، فالأولى البحث في هذه الكبرى الكلية.

٢. وهي ما عن الراؤندي عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام: «عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال عليهما السلام: تبيعه لمن يعمله صابوناً...» (الخبر) راجع المستدرك 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.

وأقرب منه عبارة «المقنعة»^١ : (وقال في «الخلاف» في حكم السمن والبذر والشيرج والزيت إذا وقعت فيه فأرة، إنّه جاز الاستصباح، به ولا يجوز أكله ولا الانتفاع به بغير الاستصباح. وبه قال الشافعي، وقال قوم من أصحاب الحديث: لا ينتفع به حال لا باستصباح ولا بغيره، بل يراق كالخمر.

وقال أبو حنيفة: يستصبح به ويباع أيضاً. وقال ابن داود: إن كان المائع سمناً لم ينتفع به الحال، وإن كان ما عداه من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه، ويحلّ أكله وشربه، لأنّ الخبر ورد في السمن فحسب، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم^٢. وفي «السرائر» في حكم الدهن المنتجس: (أنّه لا يجوز الأدهان به، ولا استعماله في شيء من الأشياء، عدا الاستصباح تحت السماء) انتهى^٣.

وادعى في موضع آخر: (أنّ الاستصباح به تحت الضلال محظوظ بغير خلاف). وقال ابن زهرة - بعد أن اشترط في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة - قال: (وشرطنا في المنفعة أن تكون مباحة تحفظاً من المنافع المحرام، ويدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، وهو إجماع الطائفة). ثم استدلّ على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأنّ النبي ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء، قال: (وهذا يدلّ على جواز بيعه لذلك) انتهى^٤.

١. المقنعة: ٥٨٢.

٢. الخلاف كتاب الأطعمة، المسألة ١٩.

٣. السرائر، ج ٣، ص ١٢١-١٢٢.

٤. الغُنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٤.

هذا، ولكن الأقوى وفقاً لأكثر المتأخرین جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل، ويidel عليه أصلـةـ الجواز، وقـاعـدةـ حلـ الـانـتـفـاعـ بماـ فـيـ الـأـرـضـ، ولاـ حـاـكـمـ عـلـيـهـ سـوـىـ ماـ يـتـخـيـلـ منـ بـعـضـ الـآـيـاتـ وـالـأـخـبـارـ، وـدـعـوـىـ الـجـمـاعـةـ الـمـتـقـدـمـةـ الـإـجـمـاعـ عـلـىـ الـمـنـعـ، وـالـكـلـ غـيرـ قـابـلـ لـذـلـكـ.

أـمـاـ الـآـيـاتـ فـمـنـهـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١) دـلـ بـمـقـتضـىـ التـفـرـیـعـ عـلـىـ وجـوبـ إـجـتنـابـ كـلـ رـجـسـ.

١. وقبل بيان كيفية الاستدلال بالأية الشريفة، لا بأس ببيان ما هو المراد منها بحسب الظاهر.

فأقول: ليس المراد من (الرجس) النجس، إذ مضافاً إلى أنه لا يوافق عليه العرف، ولم يذكر ذلك أحد معانيه في كتب اللغة، لا يناسب مع المذكورات في صدر الآية الشريفة التي جعل (الرجس) خبراً لها أو لل فعل المتعلق بها كما لا يخفى. ودعوى: أنَّ الآية على طريقة اللفُّ والنشر المرتَبَين، فكان (الرجس) محمولاً على الخمر، و(عمل الشيطان) محمولاً على البقية، فلا مانع من إرادة النجس من (الرجس). مندفعه: بأنه مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر، أنه إنْ قدر في صدر الآية الانتفاع فلا معنى لحمل الرجس بهذا المعنى على الانتفاع بالخمر أيضاً، وإلا فلا يلائم ذلك مع تفرد الضمير في قوله ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ إذ بعدما لا يمكن إرجاعه إلى المذكورات على هذا التقدير، وإلا كان اللازم الإتيان بضمير الجمع، تعين الإتيان بضمير المثنى، كما لا يخفى.

كما أنه ليس المراد به القدر المعنوي إذ نفس (الأزلام) مثلاً - وهي السهام الخاصة - ليست من القذارات المعنوية، والانتفاع بها بالتفاوت حرام لا قدر كما هو واضح، فالمراد به العمل القبيح، إما باستعماله فيه بناءً على كونه مشتركاً لفظياً بين ما ذكر له من المعاني، أو بإرادته منه بناءً على كونه مشتركاً معنويًّا، وحمله حينئذٍ على المذكورات إما أن يكون من باب إطلاق العمل على ما يقع عليه العمل، أو مع تقدير الانتفاع في ابتداء الآية ليكون هو المبتداء.

وفيه: أنَّ الظاهر من (الرجس) ما كان كذلك في ذاته، لا ما عرض له ذلك **فيختص بالعناوين النجسة^١**، وهي النجسات العشر، مع أنَّه لو عمَّ المنتجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

وأمّا قوله تعالى: **«مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»**، فأُريد به كون ذلك من مخترعاته ومبتداعاته، أو أنَّه من إغواهه.

فالمحصل من الآية: أنَّ الانتفاع بالخمر والميسر وما بعدهما، عملٌ قبيح من إغواه الشيطان، أو من مبتداعاته، فيجب أن يكون الإنسان على جانب منه، أي في ناحية، وعلى ذلك فهي أجنبية عن المقام بالمرة.

ثمَّ على فرض التنزل وتسليم كون (الرجس) بمعنى النجس ١، شموله للمنتجس غير ثابت، كما في المتن، فلا وجه للاستدلال بها في المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّه لو كان (الرجس) هو النجس بالمعنى الشامل للمنتجس، فإنَّ الاستدلال بها في المقام على عدم جواز الانتفاع بقول مطلق إلَّا ما خرج بالدليل إنما يكون بأحد وجهين:

الأول: أنَّ موضوع الحكم بحسب لسان الدليل هي المذكورات في صدر الآية، والرجسيَّة علة تامة لثبوت ذلك الحكم، والحكم هو وجوب الاجتناب المطلق الشامل لجميع الانتفاعات، وحيث أنَّ العلة تعمَّم وتخصَّص - وبعبارة أخرى الحكم يدور مدارها - فيستفاد من الآية عدم جواز الانتفاع بكلِّ ما يصدق عليه الرجس، ومنه المنتجس على الفرض.

الثاني: أنَّ تمام الموضوع للحكم بحسب لسان الدليل هو (الرجس)، وقوله: **«مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»** علة لثبوت الحكم، وليس من الجهات التقليدية، فإنه على ذلك يكون المستفاد منها أنَّ كُلَّ رجس - ومنه المنتجس - يجب الاجتناب عنه بقول مطلق.

وفي كليهما نظر:

أما الأول: فلأنَّ موضوع الحكم ليس هي المذكورات، وإلَّا كان اللازم الإتيان بضمير الجميع، مع أنَّ كون (الرجس) علة تامة محلَّ نظر لما ذكره المصنف في من

فإن أكثر المتنجّسات لا يجب الاجتناب منه^١، مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان، يعني من مبتدعاته، فيختصّ وجود الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً كالخمر أو قذراً معنوياً مثل المسير.

أن قوله تعالى: «مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» قيد له، فالعلة هي مجموع الأمرين، فكل متنجّس إن ثبت أنه من عمل شيطان، يثبت له هذا الحكم، وهو أول الدعوى إن أردت «مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» ما صدر بإغواهه، لتوقفه على إثبات أن الانتفاع بالمتنجّس غير جائز، حتى يكون صدوره بإغواء الشيطان كسائر المعااصي، ومعلوم العدم إن أردت به أنه من مبتدعات الشيطان ومخترعاته.

ودعوى: أن كلاً من الرجسيّة، والكون من عمل الشيطان، علة تامة مستقلة لوجوب الاجتناب، من جهة أن الكون من عمل الشيطان علة مستقلة على كل حال إن كان رجساً أو لم يكن، فليكن الرجس أيضاً كذلك.

مندفعه: بأنه إن ثبت كون (الرجس) علة يتم ذلك، لكنه غير ثابت، إذ يمكن أن يقال إن الآية حينئذ متکفلة لبيان أمرين: الأول: إثبات أن المذكورات رجس، الثاني: وجوب الاجتناب عنها، من جهة كونها من عمل الشيطان، فقوله: «رِجْسٌ» حكم مجعل، لا أنه علة لثبوت وجوب الاجتناب.

ودعوى: أن الآية على طريقة اللف والنشر المرتّبين، فكان الرجس محمولاً على الخمر، وعمل الشيطان محمولاً على البقية، قد عرفت ما فيها.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر من الآية وإن أفاد أنّ الموضوع هو الرجس، إلا أنّ كونه من عمل الشيطان من الجهات التعليلية وعلة لثبوت الحكم، محلّ نظر، فإنّ الظاهر منها كون «مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» قياداً للموضوع، مع أنه لو ثبت كونه علة، فالعلة كما تعمّم تخصّص، وعليه فثبوت الحكم يتوقف على إثراز كون المتنجّس من عمل الشيطان، وقد عرفت ما في ذلك آنفاً. فراجع.

١. وفيه: أن خروج جميع أفراد المتنجّس، لا يوجب تخصيص الأكثر، إذ بما أن الآية تكون من القضايا الحقيقة، وما أخذ موضوعاً فيها عنوان عام شامل للأعيان

ومن المعلوم أن المائعتات المنتجسة كالدهن والطين، والصبغ والدبس، إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان، وإن أريد من (عمل الشيطان) عمل المكلف المتحقق في الخارج باغوائه، ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي أنها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المنتجس، إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً، وهو أول الكلام، وكيف كان، فالآية لا تدل على المطلوب، ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال^١ على ذلك بقوله تعالى: ﴿والرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ بناءً على أن (الرجز) هو الرجس.

النجسة والمنتجسة، وشموله للمنتجسات إنما يكون بعنوان واحد، وهو عنوان ملاقي النجس وهو واحد، وبباقي العناوين عشرة، فخروج جميع أفراد المنتجسات لا يوجب تخصيص الأكثر، فضلاً عن أكثرها.

وأضعف من هذا الإيراد: ما أورده بعض أعلام المحسنين على الاستدلال بها، وهو: أن ﴿فَاجْتَبِيْهُ﴾ ظاهر في عدم الانتفاع بالمنافع الظاهرة التي في كل شيء بحسبه، لا مطلق المنافع.

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

١. ومنها قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(١).

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

(١) المذكور، ٦.

وأضعف من الكل، الاستدلال بآية تحريم **الخبائث^١**، بناءً على أنَّ كلَّ متنجِسٍ خبيثٌ، والتحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أنَّ المراد هنا حرمة الأكل^٢ بقرينة مقابلته بحلْيَة الطيبات.

وأمّا الأخبار: فمنها ما تقدّم من رواية «تحف العقول» حيث عَلَّ النهي عن بيع وجوه **النجل**، بأنَّ ذلك: «كُلَّه محرّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه». فجميع التقلّب في ذلك حرام^٣.

وفيه: ما تقدّم من أنَّ المراد بوجوه **النجل** عنواناته المعهودة، لأنَّ الوجه هو العنوان، والدهن ليس عنواناً للنجاسة، والملاقي للنجل وإن كان عنواناً للنجاسة، لكنَّه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابلة غيره^١، ولذا لم يعدوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كلَّ متنجِسٍ.

١. وهي قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَنِيهِمُ الْحَبَائِث﴾^(١).

٢. وقد تقدّم في مسألة بيع الأرواح تمامياً ذلك، وعدم ورود شيء مما أورد عليه، مضافاً إلى ما تقدّم في مسألة شرب أبوال ما يؤكل لحمه، من أنَّ المراد بالخبيث هو ما فيه مفسدة ورداة، ولم يثبت كون المتنجِس منه بهذا المعنى.

وفيه أولاً: أنَّه ضعيف السند لا يعتمد عليه، كما تقدّم في أول الكتاب.
وثانياً: أنه يمكن أن يقال إنَّ ملاقي النجل ليس من وجوه النجل، فإنه جهة تعليلية وواسطة في الثبوت.

وثالثاً: لو أغمض عن ذلك وسُلِّمَ كون ملاقي النجل منها، يرد عليه ما ذكره المصطفى^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ}!^(١)

وحاصله: أنَّ ملاقي النجل ليس في عرض سائر العناوين، بل هو في طولها، وظاهر الوجه هي العنوانات التي يكون بعضها في عرض بعض.

ومنها: ما دلّ على الأمر بإهراق المائعتات الملائقة للنجاسة، وإلقاء ما حول الجامد من الدهن وشبيهه وطرحه^١، وقد تقدّم بعضها في مسألة الدهن، وبعضها الآخر متفرّقة مثل قوله: «يهريق المرق» ونحو ذلك.

وفيه: إن طرحها كنایة عن عدم الانتفاع بها في الأكل، فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً، فالمراد اطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل.

١. وهي طوائف:

منها: الأخبار الآمرة بإهراق المنتجّس، كخبر زكريا بن آدم^(١)، إذ لو جاز الانتفاع به بإطعام الصبي ونحوه، لما أمر عالياً بإهراقه، وبضميمة عدم القول بالفضل يتم المطلوب. وفيه: أن فائدة المرق الذي يكون بمقدار القدر تنحصر في الأكل، وإطعام الصبي إنما يعده فائدة له إذا كان المرق قليلاً، وعلى ذلك فدلالة على عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً لا تنافي جواز الانتفاع بالمنتجّس.

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

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

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

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

وأئمّة الإجماعات: ^١ففي دلائلها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من كلام السيد المتقدّم أنّ مورد الإجماعات هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب ^٢، وأمّا حرمة الأكل والانتفاع فهي من فروعها المترفعة على النجاسة، لأنّ معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإنّ خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب لا في أحكام الجنس.

وأئمّة إجماع الخلاف: فالظاهر أنّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه، وبين من ذكر من المخالفين^٣، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعوه

ومنها: النصوص الآمرة باهراب الماء المنتجّس^(١):

وفيه: أن ذلك كناية عن عدم جواز التوضي به كما لا يخفى على الناظر فيها، وبذلك يظهر ما في الاستدلال بالخبرين الوارد بين في الإنائين المشتبهين الأمرين بإهراقهما والتي تم^(٢).

١. وقد استدلّ لعدم جواز الانتفاع بالاجماع.

ولكن الإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه سترى حاله.

٢. وما أفاده بِيَنْ فِإِنْ مَحْلُ الْخَلَفِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ باقِي الْفُقَهَاءِ هِيَ نِجَاسَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ لَا أَحْكَامُ النِّجَسِ، فَلَا مَحَالَةٌ يَكُونُ الْمَرَادُ مِنْ ذِكْرِ خَلَافِهِمْ بِيَانِ مَا هُمْ مُخَالَفُونَ فِيهِ، لَا بِيَانِ مَا لَيْسُوا مُخَالَفِينَ فِيهِ، فَيَكُونُ الْمَرَادُ مِنْ مَا نَسْبَهُ إِلَيْهِ الْإِيمَامِيَّةِ أَيْضًاً هُوَ ذَلِكُ، وَإِنَّمَا عَبَرَ عَنِ النِّجَاسَةِ بَعْدَ جُوازِ الْأَنْتِفَاعِ لَا عِنْقَادَةِ الْمُلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا.

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

وبهذا التقريب ظهر اندفاع ما أورده بعض أعلام المحسّين على هذا الاستظهار بقوله: كلام السيد صريح في أنّ معقد الإجماع هو الاتفاقيات، وخلاف العامة في أصل النسبية لا يوجب رفع اليد عنه بعد خلافهم في حرمة الاتفاقيات.

٣. توضيحة: أن المصنف ذكر أحكاماً ثم نقل الخلاف في بعضها ولم ينقل عن أحد الخلاف في حرمة الانتفاع بها بغير الاستباح.

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

ابداء على الأحكام المذكورة في عنوان المسألة، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها، والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف، لأنَّه الظاهر من قوله: (دليلنا إجماع الفرقة)، فافهموا واغتنم.

وأمّا إجماع السيد في «الغنية»: فهو في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات واستثناء الكلب المعلم والزيت المتنجس، لا فيما ذكره من أنَّ 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 والعرضي، لكن دعوه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جداً، وكذلك لا ينكر

ودعوى: أنَّ ابن داود إنما خالف فيه وجوز الانتفاع بغير السمن.
مندفعه: بأنه إنما خالف في النجاسة. وحكم بحلية أكله وشربه بعد البناء على الطهارة، مع أنَّ الأكل والشرب ليسا مورد البحث، وعليه فليس المراد من الإجماع في كلامه الإجماع على عدم جواز الانتفاع، إذ الظاهر أنه إنما يدعى الإجماع في ما وقع فيه الخلاف إزاماً للمخالفين.

وبذلك اندفع ما أورده بعض أعلام المحتسين^٢ من أنَّ خلاف ابن داود خلاف في حرمة الانتفاع أيضاً، فلا وجه للتصريف في كلامه الصريح في الاستدلال على حرمة الانتفاعات بالإجماع.

١. غاية ما يكون أن يقال في توجيهه كلام المصنف^٣: إنَّ اسم الإشارة في قوله: (ويدخل في ذلك كلّ نجس)، أريد به ما لا يجوز بيعه، لأنَّ منافعة محرمة، المستفاد ذلك من صدر كلامه، ومن استثناء بيع الكلب المعلم والزيت، فإنَّ استثناء بيعهما يستلزم كون المستثنى منه بيع النجاسات، ومن قوله بعد ذلك بجواز بيع الزيت والاستدلال له، فإنه أيضاً يكشف عن كون محل الكلام هو البيع.

وعليه فالإجماع إنما ادعاه على ذلك لا على حرمة الانتفاع بالمتنجس، وبهذا يظهر اندفع ما أورده بعض أعلام المحتسين^٤ عليه، بأنه لم يتعرض لحرمة بيع النجس صريحاً، ليكون إجماعه إجماعاً على حرمة البيع، مع أنه يحتمل أنَّ ابن زهرة استدلَّ بالإجماع على اشتراط المنفعة المحللة في صحة البيع، أو على استثناء بيع الكلب المعلم والزيت المتنجس. فالمتحصل: أنه لم يحک الإجماع على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

كون السيد والشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمنتجمس، كما هو ظاهر المفید وصریح الحلی، لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف. ثم على تقدير تسلیم دعواهم الإجماعات، فلا ریب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرین من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

قال في «المعتبر» في أحكام الماء القليل المنتجمس: (وكل ماء حكم بنجاسته لم يجز إستعماله^١ ... إلى أن قال: ونريد بالمنع عن استعماله، الاستعمال في الطهارة وإزالة الخبث والأكل والشرب دون غيره، مثل بل الطين وسقي الدابة) انتهى.

وعلى فرض تسلیم الحکایة لا تصلح أن تكون دليلاً للحكم لوجه:
الأول: احتمال استناد الجمعین إلى الآیات والروايات المتقدمة التي عرفت ما فيها.

الثاني: عدم حججية المنقول من الإجماع في نفسه كما حقق في الأصول.

الثالث: ما ذكره المصنف ^{عليه السلام} من مخالفة أكثر المتأخرین.

وأمّا ما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين ^{عليهم السلام} بأنّ نقل مثل هذه الإجماعات في مقابل المخالفین، إنما يكون من جهة الإلزام ولا يكون نقلًا لرأي المعصوم ^{عليه السلام}.

فغير تام، لأنّ الاستدلال بها بعد الإفتاء، كاشف عن أنّ مرادهم بها بيان الحجّة الواقعية، مع أنّ حججية المنقول لو ثبتت، ليست لأجل كونه نقلًا لرأي المعصوم ^{عليه السلام}، بل لأجل كونه نقلًا للسبب.

١. وردت العبارة في النسخة الخطية المصححة كما يلي:

قال في «المعتبر» في أحكام الماء القليل المنتجمس: (الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث، ولا إزالة خبث مطلقاً، ولا في أكلٍ ولا في شربٍ إلا عند الضرورة) وأطلق المصنف المنع من استعماله إلا عند الضرورة.
لنا أنّ مقتضى الدليل جواز الاستعمال مطلقاً ترك العمل به فيما ذكرناه بالاتفاق والنقل، فيكون الباقی على الأصل (انتهى).

وقال في موضع آخر من أحكام الماء المشتبه، في ردّ من قال بوجوب الإراقة: (إنّه قد يتعلّق الغرض بيقائه لأجل الاستعمال في غير الطهارة والأكل والشرب)، وقال بعد ذلك: (كل ماء...) إلى آخره.

أقول: إن بل الصبغ والحناء بذلك الماء داخل في الغير، فلا يحرم الانتفاع بهما^١. وأما العالمة فقد قصر حرمة إستعمال الماء المنتجس في «التحرير» و«القواعد» و«الإرشاد» على الطهارة والأكل والشرب، وجوز في «المنتهى» الانتفاع بالعجين النجس في علف الدواجن، محتاجاً بأن المحرم على المكلف تناوله، وبأنه انتفاع فيكون سائغاً للأصل^٢.

ولا يخفى أن كلام دليليه صريح في حصر التحرير في أكل العجين المنتجس. وقال الشهيد في «قواعد»: (النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية)، ثم ذكر ما يؤيد المطلوب، وقال في «الذكرى» في أحكام النجاسة: (تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن، ثم ذكر المساجد وغيرها إلى أن قال: وعن كل مستعمل في أكل أو شرب أو وضعه تحت الظل للنهي عن النجس وللنفع) انتهى.

ومراده بالنهي عن النجس النهي عن أكله، ومراده بالنفع ما ورد من المنع عن الإستباح بالدهن المنتجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في أن المحرم من الدهن المنتجس بعد الأكل والشرب، خصوص الإستضاعة تحت الظل للنفع، وهو المطابق لما حکاه المحقق الثاني في «حاشية الإرشاد» عنه ^{في بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المنتجس في جميع ما يتصور من فوائده.}

وقال المحقق والشهيد الثانيان في «المسالك» و«حاشية الإرشاد» عند قول المحقق والعالمة ^{لبيكما} تجب إزالة النجاسة عن الأواني: (إن هذا إذا استعملت فيما يتوقف إستعماله على الطهارة كالأكل والشرب)، وسيأتي عن المحقق الثاني في «حاشية الإرشاد» في مسألة الانتفاع بالأصباغ المنتجسة ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهارة.

وفي «المسالك» في ذيل قول المحقق ^{لبيكما} وكل ما ينفع نجس عد الأدھان، قال: (لا فرق

١. لعل غرضه بذكر هذه الجملة المعتبرة، أن مراد المحقق ^{لبيكما} جواز جميع الانتفاعات حتى ما ينتفع به الشخص نفسه، لا خصوص ما يرجع إلى غير المكلف.

٢. المنتهى، ج ١، ص ١٨٠، لا يوجد في كلامه التصریح بالأصل.

في عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهارة، بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدهم، ولا بين الإعلام بحالها وعدمه على ما نصّ عليه الأصحاب. وأما الأدھان المتنجّسة بنجاسة عارضية، كالزيت تقع فيه الفارة، فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها، وإنما خرج هذا الفرد بالنّصّ وإنّما ينبعي مساواتها لغيرها من الماءات المتنجّسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه.

وقد ألمح بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح، بيعها ليعمل صابوناً أو يطلي به الأجرب ونحو ذلك، ويشكل بأنه خروج عن مورد النّص المخالف للأصل، فإن جاز لتحقّق المنفعة، فينبغي مثله في الماءات النجسّة التي ينتفع بها كالدبس يطعن للنحل وغيره) انتهى.

ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمنتجّس، وكون المنع من بيعه لأجل النّص يقتصر على مورده، وكيف كان، فالمتبّع في كلام المتأخّرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم، والذي أظنّ - وإن كان الظنّ لا يغنى لغيري شيئاً - أنّ كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخّرون، وأنّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء، الانتفاعات الراجعة إلى الأكل والشرب وإطعام الغير، وبيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله^١، ثمّ لو فرضنا مخالفته القدماء كفى موافقة المتأخّرين في دفع الوهن عن الأصل والقاعدة السالمة عمّا يردا عليهما، ثمّ على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات^٢ وفاقاً للشهيد والمحقق الثاني.

١. هناك زيادة في هامش النسخة المصححة وهي :

(كما يشهد لذلك أنّ المحقق بنبيه في ما تقدّم من كلامه الأول لم يسند عموم المنع إلا إلى إطلاق الشيخ لا إلى مذهبـه).

٢. مراده بها الانتفاعات الجائزة بأصلـة الحلّ الواقعي في الأشياء، فلا يرد عليه أنّ أصلـة الحلّ إنّما تثبت الحلّية ظاهراً، والمانع عن صحة البيع هو المنع الواقعي غير المرتفع بها.

قال الثاني في «حاشية الإرشاد» في ذيل قول العلامة ^{رحمه الله} إلا الدهن للاستصباح: (إن) في بعض الحواشى المنسوبة إلى شيخنا الشهيد، أنّ الفائدة لا تنصر في ذلك، إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا يتوقف على ظهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه. قال: وهو مرويٌ، ومثله طلي الدواب، أقول: لا بأس بالمضي إلى ما ذكره شيخنا، وقد ذكر أنَّ به رواية انتهى.

أقول: والرواية إشارة إلى ما عن الروايني في كتاب «النواود» بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر ^{عليه السلام} وفيه: «سأل عائلاً عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال: تباعه لمن يعلمه صابوناً الخبر^١.

ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة، فهل يجوز بيع غيره من المنتجسات المنتفع بها في المنافع المقصودة المحللة، كالصبع والطين ونحوهما، أم يقتصر على المنتجس المنصوص، وهو الدهن، غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع إلى غير الاستصباح، إشكال^٢ من ظهوره استثناء الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من «المسالك» نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محللة، وما ليست له إلى نص الأصحاب، ومما تقدم في مسألة جلد الميتة من أنَّ الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخرين - كالشيخ في «الخلاف» وأبن زهرة والعلامة وولده والفاضل المقداد والمحقق الثاني وغيرهم - دوران المتنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به وعدمه، إلا ما خرج بالنص كأليات الميتة مثلاً أو مطلق

بيع غير الدهن من المنتجسات

١. قد تقدم الكلام في الرواية مفضلاً فراجع.
٢. قد أورد بعض الأعلام ^{رحمه الله} عليه: بأنَّ مناط التعدي وعدمه واحد، فإذاً أنَّ لا يتعدي إلى سائر المنافع، أو يتعدي إلى كلَّ منتجس له منفعة محللة. وفيه: أنَّ مناط التعدي في الأول كون الاستصباح مثلاً لمطلق المنفعة المحللة، مع التحفظ على ظهوره قولهم للاستصباح في أنَّ شرط صحة البيع أن يكون لهذه الغاية، وظهور

نحس العين على ما سيأتي من الكلام فيه، وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس^١، وهي القاعدة المستفادة من قوله عَزَّلَ في رواية «تحف العقول»: ^٢ «إِنْ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّالِحَةُ مِنْ جَهَّةِ الْجَهَاتِ، فَذَلِكَ كُلُّهُ حَلَالٌ»^(١) وما تقدم من رواية «دعائم الإسلام» من حَلَ بَيْعٌ كُلُّ مَا يَبْاحُ الْأَنْتَفَاعُ بِهِ^(٢). وأمّا قوله تعالى **﴿فَاجْتَبِيُوهُ﴾**^(٣)، وقوله تعالى: **﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُوهُ﴾**^(٤). فقد عرفت أنَّهَا لا تدلان على حرمة الانتفاع بالمنتجم، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع، ومن ذلك يظهر عدم صحة الاستدلال فيما نحن فيه بالنهي في رواية «تحف العقول» عن بيع شيء من وجوه

الاستثناء في عدم جواز بيع غيره، ومناط التعدي في الثاني فهم العلية من قولهم للإستباح، فإنَّه عليه يتعدى إلى كُلَّ مَا لَهُ مَنْفَعَةٌ مَحْلَلَةٌ، فليس مناط التعدي واحداً.

١. بعد فرض وجود المنفعة المحللة، وصدق البيع عرفاً لم يظهر لي وجه عدم الاستدلال لصحة البيع بعموم: **﴿أَخَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾**، 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: إنَّ وصف الطهارة بنظر العرف الذي هو المعيار في جريان الاستصحاب وبقاء موضوع الحكم، من قبيل العلة لثبوت الحكم، لا أنَّه جزء للموضوع. ولكن الصحيح عدم جريانه، لما حققناه في محله من أنَّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام، لكونه محكوماً لاستصحاب عدم الجعل.

٢. وفيه أولاً: ما تقدم من ضعف سند هذا الخبر.

وثانياً: إنَّه معارض مع الجملة المتضمنة: «لأنَّه لا يجوز بيع ما فيه وجه من وجوه الفساد»، لأنَّ المنتجم فيه وجه من وجوه الفساد، وحيث إنَّهما جملتان من خبر واحد، فالحكم فيهما على المشهور هو التساقط، والجمع بينهما بالالتزام بالجواز بقصد ترتيب الصلاح، وعدم الجواز بقصد ترتيب الفساد - كما عن السيد **الشوكاني** - جمع لا شاهد له.

(١) تحف العقول، ص ٣٣٣. (٢) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٨، حديث ٢٣. (٣) المائدة، ٨٩. (٤) المدثر، ٥.

النحس، بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع^١، ويمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النحس إلّا الدهن لفائدة الاستصبح، على إرادة المائعات النحسية التي لا ينتفع بها في غير الأكل والشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها^٢، ويفيده تعليل استثناء الدهن بفائدة الاستصبح، نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء، وإن احتمل أن يكون ذكر الاستصبح لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع، قال في «جامع المقاصد» في شرح قول العالمة^٣ إلّا الدهن لتحقق فائدة الاستصبح به تحت السماء خاصة، قال: (وليس المراد بخاصة^٤ بيان حصر الفائدة في الاستصبح كما هو الظاهر، وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه أَنَّ في روايَةِ جواز اتّخاذ الصابون من الدهن المتنجس، وصرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائدِه كطليِ الدواب). إن قيل: إنَّ العبارة تقتضي حصر الفائدة، لأنَّ الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر^٥، فإنَّ المعنى في العبارة إلّا الدهن النحس لهذه الفائدة. قلنا: ليس المراد ذلك، لأنَّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء، أي إلّا الدهن لتحقق فائدة الاستصبح، وهذا لا يستلزم الحصر، ويكتفي في صحة ما قلنا تطرق الاحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر) انتهى.

ودعوى: أَنَّ ظاهر قوله: (أو وجْهٌ من وجوه الفساد)، انطباقه على عنوان يقتضي حرمتَه بقول مطلق، كما عن بعض مشايخنا المحققين^٦. مندفعه: بأنَّ المراد به ما يكون بعض منافعه المقصودة محَرّماً.

١. الظاهر أَنَّ الصحيح مضافاً إلى بدل بعد.
٢. يكون اللام في قولهم: (لفائدة الاستصبح)، للعلية، فإنَّ تعليل جواز بيع الدهن بذلك يدلُّ على أَنَّ المستثنى منه هو ما لا فائدة فيه، وإنَّما قال: (ويفيد الحصر في جهة احتمال كونها للغاية لا للعلية).

٣. لأنَّها صفة للسماء جيئ بها تحرّزاً عن الاستصبح تحت السماء لا لفائدة. ٤. وفيه: أَنَّ الاستثناء المتصل يدلُّ على الحصر مطلقاً، إلّا أَنَّه يفيد الحصر في المستثنى، وحيث أَنَّ المستثنى منه في كلام العالمة عدم جواز البيع، فيدلُّ على حصر الجواز في الدهن.

وكيف كان، فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل ما يعنى متنجس مثل الطين والجص المایعين والصبغ، وشبه ذلك محل تأمل، وما نسبه في «المسالك» من عدم فرقهم في المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للاستفادة به وما لا يصلح، فلم يثبت صحته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب، من إناطة الحكم في كلامهم مدار الاستفادة، ولأجل 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، إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل التطهير قابلاً للطهارة لم يجز بيعها، لأنّ منافعها لا تتوقف على الطهارة، اللهم إلا أن يقال: إنّها تؤول إلى حالة معها التطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو المقصود منها فاندفع الإشكال^١).

أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمة الاستفادة، لم يرد على عبارته إشكال، لأنّ المفروض حينئذ التزامه بجواز الاستفادة بالأصباغ مع عدم جواز بيعها إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة، وأنّه مشكل على مختار المحقق الثاني لا إلى كلامه، وأنّ الحكم مشكل على مذهب المتكلّم، فافهم.

وعليه، فيitem قوله: (لأنّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء)، ولا يكون ذلك دالاً على حصر جواز الاستفادة بالمنتجس، والظاهر أنّ هذا هو مراد الشهيد^٢، لا ما يتوهّم من أنّ غرضه منع الحصر لمجرد التعليل، فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.

١. مراده^٣ أنّ الاستفادة بالأصباغ، ليس بالصبغ (بالفتح) وهو لا يعدّ استفادة بها إنّما هو بالاستفادة بالمصبوغ بها، ولذا لو فرض عدم جواز الاستفادة بالمصبوغ بعد الصبغ كان الصبغ تضييغاً للمال لا استفادة بها.

وعليه، فحيث يمكن تطهير الثوب المصبوغ، فيصدق أنّ الاستفادة إنّما هو فيما يقبل التطهير، فهذا يوجب اندفاع الإشكال عن العلامة، مضافاً إلى أنّ المنسوب إليه أنه يظهر المضاف بالاتصال بالكر أو الجاري، فالأصباغ على مسلكه قابلة للتطهير، فلا يتوجّه إليه الإشكال رأساً وإن جوز بيع الأصباغ.

ثم إنّ ما دفع به الإشكال من جعل الأصياغ قابلة للطهارة، إنّما ينتفع في خصوص الأصياغ، وأمّا مثل بيع الصابون المتنجّس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره، وقد تقدّم منه سابقًا جواز بيع الدهن المتنجّس ليعمل صابونًا، بناءً على أنّه من فوائد المحلول، مع أنّ ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محلّ نظر، لأنّ المقصودة من قبوله الطهارة، قبولها قبل الانتفاع، وهو مفقود في الأصياغ، لأنّ الانتفاع بها وهو الصبغ قبل الطهارة، وأمّا ما يبقى منها بعد الجفاف وهو اللّون، فهي نفس المنفعة لا الانتفاع، مع أنّه لا يقبل التطهير، وإنّما القابل هو التّوب^١.

بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصلّة حلّ الانتفاع به في غير ما ثبت حرمتّه، أو أصلّة العكس.

فاعلم أنّ ظاهر الأكثر أصلّة الأكثر حرمة الانتفاع بنجس العين^٢، بل ظاهر فخر الدين في «شرح الإرشاد» والفضائل المقداد، الإجماع على ذلك، حيث استدلاً على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنّها محرمّة الانتفاع، وكلّ ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالا: (أمّا الصغرى فإجماعية)، ويظهر من «الحدائق» في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجّس في غير الاستصحاب، نسبة ذلك إلى الأصحاب، ويدلّ عليه ظواهر الكتاب والسنة^٣ مثل قوله: «حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ»، بناءً على ما ذكره الشيخ والعلامة من

١. بعدما عرفت مراد المحقق الثاني فيما ذكره من دفع الإشكال عن العلّامة، لا وجه لهذا الإبراد.

الانتفاع بالأعيان النجسة

٢. المشهور بين الأصحاب، حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة، إلاّ ما خرج بالدليل، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه. وقد استدلّ لذلك بوجوه:

٣. منها: الآيات المتقدّمة من قوله تعالى: «فَاجتَبُوهُ»^(١) وقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ»^(٢)، وقوله تعالى: «حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ»^(٣).

إرادة جميع الانتفاعات، وقوله تعالى: «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبِيُوهُ»، الدال على وجوب اجتناب كلّ رجس وهو نجس العين، وقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» بناءً على أنّ هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقاً، وتعليقه^١ في رواية «تحف العقول» حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك وجميع التقبّبات فيه^٢، ويدلّ عليه أيضاً كلما دلّ من الأخبار^٣، والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بناءً على أنّ المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به. هذا، ولكن التأمّل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابل أصلالة الإباحة على شيء مما ذكر^٣. أمّا آيات التحرير والاجتناب والهجر، فظهورها في الانتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه^٤، وهي في مثل الميّة الأكل، وفي الخمر الشرب، وفي المسير اللعب به، والأنصاب والأزلام ما يليق بحالها.

وقد مر الكلام في كيفية الاستدلال بهذه الآيات في مسألة الانتفاع بالمنتجّس، فراجع.

١. ومنها التعليل في رواية «تحف العقول»: (لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإنساكه والتقلّب فيه فجميع تقلّبه في ذلك حرام)^(١).

٢. ومنها ما دلّ من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بتقريب أنه لو كان له منفعة محللة، لكان بيعه جائزًا، فمن عدم جواز البيع يستكشف حرمة الانتفاع به. ومنها الإجماعات المنقوله المدعاه على حرمة الانتفاع بها، كما عن فخر الدين والمقداد وغيرهما من الأعلام.

نقد الأدلة

٣. وقد أورد المتأخرون - منهم المصطف - على تلك الأدلة، وبنوا على جواز الانتفاع بها.

٤. أجاب المصطف عن الآيات وتبعه الأستاذ الأعظم في الأخير بظورها في الانتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه، فما يناسب المذكورات في الآية إنما هو الأكل خاصة.

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

وأمام رواية «تحف العقول»^١ فالمراد بالإمساك والتقلّب فيه، ما يرجع إلى الأكل والشرب، وإنما فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد.

ولكن يرد عليه: أن الاجتناب عن الشيء وهجره 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، والتطهيب بما يعمل به من الطيب، وغسل رأسه به، لا يصدق أنه هجره واجتنب عنه.

ودعوى: أنه يصدق ذلك مع ترك استعماله في المنافع المقصودة من الشيء، وإن استعمله في غيرها، إلا ترى أنه يصدق (فلان هجر زوجته) بمجرد أنه لم يضاجعها، وإن كان مستخدماً إياها في سائر حوائجه، كما يصدق (فلان هجر جاريته) بمجرد عدم إرجاع الخدمة إليها وإن جامعها.

مندفعه أولاً: بعدم تسليم صدق ذلك.

وثانياً: أن ذلك لو تم، فإنما هو فيما نسب الهجر إلى عناوين الأشياء كالزوجة والخادمة، لا فيما نسب إلى النجس، أي العنوان المشترك بين جميع العناوين، فإن الهجر المطلق إنما يصدق مع ترك استعماله في كل منفعة معتد بها.

وثالثاً: لو ثبت ذلك في بعض المنافع غير المتوقف على الطهارة بلحاظ كونه من المنافع المقصودة من الشيء، ثبت في الجميع لعدم الفصل.

فالصحيح في الجواب أن يقال: أمام آية تحرير الميتة، فهي مخصصة في موردها، لما دلّ على جواز الانتفاع بجلدها، فالتعدي عنها بلا وجه.

وأمام آيتها وجوب اجتناب الرجس وهجر الرجز، فقد تقدم الكلام فيما مفصلاً في مبحث الانتفاع بالمنتجين، وعرفت عدم دلالتهما على ذلك، فراجع.

١. وأجاب المصطفى عن الاستدلال بخبر «تحف العقول» بقوله: (فالمراد بالإمساك... الخ). ومراده بذلك ما يكون نسبة إلى العين كنسبة الأكل والشرب إلى المأكل والمشروب، وبعبارة أخرى: المنفعة المقصودة.

وفيه: أن هذا الحمل خلاف الظاهر، ولا قرينة عليه سوى ما ذكره من الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد، وهو لا يصلح للقرینية، لأنّه يمكن الالتزام

وما دلّ من الإجماع الأخبار على حرمة بيع نجس العين، قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتمد به، أو يمنع استلزمـه، لحرمة الانتفاع^١، بناءً على أنّ نجاستـ العين مانعٌ مستقلٌ عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة.

بتقييد الإمساك المحرم بغير الإمساك لفائدة ثبت جوازـها، مع أنه لو سلم التنافي بينهما، فغاية الأمر رفع اليد عن ظهور النهي في خصوص الإمساك، وحملـه على الكراهة، لا حمل الإمساك والتقلـب على إرادة المنافع المقصودـة من كل شيءـ.

فالصحيح في الجواب عنه ما تقدـم مرارـاً من ضعـف سـنـده.

١. محـصلـ ما أـجـابـ عنـ هـذـاـ الـوـجـهـ أـمـرـاـنـ:

الأولـ: أنه قد يـدعـىـ أنـ تلكـ الأـدـلـةـ مـخـتـصـةـ بـغـيـرـ ماـ يـحلـ الـأـنـتـفـاعـ المعـتـدـ بـهـ.

الثانيـ: أنه يـمـنـعـ استـلـزـمـ حرـمـةـ الـبـيـعـ لـحـرـمـةـ الـأـنـتـفـاعـ، بنـاءـ علىـ مـانـعـيـةـ نـجـاسـةـ العـيـنـ بـنـفـسـهـاـ، منـ غـيـرـ أـنـ تـرـجـعـ إـلـىـ عـدـمـ الـمـنـفـعـةـ المـحـلـلـةـ.

ولـكـنـ الجـوابـ الأولـ: بـعـيـدـ غـايـيـهـ، ولاـ وجـهـ لـهـ بـعـدـ إـطـلاقـ الدـلـيلـ.

وأـمـاـ الثـانـيـ: فـقـدـ يـقـالـ بـعـدـ صـحـتـهـ أـيـضاـ، لأنـ المـلاـزـمـ بـيـنـ عـدـمـ جـواـزـ الـبـيـعـ وـحـرـمـةـ الـأـنـتـفـاعـ، ثـابـتـةـ بـقـوـلـهـ عـلـيـهـ فيـ خـبـرـ «ـتـحـفـ الـعـقـولـ»ـ: «ـكـلـ ماـ فـيـهـ وجـهـ مـنـ وجـوهـ الصـلـاحـ جـازـ بـيـعـهـ»ـ، لـأـنـعـكـاسـهـ بـعـكـسـ النـقـيـضـ الـلـازـمـ الصـدـقـ لـلـأـصـلـ إـلـىـ قـوـلـنـاـ: (ـكـلـ ماـ لـمـ يـجـزـ بـيـعـهـ لـاـ يـجـوزـ الـأـنـتـفـاعـ بـهـ).

وـفـيهـ: -ـ مـضـافـاـ إـلـىـ ضـعـفـ سـنـدـهـ -ـ أـنـ أـصـالـةـ الـعـوـمـ أـصـلـ عـقـلـائـيـ عـمـلـيـ، مـوـرـدـهـاـ مـاـ لـوـ عـلـمـ الـفـرـديـةـ وـشـكـ فيـ الـحـكـمـ، لـاـ مـاـ عـلـمـ فـيـ الـحـكـمـ وـشـكـ فيـ الـفـرـديـةـ، وـتـمـامـ الـكـلامـ فيـ محلـهـ.

وـالـحـقـ أـنـ يـقـالـ: إـنـهـ لـيـسـ فـيـ النـصـوصـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ عـدـمـ جـواـزـ بـيـعـ نـجـسـ الـعـيـنـ بـعـنـوـانـهـ، كـيـ يـسـتـدـلـ بـهـ فـيـ الـمـقـامـ، وـخـبـرـ «ـتـحـفـ الـعـقـولـ»ـ قدـ عـرـفـتـ أـنـهـ يـدـلـ عـلـىـ عـدـمـ جـواـزـ بـيـعـ النـجـسـ الـذـيـ لـاـ يـنـتـفـعـ بـهـ، وـكـذـلـكـ النـبـوـيـ وـخـبـرـ «ـدـعـائـمـ الـإـسـلـامـ»ـ يـدـلـانـ عـلـىـ أـنـ مـاـ لـاـ يـنـتـفـعـ بـهـ لـاـ يـجـوزـ، لـاـ أـنـهـ لـاـ يـجـوزـ بـيـعـ النـجـسـ بـعـنـوـانـهـ.

وأما توهّم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة^١. قال في «المبسوط» : (إن سرجين ما لا يؤكل لحمه، وعذرة الإنسان، وخرؤ الكلاب، لا يجوز بيعها ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكرروم وأصول الشجر بلا خلاف) انتهى. وقال العلامة في «التدكرة» : (يجوز إقتناء الأعيان النجسة لفائدة)، ونحوها في «القواعد»، وقرره على ذلك في «جامع المقاصد»، وزاد عليه قوله: (لكن هذه لا تصيرها مalaً بحيث يقابل بالمال)، وقال في باب الأطعمة والأشربة من «المختلف» : (إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً مستدلاً بأن نجاسته لا يمنع الانتفاع به، لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل وآجل).

وقال الشهيد في «قواعد» : (النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية للاستقدار وللتوصّل بها إلى الضرار)، ثم ذكر (أن قيد الأغذية لبيان مورد الحكم، وفيه تنبيه على الأشربة، كما أن الصلاة تنبيهاً على الطواف) انتهى، وهو كالنص في جواز الانتفاع بالنرجس في غير هذه الأمور.

وقال الشهيد الثاني في «الروضة» عند قول المصنّف في عِدَاد ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدم، قال: (وإن فرض له نفع حكمي كالصبغ وأبواال وأرواث ما لا يؤكل لحمه، وإن فرض لها نفع فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدم والأبواال والأرواث هو النفع المحتل، وإلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، ولا ذكر خصوص الصبغ للدم، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفة

١. وفيه: أن ثبوت جواز الانتفاع في الجملة لا ينافي عموم ما دلّ على المنع، لإمكان الالتزام بالتخصيص.

فالصحيح في الجواب عن الإجماعات المنقوله: أن دعوى الإجماع مع ذهاب جمع من الأساطين إلى الجواز كما ترى.

مضافاً إلى ما حقّق في محله من عدم حجّية الإجماع المنقول، لا سيما مع احتمال استناد المجمعين إلى وجيه دليلٍ واصل إلينا كما في المقام.

المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَيْنُكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، والمسوق لها الكلام في قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾، وما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني حيث حکى عن الشهيد أنه حکى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: (وهو بعيد لعموم النهي عن الانتفاع بالميتة^١، فإنّ عدوله عن التعلييل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس، إلى ذكر خصوص الميتة، يدلّ على عدم العموم في النجس، وكيف كان، فلا يبقى بمحاضة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن «شرح الإرشاد» و«التنقیح» الجابر لرواية «تحف العقول» الناهية عن جميع التقلب في النجس، مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي^٢ لا الاستعمالات، ويراد من إمساكه، إمساكه للوجه المحرّم^٣، ولعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على «القواعد» جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس، لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة في محل الكلام، فقال: (ويجوز الانتفاع بالأعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه كالميّة النجسة، التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالاً عرفاً، للأخبار والإجماع، وكذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال، وما دلّ على المنع عن الانتفاع بالنجس والمتنجس مخصوص أو متّصل على الانتفاع الدال على عدم الاقتراض بالدين، وعدم المبالغة، وأما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة ويبقى على حكم

الانتفاع بالميتة

١. قد أورد المحقق الثاني في «جامع المقاصد» على العلامة، حيث حکى عنه جواز الاستصباح بدهن الميتة - (بأنه دلت النصوص على أن الميتة لا ينتفع بها)^(١) فإن مقتضى إطلاقها عدم الانتفاع بشيء منها ولو بالانتفاعات النادرة - والمصنف استظرف من هذا الإيراد من جهة العدول عن التعلييل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس، إلى ذكر خصوص الميتة أنه يرى عدم العموم في النجس.

٢. لفظ (التقلب) في الخبر مذكور في موضعين:
الأول: في ضمن ما ذكر علة للحكم بعد جواز البيع.
الثاني: في تلو الفاء .

وما ذكره^{هاته} يتم في الثاني دون الأول، فإن عدم جواز المعاملة هو المعلل فكيف يذكر حرمة المعاملات علة له.

٣. لا وجه لهذا التقييد بعد إطلاق اللّفظ .

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

الأصل) انتهى.

والتقيد بما يسمى استعمالاً في كلامه^٢، لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميته، وسد ساقية الماء بها، وإطعامها لجوارح الطير^١، ومراده سلب الاستعمال المضارف إلى الميته عن هذه الأمور، لأن استعمال كل شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفاً، فإن إيقاد الباب والستير لا يسمى استعمالاً لهما، لكن لا يشكل بأن المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميته الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء، ولذا قيد هو^٣ الانتفاع بما يسمى استعمالاً.

نعم يمكن أن يقال: مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعاً، تنزيلاً لها منزلة المعدوم، ولذا يقال للشيء إنّه ممّا لا ينتفع به، مع قابلّته للأمور المذكورة، فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميته بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميته، لو لا كونها ميته^٤، وإن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور، كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور والسّباع، لكنّها أغراض شخصية، كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار والباب لإيقاد والتسخين به.

١. ظاهره إرادة الانتفاعات التي لا تعد استعمالاً ولو للمادة المشتركة، لا خصوص الاستعمال المضارف إلى الميته، وعليه فيمكن أن يكون التقيد في كلامه لإخراج مثل الإستظلال بالميته، فإنه انتفاع بها وليس باستعمال، ولكن الذي يبعد ذلك بأنّ المنهي عنه في النصوص الانتفاع بالميته لا استعمالها، وعليه فيتعين أن يكون المراد ما ذكره المصطف^٥.

٢. وحاصله: أنه ليس في النصوص ما ينهي عن خصوص الاستعمال، حتى يقال باختصاص تلك النصوص بقرينة إضافة الاستعمال إلى الميته بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميته وسد ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها. وبعبارة أخرى: انصراف الاستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كلّ شيء بل المنهي عنه ما يكون انتفاعاً بها.

نعم يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات - أي غير المعهودة من كلّ شيء - لا تعد انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم، فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميته بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميته لو لا كونها ميته.

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، والميّة لأكل جوارح الطير ولم يعتبرها الشارع) انتهى. ثم إن الانتفاع المنفي في الميّة وإن كان مطلقاً في حيز النفي، إلا أن اختصاصه بما أدعى من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد، ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد، حتى يمنع انتصار المطلق في حيز النفي^١.

أضف إليه: أن الانتفاع المنفي في الميّة، وإن كان مطلقاً في حيز النفي، إلا أن اختصاصه بما أدعى من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة، من دون أن تعد مقاصد، ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى يمنع انتصار المطلق في حيز النفي، بل من جهة التسامح والادعاء العرفي، تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميّة مع وجود تلك الفوائد فيها أنها ممّا لا ينتفع به.

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

الأول: المنافع الشایعة، الثاني: المنافع النادرة.

والثاني أيضاً على قسمين:

الأول: ما لا يعده منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهمّ منه، كإطعام اللحم للطيور، فإنّه منفعة للّحم إلا أنه لأجل مزاحمته مع الأكل لا يعده من منافعه.

الثاني: ما لا يعده منفعة له في نفسه ولو مع عدم المزاحم.

وما ذكره هذا يتم في القسم الثالث ولا يتم في القسم الثاني، إذ لا وجہ له فيه إلا الانصراف الذي لا يصلح للتقييد، لكونه بدويًا زائلاً بأدنى التفاتٍ.

١. قد أورد عليه بعض الأعظميين، بأنّ الواقع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفي، إذ شأن أدلة النفي العموم فيما المنفي ظاهر فيه، سواء كان الظهور، بالوضع أو بالانصراف أو بالقرائن.

وفيه: أن ما ذكره هذا يتم بناءً على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعاً كما هو الحقّ، أو على توقيف دلالة أدلة العموم عليه على إجراء مقدمات

بل من جهة التسامح والادعاء العرفي^١، تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنّه يقال للميّة مع وجود تلك الفوائد فيها أنّها ممّا لا ينفع به، وما ذكرنا ظهر الحال في البول والعذرة والمني، فإنّها ممّا لا ينفع بها، وإن استقيمت منها بعض الفوائد كالتسميد والإحراق، كما هو سيرة بعض الحصاصين من العرب، كما يدلّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات: «عن الجصّ يوقد عليه العذرة وعظام الموتى، ويحصل به المسجد؟ فقال الإمام عَلِيُّ: إنَّ الماء والنار قد طهراه»، بل في الرواية إشعار بالترقير، فتفطن وأمّا ما ذكره من تنزيل ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالنّجس على ما يؤذن بعدم الاتّكّاث بالدين، وعدم المبالاة، لا من استعمله لغسله، فهو تنزيل بعيد^٢.

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلوثه وثيابه وسائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم، وإن بني على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة.

الحكمة في مدخلها، وإنّ فلا يتمّ كما لا يخفى.

ولكن يرد عليه: أنّ المطلق في المقام واقع في حيز النهي لا النفي، وعليه فلا فرق بين كون الحكم تحريمية أو وجوبية في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلق.

١. ليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصدق، حتى يقال بأنّ المسامحات العرفية في المورد لاغية، بل مراده أنّ الانتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعاً.

وبعبارة أخرى: مفهوم الانتفاع بحسب المتفاهم العرفي، لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات، فلا وجه للإبراد عليه، ولكن بما أنّه وردت في الميّة روايات^(١) دالة على جواز بعض الانتفاعات بها، كإذابة الإلية والإسراج بها، والإستقاء بجلدها، وغير ذلك من ما ورد فيه النصّ، تعين حمل ما تضمنه لا ينفع بالميّة، على إرادة المنع عن استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة دون مطلق الاستعمال.

٢. على فرض تسليم وجود ما يدلّ على المنع عن الانتفاع بالنّجس، لا وجه لهذا

(١) الوسائل، باب ٣٤، من أبواب الأطعمة المحرام.

وفي بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

ففي «الكافي»^(١) بسنته عن الوشاء، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك! إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ فقال: حرام هي ميتة. فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام» بحملها على حرمة الاستعمال^١ على وجه يوجب تلويث البدن والثياب، وأما حمل الحرام على النجس - كما في كلام بعض - فلا شاهد عليه، والرواية في نجس العين، فلا ينتقض بجواز الاستصحاب بالدهن المتنجس، لاحتمال كون مزاولة نجس العين مبغوضة للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: «والرُّجْزَ فَاهْجُرْ»، ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص^٢

الحمل ولا شاهد له، والغريب تفريقه بين هذا العموم، وبين ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة، وكذلك لا وجه لما ذكره المصنف^٣ من الحمل.

١. قوله: (بحملها على حرمة الاستعمال) بأن يكون ضمير (قوله) وهو حرام، راجعاً إلى أصابة الدهن اليد أو الثوب، وعليه فيعارضه خبر الصيفل المتقدم الدال على الجواز ما لم يصل إلى الثوب، فيتعين حمل هذا الخبر أيضاً عليه.

ولكن لا يبعد دعوى ظهور رجوع الضمير إلى ما يرجع إليه ضمير (أنه) و(يصيب) وهو الدهن، لأن ظاهر اتحاد مرجع الجميع، وعليه فيتعين حمل الحرام على إرادة النجس كما عن صاحب «الحدائق»^٤.

٢. بعدما عرفت من جواز الانتفاع بالأعيان النجسة، يقع الكلام في أحکامها الوضعية، وملخص القول فيها بالبحث في موارد:

(١) الكافي، ج ٦، ص ٢٥٥، حديث ٣ - الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الأطعمة المحرام، حديث ١.

قد تجعله 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 الإجماعات المحكية، وشعر الخنزير إذا جوّزنا استعماله اختياراً، والكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها.

المعاملة على الأعيان النجسة

- (١) في نقلها إلى الغير بالبيع أو بمعاوضة أخرى، أو بالهبة.
 - (٢) في ثبوت حق الاختصاص، مع عدم جعل المنفعة المحللة لها المالية.
 - (٣) في خصوص الصلح الناقل على حق الاختصاص.
 - (٤) في الحيازة لها، وأنها هل تشترط في الاختصاص بها قصد الحائز للانتفاع أم لا.
- أما الأول:** فإن كانت المنفعة المحللة للنجس للأصل أو للنصّ تجعله مالاً عرفاً، وذلك فيما إذا كانت المنفعة يعتدّ بها أهل العرف.
- ودعوى: أنّ المالية لا تدور مدار المنفعة، فإنّ الجوادر النفيضة مال ولا منفعة لها، والماء على الشطّ له منفعة وليس بمال، كما عن المحقق الإيرلندي.
- مندفعه:** بأنّ عدم المالية في الماء إنما يكون لكثرته، وتمكن كلّ أحد من الوصول إليه والانتفاع به، ولذا لو فرض قلّته يكون مالاً بلا كلام.
- وأما الجوادر النفيضة فماليّتها إنما تكون لكونها مما تعلّق به غرض العامة بحيث يميلون إليها.
- فإن قلت: إنّ المالية العرفية لا تدور مدار المنفعة المحللة، ونهي الشارع لا يوجب حطّ الشيء عن المالية كما ذكره بعض الأعاظم رحمه الله.

فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها، ولا يبعد جواز هبتها، لعدم المانع مع وجود المقتضى، فتأمل^١. وقد لا يجعله مالاً عرفاً، لعدم ثبوت المنفعة المقتصدة منه له، وإن ترتب عليه الفوائد، كالميّة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير، والإيقاد بها، والعنزة للتسبيح، فإنّ 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 المتشرعة تسقط عن المالية.

١. إنما البيع فقد مر الكلام عنه، وأنما ما أفاده في غير البيع، فيرد عليه: أنّ مدرك عدم جواز المعاوضة إن كان خبر «تحف العقول» فيرد عليه. مضافاً إلى ضعف سنته، أنه من جهة تعليل عدم الجواز فيه بعدم جواز الانتفاع، وعدم وجود المنفعة المحللة، لا يشمل المقام لفرض وجود المنفعة المحللة.
وإن شئت قلت: إنه يدلّ على أن المانع عدم وجود المنفعة المحللة لا النجاسة، مع أنه لو ثبتت دلالة هذه الجملة منه، المتضمنة لهذا الكلام، على المنع عن المعاوضة على النجس بقول مطلق، وقع التعارض بينها وبين الجملة المتضمنة لجواز المعاوضة على كلّ ما فيه جهة من الصلاح في أمثل المقام، فتتساقطان كما تقدّم في بيع الدم، والمرجع عموم أدلة تلك المعاملات.

وإن كان المدرك هي النصوص الخاصة، فهي إنما وردت في موارد خاصة لا يستفاد منها هذه الكبرى الكلية.

وبذلك ظهر أنه لا مانع من هبتها مع وجود المقتضي، إنما المقتضي فهو عموم أدلة الهبة، وأنما عدم المانع، فلعدم شمول خبر «تحف العقول» كما تقدّم، وعدم شمول النصوص الخاصة، لاختصاصها بالمعاملات التي لها إثمان، ولا تشمل مثل الهبة، فتأمل الشیخ يكون بلا وجه.

ودعوى: أنّ الأمر بالتأمل إنما يكون لعدم ماليّة الكلاب الثلاثة، المستفاد من ما ورد

حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ^١ إما عن الحيازة، وإما عن كون أصلها مالاً للمالك، كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن الماليّة).

من ثبوت الديمة في قتلها دون القيمة.
مندفعه: بما عرفت من أنه أعم من عدم الماليّة، ولذا ثبتت الديمة في كلب الصيد مع أنه مال بلا كلام.

منشأ ثبوت حق الاختصاص

١. هذا هو المورد الثاني من الموارد، وملخص القول فيه:
أنه لا ينبغي التأمل في أن حق الإختصاص ثابت للمحيط لما لا يملكه، وللمالكين في أموالهم الساقطة عن الماليّة للعارض.
إنما الكلام في منشأ ذلك، والظاهر أن منشأه كون ذلك ممّا عليه بناء العرف والعقائد، ولم يرد من الشارع الأقدس نهي عن ذلك، بل لا يبعد دعوى سيرة المتشرّعة عليه، سيرة مستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام، ويشهد له في صورة الحيازة ما ورد في النبوي: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به»^(١) لكنه ضعيف السنّد، ولم يحرز استناد الأصحاب إليه.

وما ذكره الأستاذ الأعظم من أن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين كالآوقف العامة، ويدل على أن أحداً من الموقوف عليهم إذا سبق إليها واستغلّها في الجهة 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.

واستدلّ له في هذه الصورة أيضاً بالمرسلة المعروفة: «من حاز ملك». وفيه: مضافاً إلى عدم وجdanها في كتب الحديث، أنها على فرض وجودها مرسلة غير منجبرة بعمل الأصحاب لما تقدّم، مع أنه إنما تدل على ثبوت الملكية للحائز ولا تدل على ثبوت حق الاختصاص في غير ما يملك.

(١) المستدرك، باب ١، من كتاب إحياء الموات، حديث ٤.

والظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض، بناء على صحة هذا الصلح^١، بل مع العوض بناء على أنه لا يعد ثمناً لنفس العين، حتى يكون سهلاً بمقتضى الأخبار. قال في «التذكرة»: (ويصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم، والزيت النجس لإشعاله تحت السماء، والرُّبْل للانتفاع بإشعاله والتسميد به، وجلد الميتة إن سوّغنا الانتفاع به، والخمر المحترمة لثبت الاختصاص فيها، وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره) انتهى.

والظاهر أن مراده بغير الإرث، الصلح الناقل، وأما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالاً.

لكن الإنصاف أن الحكم مشكل^٢.

واستدل له في الصورة الثانية: بالاستصحاب، وتقريبه إنما يكون بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الإبرواني من استصحاب بقاء العلقة، فإن المورد مما يجري فيه هذا الاستصحاب باعتبار أن المشكوك فيه يعُد من مراتب المتيقن السابق، لا شيئاً خارجاً عنه.

وفيه: أن الملكية من الأمور الاعتبارية، وهي من سخن الوجود، وتكون بسيطة لا مراتب لها، فلا يعقل زوال مرتبة منها وبقاء مرتبة أخرى، والحق وإن كان مرتبة ضعيفة من الملك، إلا أن له اعتباراً غير اعتبار الملكية.

الثاني: استصحاب بقاء الحكم الثابت للمال حين كونه ملكاً هو عدم جواز تصرف غيره فيه إلا 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 إلى تبدل الموضوع، فإن موضوعه مال الغير الساقط عن المالية على الفرض، وليس الموضوع ذات ما هو مال، وتكون المالية واسطة في الثبوت ومن الجهات التعليلية، بل هي تمام الموضوع ومن الجهات التقليدية، وتمام الكلام في ذلك موکول إلى محل آخر.

١. هذا هو المورد الثالث من موارد البحث، وهو الصلح على حق الاختصاص.

٢. واستشكل الشيخ فيه، وغاية ما قيل في وجه الإشكال إنما هو أمران:

نعم لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها لیحوزها البازل، كان حسناً، كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما في تصرّفه من الأمكانية المشتركة، كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق، وذكر بعض الأساطين - بعد إثبات حق الاختصاص - أن دفع شيء من المال لإفتاكاه، يشك في دخوله تحت الاقتراض المحظور، فيبقى على أصالة الجوان، أنه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع^١، ولذا ذكروا أنه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلاء مجرد العَبَث، لم يحصل له حق، وحينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذر حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزرع بذل له مال فأخذت منه، فإن الظاهر بل

الأول: شمول التقلب المذكور في خبر «تحف العقول» به، بل هو صادق على المصالحة بلا عوض وبذل المال ليرفع يده عنه.

ودعوى: أن التقلب عبارة عن التصرف في الشيء، مع بقاء ذلك الشيء، وبهذا الاعتبار يطلق على البيع، فإن مالية الشيء باقية برد بذله، فلا يصدق على المصالحة بلا عوض.

ممنوعة: ألا ترى أنه يصدق التقلب على عتق العبد.

فتحصل: أنه بناءً على صحة الاستدلال بخبر «تحف العقول»، ما ذكره الشيخ في وجه صحة المعاملة لا يجدي، إلا أنه عرفت غير مرّة أنه ضعيف السنّد 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 للنّسّاط على العين، وعليه فالصالحة بعوض غير جائزة، وبالتالي فما تحرّاه الشيخ في التوصل إلى المعاملة تام.

ولكن هذا لو تم فإنّما يختص بالنّجس الذي ورد النهي عن بيعه خاصّاً، مع كونه بهذا المضمون - أي بجعل ثمنة سحتاً - ولا يعم جميع النجاسات، مع أنه لا يتم فيه أيضاً لما مرّ من اختصاص الثمن بحسب المتفاهم العرفي، بما جعل عوضاً في البيع.

١. وفيه: أن ما ذكره في حتى ولو تم في الأمكانية المشتركة لما تم في المباحثات الأصلية كالاصطياد ونحوه، والشاهد عليه السيرة المستمرة وبناء العرف والعقلاة، فإنّهم يعاملون مع الحائز لشيء معاملة المالك له، ومن له حق ثابت عليه، حتى مع العلم بأن مقصوده التكسب دون الانتفاع، ويؤيده إطلاق النبوى المتقدّم.

المقطوع أنَّه لم يحزها لالانتفاع بها، وإنَّما حازها لأخذ المال، ومن المعلوم أنَّ حِلَّ المال فرع ثبوت الاختصاص، المتوقف على قصد الانتفاع، المعلوم انتفائه في المقام، وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى، نعم لو جمعها في مكانه المملوک، فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها كان حسناً، كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحياة في الاختصاص، وإن لم يقصد الانتفاع بعينه، وقلنا بجواز المعاوضة على حق الاختصاص، كان أسهل.

النوع الثاني مما يحرم التكسب به

ما يحرم لتحرير ما يقصد، به وهو على أقسام:

الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلَّا الحرام وهي أمور:
منها: **هياكل العبادة المبتدعة كالصلب والصنم**^١، بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر

نعم لا يبعد دعوى اعتبار عدم أخذ الشيء عبثاً ولا لغاية، كما أنَّه يمكن أن يؤيد ذلك بل يستدلُّ له بالنصوص الكثيرة الواردة في إحياء الأراضي الموات .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

١. المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة حرمة بيعها، بل عليها إجماع فقهاء الإسلام على ما نسب إليهم.

وتحقيق القول في المقام، إنَّه تارةً تكون منفعة الهياكل المزبورة منحصرة في العبادة المحرّمة، بأن لم يترتب على هيأتها منفعة أخرى من التزيين وغيره، وكانت موادُها خارجة عن حريم المالية، كالهيكل المصنوع من الخزف.

وأخرى: تكون لها منفعة أخرى، وهي على قسمين:

الأول: ما تكون المنفعة الأخرى مترتبة على الهيئة أيضاً كالتزين، ولعلَّ من هذا القبيل آلات الصنائع كالمكائن المتخصصة بصورة الوثنية.

الثاني: ما تكون المنفعة مترتبة على المادة، كما إذا كانت مادة تلك الهياكل من الذهب والفضة.

وثالثة: تكون المنفعة المحرّمة المفروضة معروفة، كما إذا فرض عدم وجود العابد لها، فإنَّ ذلك يوجب انعدام تلك المنفعة المحرّمة، وانحصار المنفعة - لو كانت - في المحللة.

الإجماع عليه، ويدلّ عليه موضع من رواية «تحف العقول» المتقدمة^١ في قوله عَلَيْهِ الْكَلَامُ: «وكلّ أمرٍ يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه»، وقوله: «أو شيءٌ يكون فيه وجه من وجوه الفساد»، وقوله عَلَيْهِ الْكَلَامُ: «وكلّ منهى عنه مما يتقرب به لغير الله»، وقوله عَلَيْهِ الْكَلَامُ: «إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلّها مما يجيء منه الفساد محضًا نظير المزامير والبرابط، وكلّ ملهوٍ به، والصلبان والأصنام، إلى أن قال: فحرام تعلميه وتعلمه وعمل به وأخذ الأجرة عليه، وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. الخ.».

أقول: لا إشكال ولا كلام في فساد بيع القسم الأول، إذ مع فرض عدم وجود المنفعة المحللة لا تكون مalaً شرعاً، فلا يصحّ البيع لذلك، مع أنّ المبيع متمحّض في جهة الفساد، والبيع واقع في سبيل الإضلal، فلا ينبغي التوقف في الحرمة وضعاً وتکليفاً. وأمّا القسم الثاني: فمقتضى القاعدة هي صحة بيعه إذا كانت المنفعة المحللة شائعة، أو كانت نادرة غير مقوّمة للمالية، ولكن من حيث المازحة مع المحرّمة لكونها أتمّ، وفساده إذا كانت نادرة غير موجبة للمالية في نفسها، لخستها لما حققناه في مبحث بيع الدهن المتنجّس، فراجع.

إنما الكلام في المقام فيما تقتضيه الأدلة الخاصة.

وقد استدلّ لعدم الجواز بوجود:

١. هذا أحد الأدلة وهي جملات من رواية «تحف العقول»^(١).

وفيه: ما تقدّم في أول الكتاب من أنّها ضعيفة السنّد، لا تصلح للاعتماد عليها في الأحكام الشرعية، وبذلك ظهر عدم صحة الاستدلال بقوله عَلَيْهِ الْكَلَامُ في خبر «دعائم الإسلام»: «نهى عن بيع الأصنام»^(٢).

الثاني: جملة من الآيات الشريفة، كقوله تعالى «فَاجْتَبُوا الرَّحْمَنَ مِنَ الْأَوْثَانِ»^(٣).

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

(٢) المستدرك، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥. (٣) سورة الحجّ، آية ٣١.

هذا كله مضافاً إلى أن أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل، وإلى قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَمَ شَيْئاً حَرَمَ ثُمَنَهُ»^١ بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة، فإن الصليب من حيث أنه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به إلا في الحرام، وليس بهذه الهيئة مما ينتفع به في المحل والمحرم، ولو فرض ذلك كان منفعة

وقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»^(١).

وقوله تعالى: «إِلَّا مَا الْخَمْرُ وَالْمُنَيْسُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^(٢).

وتقريب الاستدلال بها من وجهين:

الأول: أن الاجتناب المطلق شامل للبيع.

الثاني: أنها تدل على حرمة جميع الانتفاعات حتى غير العبادة كالتزين وغيره، فتكون مما لا منفعة محللة له، فلا يجوز البيع لذلك.

وفيه: أن 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 إلى 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: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَمَ عَلَىٰ قَوْمٍ شَيْئاً حَرَمَ عَلَيْهِمْ ثُمَنَهُ»^(٣).

وفيه: - مضافاً إلى ضعف سنته كما تقدم - قد عرفت اختصاصه بما ليس له منفعة محللة، فلا يشمل هذا القسم.

الرابع: الإجماع وهو كما ترى.

(١) سورة المدثر، آية ٦. (٢) سورة المائدة، آية ٩١. (٣) عوالى اللثالي، 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 هيكل العبادة وآلية أخرى لعمل محلل، بحيث لا تعدد منفعة نادرة فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة، كما اعترف به في «المسالك»، فما ذكره بعض الأصحاب من أن ظاهر الإجماع والأخبار، أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة وغيرها، فلعله محمول على الجهة المحللة التي لا دخل للهيئة فيها، أو النادرة التي مما للهيئة دخل فيه، نعم ذكر أيضاً، وافقاً لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة والهيئة.

الخامس: النصوص^(١) الدالة على المنع عن بيع الخشب ممّن يجعله صليباً أو صنمأً، الآتية في مسألة بيع العنب ممّن يجعله خمراً، فإنّه إذا حرم بيع الخشب لمن يجعله كذلك، فيبيع الصليب والصنم أولى بالتحريم، وهذا هو الوجه القوي، وتؤيده النصوص المتضمنة إتلافه عليه الله أصلح أصنام مكّة، إذ لو جاز بيعها لما جاز إتلافها، وما قيل من أنه يجب الإتلاف حسماً لمادة الفساد.

١. إذا كانت المادة مما له منفعة محللة، صحّ البيع بالنسبة إليها، وإن كانت بما لها من الهيئة لا ينتفع بها إلا في الحرام كما سترى.

وأمّا القسم الثالث: فالكلام فيه يقع في موضوعين:

الأول: في بيع مجموع المادة والهيئة، ومنه يظهر حكم بيع الهيئة مجردة.

الثاني: في بيع المادة وحدها.

أمّا الموضوع الأول ففيه وجوه:

الأول: صحّة البيع الواقع على المادة بهيئتها، اختياره بعض الأعاظم من المحشّين.

الثاني: فساده، وقد اختاره المصطفى عليه السلام.

الثالث: التبعيض في الفساد كما في بيع الشاة والخنزير، ولعله الأقوى.

وقد استدلّ للأول: بأنّه إذا فرض وجود منفعة محللة ولو كانت متربّة على المادة

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

صدق أنّ المباع فيه جهةٌ من وجوه الصلاح، فإنّ ما في الخارج واحد بسيط فيصحّ البيع.
وبعبارة أخرى: بعد فرض كون ما في الخارج واحداً، يدخل المورد في الكبرى
الكلية المتقدمة، وهي جواز بيع ذي المنفعتين الشائعتين الحلال والحرام.
وفيه: أنه لا ريب في أنّ الهيئة ممّا يبذل بإزاءه المال، لا أنها توجب مالية المادة،
وهي بنفسها ذات مالية.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة المتموّلة كالصفة المتموّلة، مثل كون الجارية مغيبة تكون من
عناوين المباع، ويقع الثمن بإزائها، بل عرفت أنه ربما يكون النظر إلى الهيئة والمادة
منظورة تبعاً.

واستدلّ للثاني: بأنّ بذل المال بإزاء هذا المتشكّل بالشكل الخاص، من حيث كونه
مالاً عرفاً، بذلٌ للمال على الباطل.

وبعبارة أخرى: أنها بهذه الهيئة لا ينتفع بها إلا في الحرام.
وفيه: أنه إذا كان للمادة منفعة أيضاً، وكان مقدار من الثمن واقعاً بإزائها، لا وجه
للحكم بفساد البيع الواقع على المجموع من المادة والهيئة، بل لابدّ من الحكم بفساده في
بيع الهيئة خاصة.

فتحصل: أنّ الأظهر بحسب القواعد هو القول الثالث.

ودعوى: أنّ الهيئة الوثنية في الصليب والصنم، كالصورة النوعية للمادة في نظر
العرف، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً، فلا موضع للاتحاح والتقيسيط كما عن
الأستاذ.

مندفعة: بأنّ ذلك يتمّ فيما إذا كانت الهيئة منظوراً إليها، وكانت المادة منظوراً إليها
تبعاً، وكانت المالية لخصوص الهيئة، ولا يتمّ فيما كانت كلّ واحدة منهما منظوراً إليها،
وكانـت المالية لهما كما هو المفروض.

وأمّا الأدلة الخاصة: فالنحوص الواردة في بيع الخشب، فإنّ غاية ما يستفاد منها
بالأولويّة حرمة بيع الهيئة وفساده، وأمّا بيع المادة إذا كانت لها منفعة وماليّة، فلا تدلّ على
عدم جوازه كما هو واضح، وأمّا 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 المتشكل

١. هذا هو الموضع الثاني، ومحض القول فيه: إن الصور المتصورة في بيع المادة خاصة ست.

الأولى: أن يبيع المادة بشرط أن يغير المشتري هيئتها، وكان المشتري ممّن يوثق بديانته.

الثانية: أن يبيع المادة مع الشرط المذكور ممّن لا يوثق بديانته.

الثالثة: أن يبيع المادة ممّن يوثق بديانته بلا شرط التغيير.

الرابعة: بيع المادة ممّن لا يوثق بديانته بلا الشرط المذكور.

الخامسة: بيع المادة المتصفّة بتغيير هيئتها بنحو الشرط المتقدّم، بنحوٍ يتوقف دخولها في ملك المشتري على تحقق العنوان له فعلاً.

السادسة: بيع المادة المتصفّة بأنّها 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 استدلّ لفساد البيع، بكونه إعانة على الإثم، فيكون حراماً وفاسداً.

وفيه أولاً: أن الإعانة على الإثم لو سُلم كونها محرّمة، لا توجب فساد البيع، لما حرق في محله من عدم المنافاة بين المبغوضية والصحة في باب المعاملات.

وثانياً: أن الإقباض إعانة على الإثم لا البيع، فالظهور هي الصحة فيها.
وأما في الصورة الثالثة: فقد استدلّ لفساد البيع، تارةً بأنّ المال هي المادة بشرط عدم الهيئة، وأخرى بأنّ عموم العلة المستفاده من قوله عليه السلام: «لا يباع شيء فيه غش»^(١) يقتضي الفساد لكونه واجب الكسر.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

بالشكل الخاص من حيث كونه مالاً عرفاً، بذل للمال على الباطل^١، وإن أراد بقصد المادة كون المبيع هي المادة، سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول: (بعثك خشب هذا الصنم) أو في ضمن مجموع مركب، كما لو وزن له وزنة حطب، فقال: (بعثك فظاهر فيه صنم أو صليب، فالحكم ببطلان البيع في الأول، وفي مقدار الصنم في الثاني مشكل، لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد، لأن المتيقن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور، نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفية، وهو ملاحظة مطلق ما يتقوّم به مالية الشيء من المادة والهيئة والأوصاف.

وفيما نظر:

أما الأول: فلأنّ المادة إذا كانت لها منفعة محللة، ولو بعد التصرف فيها، تكون مالاً قبله، ولذا لا خلاف في أنّ من أتلف هذه الأمور ضمن موادها، كما لا ريب في أنّ اللّهم مال مع أنه لا ينتفع به إلا بعد الطبخ.

وأما الثاني: فلأنّ العش إنما يكون إذا خفي العيب، مع أنه في صورة خفاء العيب أيضاً يصحّ البيع، غاية الأمر يثبت الخيار، فالأظهر فيها أيضاً الصحة. وبما ذكرناه في هاتين الصورتين، ظهر حكم الصورة الرابعة، وما يمكن أن يستدلّ به للفساد فيها.

وأما الصورة الخامسة: فالأظهر فيها الفساد، فإنه إن كان المبيع هو عنوان المتغير يكون ذلك من قبيل بيع المعدوم، وإن كان هو المادة الموجودة بعد عروض صفة التغيير، يكون من قبيل تعليق بيع الموجود بتحقق صفة في المستقبل.

وأما الصورة السادسة: فالأظهر فيها الصحة إن كانوا عالمين بالتغيير، لأنّ المبيع هي المادة المتّصفة بوصف متحقّق بالفعل، وإلا فهو فاسد لكون المبيع مجهولاً.

١. قد مرّ أنّ هذا البرهان لفساد البيع الواقع على المجموع بتمامه، لا يدلّ عليه، وإنما يدلّ على فساد البيع الواقع على الهيئة.

والحاصل: أنَّ الملحوظ في البيع قد يكون مادَّة الشيءِ من غير مدخليةِ الشكل، لأنَّ ترى أنَّه لو باعه وزنة نحاس فظاهر فيها آنية مكسورة، لم يكن له خيار العيب، لأنَّ المباع هي المادَّة. ودعوى أنَّ المال هي المادَّة بشرط عدم الهيئة، مدفوعة بما صرَّح به من أنَّه لو أتَلَفَ الغاصبَ لهذه الأمور ضمَنَ موادَّها. وحمله على الإلتلاف تدريجياً تمَّ حلَّ^١، وفي محكي «الذكرة»: (أنَّه إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لいくسر، وكان المشتري ممن يوثق بديانته، فإنَّه يجوز بيعها على الأقوى) انتهى،^٢ واختار ذلك صاحب «الكافية» وصاحب «الحدائق» وصاحب «الرياض» نافياً عنه الريب.

ولعلَّ التقييد في كلام العلامة بكون (المشتري ممن يوثق بديانته) لئلاً يدخل في باب المساعدة على المحرَّم، فإنَّ دفع ما يقصد منه المعصية غالباً، مع عدم وثوق بالمدفوع إليه، تقويةُ لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلًا كما في رواية «تحف العقول».

نعم ما ذكره^{نهائاً} من عدم الفرق في الفساد، بين كون الداعي الانتفاع بالمادَّة خاصة، وبها وبالهيئة، تامٌ، فإنَّ بيع الهيئة باطل، وإنْ قصد عدم الانتفاع بها، كما هو الشأن في كلٍّ ما لا يجوز بيعه.

وما نسبه المصنَّف إلى الأكثر واستحسنه، إنَّما هو فساد هذا البيع، لا فساده في صورة بيع المادَّة مع كونها متهيَّة بتلك الهيئة الخاصة، وكان غرضه التمتع بالمادَّة بلا اعتبار الهيئة في المبيع، على وجه لا يكون لها دخل في الغرض، فإيراد بعض مشايخنا المحققيين^{نهائاً}، بأنه لا وجه للفساد في الفرض، في غير محله، لابتنائه على أنَّ يكون مراده البيع على الوجه الثاني.

١. مع أنَّه يستلزم عدم ضمان مقدار من المادَّة التالف حين إتلاف الهيئة، وهو كما ترى.

٢. الظاهر من نقل كلام العلامة^{نهائاً} تقوية ما اختاره، من صحة بيع المادَّة بلا شرط، وذلك يتوقف على أن يكون قوله: (ليكسر) غاية للبيع، ويكون القصد إلى كسر الهيئة

لكن فيه: مضافاً إلى التأكيل في بطلان البيع لمجرد الإعانة على الإثم^١، وأنه يمكن الاستغناء عن هذا التقيد بكسره قبل أن يقبضه إياته، فإن الهيئة غير محترمة في هذا الأمور، كما صرّحوا به في باب الغصب، بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، ولا يبعد أن 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 رضاضها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به في المحل^٢، ويعد مالاً، لأنّ بذل المال في مقابلتها، وهي على هيئتها، بذل له في المحرم الذي لا يعود مالاً عند الشارع، نعم لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها، وكان المشتري موثقاً به، وأنه يكسرها، أمكن القول بصحة البيع، ومثله باقي الأمور المحرّمة كأواني التقدين والصنم) انتهى.

راجعاً إلى عدم ملاحظتها في المبيع، بل بيعها مع كون داعيه كسر الهيئة لينتفع بالمادة خاصة.

ولكن الظاهر منه إرادة اشتراط فعل الكسر من المشتري، فلا حظ وتدبر.

١. مرّ أنه يرد عليه: مضافاً إلى ذلك، عدم صدق الإعانة إذا قصد بيع المادة خاصة، ولم يكن قاصداً الانتفاع بالهيئة في الحرام، وأنّ البيع لا يكون إعاناً على أيّ تقدير، فراجع.

٢. ظاهر كلام المحقق الثاني من جهة جعله الرضاض هو المبيع، الظاهر في المكسور الفعلي، لاسيما مع توصيفه بالباقي، إرادة بيع المادة بكونها مكسورة، وقد عرفت أنّ الأظهر هو فساد البيع في هذه الصورة، وهي الصورة الخامسة المتقدمة، وأماماً القسم الرابع فلا إطنّ أن يفتني أحدُ بعدم جواز بيعه، لخروجه بذلك عن كونه ممّا له منفعة محرّمة، وبديهي عدم شمول أخبار الخشب لمن يعمله صليباً أو صنماً له، فالاّ ظهر جوازه وضعماً وتتكليفاً.

ومنها: آلات القمار^١ بأنواعه، بلا خلاف ظاهراً^٢، ويدلّ عليه جميع ما تقدم في هيأكل العبادة، ويقوى هنا أيضاً جواز بيع المادة قبل تغيير الهيئة، وفي «المسالك»: (أنه لو كان لمكسورها قيمة، وباعها صحيحة ليكسر، وكان المشتري ممن يوثق بديانته، ففي جواز بيعها وجهان:

بيع آلات القمار

١. كالشطرنج، والنرد، والأربعة عشر، ونحوها مما أعدّ للقمار.
 ٢. الظاهر أنّ حرمة بيعها مما لا خلاف فيه، وعن «المستند»: دعوى الإجماع عليه، والمراد بها ما أعدّ للمقامرة بالنرد، لا كلّ ما قُوِّمَ به ولو في بعض الأحيان كالجوز. وقد استدلّ للحرمة: بالوجوه المقدّمة في بيع هيأكل العبادة، التي عرفت عدم دلالة شيء منها على ذلك، وإنّما التزمنا بعدم الجواز فيها لتصوّص بيع الخشب لمن يجعله صليبياً، غير الشاملة لآلات القمار، لاسيما بناءً على ما سترى في ذلك المبحث من اختصاصها بخصوص موردها.

وبخبر أبي الجارود عن الإمام الباقر عليه السلام الوارد في تفسير قوله تعالى: «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ»: «وَأَمّا الْمَيْسِرُ فَالنَّرْدُ، وَالشَّطَرْنَجُ وَكُلُّ قَمَارٍ مَيْسِرٍ -إِلَى أَنْ قَالَ - كُلُّ هَذَا بَيْعٌ وَشَرَائِهِ وَالْأَنْتَفَاعُ بِشَيْءٍ مِّنْ هَذَا حَرَامٌ مِّنَ اللَّهِ مُحْرَمٌ» الحديث^(١). وفيه: أنه ضعيف بأبي الجارود.

فالألهي أن يستدلّ للحرمة وضعفاً وتکلیفاً بما ورد في الموارد الخاصة، كصحیح البزنطي، عن أبي بصیر، عن الإمام الصادق عليه السلام: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سُحت»^(٢).

وخبر المناهي الوارد في بيع النرد^(٣). فإنه بضميمة عدم القول بالفصل بين آلات القمار يثبت الحكم في الجميع.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

قوى في «الذكرة»^١ الجواز مع زوال الصفة وهو حسن، الأكثر أطلقوا المنع) انتهى.
أقول: إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة، فلا ينبغي الإشكال في الجواز، ولا ينبغي
جعله محلاً للخلاف بين العلامة والأكثر، ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض^٢،
فكلّ ما أعد لها بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها، حرمت
المعاوضة عليه، وأما المراهنة بغير عوض، فيجيء أنه ليس بقمار على الظاهر، نعم
لو قلنا بحرمتها، لحق الآلة المعدة لها حكم آلات القمار، مثل ما يعلوونه شبه الكرة
يسقى عندنا التوپة والصولجان.

١. وقد قيل في بيان مراد العلامة الذي استحسن الشهيد^{رحمه الله} 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 عدّها مالاً.

٢. القول في القمار موضوعاً يقع في موردين:

الأول: في أصل المعنى الموضوع له.

الثاني: في حدود وقيوده.

أما المورد الأول: فالمعنى المحتملة له أربعة، نفس الآلات، والمال المجنول في
المعاملة، واللّعب بها، والمعاملة الواقعية على اللّعب بها.

أما المعنيان الأولان: فالظاهر أنّهما أجنبيان عن معنى القمار، إذ مضافاً إلى تصرير
اللّغوين بأنه اللّعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم، أنه
مصدر من المفاجلة، والمناسب للمعنى المصدرى أحد المعنيين الآخرين، كم لا يخفى.

نعم في خبر^(١) أبي الجارود أطلق القمار على نفس الآلات.

لكنه مضافاً إلى ضعف سنته، وعارضته مع النصوص الآخر المتضمنة أنّ (كلّ ما قومر
به فهو الميسر) الظاهرة في أن القمار هو فعل المكلف، كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

والأظهر بحسب المتفاهم العربي هو المعنى الثالث. وقد صرّح به جمع من أئمّة اللغة. وأما المورد الثاني: فالظاهر أنّ القمار لا يصدق على اللّعب بدون الرهان، كما يظهر من راجع الاستعمالات العرفية وكلمات اللّغوين، ففي «مجمع البحرين»: (أصل القمار الرهن على اللّعب بشيء)، وفي «القاموس»: (تقمره راهنه فغلبه)، ونحوه ما عن «لسان العرب»، وفي «المنجد»: (القمار كلّ لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً كان بالورق أو غيره).

ولا ينافي ما عن ظاهر «الصحاح» و «المصباح» و «التكلّمة» و «الذيل»: (أنّه قد يطلق على اللّعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه)، فإنّه لو لم يدلّ على أنّه موضوع للعب بها مع الرهن، وأنّ إطلاقه على اللّعب بدونه نادر ومجاز، لا يدلّ على أنّه بنحو الحقيقة. ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا أقلّ من الشكّ في صدقه بدونه، فيتعيّن الأخذ بالقدر المتيقّن. ولا يعتبر في صدقه أن يكون اللّعب بالآلات المعدّة للقمار، بحيث لا منفعة لها غير القمار، ولا بالآلات المعروفة الشاملة لها ولغيرها كالخاتم والجواز والبيض التي تعارف اللّعب بها، ولها منافع شایعة آخر، لما نرى من صدق القمار على اللّعب بكلّ شيء مع الرهن، من دون عنایة وعلاقة، كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللّفظ في سائر اللغات، هذا فضلاً عن تصريح أكثر اللّغوين بذلك، ولما في جملة من النصوص من التصرّيف بالتعيّن:

ففي صحيح معمر بن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسّر»^(١).

وفي خبر جابر، عن الإمام الباقر عليه السلام: «قيل يا رسول الله عليه السلام ما الميسّر؟ قال كلّما تقوّر به حتّى الكعب والجوز»^(٢) ونحوهما غيرهما. فالمتحصل مما ذكرناه: أنّ القمار هو اللّعب بأيّ شيء كان بشرط الرهن.

(١) و(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٤.

ومنها: آلات اللّهـ على اختلاف أصنافها^١، بلا خلاف لجميع ما تقدّم في المسألة السابقة، والكلام في بيع المادّة كما تقدّم، وحيث أنّ المراد بآلات اللّهـ ما أعدّ له، توقيف على تعين معنى اللّهـ، وحرمة اللّهـ، إلّا أنّ المتيقّن منه ما كان من جنس المزامير

بيع آلات اللّهـ

١. طفت كلمات القوم بحرمة التكّسب (بالآلات المحرّمة كالعود والمزار والأصنام والصلبان) وعن «المستند»: دعوى الإجماع عليه، والمتيقّن من معقهـ الآلات المعدّة للملاهي كالزمـامير والمعازف والأوتـار وما شابـها، التي تتحـصـر فـائـتها بالـتـلهـي بها في الملاـهي التي لا إـشكـال ولا كلام نـصـاوـفـتوـيـ في حـرـمـتهاـ. وـعـدـ جـواـزـ الـبـيعـ فيـ هـذـاـ الـمـورـدـ إـنـماـ يـكـونـ عـلـىـ وـفـقـ الـقـاعـدـةـ، كـمـاـ عـرـفـتـ فـيـ مـسـأـلـةـ بـيـعـ هـيـاـكـلـ الـعـبـادـةـ الـمـبـدـعـةـ. كـمـاـ آنـهـ لـاـ شـبـهـةـ فـيـ حـرـمـتـهـ التـكـلـيفـيـةـ لـوـقـعـ فـيـ مـعـرـضـ الـإـضـالـلـ، وـتـمـحـضـ الـمـبـيـعـ فـيـ جـهـةـ الـفـسـادـ، وـلـذـاـ يـجـبـ إـتـلـافـهـ حـسـمـاـ لـمـادـةـ الـفـسـادـ.

إنـماـ الـكـلـامـ فـيـمـاـ إـذـاـ اـشـتـرـكـ شـيـءـ بـيـنـ ذـلـكـ وـبـيـنـ الـاسـتـعـمـالـ فـيـ عـلـمـ مـحـلـلـ، كـأـجـهـزةـ الـرـادـيوـ الـمـتـداـولـةـ فـيـ هـذـهـ الـأـزـمـنـةـ، حـيـثـ يـنـتـفـعـ بـهـاـ فـيـ الـمـلاـهيـ، وـفـيـ الـمـنـافـعـ الـمـحـلـلـةـ كـاسـتـمـاعـ قـرـاءـةـ الـقـرـآنـ وـالـأـخـبـارـ وـغـيـرـ ذـلـكـ.

وـالـأـظـهـرـ فـيـ ذـلـكـ هـوـ الـجـواـزـ وـضـعـاـ وـتـكـلـيفـاـ:

لـعـمـومـ أـدـلـةـ حـلـلـةـ الـبـيعـ، وـمـاـ ذـكـرـنـاـ فـيـ الـمـقـامـ، كـمـاـ هـوـ وـاضـحـ. الـقـمـارـ، لـاـ يـدـلـلـ عـلـىـ عـدـمـ الـجـواـزـ فـيـ الـمـقـامـ، كـمـاـ هـوـ وـاضـحـ.

وـلـلنـبـوـيـ الـمـرـوـيـ عـنـ تـفـسـيرـ «أـبـيـ الـفـتوـحـ»: «إـنـ اللـهـ بـعـثـنـيـ هـدـيـ وـرـحـمـةـ لـلـعـالـمـينـ، وـأـمـرـنـيـ أـنـ أـمـحـوـ الـمـزـامـيـرـ وـالـمـعـازـفـ وـالـأـوتـارـ وـالـأـوـثـانـ وـأـمـرـوـرـ الـجـاهـلـيـةـ -إـلـىـ أـنـ قـالـ -إـنـ آـلـاتـ الـمـزـامـيـرـ شـرـاؤـهـاـ وـبـيـعـهـاـ وـثـمـنـهـاـ وـالـتـجـارـةـ بـهـاـ حـرـامـ»^(١).

لـكـنـهـ ضـعـيفـ لـإـرـسـالـهـ، لـاـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـ، وـإـفـتـاءـ الـأـصـحـابـ بـالـمـنـعـ غـيرـ ثـابـتـ، وـعـلـىـ فـرـضـهـ اـسـتـنـادـهـ إـلـيـهـ غـيرـ مـعـلـومـ، وـمـجـرـدـ الـمـوـافـقـةـ لـاـ يـوـجـبـ الـجـبـرـ.

وـالـاستـدـلـالـ بـالـأـخـبـارـ الـعـامـةـ الـمـتـقـدـمـةـ فـيـ أـوـلـ الـكـتـابـ، فـيـ غـيرـ مـحـلـهـ لـمـاـ عـرـفـتـ مـنـ ضـعـفـ السـنـدـ.

(١) المستدرك، باب ٧٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

وآلات الأغاني، ومن جنس الطّبول، وسيأتي معنى الله وحكمه .
ومنها: أوانى الذهب والفضة إذا قلنا بتحرير إقتنائها، وأوا قد المعاوضة على
مجموع الهيئة والمادة لا المادة فقط ^١ .

بيع أوانى الذهب والفضة

١. وتنقية القول في موردين:

- ١ - في تعين الموضوع وبيان مفهوم الإناء.
- ٢ - في حكم المعاملة عليها.

أما الأول: فقد اختلفت كلمات اللغوين في تعين الإناء، فعن جملة من كتب اللغة «الصالح» و«القاموس» و«المجمع البحريني» وغيرها أنه معروف، وحيث أنه لا استعمال له في عرفا اليوم فلا يفيد ذلك، وعن «المصباح»: تفسيره بالوعاء، والظاهر أنه لا ينبغي التوقف في كونه تفسيراً بالأعم، لصدق الوعاء على الصندوق، من دون أن يصدق عليه الإناء، ومنه يظهر ضعف ما عن «مفردات الراغب» من تفسيره بما: (يوضع فيه الشيء). وما عن غير واحد من تفسيره بالظرف.

ويؤيد ما ذكرناه مصحح منصور بن حازم، عن مولانا الصادق عليه السلام: «عن التعويذ يعلق على الحائض، فقال: نعم، إذا كان في جلد أو فضة أو قصبة حديد» ^(١).

فإنّ من المستبعد الالتزام بالتخصيص في جلد التعويذ، والظاهر أنه عبارة عن متاع البيت الذي يستعمل في الأكل أو الشرب أو مقدّماتهما كالسماور، أو مؤخراتهما كالإبريق.

وأماماً صحيح ابن بزيع ^(٢) المشتمل على مبالغة الإمام عليه السلام في تنزيه فعل أبي الحسن عليه السلام عن إمساك المرأة الملبيسة الموهم لأعمى الإناء من ذلك، فلا يعتنّ به، لعدم ظهور جوابه عليه فيها كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٦٧، من أبواب النجسات والأواني والجلود، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجسات والأواني والجلود.

ومنها: الدرارم الخارجة المعمولة^١ لأجل غش الناس، إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محللة معندة بها، مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشّار ونحوه، بناءً على جواز ذلك، وعدم وجوب إتلاف مثل هذه الدرارم ولو بكسرها من باب دفع مادة الفساد، كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفي مشيراً إلى درهم: «أكسر هذا، فإنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه».

وفي رواية موسى بن بكيـر: «قطـعـه نصـفـيـن، ثـمـ قـالـ: أـلـقـهـ فـيـ الـبـالـوـعـةـ، حـتـىـ لـاـ يـبـاعـ بـشـيـءـ فـيـهـ غـشـ»، وتمام الكلام فيه في باب الصرف إن شاء الله تعالى.

وأمـاـ الثـانـيـ: فـبـنـاءـ عـلـىـ مـاـ اـخـرـنـاهـ مـنـ دـعـمـ جـوـازـ الـاـنـتـفـاعـ بـهـ يـشـيـ: لـصـحـيـحـ اـبـنـ مـسـلـمـ، عـنـ اـلـإـمـامـ الـبـاقـرـ عـلـيـهـ السـلـامـ: «أـنـهـ نـهـيـ عـنـ آـنـيـةـ الـذـهـبـ وـالـفـضـةـ»^(١). إذ حذف المتعلق دليل العموم، وموثق ابن بكيـر عن أبي الحسن عليه السلام: «آنـيـةـ الـذـهـبـ وـالـفـضـةـ مـتـاعـ الـذـينـ لـاـ يـوـقـنـونـ»^(٢). على ما حققناه في أحكام الأواني، تكون الآنية بما لها من الهيئة مما يجيء منه الفساد محضاً، ومما له منفعة محـرـمةـ خـاصـةـ، وقد عرفت في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتـدـعـةـ، فـسـادـ بـيـعـ مـثـلـ ذـلـكـ، فـرـاجـعـ.

نعم، إذا كانت هيئتها مما لا ينتفع بها لأجل كونها من الأواني التي ترك استعمالها، صح بيعها لتمحسن المبيع في المادة التي لها منافع محللة، بل بناءً على ما عرفت في ذلك المبحث، يمكن الحكم بالتبعـيـضـ فيـ الـفـسـادـ إـنـ كـانـتـ لـهـيـئـتـهـ مـالـيـةـ.

بيع الدرارم المغشوـشـةـ

١. ومـحـلـ الـكـلـامـ الـدـرـارـمـ الـمـغـشـوـشـةـ غـيرـ الرـائـجـةـ، وـأـمـاـ الرـائـجـةـ بـيـنـ النـاسـ مـعـ الـعـلـمـ بـالـغـشـ، فـلـاـ كـلـامـ فـيـ جـوـازـ الـمـعاـوـضـةـ عـلـيـهـاـ وـضـعـاـ وـتـكـلـيـفـاـ، لـأـنـ جـوـازـ تـابـعـ لـلـرـوـاجـ، وـهـوـ تـابـعـ لـاعـتـبـارـ مـنـ بـيـدـهـ أـزـمـةـ الـأـمـورـ، مـنـ غـيرـ فـرـقـ بـيـنـ كـوـنـ الـمـادـةـ مـغـشـوـشـةـ، وـغـيرـ مـغـشـوـشـةـ.

(١) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات والأواني والجلود، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات والأواني.

ثم إن الكلام يقع في موضعين:

الموضع الأول: في صورة العلم بالغش.

الموضع الثاني: في صورة الجهل به.

أما الأول: فالكلام فيه يقع، تارةً في جواز الانتفاع بها في التزيين ونحوه، وأخرى في جواز المعاوضة عليها وعدمه.

أما الأول: فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز، وفي «الجوهر»: (لم أجد من أفتى بالمنع، بل الفتاوى على خلافه) وتشهد له جملة من النصوص.

واستدلّ للمنع بالنصوص الدالة على حرمة الغش الآتية في ذلك المبحث، ويقوله عليه عليه
في خبر المفضل بن عمر الجعفي، مشيراً إلى درهم مغشوش: «أكسره، فإنه لا يحلّ بيع
هذا ولا إإنفاقه»^(١).

وبخبر موسى بن بكر، قال: «كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذته بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يُباع شيء فيه غش»^(٢).

وبقول الإمام الصادق عليه السلام في خبر «دعائم الإسلام» في المستوقي: «يقطع ولا يحل أن ينفق»^(٣).

وفي الجميع نظر:

أما نصوص الغش: فلعدم شمولها لما نحن فيه، لتوقف صدق الغش على علم الغاش وجهل المغشوش، فلا يصدق في فرض علم المغور.

وأما الأخبار الأخرى: فضعيفة السند، لأنّ في طريق خبر الجعفي علي بن الحسين الصيرفي، والثاني مرسل، وخبر «دعائم الإسلام» قد عرفت حاله في أول الكتاب، فهي غير منجيبة بعمل الأصحاب لما عرفت من إفتائهم بالجواز، مضافاً إلى معارضتها بما هو أصحّ سندًا منها.

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

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) المستدرك، باب ٦، من أبواب الصرف، حديث ١.

وأما الثاني: فالظهور جواز المعاوضة عليها وضعاً وتكتييفاً، إذ مضافاً إلى أن ذلك مما تقتضيه القواعد العامة بعد فرض جواز الانتفاع بها، يشهد له صحيح ابن مسلم المتقدم عن الإمام الصادق عليه السلام: «الرجل يعمل الدرهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها؟ قال عليه السلام: إذا بين ذلك، فلا بأس»^(١) ونحوه غيره، ونصوص العرش، والأخبار الخاصة قد عرفت حالها.

وبما ذكرناه ظهر ضعف إفتاء المحقق النائيني في بالفساد، لأجل عدم وجود المنفعة، المستفاد بذلك من خبر موسى بن بكر.

ولا فرق في ذلك كله، بين علم البائع، وجهله، كما لا يخفى.

وأما الموضع الثاني، فتارة يكونان جاهلين معاً، وأخرى يكون المشتري جاهلاً والبائع عالماً، أمّا إذا كانوا جاهلين فلا دليل على الحرمة التكليفية ولا وجه لها، وأمّا إذا كان المشتري جاهلاً فحرام لكون ذلك غشًا في المعاملة. هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

وأمّا من حيث الحكم الوضعي، أي صحة البيع وفساده، فمحصل القول فيه أن صور المسألة أربع:

الأولى: أن يوقع المعاملة على الكلّي.

الثانية: أن يبيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان، أي الدرهم الخارجي المعون بهذا العنوان.

الثالثة: أن يبيع الدرهم الخارجي معتقداً أنه فضة مسکوكة بسكة السلطان.

الرابعة: أن يبيع المادة بلا هيئة.

وأما الصورة الأولى: فلا إشكال في عدم فساد البيع فيها، وعدم ثبوت الخيار، وإنما عليه التبديل.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ولو وقعت المعاوضة عليها جهلاً، فتبين الحال لمن صار إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكون سكّة السلطان بطل البيع^١.

١. في حاشية السيد الفقيه: (ظاهره كون البيع واقعاً على الكلّي)، وهو كما ترى، لاسيما وأنه لا يمكن نسبة القول بالبطلان إلى المصنف في هذه الصورة. بل ظاهره الصورة الثانية، أي بيع الدرهم المسكون بسكّة المعاملة بهذا العنوان، أي الدرهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

وكيف كان ففي الصورة الثانية: إنما أن يظهر عدم كونه مسكوناً بسكّة المعاملة الرائجة، أو يظهر كونه فضة بل نحاساً تماماً، أو يظهر كون المادة مغشوشة بأن كان بعضها فضة وبعضها نحاساً.

فقد استدلّ للبطلان في جميع الفروض: بأنّ المباع هو العنوان الغير المنطبق على ما في الخارج، كما إذا باع هذا الحمار فانكشف أنه فرس.

ولكن هذا الوجه يتمّ في الفرض الثاني، من جهة أنّ النحاس والفضة عنوانان مختلفان حقيقة، ولا يتمّ في باقي الفروض.

أثنا في الأول: فلأنّ كون الفضة مسكونة بسكّة المعاملة، ليس إلا وصفاً لها، فتخلّفه يعدّ تخلّفاً للوصف، ولا يوجب إلا الخيار، والشاهد على ذلك نظر العرف الذي هو الميزان في هذا الباب، ويؤيد ما ذكرناه بل يشهد له، عدم كون العنوان في المقام دخيلاً في المالية.

وأثنا في الفرض الأخير، فلأنّ الغشّ في المادة يوجب ثبوت خيار العيب، لأنّ المغشوش معيب نظير شوب اللّبن بالماء لا أنه عنوان مغاير.

واستدلّ لفساد البيع في الفرض الأول: بأنّ البيع واقع على الموجود الخارجي المتتشكّل بهذا الشكل، الذي لا يصحّ بيعه، فيكون بمقتضى إطلاق ما دلّ 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 السكّة، فهو خيار التدليس، فتأمل.

وفيه: إن الهيئة التي تنحصر فائدتها في المحرم، الموجب ذلك لفساد البيع، ليست ملحوظة في المبيع، ولم تقع المعاملة عليها، وما لوحظ إنما هي الخصوصية المفقودة التي عرفت أن فقدها لا يوجب البطلان، فالآخر هي الصحة في الفرض الأول والثالث. نعم في الفرض الأول يثبت خيار التدليس أو تخلف الوصف، وفي الفرض الأخير خيار العيب.

١. مراده بذلك الصورة الثالثة، دون الرابعة. فما نسبة السيد عليه السلام إلىه من أن مراده بذلك بيع هذا الشيء من حيث أنه فضة، غير تمام، إذ على هذا لا وجه لقوله: (إن كان مجرد تفاوت السكّة فهو خيار التدليس).

وكيف كان، فقد استدل للبطلان في الصورة الثالثة في جميع فروضها، من عدم كون الدرهم مسكوناً، أو عدم كونه فضة، أو كونه مركباً من الفضة وغيرها: (بأن بيع ذات الشيء المردّد بين كونه درهماً وغيره، وعلى تقدير كونه درهماً صحيحاً أم معيناً. باطل للجهل والغرر).

وفيه: أنهما يرتفعان بالعلم، ولو كان جهلاً مركباً، وبالشرط والمفروض تتحقق أحدهما.

وقد يستدل للفساد في الفرض الأول: بأن البيع على هذا الوجه يكون واقعاً على ما هو واقع المبيع، وحيث أن واقعه مما لا يصح بيعه، فيكون البيع فاسداً، كما لو باع المردّد بين كونه حراً أو عبداً، فإنه لو انكشف كونه حرّاً بطل البيع.

وفيه: أنه مع العلم بكونه درهماً مسكوناً، لا يكون الواقع على ما هو عليه مورداً للبيع كي لا يصح، فإن هيئة لا تقع المعاملة عليها على ذلك، فالآخر هي الصحة في

وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإنّ البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط، واسترداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخل والخمر، لأنّ كلّ جزء من الخل والخمر مال لابد أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره، يجب فساد مقابلة من المال لا غير^١، بخلاف المادة والهيئة، فإنّ الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره، فساد لمعاملة المادة حقيقة، وهذا الكلام مطرد في كلّ قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعي وجوده.

الفرضين الأول والأخير، مع ثبوت خيار التدليس أو تخلف الوصف في الأول وخيار العيب في الأخير، والبطلان في الثاني، لأنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، إذا المقصود هو بيع الفضة، والموجود نحاس على الفرض.

وممّا ذكرناه ظهر حكم الصورة الرابعة، وهو صحة البيع لو انكشف كون المادة فضة منشوبة، مع ثبوت الخيار، والفساد لو انكشف كونها غير الفضة، وأمّا الهيئة فوجودها كالعدم لحاظ هيئة من الهيئات في البيع.

١. قد يقال: - كما عن بعض مشايخنا المحققين ^ت - : (بأنّ غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه: إنّ ما ذكرناه من تصحيح المعاملة الواقعية على الشخص في الدرهم المغشوشة، ولم نجعل في قبال الهيئة شيئاً، وإنّما أثبتنا خيار التدليس من جهة عدم السكّة الصحيحة، لا يجري في سائر الآلات، فلو أوقع المعاوضة على هيكل العبادة مثلاً جهلاً بكونها كذلك، معتقداً أنّها من العناوين المباحة، فتبيّن كونها كذلك بطلت).

ثمّ أورد عليه: (بأنّه مضافاً إلى طلب الفرق بينهما وليس فيما ذكره كفاية، إذ السكّة وهيكل العبادة لا يقتضي عليهما الثمن، لا يناسب قوله في مقام الفرق أنّه لا يمكن التبعيض في الآلات مادة وهيئة، إذ لم يتلزم بذلك في غيرها أيضاً).

أقول: قبل بيان المصنف^ت لابد من بيان أمرين كي يرتفع هذا الإشكال، وإبراد غيره من المحشّين، وكذلك يرتفع ما أورد عليه بأنه ما الفرق بين تبيين العش في المادة، وتبيين تفاوت السكّة، حيث التزم في الأول بثبوت خيار العيب، وفي الثاني بثبوت خيار التدلّيس.

الأمر الأول: إن هيئة الدرهم لا مالية لها، أي لا تقابل بالمال، ولا توجب ازدياد مالية المادة، بل مالية الفضة الموجودة في الدرهم تساوي مالية الدرهم، وهذا بخلاف ما تقدّم من هياكل العبادة وآلات الله وغيرها، فإنها إما تكون ما لا تقابل بالمال كما هو المختار، أو توجب ازدياد مالية المادة كما هو مختار المصنف^ت، بدعوى أن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي، أي لا يكون بنظر العرف موجوداً مستقلاً وإن كانت بالدقة العقلية كذلك.

الأمر الثاني: إن خيار العيب مختص بصورة تخلّف الوصف، الموجب نقصه نقص مالية الموصوف، ولا يكون ثابتاً في مورد تخلّف وصف لا يوجب نقصه نقص الماليّة، ولا في مورد ما إذا كان بدل القيد الصحيح في المبيع قيداً فاسداً يبذل الشمن الخاص لداعي وجوده، أمّا في المورد الأول فلعدم صدق العيب على الفاقد له، وأمّا في الثاني فلأنّ على الفرض المبيع هو الشخص الخارجي، وهيئته أوجبت زيادة مالية فيه، وحيث أنها على الفرض لا تقابل بنفسها بالمال، فلا يمكن الالتزام ببعض الصفقة؛ وبما أنه لا يمكن الالتزام بصحّة المعاملة حتّى فيما يبذل لأجل وجودها، فلا بد من الالتزام بفساد المعاملة رأساً، ومعه لا مورد لثبوت الخيار من جهة القيد المفقود.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف تمامية ما ذكره قبل قوله: (وهذا بخلاف... إلخ) من الالتزام بثبوت خيار العيب، فيما إذا كانت مادة الدرهم مشوشة، وثبتوت خيار التدلّيس في صورة تفاوت السكّة، وعدم ثبوت خيار العيب فيها، فإنّ تفاوت السكّة لا يوجب نقص الماليّة، وكذا تمامية ما ذكره بعده وارتباطه بما قبله، فإنه في صورة الجهل

القسم الثاني: ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة، وهو :
 تارة: على وجه يرجع بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة، كالمعاوضة على العنبر مع التزامهما أن لا يتصرف فيه إلا بالتخمير.
 وأخرى: على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير، كالمعاوضة على العنبر مع قصدهما تخميره.
 والأول: أمّا أن يكون مقصوداً لا غير^١، كبيع العنبر على أن يعمله خمراً ونحو ذلك، وأمّا أن يكون الحرام مقصوداً مع الحال، بحيث يكون بذل المال بإزائها، كبيع الجارية المغنية بشمن لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنى.
 فهنا مسائل ثلاث:

بما تقدّم من الآلات يدور الأمر بين أمور ثلاثة : إمضاء المعاملة من جهة المادة خاصة، وإمضائهما رأساً، وفسادها، بحيث لا سبيل إلى الأول لما تقدّم من عدم كون الهيئة مما يقابل بالمال، ولا إلى الثاني لما تقدّم أيضاً، فيتعين الالتزام بالثالث.
 ولكن قد تقدّم أن الهيئة قد تكون مما له مالية وتقابل بنظر العرف بالمال، وتكون ملحوظة باستقلالها، مثلـ الكوز المعمول من الخزف هيئته تقابل بالمال لا أنها توجب ازدياد مالية المادة، ولذا لو باع الكوز ثمّ تبيّن كونه مكسوراً لم يتواهم أحد ثبوت خيار العيب.

١. أورد عليه السيد الفقيه بأنّه لا وجه لتقسيم الأول، وهو ما يبذل المال في مقابل الحرام فقط إلى القسمين.

ولكن يرد عليه: أنّ مراده من الأول ما يبذل المال في مقابل الحرام في الجملة، في مقابل الثاني، وهو الذي لا يبذل المال بإزاء الحرام رأساً، بل يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير، ومن الواضح أنّ الداعي لا شأن له في باب المعاملات.

المسألة الأولى: بيع العنبر على أن يُعمل خمراً، والخشب على أن يُعمل صنماً أو آلة له أو قمار، وإجارة المساكن لبياع أو يُحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السفن والحمولة لحملها^١، ولا إشكال في فساد المعاملة، فضلاً عن حرمتها، ولا خلاف فيه، ويدل عليه^٢ -

بيع العنبر على أن يُعمل خمراً

١. وفي «الجوادر» : فلا خلاف أجدده فيها، مع التصريح بالشرعية أو الاتفاق عليها على وجهبني العقد عليها)، بل عن «مجمع البرهان» : نسبته إلى ظاهر الأصحاب، بل عن «المتنهى» دعوى الإجماع عليه، كما عن «الخلاف» و «الغنية» الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر أو الدكّان لبياع فيه.

٢. واستدلّ له في جميع المعاملات بوجوه:
الوجه الأول: الإجماع المحكى عن جماعة.

وفيه: أن الإجماع المنقول ليس بحجّة، لا سيما في صورة احتمال استناد المجمعين إلى الأدلة كما في المقام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد القويم^٣ وهو قوله عَزَّ وَجَلَّ : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثُمَنَه». وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم من ضعف السند، أنه غير شامل للمقام، إذ الثمن لا يقع في مقابل المنفعة المحرّمة، وإنما يقع في مقابل العين التي لها منفعة محلّة في المقام.
الوجه الثالث: أن الالتزام بأن يُعمل العنبر خمراً، شرط مخالف لكتاب والسنة، وهو فاسد، وفساد الشرط يوجب فساد المشروع.

وفيه: ما سيأتي في محله من أن الشرط الفاسد لا يوجب فساد المعاملة.

الوجه الرابع: أن فعل المباح للتوصّل به إلى الحرام حرام، فيبيع العنبر مثلاً لأن يُعمل خمراً حرام.

وفيه: ما حقّق في محله من عدم حرمة مقدمات الحرام، إلا ما لا ينفك عنه الحرام، مع أن هذا الوجه لا يقتضي الفساد، بناء على ما هو الحق من عدم تلازم المبغوضية للفساد في المعاملات كما عرفت في أول الكتاب.

الوجه الخامس: أن أدلة النهي عن المنكر تدلّ على حرمتها، إذ لو وجب النهي للرفع

مضافاً إلى كونها إعانته الإثم^١، وإلى أن الإلزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع أكل وإيكال للمال بالباطل^٢.

فالنهي عن المنكر لدفعه أولى بالوجوب.

وفيه: مضافاً إلى أن هذا الوجه أيضاً لا يقتضي الفساد، كما مرّ، أنه سبجيء في المسألة اللاحقة تنتفي القول في ذلك، وأنه لا دليل على وجوب الدفع.

١. الوجه السادس: ما في المتن وهو أن البيع في الفرض إعانته على الإثم، المحرّمة كتاباً وسنةً وإنجاماً.

وفيه: مضافاً إلى ما سترى من عدم حرمتها، أن البيع ليس إعانته على الإثم، وإنما يكون الإقباض والتسلیط الخارجي إعانته عليه.

مع أن حرمة الإعانته على الإثم لا توجب الفساد، إذ حرمة المعاملة ومبغوضيتها لا تلازم الفساد.

٢. هذا هو الوجه السابع: وهو أن الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

وفيه: أنه إن أُريد بذلك أن الشرط يوجب تمْحض المبيع في الحرام.

فيرد عليه: أنه لا يقع في البيع في مقابل المنافع، وإنما يقع في مقابل العين بداعي الانتفاع بمنافع العين، وعليه فلا يكون أكل المال في مقابل ما اشترط أن ينتفع به بالمنفعة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل.

وعلى فرض التنزل، فإنما يقابل الثمن بالمنافع، أي قابلية الشيء لأن ينتفع به، لا الانتفاع الخارجي، ولذا لا شبهة في صحة البيع لو اشتري خبزاً للأكل ولم يأكله، وفي المقام المبيع له منافع محللة، وإن اشترط الانتفاع بالمنفعة المحرّمة، نعم ذلك يتم في الإيجارة، فإنّ مرجع ذلك إلى إيقاع الإجارة لذلك، بحيث لا ينتقل إلا المنفعة الخاصة، فتفسد لأجل أن المقابل بالمال فيها المنفعة.

وإن أُريد به أن الشرط بمنزلة القيد وبه تزييد الماليّة وتنقص، كما قيل.

فيرد عليه: أن الشرط لا يقابل بالمال، بل هو التزام في التنزّل على ما سيأتي تحقيقه في محله، ولا يتربّب على مخالفته إلا الخيار.

خبر جابر^١ : «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: حرام أجرته»، فإنه إما مقيد بما إذا استأجره، أو يدل عليه بالفحوى، بناءً على ما سيجيء من حرمة العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه في الحرام، نعم^٢ في مصححة ابن أذينة، قال: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: لا بأس».

١. هذا هو الوجه الثامن، وهو وإن ورد في الإجارة، إلا أنه يتم في البيع أيضاً من جهة اتحاد حكمهما.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف سنته لو كان خبر جابر - أن ظاهر هذا الخبر^(١) هو فساد الإجارة، مع اتفاق وقوع الخمر فيه بلا شرط والتزام، وحيث أنه معارض مع النصوص المستفيضة الآخر ولم يفت به أحد، فلا بد من طرحه لا حمله على إرادة معنى آخر. ثم على فرض التنزّل وتسلیم تعین حمله على معنى آخر، لا يبعد دعوى أظهرية إرادة الفساد في صورة العلم بوقوع بيع الخمر فيه، لا اشتراط ذلك ولا كونه داعياً للبيع، وسيجيء إنه في هذه الصورة وردت نصوص مستفيضة دالة على صحة المعاملة، وهي تكون معمولاً بها، مع أنه لو سلم أنّ الفساد في تلك الصورة تفید أولوية الفساد في هذه الصورة، من الفساد في تلك الصورة، فهي غير ثابتة.

ثم على فرض التنزّل وتسلیم تعین حمله على صورة الاشتراط، يتعدد الأمر بين معنيين:

أحدهما: كون الإجارة مطلقة مشروطة بهذا الشرط.

ثانيهما: إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل إلا المنفعة الخاصة.

وعلى الثاني لا ريب في فساد الإجارة: لأن المقابل بالمال فيها المنفعة، وذلك لا يلازم فساد البيع لذلك الذي يكون المقابل به نفس العين.

٢. ولا يخفى أنّ جماعة - منهم صاحب «الجواهر»^(٢) - بعد تسلیمهم دلالة خبر جابر على المنع، قالوا بمعارضته مصحح ابن أذينة المذكور في المتن^(٣).

(١) و (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 أنّ خبر جابر نصّ فيما نحن فيه، وظاهر في هذا، عكس الصحيحة، فيطرح ظاهر كلّ بنص الآخر^٢، فتأمل. مع أنه لو سُلم التعارض كفى العمومات المتقدمة^٣، وقد يستدلّ أيضاً فيما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتّخذه صلباناً أو صنماً، مثل مكاتبة ابن أذينة: «عن رجل له خشبٌ فباعه ممن يتّخذه صلباناً؟ قال: لا».»

١. وأجاب عنه المصطفى<ص> بأن المصحح محمول على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد، بناءً على أنّ خبر جابر نصّ فيما نحن فيه وظاهر في هذا، عكس الصحيحة، فيطرح ظاهر كلّ بنص الآخر، ثم أمر بالتأمّل.

ثم قال: (مع أنه لو سُلم التعارض كفى العمومات المتقدمة).

ولكن ظاهر قوله: (إن المصحح محمول على ما إذا اتفق الحمل) كون مورد الإجارة صورة العلم بالحمل، فهي أجنبية عن الفرض، وعن مورد خبر جابر، مع أنّ موردهما لو كان صورة واحدة أمكن أن يقال بعدم التعارض بينهما، من جهة أنّ خبر جابر يدلّ على الفساد مع العلم ببيع الخمر فيه الذي هو حرام، والمصحح يدلّ على الصحة مع العلم بحمل الخمر الذي لا دليل على حرمتها.

٢. قوله<ص>: (فيطرح ظاهر كلّ ... إلخ) تقدّم الكلام في هذا الجمع في بيع العذر، وعرفت أنّه ليس جمعاً عرفيّاً، ولعله لذلك أمر<ص> بالتأمّل.

٣. قوله<ص>: (كفى العمومات ... إلخ) على فرض التعارض لابدّ من الرجوع إلى المرجحات، وهي تقتضي تقديم الخبر لأشهرية مضمونه، مضافاً إلى ما عرفت من عدم دلالة العمومات المتقدمة على الفساد.

أضف إلى ذلك كله أنّ العمومات المتقدمة، هي رواية «تحف العقول»، ورواية «الفعـه الرضوي» (لو كان كتاب رواية لا فتوى فقيه) كما احتملناه، ورواية «دعائم الإسلام»، والنبوـي المشهور المتقدمة كلـها في أول الكتاب، وعرفت أنها ضعيفة الأسنـاد.

ورواية عمرو بن الحريث: «عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا» وفيه أنّ حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري، أو تواظؤهما على التزام صرف المبيع في الصنم والصلب، بعيد في الغاية، والفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه، وببيع الخشب على أن يعمل صليباً أو صنماً لا يكاد يخفى^١، فإنّ بيع الخمر في مكان وصيرونته دكاناً لذلك، منفعة عرفية يقع الإجارة عليها من المسلم كثيراً، كما يؤجرّون البيوت لسائر المحرمات. بخلاف جعل العنبر خمراً والخشب صليباً، فإنه لا غرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبته، فلا يحمل عليه موارد السؤال.

نعم، لو قيل في المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمله صنماً، لظاهر هذه الأخبار، صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه^٢، لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه كما سيجيء، ثم إنّه يلحق بما ذكره من بيع العنبر والخشب على أن يعملا خمراً أو صليباً، بيع كلّ ذي منفعة محللة على أن يصرف في الحرام، لأنّ حصر الانتفاع بالبيع في الحرام، يوجب كون أكل الثمن بإزاره أكلًا للمال بالباطل، ثم إنّه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد، وبين التواطي علىه خارج العقد، ووقوع العقد عليه^٣، ولو كان فرقاً فإنّما هو في لزوم الشرط وعدمه

١. لم يظهر الفرق، فإنه كما أنّ اشتراط جعل الخشب صنماً، بعيد عن المسلم، كذلك اشتراط عدم بيع شيء في الدار إلّا الخمر، كما أنّهم يقدمون على المعاوضة مع العلم بأنّ لا يبيع غير الخمر كذلك، يقدمون عليها مع العلم بجعل الخشب صنماً.

٢. قد مرّ أنه لا أولوية للفساد في صورة الاشتراط، عن الفساد في صورة العلم كي يتمسّك بالفحوى.

٣. وقد أورد عليه: بأنّ معنى عدم اهتمام الشارع بالشرط غير المذكور، واعتبار الذكر في الشرط صحة العقد بلا شرط، ومقتضاه وقوع تمام الثمن في مقابل العين، ومعه لا يكون أكل المال أكلًا بالباطل وبلا عوض.

لا فيما هو مناط الحكم هنا، ومن ذلك يظهر أنه لا يبني فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً بل الأظهر فساده، وإن لم نقل بإفاسد الشرط الفاسد، لما عرفت من رجوعه في الحقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرمة.

وقد تقدم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادها أموالاً مشتملة على منافع محللة، مع أنَّ الجزء أقبل للتفكير بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط^١، وسيجيء في المسألة الآتية ما يؤيد هذا إن شاء الله تعالى.

وفيه: كما أنَّ الشارع ألغى الشرط الذي لم يذكر في ضمن العقد، كذلك ألغى الشرط المخالف للكتاب والسنَّة مثل هذا الشرط، فهذا الشرط على كلِّ تقدير ساقط في نظر الشارع وبحكم العدم.

والأظهر هي الصحة في الموردين، لما عرفت من عدم كون أكل المال في صورة الاشتراط أيضاً أكلًا بالباطل، من جهة عدم تقابل المال بالمنافع، ثم إنَّ لازم ما ذكره^٢ الحكم بالبطلان، حتى فيما كان الداعي هي المنفعة المحرمة، لعين ما ذكره في الشرط غير المذكور

١. أورد عليه السيد الفقيه: (بأنَّه^٣ صرَّح بعدم كون الهيئة جزءاً، بل هي من قبيل العنوان، وكون مثل هذا الجزء أقبل للتفكير ممنوع بل الأمر بالعكس).

وفيه: أنَّه^٤ صرَّح بعدم كونها جزءاً عرفاً، وإلا فهو لا ينكر كونها جزءاً خارجياً كما تقدم، وهذا بخلاف المشروط والشرط.

ولكن يرد عليه: أنَّ الشرط في باب البيع وغيره من العقود لا يرجع إلى أحد العوضين، ولا يوجب تقييده كي يتم ما ذكره، من أنَّ المقيد موجود واحد ولا ينحل إلى جزئين خارجيين، بل هو التزام في التزام على ما يأتي تحقيقه في محله، فهو أقبل للتفكير.

المسألة الثانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنية، وكل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام، إذا قصد منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخلاً في زيادة الثمن، كالعبد الماهر في القمار أو اللهو والسرقة، إذا لو حظ فيه هذه الصفة، وبذل بإيزائها شيء من الثمن^١، لا ما كان على وجه الداعي، ويدل عليه أنَّ بذل الشيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل، والتوكيل بين القيد والمقيد بصحبة

حكم بيع الجارية المغنية

١. ملخص القول في المقام: إنَّ اعتبار الصفة في المبيع: إنَّ كان على وجه الاستراتط: فلا إشكال في الصحة، سواء كانت الصفة مما لا مالية لها، أم كانت لها مالية عرفية شرعية، أم كانت ماليتها ملغاة شرعاً؛ فإنَّه على جميع التقادير لا تقابل الصفة بالمال، ولا تكون دخلية في المبيع، نعم هناك فرق بين الأقسام من جهة لزوم الوفاء بالشرط وعدمه، وهو غير مرتبط 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 أصلًا.

وإنَّ كان اعتبارها على وجه التقييد والعنوان: فإنَّ كانت لها مالية شرعاً، فلا إشكال أيضاً في الصحة، سواءً كانت الصفة منافعها ممحضة في محللة أم كان لها نوعان من المنفعة المحللة والمحرمة.

وأماماً إنَّ لم يكن لها مالية شرعاً، بأنَّ كانت لها المادية 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 للالتزام بأنَّ المعيوض هو الموصوف، وإنَّ الثمن غير مقابل بالوصف - تعين القول بالصحة، ووقوع جميع الثمن في مقابل الموصوف، وأماماً بناءً على كون تخلفه موجباً للبطلان، كما هو الشأن في العناوين الموجب تخلفها تغاير الموصوف للموجود ذاتاً، فإنَّ كان وجده للبطلان أنَّ ما تعلق الإنشاء به - وهو العين المنتصفة بهذا الوصف - غير موجود، وما هو

موجود لم يتعلّق به الإنشاء، أو أنّ الوصف دخيلٌ في الرضا، فمع تخلّفه لا يكون الرضا الفعلي موجوداً، يكون الحكم في المقام هي الصحة بتمام الشمن، إذ على كلّ تقدير يكون المفروض كون المبیع هو ذات الموصوف، وإن أوجب الوصف زيادة مالية الموصوف، إلا أنّ المعارض هو المال لا المالية، وإن كان الوجه للبطلان وقوع شيء من الشمن بإزاء القيد، تعين القول بالفساد في المقام، لوقوع جزء من الشمن في مقابل ما لا مالية له شرعاً، إلا أنّ لازم هذا الوجه التبعيض في الفساد، إذ لازمه كون كلّ من الموصوف والوصف جزءاً من المبیع وملحوظاً مستقلّاً.

فتحصل: أنّه على جميع التقادير لا وجه للبطلان رأساً هذا ما تقتضيه القواعد.
وأثنا النصوص الخاصة^(١): الواردة في الجارية المغنية الناهية عن بيعها، فالذى يخطر عدم عمل المشهور بها، فضلاً عن أنها معارضة مع النصوص الأخرى، وذلك يظهر بعد بيان أمرين:

الأول: إنّ صفة غناء الجارية لها منفعتان محللة ومحرمة بناءً على ما هو المعروف من أنّ كسب المغنيات التي تُدعى إلى الأعراس ليس به بأس، كما نطق النصوص به.
الثاني: إنّ بعض نصوص الباب صريح في جواز بيع المغنية وشرائها، إذا كان يطلب بها الرزق لا سوى ذلك، ومعلوم أنّ التاجر الذي يشتري المغنيات ويبيعهن إنما يوقع المعاملة عليهم بما هنّ مغنيات لا سيما في فرض البيع، وعلى ذلك فبعد تقييد تلك النصوص بهذا النص، تختص تلك النصوص بما إذا بيعت المغنية بداعي سماع الغناء، والانتفاع بها في الحرام، وفي هذا الفرض بالخصوص لم يفت أحد بالفساد، لا سيما بعد ملاحظة عدم كون صفة الغناء ممما لم منفعة محرّمة خاصة.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذا النص معارض مع تلك النصوص، لتضمنه جواز بيع التاجر المغنية، وإن كان المشتري يشتريها بداعي الانتفاع بغنائهما على وجه محريم، والبائع كان عالماً بذلك. والجمع العرفى يقتضي حمل تلك النصوص على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن، غير معروف عرفاً^١، لأنّ القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال، وإن كان يبذل المال بمحاجة وجوده، وغير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزع على الشروط، فتعين بطلان العقد رأساً، وقد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجارية المغنية سحت» وأنّه: «قد يكون للرجل الجارية تلبيه وما ثمنها إلا كثمن الكلب». نعم، لو لم يلاحظ الصفة أصلاً في كمية الثمن، فلا إشكال في الصحة، ولو لوحظ من حيث أنّه صفة كما قد يصرف إلى المحلّ، فيزيد لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعة المحلّة لتلك الصفة مما يعتدّ بها، فلا إشكال في الجواز، وإن كانت نادرة بالنسبة إلى المنعة المحرّمة، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال، إلا لما اشتمل على منفعة محلّة غير نادرة بالنسبة إلى المحرّمة وعدمه - لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف، ولا ضير في زيادة ثمنه بمحاجة منفعة نادرة - وجهاً أقواهما الثاني، إذ لا يعد أكلاً للمال بالباطل^٢، والنّصّ بأنّ: «ثمن المغنية سحت» مبني على الغالب.

١. وفيه: أنه بناء على مقابلة القيد بالمال لا مانع من التفكير، وعدم وقوعه شرعاً وعدم معروفيته عرفاً، إنما يكونان من جهة عدم بذل شيء من الثمن بإزائه، ولازمه صحة البيع في المقيد ب تمام الثمن، وكون القيد لغواً، وبذل الثمن بإزاء المقيد بداعي وجود القيد، ليس أكلاً للمال بالباطل، كما تقدّم.

٢. أنه لو كانت الصفة ملحوظة مستقلة في البيع، وجعل بإزائها الثمن، يعتبر في عدم كون أكل المال في مقابلتها أكلاً بالباطل، ما يعتبر في العين من اعتبار اشتتمالها على منفعة غير نادرة، أي منفعة لا يعتد بها عرفاً لخستها، لا لمحايتها مع ما هو أهمّ منها كما هو ظاهر المصنّف على ما عرفت، وإن لم تلاحظ مستقلة، بل كانت موجبة لبذل المال لأجل وجودها، فلا وجه لإلحاقها بالعين كما لا يخفى، وأماماً النّصّ بأنّ: «ثمن المغنية سحت» فقد عرفت ما فيه.

المسألة الثالثة: يحرم بيع العنب ممن يجعله خمراً بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يجعله صنماً أو صليباً، لأنّ فيه إعانة على الإثم والعدوان، ولا إشكال ولا خلاف في ذلك، أمّا لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريرم^١.

بيع العنب ممن يجعله خمراً

١. اختلفت كلمات القوم في المقام، فمن جماعة الجواز عن آخرين المنع، والشيخ الأعظم رحمه الله فضل بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بالجواز، وبين ما يقصد منه الحرام، فحكم بالحرمة، لكونه إعانة على الإثم التي تكون محرّمة بلا خلاف ولا إشكال.

لكن يرد على هذا التفصيل:

أولاً: إنّه لا بدّ من تقييد ذلك بما إذا قصد المعان فعل الحرام، لأنّه رحمه الله يصرّح فيما بعد باعتبار ذلك.

وثانياً: إنّ جماعة صرّحوا باعتبار ترتّب المعان عليه في صدق الإعانة، فلا بدّ من التقييد بذلك، اللهم إلاّ أن يكون ذلك إشارة إلى أصل الحكم، أو إلى العلة بلحاظ محرّم آخر، وعليه فيرفع الإشكال الثاني، لأنّه في صورة عدم ترتّب فعل الحرام، وإن كان لا تصدق الإعانة بلحاظ، إلاّ أنها تصدق كونه إعانة على اشتغال المشتري بمقدّمات الحرام بقصد ترتّب الحرام، وهو بنفسه معصية.

وكيف كان، فلتبيّح القول في هذه الصورة أيضاً سيأتي عند التعرّض لأدلة الصورة الآتية.

وتبيّح القول في المقام يقتضي لبحث في موضوعين:

الأول: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

الثاني: فيما تقتضيه القواعد العامة.

أمّا الموضع الأول: فالكلام فيه تارةً يقع في الحكم الوضعي، وأخرى في الحكم التكليفي.

للأخبار المستفيضة^١، منها خبر ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرمه يبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله حمراً أو مس克拉ً؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الآباء الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه». ورواية أبي كهمس، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام إلى أن قال - هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه حمراً»، إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور،

وأما من حيث الحكم الوضعي: فقد استدلّ لعدم جواز المعاوضة في صورة العلم بصرف المبيع في المحرم، بخبر جابر - أو صابر - المتقدم: «في الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال عليه السلام: حرام أجره»^(١).

وقد مرّ في المسألة السابقة ما في هذا الخبر من حيث السنّد والدلالة، والمعاوضة مع النصوص الآخر، وتقدّم أنه لا يصح الاستدلال به بوجه.

وأمّا من حيث الحكم التكليفي: فمجمل القول فيه إنّ جميع النصوص الواردة في المقام، أو المتوكّلّ ورودها في الباب على طوائف:

١. الأولى: ما تضمّن جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه حمراً، كحسن ابن أذينة^(٢) وخبر أبي كهمس^(٣) المذكورين في المتن.

وصحيحة الحلبي، عن مولانا الصادق عليه السلام: «عن بيع عصير العنب ممن يجعله حمراً؟ فقال عليه السلام: لا بأس به، يبيعه حلالاً فيجعله حراماً أبعده الله وأستحه»^(٤).

وصحيحة رفاعة، قال: «سئل أبو عبد الله 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 يعمله حمراً، وهو بخبر جابر - أو صابر - المتقدم في المسألة المتقدمة، بدعوى إرادة العلم ببيع الخمر من قوله: (فيباع فيه الخمر) فإنه حينئذ بضميمه عدم الفرق بين الإجارة والبيع يدلّ على ذلك.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢)-(٥) الوسائل، باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٦ و ٤ و ٨.

وقد يعارض تلك بمحاتبة ابن أبي أذينة: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذه صلباناً؟ قال: لا»، ورواية عمر بن حريث «عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا»^(١)، وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط

الثالثة: ما استفيد منها كراهة بيع العنب ممن يخمره، وهو صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً؟ قال عليه السلام: بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلىي، ولا أرى بالأول بأساً»^(٢).

الرابعة: ما تدلّ على المنع عن بيع الخشب ممن يتّخذه صلباناً أو يصنعه صنماً، فإنه يدلّ على الحكم في المقام بإلغاء الخصوصية، كحسن بن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذه صلباناً؟ قال عليه السلام: لا»^(٣).

وصحّيابن حريث، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن التوت أبيعه يُصنع به الصليب والصنم؟ قال عليه السلام: لا»^(٤).

١. الخامسة: ما توهّم دلالتها على جواز بيع الخشب أيضاً، كحسن ابن أذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذه برابط؟ فقال عليه السلام: لا بأس به»^(٤).

هذه هي جميع نصوص الباب.

وقد قيل في الجمع بينها وجوده، أمنتها حمل النصوص المانعة على بيع الخشب ممن يعمله صليباً أو صنماً، كما هو موردها، بأن لا يتعدّى عن موردها، وحمل المجوزة على غيره.^(٥)

وأورد عليه تارةً بكونه خرقاً للإجماع المركب.

وآخر: بأنّ خبر جابر دال على المنع في بيع العنب أيضاً.

وثالثة: بأنه قام الدليل على اتّحاد مناط الحكم وهو قوله عليه السلام في خبر الحارثي: بعنته

(١) الوسائل، باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٢)-(٤) الوسائل، باب ٤١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢ و ١.

جعل الخشب صليباً أو صنماً، أو تواطؤهما عليهٌ.

حلاً فجعله حراماً فأبعده الله^(١) ونحوه ما في خبر أبي كهمس^(٢) ورواية رفاعة^(٣).

ورابعة: بأن الطائفة الخامسة تأبى عن ذلك، لدلالتها على جواز بيع الخشب.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن خرق مثل هذا الإجماع المركب لا مانع منه، إذ في المسألة طوائف من الأخبار، فقد استندوا في فتاوينهم إلى هذه النصوص، وكل واحد جمع بما رأه جماعاً عرفيّاً، وعليه فلا يضر مخالفته الجميع، مع أن صاحبي الوسائل والمستدرك قائلان بالفصل.

وأما الثاني: فلأنه لو سلم استفادة الكبرى الكلية من تلك النصوص، إلا أنه لا مانع من تخصيصها بما ورد في الخشب ببيع ممن يجعله صنماً أو صليباً.

وأما الرابع: فلأن حسن ابن أذينة وارد في بيع الخشب ممن يجعله برابط، وهو غير جعله صنماً أو صليباً، بل هو بنفسه دليل الفصل، فإنه يفصل بين الأصنام والبرابط.

أقول: والإنصاف أن هذا الجمع متين غايته.

ويساعد الاعتبار لما علم من الشرع من الاهتمام بالتجنب عن الشرك بأي نحو أمكن، قال الله تعالى: **«إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْفُرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَعْفُرُ مَا دُونَ ذَلِكَ»**^(٤).

وبما ذكرناه ظهر أن ما ذكره بعض الأعلام من أن النصوص متعارضة، لا يمكن الجمع بينها بوجه، فلابد من الرجوع إلى المرجحات، في غير محله.

١. وقد يجمع بينها، بحمل النصوص المانعة على صورة الاشتراط، أو التواطئ عليه

قبل البيع.

(١) - (٣) الوسائل ، باب ٥٩ ، من أبواب ما يكتسب به ، حديث ١٠ و ٦ . (٤) سورة النساء ، آية ٤٩ .

وفيه: إنَّ هذا في الغاية الْبُعْدُ^١، إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعةِ الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجة، ثم يجيء ويسأله الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا في المستقبل وحرمتة، وهل يحتمل أن يريده الرواية بقوله: (أَبَيَعَ التوتَ مَمَنْ يَصْنَعُ الصنْمَ وَالصَّلِيبَ) أَبَيَعَهُ مُشَرِّطاً وَمُلْزِماً في متن العقد أو قبله أن لا يتصرَّف فيه إلا بجعله صنماً؟! فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة^٢، لشهادة غير واحدٍ من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة.

١. وفيه: مضافاً إلى ما ذكره المصنف^٣ من أنه في غاية الْبُعْدِ، إنَّ جمع تبرّعي لا شاهد له، ومجرّد كون فرد متيقن الإرادة لا يجعلهما من النص أو الظاهر، لا سيما مع احتياج الجمع إلى التصرُّف في كلا المتعارضين.

ومنه يظهر ضعف ما قيل من حمل الأخبار المانعة على صورة القصد إلى ترتُّب الحرام، والمجوزة على صورة العلم خاصةً.

وفي تعليقه السيد الفقيه الجمع بنحو آخر، وهو حمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرف المبيع في لمحرم، وحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بكون المشتري شغله، ذلك وإن لم يكن جعله هذا العنب الخاص خمراً معلوماً.

وفيه: إنَّ ذلك لو تمَّ في بعض نصوص الجواز، لا يتمُّ في جميعها، لاحظ قوله عليه السلام في صحيح رفاعة: «أَلَسْنَا نَبِيَّعْ تَمَرَّنَا مَمَنْ يَجْعَلُهُ شَرَاباً خَبِيئاً» فإنَّ الظاهر رجوع الضمير إلى المبيع الخاص.

٢. المنسوب إلى المشهور - كما في «الجواهر» - الجمع بين النصوص بحمل الأخبار المانعة على الكراهة، واستشهاد له المصنف بقوله عليه السلام في خبر الحلبي - كما في المتن - ورفاعة كما في سائر النسخ: «بَيْعُهُ مَمَنْ يَطْبَخُهُ أَوْ يَصْنَعُهُ خَلَّاً أَحَبَّ إِلَيْهِ».

ويشهد له رواية الحببي: «عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً؟ قال: بيعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلاً أحبّ إلّي، ولا أرى به بأساً» وغيرها، أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممّن يعمله صليباً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، والعمل في مسألة بيع العنبر وشبعها على الأخبار المجوزة، وهذا الجمع قولٌ فصلٌ لو لم يكن قوله بالفصل، وكيف كان، فقد يستدلّ على حرمة البيع ممّن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي على التعاون على الإثم والعدوان^١.

وفيه: أنّما يوهن هذا الجمع قوله عائلاً في خبر أبي كهمس: «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»، وقوله عائلاً في خبر رفاعة: «هو حلال، ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً» لاسيما وأنّ ظاهرهما تكرار البيع المذكور كما لا يخفى، وعليه فيتعين حمل الأحثية في خبر رفاعة على الحبّ النفسي.

الإعانة على الإثم

هذا كله بحسب الروايات.

وأمّا من حيث القواعد: فقد استدلّ على حرمة البيع ممّن 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.

أمّا الأول: فلا يبعد القول بعدم حرمة الإعانة على الإثم بما هي إعانة عليه، لا لما قيل من أنَّ الآية الشرفية^(١) أريد بها الحكم التنزيفي بقرية المقابلة بالأمر

(١) سورة المائدة، آية ٣.

بالإعانة على البر والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً.
فإنّه يمكن أن يدفع: بأن الالتزام بجواز ما نهى عنه الشارع من خلال العقل، يتوقف على ورود ترخيص من الشارع في الفعل، فمع عدمه يحكم العقل بلزم المتابعة، ومجرّد المقابلة بأمر غير إلزامي لا يصلح قرينة على ذلك كما لا يخفى.
بل لأنّ المنهي عنه هو التعاون لا الإعانة، وهو من باب التفاعل، وهو عبارة عن اجتماع عدّة من الأشخاص لِإيجاد أمر، بحيث يكون ذلك صادراً عن جميعهم، كأن يجتمعوا على قتل نفس محترمة فيقتلوها جمِيعاً.
وأمّا الإعانة التي هي من باب الإفعال، فهي عبارة عن إيجاد مقدّمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في صدورالحرام والإثم منه، فحرمة التعاون التي هي مدلول الآية الشريفة لا تستلزم حرمة الإعانة على الإثم.
والاستدلال لحرمتها بالإجماع، فاسد لعدم حجّية المنقول منه، مع أنّه يحتمل استناد المجمعين إلى سائر الوجوه المذكور في المقام، من الآية الشريفة، وأدلة النهي عن المنكر، التي ستعرف تقريب الاستدلال بها والجواب عنها .
فاللّا ظهر عدم حرمة الإعانة على الإثم، لعدم الدليل عليها، والأصل عدمها إلا ما خرج بالدليل، كإعانته الظالمين وإعانته أعوانهم المتفق على حرمتهم على ما سيأتي مفصلاً في البحث عن معونة الظالمين.
ثمّ بعد الغضّ عن ذلك كله، يمكن أن يقال كما في «الحدائق»: بأن النصوص الواردة في بيع العنبر تدلّ على جواز الإعانة في المقام بعد إلغاء الخصوصيّة.
فالجمع بينها وبين أدلة حرمة الإعانة على الإثم، يقتضي الالتزام بعدم الحرمة في المقام وأضرابه.

وما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنه: (على فرض تتحقق موضوع الإعانة، لا إشكال في حرمتها، ولا يمكن تخصيص دليلها، لأنّ هذه من العناوين غير القابلة للتخصيص، فإنّها كنفس المعصية).

غير تام، لأنّ الإعانة على الإثم من العناوين التي لو لم يدلّ دليل على حرمتها، لما استقلّ العقل بلزم تركها، بل كان مقتضى القاعدة جوازها، وعليه فكما للشارع أن يحرّمها بإطلاقها، له تحريم حصة خاصة منها.

وعلى فرض حرمتها وانطباقها على البيع في المقام، لا تكون المعاملة فاسدة، بناءً على ما حققناه في محله، من أنّ النهي النفسي عن المعاملة وإن تعلّق بالاعتبار - الذي يعبر عنه بالمسبّب - لا يدلّ على الفساد.

مع أنّك قد عرفت عدم صدقها على البيع، فلو صدقت فإنّما تصدق على إقباض المبيع، وأماماً الاعتبار النفسي وإبرازه، فليس شيء منها مصداقاً للإعانة قطعاً. فتحصل: أنّ الاستدلال بعموم النهي عن التعاون على الإثم في المقام غير صحيح من وجوه عديدة.

حقيقة الإعانة ومفهومها

المقام الثاني: في بيان حقيقة الإعانة.

وقد اختلفت كلماتهم في ذلك غاية الاختلاف، مع أنّ مفهومها من المفاهيم العرفية، وستعرف الأقوال عند بيان الحق في المقام.

وكيف كان، فمحض ما قيل في اعتباره في صدق هذا المفهوم أمور : منها: القصد إلى وقوع الفعل من المعنان.

وقد يستشكل في صدق الإعانة، بل يُمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعن، بناءً على أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً^١، وأول من أشار إلى هذا المحقق الثاني في «حاشية الإرشاد» في هذا المساءلة، حيث أَنَّه بعد حكاية القول بالمعنى مستندًا إلى الأخبار المانعة، قال: (ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾، ويشكل بلزوم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى به محروم لو تم هذا الاستدلال، فيمنع معاملة أكثر الناس.

والجواب عن الآية: المنع من كون محل النزاع معاونة، مع أنّ الأصل الإباحة، وإنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك) انتهى.

ووافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة، جماعة من متأخّري المتأخّرين، أصحاب الكفاية وغيره.

أمّا اعتبار القصد بمعنى الاختيار والإرادة، الملازم للعلم فمعتبر قطعاً، إذ مع عدم العلم بوقوع الحرام من الغير، لا يحرم فعل المعين، لعدم صدق الإعانة عليه بلا قصد، كما لعلّه الظاهر، أو لعدم تنجّز حرمته على فرض صدق الإعانة، إذا ترتب عليه المعن، لفرض الجهل به، فعلى كلّ تقدير لا يحرم الفعل أو لا تنجّز حرمته مع عدم العلم، وعليه فلا تترتب ثمرة على النزاع في اعتبار القصد بهذا المعنى وعدمه في صدق الإعانة.

١. وأمّا القصد، بمعنى الداعي والغرض من الفعل، فهو الذي وقع الخلاف في اعتباره، وقد اعتبره مطلقاً جماعة منهم المحقق الثاني، واختار جماعة آخرون عدم اعتباره كذلك، ونسب ذلك إلى الأكثر، والمصنف^٢ تبعاً للمحقق الأردبيلي فضل بين الموارد، باعتباره في بعض الموارد وهو ما إذا لم تصدق الإعانة عرفاً بدونه، كما إذا لم تتحصر فائدة مقدمة الحرام، التي قصد الفاعل بفعلها الوصول إليها في المشروع المحرّم، كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، وعدم اعتباره في المورد الآخر، وهو ما إذا صدق ذلك عرفاً مع عدم القصد، كما إذا انحصرت فائدتها في المشروع المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد.

وقد استدلّ لاعتباره مطلقاً: بأنه لو لا ذلك لزم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادةً التوصل به إلى محرّم، فيصبح معاملة أكثر الناس ممنوعة. ولعدم اعتباره كذلك بإطلاق الإعانة على أفعال، مع عدم اقترانها بهذا القصد في جملة من النصوص، كالنبوبي المروي عن «الكافي» عن مولانا الصادق عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه»^(١).

والعلوي الوارد في الطين، المروي عن «الكافي» عنه عليه السلام: «إِنْ أَكَلَتْهُ وَمَتْ كَنْتْ قَدْ أَعْنَتْ عَلَى نَفْسِكَ»^(٢)، ونحوهما ما ورد في أعون الظلمة^(٣).

وفيهما نظر:

إما الأول: فلان أنه إن أريد به النقض ببيع المأكولات والمشروبات، مع العلم بأنه تحصل بها القوة على ارتكاب المعاصي.

فيرد عليه: أنه لا تصدق الإعانة في أمثال هذه الموارد لجهة أخرى سيأتي التعرض لها بعد ذلك.

وإن أريد به النقض بموارد بيع ما اقترن بالقصد تصدق الإعانة على الإثم عليه، ولا مانع من صدقها من الجهات الأخرى.

فيرد عليه: أنه لا مانع من الالتزام بفساد المعاملة في هذه الموارد.

وأما الثاني: فلان نصوص الطين أطلقت الإعانة فيها على أكل الطين مجازاً أو بالعنایة لوجوه:

الأول: أن موردها من قبيل ارتكاب الحرام نفسه، والإعانة إنما تصدق بالنسبة إلى فعل الغير كما سيجيء.

الثاني: أن أكل الطين بنفسه موجب للقتل، لا أنه إعانة على ما يوجب القتل.

الثالث: أن في موردها لا يعلم بترتيب الحرام على فعل الفاعل كما هو ظاهرها، وقد تقدم اعتبار ذلك في صدقها، مع أن استعمالها أعلم من الحقيقة، وأصالة الحقيقة إنما يرجع إليها لتشخيص المراد بعد معلومية الموضوع له، لا لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب الأطعمة المحرّمة. (٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به.

وبه يظهر ما في نصوص أعون الظلمة، مع أنه سيجيء أن المحرم إنما هو عون الظالم مطلقاً حتى في المباحات، لا عونه في فعل الحرام.

فتحصل: أنه لا دليل على اعتباره مطلقاً، ولا على عدمه كذلك.

والمحض^{فيه} لما رأى صدقها في بعض الموارد مع عدم القصد، مثل إعطاء السيف لمن يريد قتل المظلوم، وعدم صدقها في بعض موارد آخر مع عدم القصد، التتجأ إلى الالتزام باعتبار القصد، إلا في ما إذا انحصرت فائدة الشرط المعان عليه في المشروع المحرّم.

أقول: ولكن الظاهر عدم اعتبار القصد في صدقها، كما يظهر من الرجوع إلى موارد صدقها بدون القصد، بعد عدم كونها من المشترك اللغطي، وعدم تصوير جامٍ بين الفعل مع القصد في بعض الموارد، وبدونه في آخر.

وأولى من ذلك في عدم الاعتبار قصد الغير، حينما يعan على الشرط لفعل المشروع المحرّم، كما عن ظاهر المصنف^{فيه}، حيث التزم بأنه تصدق الإعانة على الإثم إذا أعاذه على شرط الحرام، مع العلم بصرفة في الحرام، وكان غرض المعيين ذلك، ما لم يقصد الغير فعل الحرام، فإنه لا دليل عليه شرعاً ولا عرفاً.

اللَّهُمَّ إِنْ يُقالُ: إِنَّ مَرَادَ الْمَصْنَفِ مِنْ مَا ظَاهِرُهُ ذَلِكَ غَيْرُهُ، وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِي بَيَانِ مَرَادِهِ فَانتَظِرْ.

والظاهر عدم صدق الإعانة على كلّ فعل يتوقف عليه صدور الحرام من الغير، بل الظاهر اختصاصهما بما يكون من المقدّمات الفاعلية لفعله.

وبعبارة أخرى: ما يقع في سلسلة علل فعل فاعل الإثم، ولا تصدق على إيجاد نفس الفاعل، أو حفظ حياته، ولا تهيئه موضوع الفعل.

وبذلك يظهر وجه عدم حرمة توليد الفاسق لمن يعلم أنّ في نسله من يرتكب الذنب، وعدم حرمة بيع المأكولات والمشروبات، مع العلم بأنه تحصل للمشتري قوّة على المعصية، وعدم حرمة تجارة التاجر مع العلم بأنّ العاشر يأخذ منه العشور، وعدم حرمة سفر الحاج الذي يعلم أنه يؤخذ منه المال ظلماً.

هذا وربما زاد بعض المعاصرین علی اعتبار القصد، اعتبار وقوع المعان علیه فی تحقق مفهوم الإعانة فی الخارج^١، وتخیل انه لو فعل فعلًا بقصد تحقق الإثم الغلاني من الغیر، فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها بناء علی ما حررہ من حرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تتحققه، وأنه لو تحقق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلی المحرّم، ومن جهة الإعانة، وفيه تأمل.

كما آنّه ظهر الفرق بين هذه الأمثلة، وبين إعطاء العصا لمن يريد ضرب المظلوم، وتسلیط الخمار علی العنبر وما شابههما.
كما ظهر آنّه لابدّ من الالتزام بحرمة نقل التاجر أمواله إلی الكمرك الذي عينه الظالم لأنّه العشور فيه، فإنّ ذلك ليس كأصل التجارة من محققات موضوع الظلم، بل من مقدّمات الظلم، والفرق بينهما كالفرق بين تسلیط الخمار علی العنبر وإيجاد العنبر.
وبالجملة: بعد التدبر فيما ذكرناه، لا أطن ببقى مورد لا يحرز صدق الإعانة أو عدمه حتّى نحتاج إلی الإحالیة علی العرف.

ثم إنّ هذا كله في الثعین، وأمّا في المعان فيعتبر فيه أمران:
الأمر الأول: بقاء الاختيار في المعان، بأن لا يكون فعل المعين علّةً تامةً لصدور الفعل منه، إذ حينئذ لا يكون صدور الفعل من المعان معصية وإثماً، فلا يكون فعل المعين إعاناً على الإثم. نعم، اذا كان المحرّم الفعل الذي هو إسم المصدر، ولم يلاحظ في تتحققه حيث الانتساب، أو كان عنوان الحرام العنوان الأعمّ الصادق علی السبب والمباشر، حرّم فعل المعين، لكن لا من باب حرمة الإعانة على الإثم، بل من جهة أخرى غير مربوطة بالمقام.

الأمر الثاني: تتحقق الفعل المعان علیه منه، وهو الذي ذكره المصطفى^ص بقوله:
١. (وربما زاد بعض الأساطير علی اعتبار القصد، اعتبار وقوع المعان علیه فی تحقق مفهوم الإعانة فی الخارج)، إذ مع عدم تتحققه لا يكون فعل المعين إعاناً على الإثم، بل كان يتخيل كونه كذلك. نعم، كان فعله تجراًًا ويعاقب عليه من هذه الجهة.

فإنّ حقيقة الإعانة على الشيء، هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواءً حصل أم لا، ومن اشتغل ببعض مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخلٌ في الإعانة على الإثم، ولو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب^١، وما أبعده 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: «منْ أَعْنَى عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ وَلَوْ بَشَطَرَ كَلْمَةً، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ أَيْسُّ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»^٢، وقد استدلّ في «الذكرة» على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين: (بأنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الظُّلْمِ)^٣، واستدلّ المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المنتجّس ممّن يستحلّه بأنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الْإِثْمِ.

ولنعم ما أفاده بعض مشايخنا المحققين^٤، حيث قال: (ويمكن استشعار ذلك من قوله: «من أكل الطين فمات فقد أَعْنَى عَلَى نَفْسِهِ»، وفي آخر: «فِإِنْ أَكَلَهُ وَمُتَّ فَقَدْ أَعْنَتْ عَلَى نَفْسِكَ»).

والمحض^٥ لم يذكر وجهاً لما اختاره من عدم اعتبار ذلك، سوى تكرار مدعاه، وهو كما ترى.

١. نعم ما ذكره من أنه لو تتحقق الحرام لم يتعدد العقاب، متين، إذ مع ترتيب الحرام لا يكون فعل المعين تجرّئاً، بل معصية حقيقة، فليس عليه غير عقاب واحد.

٢. الظاهر أنَّ استدلال شيخ الطائفة بقوله ﷺ^(١) لوجوب بذل الطعام لخاف التلف، إنما يكون بالفحوى والأولوية، كما يصرّح بذلك المصنّف^٦ فيما سيأتي، وكيفية الاستدلال به حينئذ: أنه إذا كان المعين على قتل مسلم يُكتَب بين عينيه أنه آيس من رحمة الله، فالقاتل نفسه بترك بذل الطعام الموجب لتلفه أولى بأن يكون كذلك، وعلى ذلك فيتم الاستدلال لا أنه أجنبي عن المقام بالمرة، فإنه على هذا لا يدعى كون ترك البذل إعاناً على الإثم كما لا يخفى.

٣. سيأتي أنَّ حرمة بيع السلاح لأعداء الدين ليست من باب الإعانة على الإثم، بل لأجل نصوص خاصة فانتظر.

(١) عوالى الثنائى: ج ٢، ص ٣٣٣.

وقد استدلّ المحقق الأردبيلي^١ - على ما حُكِي عنه، من القول بالحرمة في مسألتنا- بـأَنَّ فِيهِ إِعْانَةً عَلَى الْإِثْمِ وَقَدْ قَرَرَهُ عَلَى ذَلِكَ فِي «الْحَدَائِقِ» فَقَالَ: (إِنَّهُ جَيِّدٌ فِي حَدَّ ذَاتِهِ، لَوْ سُلِّمَ مِنَ الْمُعَارِضَةِ بِأَخْبَارِ الْجَوَازِ)، وَفِي «الرِّيَاضِ» بَعْدَ ذِكْرِ الْأَخْبَارِ السَّابِقَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْجَوَازِ، قَالَ: (وَهَذِهِ النَّصْوصُ إِنْ كَثُرَتْ وَاشْتَهِرَتْ وَظَهَرَتْ دَلَالُهَا، بَلْ رَبِّما كَانَ بَعْضُهَا صَرِيقًا، لَكِنْ فِي مَقَابِلَتِهَا لِلأَصْوَلِ وَالنَّصْوصِ الْمُعْتَضِدَةِ بِالْعُقُولِ إِشْكَالٌ إِنْتَهِيَّاً).

والظاهر أنَّ مراده بالأصول، قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن، ويؤيد ما ذكره من صدق الإعانة بدون القصد، إطلاقها في غير واحد من الأخبار^٢، ففي النبوى المروي في «الكافى» عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: «من أكل الطين فمات فقد أعن على نفسه»، وفي العلوى الوارد في الطين المروي^(١) أيضاً في «الكافى» عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: «فإن أكلته ومت فقد أعنْتَ على نفسك»^(٢) ويدلّ عليه غير واحد مما ورد في أعون الظلمة، وسيأتي.

وَحُكِيَ أَنَّهُ سَأَلَ بَعْضَ الْأَكَابِرِ، وَقِيلَ لَهُ: «إِنِّي رَجُلٌ أَخْيَطُ لِلْسَّلَطَانِ ثِيَابَهُ، فَهَلْ تَرَانِي دَخْلًا بِذَلِكَ فِي أَعْوَانِ الظُّلْمَةِ؟» فَقَالَ لَهُ: «الْمَعْنَى مِنْ يَبْيَعُ الْأَبْرَ وَالْخِيُوطَ، وَأَمَّا أَنْتَ فَمِنَ الظُّلْمَةِ».

١. الظاهر أنَّ مراده بها ما ذكره المصنف^١، أي قاعدة حرمة الإعانة على الإثم. والوجه في عدم العمل بالنصوص الخاصة في مقابلتها، لعله ما ذكره العلامة النائيني^٢ الذي تقدّم في المقام الأول مع الجواب عنه. وأمّا ما احتمله بعض الأعاظم من أن يكون مراده بها أصلة الفساد. فهو بعيد غايته، إذ عدم العمل بالنص الخاص، في مقابل الأصل العملي غير معهود من الفقهاء.
٢. قد تقدّم عند الاستدلال على عدم اعتبار القصد الغائي، كيفية الاستدلال بهذه النصوص والجواب عنه، فراجع.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب الأطعمة والأشربة، حديث ٦ و ٧.

وقال المحقق الأرديبيلي في «آيات أحكامه» في الكلام على الآية: (الظاهر أن المراد الإعانة على المعاشي مع القصد، أو على الوجه الذي يصدق أنها إعانة، مثل أن يطلب الظالم العصاء من شخصٍ لضرب مظلوم فيعطيه إياها، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياها، ونحو ذلك مما يعدّ معاونة عرفاً، فلا تصدق على التاجر الذي يتجرّد لتحسين غرضه أنه معاون للظالم العاشر فيأخذ العشور، ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلماً، وغير ذلك مما لا يحصى، فلا يعلم صدقها على بيع العنبر ممن يعمله خمراً، أو الخشب ممن يعمله صنماً، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه، وعليه الأكثر، ونحو ذلك مما لا يخفى)، انتهى، كلامه، ورفع مقامه.

ولقد دقّ النظر^١، حيث لم يعلق صدق الإعانة على القصد، وأطلق القول بصدقه بدونه، بل علّقه بالقصد أو بالصدق العرفي وإن لم يكن قَصْد.

لكن أقول: لا شك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده، ولا إلى مقدمة من مقدماته، بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل، فلا يسمى إعانته، كما في تجارة التاجر بالنسبة إلىأخذ العشور، ومسير الحاج بالنسبة إلىأخذ المال ظلماً، وكذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله ودعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاص، فإنه يقال أنه إعانته على ذلك المطلب، فإن كان عدواً مع علم المعين به صدق الإعانته على العدوان، وإنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية وغيرها، مع العلم بصرف الغير إليها إلى المعصية، كما إذا باعه العنبر، فإن مقصود البائع تملك المشتري له وانتفاعه به، فهي إعانته له بالنسبة إلى أصل تملك العنبر، ولذا لو فرض ورود النهي من معاونة هذا المشتري بالنسبة في جميع أموره، أو في خصوص تملك العنبر، حرم بيع العنبر عليه مطلقاً.

١. قد مرّ أنْ صدق الإعانة على العمل بلا قصد في بعض الموارد عرفاً، آية عدم اعتباره في صدقها مطلقاً فراجع، وتقديم أيضاً أنْ عدم صدقها في بعض موارد آخر كتجارة التاجر بالنسبة إلىأخذ العشور، ليس لأجل عدم القصد، بل لفقد شيء آخر مما يعتبر في صدقها وجوده.

فمسألة بيع العنبر ممن يعلم أنه يجعله حمراً، نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث أن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده، والتمكن منه، كما أن الغرض من بيع العنبر تملكه له، فكل من البيع والإعطاء بالنسبة إلى أصل تملك الشخص واستقراره في يده إعانته، إلا أن الإشكال في أن العلم بصرف ما حصل بإعانته البائع والمعطي في الحرام، هل يوجب صدق الإعانته على الحرام أم لا؟ فحاصل محل الكلام هو أن الإعانته على شرط الحرام، مع العلم بصرفه في الحرام، هل هي إعانته على الحرام أم لا؟ فظهور الفرق بين بيع العنبر، وبين تجارة التاجر ومسير الحاج^١، وأن الفرق بين إعطاء السوط للظالم، وبين بيع العنبر لا وجه له، وأن إعطاء السوط إذا كان إعانته - كما اعترف به فيما تقدم من «آيات الأحكام» - كان بيع العنبر كذلك، كما اعترف به في «شرح الإرشاد»، فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلاً إلى الحرام^٢ كما جزم به بعض، دخل ما نحن فيه في الإعانته على المحرّم، فيكون بيعاً لعنبر إعانته على تملك العنبر المحرّم مع قصد التوصل به إلى التخمير، وإن لم يكن إعانته على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

وإن شئت قلت: إن شراء العنبر للتخمير حرام كغرس العنبر لأجل ذلك، فالبائع إنما يعين على الشراء المحرّم. نعم، لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرّم، وإن علم أنه سيحمر العنبر بإرادة جديدة منه. وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوّي به عند التملك على المعصية، حرم البيع منه.

١. قد عرفت أن الفرق بينهم، ليس في أن التاجر لا يقصد بتجارته وصول العاشر إلى أخذ العشور، ولا إلى مقدمة من مقدماته بخلاف بائع العنبر، ولا أن بيع العنبر إعانته على شرط الحرام المحرّم بخلاف تجارة التاجر، بل ان تجارة التاجر من قبيل تهيئة الموضوع وبيع العنبر من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الفعل.

٢. ظاهر المصنّف والمحقّق النائيني، التسالم على حرمة مقدمة الحرام إذا أتى بها توصلاً إلى الحرام، وإنما الكلام في أن منشأ هذا الحكم هل هو التجري، أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته؟

وأما العلم بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية يتوصّل بها إليها، فلا يوجب التحرير. هذا، ولكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلاً إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجري، والبيع ليس إعاناً عليه، وإن كان إعاناً على الشراء، إلا أنّه في نفسه ليس تجرياً^١، فإن التجري يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد. وتوهم: أنّ الفعل مقدمة له، فيحرم الإعاناً^٢.

مدفوع: بأنه لم يوجد قصد إلى التجري حتّى يحرم، وإلا لزم التسلسل، فافهم^٣. نعم، لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر، دخل الإعاناً عليه في الإعاناً على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس على حرمة التملّك للتخمير، حرّم الإعاناً عليه أيضاً بالبيع. فتحصل مما ذكرناه: أنّ قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، وأنّ محل الكلام هي الإعاناً على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط، وأنّها هل تعدّ إعاناً على المشروط فتحرم أم لا؟

ولكن الأظهر كما حقّقاه في الأصول عدم الحرمة، وأنّ قصد المعصية مع عدم التلبّس بها، أو بما يعتقد كونه حراماً لا يكون حراماً وإن اشتغل بالمقدّمات.

١. قد مرّ أنّ التجري الذي يعاقب عليه، هو التجري بإتيان ما يعتقد كونه حراماً، والاشتغال بمقدّمات الحرام ولو بقصد التوصل إلى الحرام، لا يعاقب عليه ولا يكون محرماً. ثمّ مع الإغماض عن ذلك، وتسوييم كونه محرماً من باب التجري، بما أنّ الفعل حينئذٍ حرام بذاته لكونه جزءاً من المحرّم والبيع الخارجي على الفرض إعاناً عليه، فهو إعاناً على الإثم.

٢. محصلةه بعد إصلاحه، بأنّ المراد من كون الفعل مقدمة، كونه مقدمة داخلية، أي جزءٌ من الكل المحرّم ليرجع إلى ما ذكرناه.

٣. فالجواب عنه: بأنّ الشراء مقدمة للتجري المحرّم، فحرمته إن ثبتت لابد وأن تكون لأجل كونه مقدمة للحرام فيكون تجرياً، وحيث أنّ كونه تجرياً يتوقف على القصد، فلابدّ فيه من القصد إلى التجري، وهو على الفرض معدوم. وعلى فرضه ينتقل الكلام إلى ذات الشراء، وهكذا إلى أن يتسلّل كما في المتن، مع توضيحه.

غير تام، إذ لا يعتبر القصد المذبور - أي قصد التوصل به إلى التجري - في حرمة

فلا تحرم مال مثبت حرمة الشرط من غير جهة التجزي، وأن مجرد بيع العنبر ممن يعلم أنه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء، ليس محراً أصلاً، لا من جهة الشرط، ولا من جهة المشروط^١، ومن ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية «الإرشاد» من أنه محل الكلام، فيما يعده شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدم من «المبسوط» من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف، مستنداً إلى قوله عليه السلام: «من أعن على قتل مسلم الخ»، محل تأمل، إلا أن يريد الفحوى، ولذا استدل في «المختلف» بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة وعدم الضرر.

ثم إن يمكن التفصيل^٢ في شروط الحرام المعن عليه، بين ما ينحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرام، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد، فإن ملكه لانتفاع به في هذا الزمان ينحصر فائدته عرفاً في الضرب، وكذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه، وبين ما لم يكن كذلك، كتمليك الخمار للعنبر، فإن منفعة التمليك وفائدة غير منحصرة عرفاً في الخمر حتى عند الخمار، فيعد الأول عرفاً إعانةً على المشروط المحرام بخلاف الثاني.

المقدمة الداخلية، وإنما هو معتبر في المقدّمات الخارجيه ولعله لذلك أمر بالفهم.

١. إن أراد بذلك اعتبار قصده حين صدور الفعل من المعين، وأنه إن أتى المعين بشرط الحرام، مع علمه بأن الغير يصرفه في الحرام بإرادة جديدة منه بداعي ذلك، لا تصدق الإعانة على الإثم؛ لعدم قصد ذلك الغير لفعل الحرام حين صدور الفعل من المعين، كما لعله الظاهر منه، فقد عرفت عند بيان تنقيح موضوع الإعانة أنه لا دليل على اعتبار ذلك لا عرفاً ولا شرعاً، وإن أراد اعتبار صدور الحرام من الغير قصداً حين ما يصدر، حتى يتصف بالحرمة، فهو متين كما تقدم الكلام فيه عند بيان ما يعتبر في المعن. إلا أنه لا يتم على مسلكه، وهو عدم اعتبار وقوع المعن عليه، إذ لو لم يكن ذلك معتبراً في صدقها، فعدم اعتبار صدوره عن قصد أولى بعدم الاعتبار، كما لا يخفى.
٢. وفيه مضافاً إلى ما تقدم عند تنقيح موضوع الإعانة، أن العزم على أن يصرف

ولعلَّ مَنْ جَعَلَ بَيْعَ السِّلَاحِ مِنْ أَعْدَاءِ الدِّينِ حَالَ قِيَامَ الْحَرْبِ مِنَ الْمُسَاعَدَةِ عَلَىِ الْمُحْرَمِ، وَجَوَزَ بَيْعَ الْعَنْبِ مَنْ يَعْمَلُهُ خَمْرًا - كَالْفَاضِلِينَ فِي «الشَّرائِع» وَ«الْتَّذَكِيرَةِ» وَغَيْرَهُمَا - نَظَرًا إِلَيْ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ الْمُحْقَقُ الثَّانِي حِيثُ مَنَعَ مِنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ الْمُتَنَجِّسِ عَلَىِ مُسْتَحْلِلٍ مُسْتَنْدًا إِلَىِ كَوْنِهِ مِنِ الْإِعَانَةِ عَلَىِ الْإِثْمِ، وَمَنَعَ مِنْ كَوْنِ بَيْعِ الْعَنْبِ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ خَمْرًا مِنِ الْإِعَانَةِ، فَإِنَّ تَمْلِكَ الْمُتَسَحِّلِ لِلْعَصِيرِ مُنْحَصِّرٌ فَأَئِدَتْهُ عِرْفًا عَنْهُ فِي الْإِنْتَفَاعِ بِهِ حَالَ النِّجَاسَةِ، بِخَلَافِ تَمْلِكِ الْعَنْبِ، وَكَيْفَ كَانَ، فَلَوْ ثَبِّتَ تَمِيزَ مَوَارِدِ الْإِعَانَةِ مِنَ الْعَرَبِ فَهُوَ، وَإِلَّا فَالظَّاهِرُ مُدْخِلَّةٌ قَصْدُ الْمُعَيْنِ.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب، ولا يتم إلا بترك البيع فيجب^١، وإليه أشار المحقق الأردبيلي^٢، حيث استدل على حرمة بيع العنبر في المسألة بعد عموم النهي عن الإعانة بأدلة النهي عن المنكر.

الشيء في مصرفٍ خاصٍ، لا يوجب حصر فائدته فيه. مع أنه يمكن أن يقال: إن صدق الإعانة على الإثم، في اعطاء العصا للظالم المستعير لها من غيره لضرب المظلوم، إنما يكون لظهور الحال في أن المعطي قصده الغائي من الإعطاء ذلك، لا سيما وأن العارية عبارة عن الإذن في الانتفاع، وعليه فلا وجه للتفصيل المزبور.

وجوب دفع المنكر

١. هذا هو الوجه الثاني مما استدل به لحرمة بيع الشيء ممن يصرفه في الحرام وهي أدلة النهي عن المنكر، استدل بها المحقق الأردبيلي^٢ لحرمة بيع العنبر في المسألة وتقريب الاستدلال بها: أنه كما يجب رفع المنكر كذلك يجب دفعه، ولا يتم إلا بترك البيع، فيصير ترك البيع واجباً وفعله حراماً، ولا أقل من أنه معصية. ولكن يرد على الاستدلال بأدلة النهي عن المنكر: أنه وإن كان لا معنى لرفع المنكر، إذ ما وقع لا يمكن إعدامه ورفعه، بل الرفع في هذا المقام أُريد به الدفع، مثلاً من شرع

ويشهد بهذا ما ورد من أَنَّه: «لَوْلَا أَنَّ بَنِي أُمِّيَّةَ وَجَدُوا مَنْ يُجْبِي لَهُم الصَّدَقَاتِ وَيُشَهِّدُ جَمَاعَتَهُمْ، مَا سَلَبُوا حَقَّنَا»^١ دَلَّ عَلَى مَذْمَةِ النَّاسِ فِي فَعْلِ مَا لَوْ تَرَكُوهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ جَمَاعَتَهُمْ مِنْ بَنِي أُمِّيَّةٍ، فَدَلَّ عَلَى ثَبَوتِ الذَّمِّ لِكُلِّ مَا لَوْ تُرَكَ لَمْ يَتَحَقَّقْ الْمُعَصِيَّةُ مِنْ الْغَيْرِ، وَهَذَا وَإِنْ دَلَّ بِظَاهِرِهِ عَلَى حِرْمَةِ بَيْعِ الْعَنْبِ، وَلَوْ مَنْ يَعْلَمْ أَنَّهُ سَيَجْعَلُهُ خَرَأً مَعْ دَعْمِ قَصْدِ ذَلِكَ حِينَ الشَّرَاءِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَقُمْ دَلِيلًا عَلَى وجوبِ تَعْجِيزِ مَنْ يَعْلَمْ أَنَّهُ سَيَهُمْ بِالْمُعَصِيَّةِ، وَإِنَّمَا التَّابِتُ مِنَ النَّقْلِ وَالْعُقْلِ الْقَاضِيُّ بِوْجُوبِ الْلَّطْفِ، وَجُوبِ رَدْعِ مَنْ هُمْ بِهَا وَأَشْرَفُ عَلَيْهَا، بِحِيثُ لَوْلَا الرَّدْعُ لَفَعْلَهَا أَوْ اسْتَمْرَّ عَلَيْهَا.

في شرب الخمر، فبالنسبة إلى المقدار من الشرب الذي صدر منه لا معنى لرفعه ولا لإيجابه، وبالنسبة إلى الباقي يكون دفعاً، فالنهي عن المنكر مطلقاً إيجاب للدفع لا الرفع. إلا أنَّ الأدلة - أي أدلة النهي عن المنكر بحسب المدلول اللغطي - مختصة بمن شرع في الحرام، فالاستدلال بها لو جُبِرَ ردعه من هَمَّ به وأشرف عليه، يتوقف على إحراف وجود المناط فيه، بدعوى أنَّ المناط هو عدم وجود المنكر في الخارج، ودونه خرط القناد، وإلا لزم الالتزام بأنْ ترك إيجاد الفاعل للحرام وإيقائه، وتهيئة الموضوع للحرام، كتجارة التاجر بالنسبة إلىأخذ العشور من قبيل الفعل الواجب، لكون كلَّ واحد منها موجباً لعدم وجود المنكر في الخارج.

ومع الإغماض عن ذلك، ما به يدفع المنكر إنَّما هو ترك الإقباض لا ترك البيع، وعلى فرض كونه ترك البيع، وبنينا على وجوب دفع المنكر، غاية ما يثبت بهذا الدليل هي الحرمة لا الفساد، لما حققناه في أول الكتاب من أنَّ حرمة المعاملة لا تلازم فسادها.

١. وقد استشهد المصنف لو جُبِرَ دفع المنكر بخبر ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْلَا أَنَّ بَنِي أُمِّيَّةَ وَجَدُوا لَهُمْ مَنْ يَكْتُبُ وَيُجْبِي لَهُمُ الْفَيْ، وَيُقَاتِلُ عَنْهُمْ، وَيُشَهِّدُ جَمَاعَتَهُمْ لَمَا سَلَبُوا حَقَّنَا»^(١).

(١) الوسائل، باب ٧٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصية، لأنّه حينئذ قادر على الردع، أمّا لو لم يعلم ذلك، أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير، فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بهيه عن المنكر^١.

وكيفية الاستدلال به: أنّ الظاهر منه كون وجه حرمة الجبائية وحضور الجماعة، يوجبان سلب الحق الذي هو محرم، وبعد إلغاء الخصوصية، المستفاد منه حرمة كلّ ما يجب تركه عدم تحقق المعصية من الغير.

وفيه: أنه لا وجه لالغاء الخصوصية، مع احتمال أن يكون ذلك لسلب الخلافة الذي يعُد من أعظم المحرمات، لكونه المنشأ والأساس لصدور سائر المنكرات.

أضف إلى ذلك كله أنه لو سُلِّمَ كون دفع المنكر كرفعه واجباً وأغمضاً عن سائر الإيارات، وسُلِّمنا ثبوت حرمة بيع الشيء ممّن يعلم أنه يصرفه في الحرام، كبيع العنبر ممّن يعلم أنه سيجعله خمراً، لكنه لا يدل ذلك على الحرمة مطلقاً، وإن لم يقصد ذلك حين الشراء، لأنّ الأدلة مختصة بما إذا هم بالمعصية وأشرف عليهما، ولا تشتمل ما إذا كان سبّهم بالمعصية، وذلك لأنّ أدلة النهي عن المنكر النقلية، قد عرفت اختصاصها بمن شرع في الحرام. وغاية ما يمكن أن يقال، هو التعدي عن موردها إلى من همّه الشروع فيه، فلا وجه للتعدي إلى من سبّهم بالشروع فيه.

وأمّا دليل العقل: وإن ثبّتنا في هذا الشرح تبعاً للشيخ والعلامة والشهيدين وغيرهم من الأساطين، أنه يدلّ على وجوب رفع المنكر ودفعه، إلا أنّ المتيقّن منه صورة الإشراف على الحرام.

وأمّا الخبر: فلأنّ قصدبني أميّة سلب حق أولياء الله معلوم، مع احتمال الاختصاص بمورده كما عرفت.

١. وملخص القول في المقام: إنّه تارةً نلتزم بأنّ الواجب إنما هو دفع كلّ فرد من أفراد المنكر، بحيث يتعدد الوجوب بتعدد أفراد المنكر، وأخرى نلتزم بأنّ الواجب هو دفع طبيعة المنكر، بمعنى أنّ الواجب هو حفظ وعاء الخارج من المنكر.

وتوهّم: أنّ البيع حرام على كلّ أحد، فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معترضاً بأنّه لو تركه لفعله غيره.

مدفوع: بأنّ ذلك فيما كان محرّماً على كلّ واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز لواحدٍ منهم الاعتزاز بأنّ هذا الفعل واقع لا محالة ولو من غيري فلا ينفع تركي له.

على الأول: بما أنّه يحرم تخمير كلّ فردٍ من العنب مستقلاً، لكون النهي المتعلق بالتخمير منحلاً إلى نواهي متعددة بحسب ماله من الأفراد، ولذا لو خمر فرداً من العنب، ثمّ بعده خمر فرداً آخر عوقب عقابين، بخلاف ما إذا لم يعقبه بتخمير فرد آخر، فإنّه يعاقب عقاباً واحداً، فترك بيع كلّ فرد من الأفراد، دفع لمنكِر خاصٍ، فهو واجب، تركه آخرون ألم لا.

وبعبارة أخرى: على هذا لا يكون الواجب شيئاً واحداً على المجموع، بل يكون الواجب متعدداً حسب تعدد أفراد بيع العنبر، فكلّ مكلف متوجّه إليه تكليف خاصٌ غير مربوط بغيره، فيجب عليه ترك البيع، وإن كان جاهاً لأنّه لو لم يبيعه غيره، بل وإن علم بحصوله.

نعم لو علم بأنّه لو ترك البيع يبيعه غيره، وكان ذلك الغير عازماً على البيع، وكان بيعه موجباً لترك ذلك البيع، يمكن القول بالجواز، من جهة أنّه كما يكون في الفرض ترك البيع دفعاً لفرد من المنكر، كذلك يكون البيع دفعاً لمنكِر آخر وهو بيع الغير، بحيث أنّ المفروض أنّه أيضاً يهتمّ بالبيع، بحيث لو لم يبع هذا يبيعه ذاك، فهو دفع للمنكر، فيجب، وبما أنّه لا يمكن الموافقة لهما فلا محالة يتخيّر بينهما، فيجوز له البيع أيضاً.

ولكن ذلك يتمّ فيما لم يتمكّن من دفع بيع الغير بوجه آخر، وإلا وجوب ترك البيع وذلك الوجه كما لا يخفى، فتدبر، فإنّ ذلك مع دقتنا قابل للمنع، فإنه لو كان بيع الغير حراماً يكون بيع نفسه أيضاً حراماً لنفس ذلك المالك، وعليه فلا يكون دفع المنكر المنطبق على البيع واجباً، فإنّ دفع المنكر بفعل الحرام لا يجب، هذا فيما إذا كان المشتري عازماً على تخمير أحد العنبرين وإلا فلا وجه للقول بالجواز أصلًا كما لا يخفى.

أما إذا وجب على جماعة شيء واحد، كحمل ثقيل مثلاً، بحيث يُراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقى عدم القيام به، والاتفاق معه في إيجاد الفعل، كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوًّا، فلا يجب، وما نحن فيه من هذا القبيل، فأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب، موقوف على تحقق ترك البيع من كلّ بائع، فترك المجموع للبيع سببٌ واحد لترك المعصية، كما أنّ بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقّقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقى معه في تحصيل السبب، والمفروض أنّ قيامه منفردًا لغو، سقط وجوبه^١.

١. وعلى الثاني: بما أنّ دفع المنكر إنما يكون بترك المجموع البيع، ولا يتحقق بترك البائع مع تصدي الغير له، فقد يقال بعدم وجوب ترك البيع كما في المكاسب وتبعه المحقق النائي^٢، بدعوى أنه لا يتحقق الارتداع بترك البيع، فهو كمن يعلم عدم الانتهاء بنهييه عن المنكر.

وبعبارة أخرى: بعد كون الواجب على الجميع شيئاً واحداً، وهو ترك المجموع للبيع، فإذا علم واحد عدم قيام غيره به، كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوًّا، فلا يجب. ولكن هذا الوجه فاسد، وهو يتضح بعد بيان كيفية وجوب فعل واحد على جماعة. وحاصلها: أنه لا يكون الواجب على كلّ فرد ذلك الفعل، لا مطلقاً لكونه غير مقدور له، ولا مشروطاً بموافقة الآخرين، وإلا لزم عدم تتحقق العصيان بترك الجميع، وهو خلاف الفرض، فلا محيس عن الالتزام بكونه غرضاً من الفعل الواجب على كلّ فرد، أي الغرض الأقصى، لا الغرض الموجب لتوجه التكليف، وإلا لما صحّ تخلّفه عن فعل كلّ واحد، فيجب على كلّ فرد القيام بما في وسعه من المقدّمات، وعليه فلا وجه لدعوى أنّ قيامه به بالإتيان بما في وسعه مع علمه بترك الغير لغو، فإن اللغوّية -بمعنى عدم ترتّب الغرض الأقصى - لا توجب سقوط التكليف.

لا يقال: إنّ هذا الوجوب ليس نفسياً، لعدم كون متعلقه مطلوباً أصلياً، فإن المطلوب الأوّلي ذلك العنوان المترتب على فعل الجميع، ولا واجباً غيرياً لعدم كون متعلقه مقدمة لواجب آخر.

وما تقدّم من الخبر في اتّباع بني أميّة، فالذّم فيه إنّما هو على إعانتهم بالأمور المذكورة في الرواية، وسيأتي تحرير كون الرجل من أوّلوا الظلمة، حتّى في المباحث التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جباية الصدقات، وحضور الجماعات، وشبّههما ممّا هو من أعظم المحرمات.

وقد تلخّص ممّاذكراً أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقّق المعصية من الغير، من دون قصد توصل إلى الغير به إلى المعصية، غير محظوظ، لعدم كونها في العرف إعانة مطلقاً، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً. وأمّا ترك هذا الفعل، فإنّ كان سبباً -يعني علّةً تامةً لعدم المعصية من الغير، كما إذا انحصر العنف عنده -وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلأً.

فإنّه يقال: إنّ الواجب النفسي ليس عبارة عن المطلوب الأولى، وإنّما لزم عدم كون شيء من الواجبات النفسية واجباً نفسياً، إلاّ معرفة الله تعالى، بل هو عبارة عمّا وجب ولم يكن مقدمة لواجب آخر.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ المطلوب الأولى في الفرض ما ينطبق على فعل الجميع، ففعل كلّ واحد جزء من الواجب النفسي لا مقدمة لحصوله، وعليه ففي المقام دفع المنكر إنّما يكون بترك الجميع البيع، فيجب على كلّ واحد أن يتراك البيع مستقلاً، فلا يسوّغ له الاعتذار بقصد الغير على عدم الترك أي الفعل، فلا ينفع تركي.

ويؤيد ذلك: الخبر^(١) الوارد في من يجيء المال إلى بني أميّة، فإنّ عائلاً حكم بحرمة الفعل بقول مطلق، وإن لم يترتب عدم سلب الحقّ على فرض ترك ما هو مقدمة لسلب الحقّ عنهم عائلاً.

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به.

وأمّا لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه منضماً إلى ترك غيره، فإن علم أو ظنّ (أو احتمل)^١ قيام الغير بالترك، وجب قيامه به أيضاً، وإن علم أو ظنّ عدم قيام الغير، سقط عنه وجوب الترك، لأنّ تركه بنفسه ليس برافع حتّى يجب، نعم هو جزء للرافع المركب من مجموع تردد أرباب العنبر، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج، فعلم مما ذكرناه في هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

أحدها: أن يقع من الفاعل قصدآ منه لتوصل الغير به إلى الحرام، وهذا لا إشكال في حرمته لكونه إعانة^٢.

الثاني: أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا لحصول ما هو مقدمة له، مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر، فإنه لم يقصد بها تسلّط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العاشر، وهذا لا إشكال في عدم حرمته^٣.

١. المراد به الاحتمال المساوى لقوله: (إن علم أو ظن)، والوجه في حكمه بالوجوب مع الظنّ أو احتمال قيام الغير به، مع أنه في الموردين يشترط في صدق عنوان الدفع الواجب بالشبهة المصداقية، والمختار عنده جريان البرائة فيه، إنّما هو ما دلّ من النصوص على وجوب النهي عن المنكر مع احتمال التأثير.

وبذلك يظهر ما في كلمات المحسّين في المقام، التي ذكروها إيراداً على المصنف^٤.
نعم، ما ذكروه من التهافت بين كلماته، حيث أنه من آنفأ عدم وجوب الترك إذا احتمل قيام الغير به، واردعاً عليه.

٢. ما أفاده من عدم الجواز على القول بحرمة الإعانة على الإثم تاماً، ولكن قد عرفت ما في المبني.

٣. ولكن بناءً على حرمة الإعانة على الإثم، الأظهر حرمة ذلك، إذا كان الفعل واقعاً في سلسلة علل فعل الغير المحرم، لا في مثل المثال المذكور الذي هو من قبيل إيجاد

الثالث: أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدّمات حصول الحرام عن الغير، لا لحصول نفس الحرام منه، وهذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمار، المقصود منه تملّكه للعنب الذي هو شرط لتخميره، لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمته^١، وقد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام، أعني التخمير حال شراء العنب، وهذا أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير، والأقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل.

والثاني: أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير، من غير تأثير لترك ذلك الفعل. والظاهر عدم وجوب الترك^٢ حينئذٍ، بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً أو على ما احتملنا من التفصيل.

الموضوع، فإنه يصدق عليه الإعانة على الإثم، لما تقدّم من عدم اعتبار القصد الغائي في صدقها، ثمّ على فرض عدم صدقها، يمكن أن يقال بوجوب الترك بناءً على وجوب دفع المنكر لكونه دفعاً له.

١. ولكن هذا يتمّ بناءً على اعتبار القصد الغائي في صدق الإعانة، وعدم وجوب تعجيز من سبّهم بالمعصية، كما اختارهما المصنف^٣، فإنه على ذلك لا يشتمل دليل وجوب دفع المنكر، ولا ما دلّ على حرمة الإعانة على الإثم.
٢. قد مرّ أنه على القول بوجوب دفع المنكر، وحرمة الإعانة على الإثم، لابدّ من القول بحرمة الفعل، ووجوب الترك في هذا الفرض، فراجع ما حقيقناه آنفاً.

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع، لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة، أعني الإعانة على الإثم أو المسامحة في الردع عنه^١، ويحتمل الفساد لإشعار قوله عليه السلام في رواية التحف المتقدمة بعد طوله: «وكل بيع ملهو به، وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق، فهو حرام محروم بيعه وشراؤه وامساكه الخ»^٢. بناءً على أن التحرير مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية، كما لا يخفى، لكن في الدلالة تأمل، ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام، لأن الفساد لا يتبعض.

١. الظاهر أن مراده بذلك أن النهي إذا تعلق بالمعاملة، يمكن دعوى ظهوره في الإرشاد إلى الفساد، وأمّا إذا تعلق بأمر خارج - أي كلي منطبق عليها كعنوان الإعانة على الإثم - فلا مناص من حمله على إرادة الحرمة، وحيث أنها لا تلازم الفساد، فلا يستفاد منه الفساد، والمقام من قبيل الثاني لا الأول، وهو حق متين كما تقدمت الإشارة إليه.

٢. الاستدلال بها يتوقف على أمور: الأول: اعتبارها سندًا. والثاني: شمول جملة من جملاتها لما نحن فيه. الثالث: دلالتها على الفساد لا الحرمة، بناءً على المختار عندنا وعنه، من عدم تلازم الحرمة مع الفساد.

أثنا الأول: فقد مر الكلام فيه في أول الكتاب، وعرفت أن الأظهر عندنا هو العدم. وأثنا الثاني: فغاية ما يمكن أن يقال في وجه شمولها لما نحن فيه، أن كل معصية - ومنها الإعانة على الإثم - يتقارب بها إلى الشيطان، يشملها قوله عليه السلام: «وكل ما يتقارب به إلى غير الله» أو أن كل معصية داخلة فيما يوهن به الحق فيشملها قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحق»، أو أن كل معصية يقوى بها الكفر والشرك فيشملها قوله عليه السلام: «أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي».

القسم الثالث: ما يحرم لحرمته ما يقصد منه شأنًا^١، بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد منه الحرام، وحرم هذا مقصور على النّص، إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقوّيهم، بل وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين، إلّا أنّ المعروف بين الأصحاب حرمته^٢، بل لا خلاف فيها، والأخبار بها مستفيضة.

ولكن يرد على الجميع: أنّ ذلك كله يتوقف على حرمة البيع، وقد مرّ عدمها. ويرد على الأول: أنّ الظاهر أنّ المراد بـ(ما يوهن به الحق) هو كلّ ما يوجب وهن المذهب، لا كلّ معصية ولو لم تكن مرتبطة به، إذ المراد من الحق ذلك. ويرد على الثاني: أنّ المراد بـ(ما يتقرب به إلى غير الله) ما يُعبد به غير الله كالصنم والصلب لا كلّ معصية، وبذلك ظهر ما يرد على الثالث.

بيع السلاح لأعداء الدين

١. لا يخفى أنه بعد اختصاص النصوص بموردٍ خاصٍ، وهو بيع السلاح لأعداء الدين، والبناء على عدم التعدّي عن موردها، والالتزام بعدم كون مقتضى القواعد هي الحرمة في كلّ ما لا يقصد منه الحرام شأنًا، كما بنى على جميع ذلك المصنف^٣، لا يحسن عنوان المسألة هكذا، بل كان الأولى عنوان المسألة بنحوٍ يختصّ ببيع السلاح.

٢. لا خلاف بين الأصحاب في حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، وقد اختلفت كلماتهم في التعميم والتخصيص على أقوال:

منها: ما عن الشيوخين والديلمي والشهيد من التحرير مطلقاً، لكن ظاهر بعضهم التحرير في بيع السلاح للكافر، ولم يتعرّضوا لبيعة من المخالف، بل يمكن نسبة ذلك إلى جميعهم، وعليه فلا يحرز أن يكون هذا قولهً في قبال ما اختاره صاحب «المستند» وتبعه بعض من تأخر عنه، وهو التحرير مطلقاً بالنسبة إلى المشركين، والتفصيل بين حال المبانية والصلح بالنسبة إلى المخالفين.

ومنها: التحرير في حال قيام الحرب، نسب ذلك إلى المشهور.

ومنها: التحرير في حال المباينة، نسب ذلك إلى جماعة.

ومنها: ما عن «المسالك»، من التحرير في حال الحرب والتهيؤ لها.

ومنها: ما اختاره في «الجواهر» أولاً، من التحرير مع أحد الأمرين، من القصد إلى المساعدة، وقيام الحرب، ولكن بما أنه رجع عن ذلك في آخر كلامه، واختيار القول الثاني، فلا يمكن عد ذلك قوله في المسألة.

ومنها: التحرير مع القصد إلى المساعدة وقيام الحرب.

ومنها: التحرير مع قصد المساعدة خاصة. هذه هي مجموع أقوال المسألة.

وأثنا عشرة: فقد استدل للتحرير مطلقاً بالنسبة إلى الكفار، بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلُ

اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْسَّؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١).

وبقوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٢).

وبقوله في خبر «تحف العقول» : «أو يقوى به الكفر والشرك»^(٣).

بدعوى أن بيع السلاح لأعداء الدين ولو في حال الهدنة، إثبات سبيل لهم على المسلمين، وإعلاء لكرامتهم، وتقوية للكفر والشرك.

ولكن يرد على ذلك:

أولاً: إن هذه العناوين إنما تتطبق على إقراض السلاح لا على بيعه.

وثانياً: سيأتي في مسألة بيع العبد المسلم من الكافر، أنه يحتمل أن تكون الآية الشريفة واردة في مقام بيان ما يرجع إلى أمر الآخرة، كما يحتمل أن يكون المراد بالسبيل الحجة، وعليهما فهي أجنبية عن المقام.

(١) سورة النساء، آية ١٤٢. (٢) الوسائل، باب ١، من أبواب موانع الإرث، حديث ١١.

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

منها: رواية الحضرمي، فقال: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام، فقال له حكم السراج: ما تقول فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها، قال: لا بأس، أنتماليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنتم في هدنة، فإذا كانت المباینة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسرور».

ومنها: رواية هند السراج، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرّفني الله هذا الأمر، ضقت بذلك وقلت لا أحمل إلى أعداء الله؟ فقال: أحمل اليهم وبعهم، فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم -يعني الروم- فإذا كانت الحرب بيننا، فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»، وصرىح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين، بمعنى وجود المباینة^١ في مقابل الهدنة، وبهما يقىد المطلقات جوازاً أو

وأمام النبوى: فالظاهر منه أن الإسلام يغلب بنفسه على سائر الأديان.

وبعبارة أخرى: ظاهره وروده في مقام التكوين، لا التشريع، مضافاً إلى أنه مرسل.

وأمام الخبر: فقد مرّ أنه ضعيف لا يعبأ به.

كما أنه قد استدل للتحرير بما دل على حرمة الإعانة على الإثم، وبما دل على وجوب دفع المنكر، وقد مرّ أنه على هذين الحكمين.

فالعمدة إذا النصوص الخاصة وهي على طائف:

الطائفة الأولى: ما دل على التحرير بالنسبة إلى المخالفين في حال المباینة، ك الصحيح الحضرمي^(١) المذكور في المتن.

الطائفة الثانية: ما دل على التحرير في حال قيام الحرب بالنسبة إلى المخالفين، كخبر^(٢) هند المذكور في المتن.

١. الفرق بين المباینة، وقيام الحرب واضح كما سي Merrill عليك، فتفسير الثاني بالأول غير صحيح.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.

منعًا، مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك مثل مكاتبة الصيقل: «أشترى السيوف وأبىعها من السلطان أجازى لي بيعها؟ فكتب : لا بأس به». ورواية علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام، قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارية؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»، ومثله ما في وصية النبي عليهما السلام: «يا علي كَفَرَ بِاللهِ الْعَظِيمِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَشْرُ أَصْنَافٍ، وَعَدَّ مِنْهَا بِائِعَ السَّلَاحِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ».

الثالثة: ما دلّ على الجواز في حال الهدنة بالنسبة إلى المخالفين، كمكاتبة^(١) الصيقل المذكورة في المتن، واحتراصها بحال الهدنة، إنما يكون من جهة أنّ عصر الراوي عصر الهدنة، وليس الجواب مطلقاً حتى يتمسّك بعدم الاستفصال لدعوى كونها مطلقة، بل وارد في مقام الجواب عن قضية شخصية مختصة بحال الهدنة، وأمّا احتراصها بالمخالفين، فلأنّ 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 دلّ على المنع في البيع من المشركين مطلقاً: كخبر علي بن جعفر^(٢) عن أخيه عليهما السلام المذكور في المتن، فإنّ مفهومه ثبوت البأس في حمل السلاح.
الخامسة: ما دلّ على المنع في البيع من أهل الحرب، كالنبي الذي ذكره المصنف^(٣)، وظاهره الاختصاص بحال قيام الحرب، فإنه الظاهر من قوله: (من أهل الحرب)، لأنّ كلّ عنوان أخذ في الموضوع ظاهر في الفعلية، ولكنّه مطلق من حيث كون المحارب كافراً أم مسلماً.

ال السادسة: ما استدلّ به على الجواز في غير حال الفتنة مطلقاً، وهو مرسل السراج عن الإمام الصادق عليهما السلام: «عن بيع السلاح ؟ قال عليهما السلام: لا تبعه في فتنة»^(٤).

(١) - (٤) الوسائل، باب ٨ ، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٦ و ٧ و ٤ .

فما عن حواشى الشهيد: (من أَنْ بَيْعُ السِّلَاحِ حَرَامٌ مُطْلَقاً فِي حَالِ الْحَرْبِ وَالصَّلْحِ وَالْهَدْنَةِ، لَأَنَّ فِيهِ تقويةُ الْكَافِرِ عَلَى الْمُسْلِمِ، فَلَا يَجُوزُ عَلَى كُلِّ حَالٍ)^١ شبه الاجتهاد في مقابل النص^٢، مع ضعف دليله كما لا يخفي.

وأَمَّا عَلَى القُولِ بِثَبَوتِ الْمَفْهُومِ لِلْقِيَدِ فَوَاضِحٌ، وَأَمَّا عَلَى عَدْمِهِ، فَلَأَنَّ الرَّاوِي قَالَ إِنَّ بَيْعَ السِّلَاحِ، فَيُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ: (لَا تَبْعُهُ فِي فِتْنَةٍ) إِنَّهُ لَا يَأْسُ بِإِلَّا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ. هَذِهِ هِيَ تَمَامُ مَا وَصَلَ إِلَيْنَا مِنَ النَّصوصِ.

وَالْحَقُّ فِي الْجَمْعِ أَنْ يَقَالُ: إِنَّ الْأُولَيْنَ لَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا، فَإِنَّ خَبْرَ هَنْدَ لَا مَفْهُومُ لَهُ كَيْ يَدْلِلُ عَلَى الْجَوازِ فِي غَيْرِ حَالِ الْحَرْبِ، فَهُوَ وَخْرُ الْحَضْرَمِيِّ مُثْبِتٌ لَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا، وَمُقْتَضِاهُمَا عَدْمُ الْجَوازِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُخَالِفِينَ فِي حَالِ الْمُبَايِنَةِ. وَأَمَّا الثَّالِثَةُ: فَهِيَ تَدْلِلُ عَلَى الْجَوازِ فِي خَصُوصِ حَالِ الْهَدْنَةِ، فَهَذِهِ الطَّوَافَّ لَا تَعَارِضُ بَيْنَهَا.

وَأَمَّا الطَّائِفَةُ الرَّابِعَةُ الْمُطْلَقَةُ: فَهِيَ مُخْتَصَّةُ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تَعْمَلُ الْمُسْلِمِينَ الْمَعَادِينَ، فَلَا وَجْهٌ لِتَقيِيدِهَا بِمَا تَقْدِمُ.

وَأَمَّا الْخَامِسَةُ: فَهِيَ وَإِنْ اخْتَصَتْ بِحَالِ قِيَامِ الْحَرْبِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا مَفْهُومٌ لَهَا كَيْ تَقْيِيدَ إِطْلَاقِ الطَّائِفَةِ الرَّابِعَةِ.

وَأَمَّا السَّادِسَةُ: فَهِيَ لَا تَدْلِلُ عَلَى الْجَوازِ فِي غَيْرِ حَالِ الْفِتْنَةِ، إِلَّا عَلَى القُولِ بِمَفْهُومِ الْوَصْفِ، فَإِنَّ مَا ذُكِرَ وَجْهًا لِلدلَّةِ عَلَيْهِ عَلَى هَذَا القُولِ، فَهُوَ وَجْهٌ لِدَلَالَةِ الْقِيَدِ عَلَى الْمَفْهُومِ مُطْلَقًا.

فَتَحْصَلُ: أَنَّ مَقْتَضِيَ الْجَمْعِ بَيْنَ النَّصوصِ، هُوَ الْإِلتَزَامُ بِالْتَّحْرِيمِ مُطْلَقاً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكُفَّارِ، وَالتَّفَصِيلُ بَيْنَ حَالِ الْمُبَايِنَةِ وَحَالِ الْهَدْنَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُخَالِفِينَ.

وَمِمَّا ذَكَرْنَاهُ ظَهَرَ مَا فِي كَلِمَاتِ الْقَوْمِ فِي الْمَقَامِ، فَلَا وَجْهٌ لِإِطْلَالِ الْكَلَامِ فِي ذَلِكَ.

١. كَمَا أَنَّهُ ظَهَرَ أَنَّ مَا اخْتَارَهُ الشَّهِيدُ حَقٌّ لَا يَتَعَدَّ مِنْهُ.

٢. فَلَا مُورَدٌ لِمَا ذَكَرَهُ الْمُصْنَفُ بِلَيْلَةٍ أَنَّ شَبَهَ الْاجْتِهَادِ فِي مَقْبَلِ النَّصِّ.

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلًا، بل صريح مورد السؤال في روایتی الحکم والهند، هو صورة عدم قصد ذلك^١، فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة، كما يظهر من بعض العباري ضعيف جدًا، وكذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للنبي في الحرب، بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوّي لهم بالبيع^٢، وحينئذ فالحكم مخالف للأصول، صير إليه للأخبار المذكورة، وعموم رواية «تحف العقول» المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح^٣، دون ما لا يصدق عليه ذلك، كالمحجّن والدرع والمغفر وسائر ما يكن، وفقًا للنهاية وظاهر «السرائر»، وأكثر كتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني للأصل.

نعم، ما أورده عليه: بأن دليله ضعيف متين، لأنّه استدلّ له بأنّ فيه تقوية الكافر على المسلم، وظاهر ذلك هو الاستدلال بالأية الشريفة.

وتمام الكلام يتحقق ببيان أمور:

١. أضعف إليه أنه مع إطلاق الدليل لا وجه للاختصاص بمورد خاص.
٢. هل يعتبر العلم باستعمال أهل الحرب للنبي في الحرب كما عن جماعة، أم يكفي مظنة، ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوّي لهم بالبيع كما اختاره المصتف، أم لا يعتبر الظن بذلك؟ وجوه: أقواها الأخير، فيحرم مع عدم الظن، بل يحرم مع العلم بعدم استعماله في المحاربة، لإطلاق الأدلة المواقف للاعتبار، فإن تقوية الكفار والكفر من حيث هي مبغوضة، ومن الواضح أن بيع السلاح منهم تقوية لهم بنفسه، وكذلك تقوية المخالفين في حال المباهنة.

وبالجملة: بعد إطلاق الدليل لا وجه للتخصيص بمورد خاص، فالظاهر هو المنع مطلقاً.

٣. إن المصتف هيئ أفاد حيث أن الحكم مخالف للأصول، فيقتصر فيه على مورد الدليل، وهو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمحجّن والدرع والمغفر، وسائر ما يكن.

وما استدلّ به في «الذكرة» من رواية محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل يلتقيان، أبىيهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكّههما؛ الدرع والخفيّ ونحوهما»، لكن يمكن أن يقال إنّ ظاهر رواية «تحف العقول» إنّاطة الحكم على تقوّي الكفر ووهن الحق^١، وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: «من حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا^٢، أنّ الحكم منوط بالاستعانة، وكلّ موجود فيما يكنّ أيضاً، كما لا يخفى، مضافاً إلى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج. وحملها على السيوف السُّريجية لا يناسبه صدر الرواية، مع كون الراوي سراجاً.

ومحصّل ما يفيده في وجه الاختصار على السلاح أمور: الأصل، وخبر محمد بن قيس^(١). واختصاص النصوص بالسلاح.

وأمّا الأصل فلا يرجع إليه مع إطلاق الدليل، وأمّا خبر محمد بن قيس فلا يدلّ على المطلوب كما أفاده المصنّف^(٢)، وأمّا النصوص فهي وإن اختصّ أكثرها بالسلاح، إلا أنّ بعضها - ك الصحيح الحضري - أخذ الموضوع فيه أعمّ من السلاح للتصرّح بالسرrog وأداتها.

ودعوى: أنّ المراد بالسرrog السيوف السُّريجية، مندفعة بأنّ السريجي يجمع على سريجيات.

كما أنّ دعوى أنّ المراد بأداتها، أداة السيوف، كما ترى لرجوع الضمير إلى السروج. نعم، يقع الكلام في أنّ هذا الحكم هل هو مختصّ بأسباب الغلبة على العدو من السلاح والسرrog ونحوهما، أم يعمّ كلّ ما يكنّ، وإن كان موجباً لازدياد القوة على الدفع والتوقّي من قهره وبأسه؟ وقد استدلّ للثاني في المتن.

١. بأنّ ظاهر رواية «تحف العقول» إنّاطة الحكم على تقوّي الكفر ووهن الحق.
٢. ويأنّ ظاهر قوله عليه السلام في خبر هند: «من حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا» أنّ الحكم منوط بالاستعانة، وكلّ موجود في كلّ ما يكنّ.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وأمّا رواية محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب، لأنّ مدلولها - بمقتضى أنّ التفصيل قاطع للشركة - جواز فيما يكنّ، والتحريم في غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلابدّ من حملهما على فريقين محقوني الدماء، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم، لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه، فالمعنى من بيع ما يكنّ منهما، تحفظ كلّ منهما عن صاحبه وتترسّه بما يكنّ، وهذا غير مقصود فيما نحن فيه، بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه، يشبه القياس مع الفارق، ولعله لما ذكر قيد الشهيد - فيما حكى عن حواشيه على «القواعد» - إطلاق العلامة جواز بيع ما يكنّ بصورة الهدنة وعدم قيام الحرب، ثم إنّ مقتضى الاقتصر على مورد النصّ، عدم التعدي إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق، إلا أنّ المستفاد من رواية «تحف العقول» إنّاطة الحكم بتقويم الباطل ووهن الحق، فلعله يشمل ذلك، وفيه تأمل^١. ثم إنّ النهي في هذه الأخبار لا يدلّ على الفساد^٢، فلا مستند له سوى ظاهر خبر «تحف العقول» الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاشدة، والله العالم.

وفيهمما نظر:

أثنا الأول: فلما مرّ مراراً من ضعف سنته.

وأثنا الثاني: فلأنه لا يدلّ على أنّ تمام الموضوع هي الاستعانتة أولاً، وعدم شمول الاستعانتة لشراء غير أسباب الغلبة على العدو ثانياً، على ذلك، فإنّ أمكّن إلغاء الخصوصيات باعتبار أنّ المناط هي تقوية الكفر والمخالف فهو، وإلا فلابدّ من التخصيص بغير ما يتوقّى به من قهر العدو وبأسه.

١. لعلّ نظره الشريف إلى أنّ المراد بالحقّ والباطل في الخبر كسائر الأخبار المتضمنة لهما، المذهب الحقّ والباطل.

٢. إذ النصوص ظاهرة في الحرمة النفسية، فإنّ بعضها متضمن لبيان ترتيب العقاب على البيع، وبعضها متضمن لقوله عليه السلام: «حرم عليكم الخ».

فما عن الأردبيلي من كون النهي إرشاداً إلى الفساد غير تامّ، وقد حقّقنا في أول الكتاب أنّ حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها، وأمّا خبر «تحف العقول» فهو ضعيف السنّد، فالظاهر أنّه لا وجه للفساد.

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به

ما لا منفعة فيه محللة معتبراً بها عند العقلاء، والتحريم في هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة، وعدم تملك الثمن^١، وليس كالاكتساب بالخمر والخنزير. والدليل على الفساد في هذا القسم - على ما صرّح به في «الإيضاح» - كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل^٢، وفيه تأمل، لأنَّ منافع كثير من الأشياء التي ذكروها في المقام يقابلُ عرفاً بمال ولو قليلاً، بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفهاً، فالعمدة ما يستفاد من الفتاوي^٣، والنصوص^٤ من عدم اهتمام الشارع بالمنافع النادرة، وكونها في نظره كالمعودمة.

حكم بيع ما لا منفعة فيه

١. لا ينبغي التوقف في عدم صحة البيع الواقع على ما لا منفعة له ولو نادرة، لعدم صدق حقيقة البيع، وهي الإعطاء لا مجاناً بل بعوض، فإنَّ ما لا منفعة فيه إعطاء الشيء في مقابلة إنما يكون مجانياً وبلا عوض، ولا تشمله سائر العناوين كالتجارة عن تراض. إنما الكلام فيما له منفعة نادرة، فمقتضى العمومات هي الصحة، لشمول جميع تلك العناوين من البيع، والتجارة عن تراض، والعقد له.

واستدلّ لعدم الصحة بوجوه:

٢. هذا هو الوجه الأول: وهو أنَّ أكل المال في مقابلة أكل للمال بالباطل، فيشمله قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ... إِلَخ﴾^(١).

الثاني: أنه لا يكون مالاً عرفاً، فالمعاملة الواقعية عليه لا تكون بيعاً، لأنَّه على ما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال.

٣. هذا هو الوجه الثالث: وهو الإجماع على أنَّ الشارع المقدس لم يعن بالمنافع النادرة.

٤. هذا هو الرابع: وهو أنَّ الأخبار ظاهرة في عدم اهتمام الشارع بالمنافع النادرة،

(١) النساء، آية ٢٩.

فإنَّ أغلب موارد حكمه بفساد المعاملة، كالمعاملة على الأشربة المحرّمة، لا تخلو عن منفعة محلّلة نادرة ولو في حال الاضطرار، ومن هذا القبيل لعن اليهود لبيعهم الشحوم مع كونها محرمة عليهم، فإنَّ الظاهر أنَّ المحرم عليهم هي المنافع الظاهرة لا مطلقها.

الخامس: قوله عائلاً في خبر «تحف العقول» في ضابط المعاملات المحلّلة: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهةٍ من الجهات» فإنَّ المراد الجهة الشائعة، وإلا لم يدخل شيء عن جهة صلاح.

السادس: أنَّ بذل المال في مقابلة سفهي.

وفي الجميع نظر:

أقما الأول: فلان أكل المال في مقابل ماله منفعة نادرة، التي تكون غرضاً للمشتري، ويبذل المال بإزاء العين لأجل استيفائها، لا يكون أكلاً للمال بالباطل.

وأقما الثاني: فلان الشيء إذا كان له منفعة ولو نادرة متعلقة للغرض، ولو كان شخصياً، يكون مالاً عرفاً، مع أنه سيأتي في كتاب البيع أنَّ حقيقة البيع ليست ما ذكره صاحب «المصباح»، فانتظر.

وأقما الثالث: فلان مثل هذا الإجماع لو ثبت، لا يكون حجة، لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض هذه الوجوه.

وأقما الرابع: فلان المستفاد من الأخبار أنَّ ما تكون منفعته الشائعة محرّمة، لا يعني الشارع بمنفعته النادرة.

وبعبارة أخرى: مفادها إلغاء المنفعة النادرة في جنب المنفعة الشائعة المحرّمة، لا إلغاء المنفعة النادرة مطلقاً، مع أنه قد تقدّم في أول الكتاب منع العائنة في جنب الشائعة المحرّمة أيضاً، فراجع.

وأقما الخامس: فمضافاً إلى ضعف سنته كما مرّ مراراً، أنَّ مقتضى إطلاق هذه الجملة جواز بيع كلّ ما فيه جهة من الصلاح ولو نادرة، وكون لازم ذلك جواز بيع جميع الأشياء ممنوع أولاً، ولا محذور فيه ثانياً.

وأقما السادس: فلان معاملة السفهية غير مضادة شرعاً لا المعاملة السفهية، مع أنَّ بذل المال القليل لا يعدّ سفاهةً.

قال في «المبسوط»: (إِنَّ الْحَيْوَانَ الطَّاهِرَ عَلَى ضُرَبِيْنِ: ضُرْبٌ يَنْتَفِعُ بِهِ، وَالآخَرُ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَإِنْ كَانَ مَا لَا يَنْتَفِعُ بِهِ، فَلَا يَجُوزُ بِيْعُهُ بِلَا خَلَافٍ، مَثَلُ الْأَسْدِ وَالْأَذْئَبِ، وَسَائِرُ الْحَشَرَاتِ مَثَلُ الْحَيَّاتِ وَالْعَقَارِبِ وَالْفَأْرِ وَالْخَنَافِسِ وَالْجَعْلَانِ وَالْحَدَاءِ وَالرَّخْمَةِ وَالنَّسْرِ وَبَغَاثِ الطَّيْرِ، وَكَذَلِكَ الْغَرْبَانِ)، انتهى.

وَظَاهِرُ «الْغُنْيَةِ» الإِجْمَاعُ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا، وَيُشَعِّرُ بِهِ عَبَارَةُ «الْتَّذَكْرَةِ»، حِيثُ اسْتَدَلَ عَلَى ذَلِكَ: (بِخَسْرَةِ تَلْكَ الْأَشْيَاءِ، وَدُمُّ نَظَرِ الشَّارِعِ إِلَى مَثَلِهَا فِي التَّقْوِيمِ، وَلَا يَثْبِتُ يَدُ أَحَدٍ عَلَيْهَا، قَالَ: وَلَا اعْتَبَارٌ بِمَا وَرَدَ فِي الْخَوَاصِ مِنْ مَنَافِعِهَا، لَأَنَّهَا لَا تَعْدُ مَعَ ذَلِكَ مَالًا، وَكَذَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ)، انتهى.

وَظَاهِرُهُ اتَّفَاقَنَا عَلَيْهِ، وَمَا ذَكَرَهُ مِنْ عَدَمِ جَوازِ بَيْعِ مَا لَا يَعْدُ مَالًا، مَا لَا إِشْكَالٌ فِيهِ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِيمَا عَدَوْهُ مِنْ هَذَا، قَالَ فِي مَحْكَيِّ «إِيْضَاحِ النَّافِعِ» وَنَعَمْ مَا قَالَ: (جَرَتْ عَادَةُ الْأَصْحَابِ بِعِنْوَانِ هَذَا الْبَابِ، وَذَكَرَ أَشْيَاءً مُعَيْنَةً عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لِأَنَّ عَدَمَ النَّفْعِ مُفْرُوضٌ فِيهَا، فَلَا نَزَاعٌ، وَإِنْ كَانَ لِأَنَّ مَا مُثِلَّ بِهِ لَا يَصْحُّ بَيْعُهُ لِأَنَّهُ مُحَكُومٌ بِعَدَمِ الانتِفَاعِ، فَالْمَنْعُ مُتَوَجَّهٌ فِي أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ) انتهى.

وَبِالجملة: فَكُونُ الْحَيْوَانِ مِنَ الْمَسْوُخِ أَوِ السَّبَاعِ أَوِ الْحَشَرَاتِ لَا دَلِيلٌ عَلَى كُونِهِ كَالنَّجَاسَةِ مَانِعًا، فَالْمُتَعَيْنُ فِيمَا اشْتَمَلَ مِنْهَا عَلَى مَنْفَعَةٍ مَقْصُودَةٍ لِلْعَقَلَاءِ، جَوازُ الْبَيْعِ، فَكُلُّ مَا جَازَ الْوُصْبَيْهُ بِهِ لِكُونِهِ مَقْصُودًا بِالانتِفَاعِ لِلْعَقَلَاءِ، فَيُنْبَغِي جَوازُ بَيْعِهِ، إِلَّا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْمَنْعِ فِيهِ تَعْبِدًا.

فَتَحَصَّلُ: أَنَّ الْأَظْهَرَ جَوازُ بَيْعِهِ.

نعم، إِذَا كَانَ الْمَنْفَعَةُ النَّادِرَةُ فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ كَحَالِ الاضْطَرَارِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ قَلِيلُ الْوُجُودِ، أَوْ كَانَ ذَلِكَ وَلَكِنْ كَانَتْ مَؤْوِنَةً حَفْظَهُ إِلَى وَقْتِ الْحَاجَةِ كَثِيرَةً، لَا يَصْحُّ بَيْعُهُ، لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الشَّيْءِ لَا يَبْذَلُ الْعَقَلَاءِ بِإِزَائِهِ الشَّيْءِ، بَلْ يَرَوْنَ بَذْلَ الْمَالِ بِإِزَائِهِ إِعْطَائِهِ مَجَانًاً وَبِلَا عَوْضٍ.

وقد صرّح في «التدكرة» بجواز الوصيّة بمثيل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات، وإن منعنا عن بيعها، وظاهر هذا الكلام^١ أن الممنوع من بيعها على القول به للتعبد لا لعدم الماليّة، ثم إنّ ما تقدّم منه^٢ من أنه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها، لأنّها لا تعدّ مالاً، مع ذلك يشكل بأنه إذا أطّل العرف على خاصيّة في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها، فأي فرق بينها وبين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيّة، وحينئذ فعدم جواز بيعه وأخذ المال في مقابلته بمحاجة تلك الخاصيّة، يحتاج إلى دليل، لأنّه حينئذ ليس أكلاً للمال بالباطل، ويؤيد ذلك ما تقدّم في رواية التحف من: «أن كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهةٍ من الجهات، فذلك حلال بيعه إلخ».

وقد أجاد في «الدروس» حيث قال: (ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء كالحسار وفضلات الإنسان)، وعن «التنقیح»: (ما لا نفع فيه بوجه من الوجه كالخنافس والديدان)، ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في «التدكرة» من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لا متصاص الدم، وديدان القرّ التي يُصاد بها السمك، ثم استقرب الممنوع، قال: (لندور الإنفاق في شببه (فيشبل) ما لا منفعة فيه إذ كلّ شيء فله نفع ما) انتهى^٣.

١. وفيه: أنه يمكن أن يكون حكمه بجواز الوصيّة بمثيل الفيل ونحوه، مبنياً على أنّ الوصيّة جائزة مع ثبوت حقّ الاختصاص في الموصى به، ولا يعتبر كونه مالاً وملكاً، فعدم جواز البيع حينئذ لا يكون للتعبد الموجب.

٢. وفيه: إنه لا مانع من الالتزام بجواز كلّ ما له نفع ما.
فإن قيل: إنه يشكّ في صدق المال على مثل هذه الأشياء، المستلزم للشك في صدق البيع، المانع عن التمسّك بالإطلاق.

أجبنا عنه: بما سيأتي من عدم اعتبار المال بعنوانه في البيع، مع أنه يمكن الحكم بصحّة المعاوضة عليها لعمومات التجارة، فإن المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعونة في كتب الفقهاء من البيع والصلاح ونحوهما، بل كلّ ما يكون

أقول: ولا مانع من التزام جواز بيع كلّ ماله نفعًا، ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء، المستلزم للشك في صدق البيع، أمكن الحكم بصحّة المعاوضة عليها^١ لعمومات التجارة والصلح والعقود والهبة المعاوضة وغيرها، وعدم المانع، لأنّه ليس إلّا أكل المال بالباطل، والمفروض عدم تحققه هنا، فالعمدة في المسألة الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة، وهو الظاهر من التأييل في الأخبار أيضًا، مثل ما دلّ على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبة، مع اشتتماله على منفعة نادرة محلّلة، مثل قوله عليه السلام: «لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا ثمنها» بناءً على أنّ للشحوم منفعة نادرة محلّلة على اليهود، لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة، فلو لا أنّ النادر في نظر الشارع كالمعدوم، لم يكن وجّه للمنع عن البيع^٢، كما لم يمكن الشارع عن بيع ما له منفعة محلّلة مساوية للمحرّمة في التعارف والاعتداد، إلّا أن يقال: المنع فيها تعبد للنجاسة، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة، فتأمّل.

تجارة عن تراضٍ، تكون مضادة شرعاً.

١. هذا مبني على أنّ المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من البيع والصلح ونحوهما، بل كلّ ما يكون تجارة عن تراضٍ تكون مضادة شرعاً، وإلّا فيتعيّن تقييد الصحّة بما إذا انطبق على المعاوضة أحد تلك العناوين.
٢. وفيه: قد مرّ أنه يمكن أن يكون النادر في جنب المنفعة الشائعة المحرّمة كالمعدوم، وهذا لا يلزم كون النادر مطلقاً كذلك.

ودعوى: أنّ المالك في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة، إنّ كان وجود المنفعة المحرّمة، فلازم ذلك المنع من بيع ما له منفعة محلّلة مساوية للمحرّمة في التعارف والاعتداد، وحيث لم يمكن عنه، فيستكشف أنّ ذلك ليس هو المالك، وإنّ كان كون المنفعة نادرة، فلازمه الحكم بذلك مطلقاً.

مندفعة: بأنّه يمكن أن يكون المالك وجود كلا القيدين.
وعليه فلا وجه للتعدي عن مورد النصوص.

وأوضح من ذلك قوله عليه السلام في رواية «تحف العقول» في ضابط ما يكتسب به^١: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فذلك كلّه حلال بيعه وشراؤه الخ» إذ لا يراد منه مجرد المنفعة، وإلا لعم الأشياء كلها^٢، وقوله في آخره: «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ الصِّنَاعَةُ الَّتِي يَجِدُ مِنْهَا الْفَسَادَ مَحْضًا، نَظِيرُ كُلِّهَا إِلَى أَخْرِ مَا ذُكِرَهُ»، فانـ كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة، فإنـ الأشربة المحـمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدوـابـ بل المرضـىـ، فجعلـهاـ مماـ يـجيـءـ منـهـ الفـسـادـ مـحـضـاـ، باعتـبارـ عدمـ الـاعـتنـاءـ بـهـذهـ المـصالـحـ لـنـدرـتهاـ، إـلـاـ أـنـ الإـشـكـالـ فـيـ تـعـيـينـ الـمـنـفـعـةـ النـادـرـةـ وـتـمـيـزـهاـ عـنـ غـيرـهاـ، فالـوـاجـبـ الرـجـوعـ فـيـ مـقـامـ الشـكـ إـلـىـ أـدـلـةـ التـجـارـةـ وـنـحـوـهاـ مـاـ ذـكـرـنـاـ، وـمـنـهـ يـظـهـرـ أـنـ الـأـقـوىـ جـواـزـ بـيـعـ السـبـاعـ بـنـاءـ عـلـىـ وـقـوـعـ التـذـكـرـةـ عـلـيـهـاـ لـلـانـتـفـاعـ بـلـيـنـ بـجـلـودـهـاـ، وـقـدـ نـصـ فـيـ الـرـوـاـيـةـ عـلـىـ بـعـضـهـاـ وـكـذـاـ شـحـومـهـاـ وـعـظـامـهـاـ، وـأـمـاـ لـحـومـهـاـ فـالـمـصـرـحـ بـهـ فـيـ «ـالـتـذـكـرـةـ»ـ عـدـمـ الـجـواـزـ، مـعـلـاـ بـنـدوـرـ الـمـنـفـعـةـ الـمـحـلـلـةـ الـمـقـصـودـةـ مـنـهـ، كـإـطـعـامـ الـكـلـابـ الـمـحـترـمـةـ، وـجـوـارـحـ الـطـيـرـ، وـيـظـهـرـ أـيـضـاـ جـواـزـ بـيـعـ الـهـرـةـ، وـهـوـ الـمـنـصـوصـ فـيـ غـيرـ وـاحـدـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ، وـنـسـبـهـ فـيـ مـوـضـعـ مـنـ «ـالـتـذـكـرـةـ»ـ إـلـىـ عـلـمـائـنـاـ، بـخـالـفـ الـقـرـدـ لـأـنـ الـمـصـلـحةـ الـمـقـصـودـةـ مـنـهـ وـهـوـ حـفـظـ الـمـتـاعـ، نـادـرـ^٣.

١. هذا ينافي ما ذكره آنفـاـ من جـعلـ هـذـهـ الجـملـةـ مـنـ الـرـوـاـيـةـ مـؤـيـدةـ لـمـاـ بـيـنـهـ مـنـ أـنـ مـقـتضـىـ الـقـاعـدـةـ هـيـ الصـحـةـ فـيـمـاـ فـيـهـ مـنـفـعـةـ نـادـرـةـ مـقـصـودـةـ لـلـعـقـلـاءـ.

٢. وهذا أـيـضـاـ يـنـافـيـ اـسـتـحـسـانـهـ لـمـاـ عـنـ «ـالـدـرـوـسـ»ـ وـ«ـالـتـقـيـعـ»ـ مـنـ جـعلـ عـدـةـ أـشـيـاءـ مـمـاـ لـاـ نـفـعـ لـهـ بـوـجـهـ، فـتـدـبـرـ.

٣. وفيـهـ مـضـافـاـ إـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـ أـنـ الـمـنـفـعـةـ النـادـرـةـ تـوـجـبـ صـحـةـ الـبـيـعـ، أـنـهـ لـاـ نـسـلـمـ كـوـنـ مـنـفـعـتـهـ أـقـلـ مـنـ مـنـفـعـةـ الـهـرـةـ.

وـعـلـيـهـ، فـيـمـكـنـ الـاسـتـدـلـالـ لـجـواـزـ بـيـعـ الـقـرـدـ، بـفـحـوـيـ مـاـ دـلـ عـلـىـ جـواـزـ بـيـعـ الـهـرـةـ^(١). كـمـاـ لـاـ يـخـفـيـ.

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

ثم أعلم أن عدم المتفعة المعتمد بها، يستند تارةً إلى خسنة الشيء كما ذكر من الأمثلة في عبارة «المبسوط»، وأخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبدل في مقابلة مال كحبة حنطة، والفرق أن الأول لا يُملأ ولا يدخل تحت اليد، كما عرفت من «التذكرة»، بخلاف الثاني فإنه يُملأ، ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً خلافاً للتذكرة، فلم يوجب شيئاً كغير المثل^١، وضعفه بعضُ بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً، ويمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثل، فافهم.

وأما ما ورد فيه من النص المتضمن للمنع عن بيعه^(١)، فلضعف سنته، لأن في طريقه محمد بن الحسن بن شيمون، وهو ممن لا يعيا به.

١. واختلفت كلمات القوم في القسم الثاني فيما لو غصبه غاصب، ذهب بعضهم إلى ضمانه مطلقاً، وآخر إلى عدم الضمان كذلك، وثالث إلى التفصيل بين المثل والمثل، وضمان في الأول دون الثاني.

والحق هو القول بالضمان مطلقاً، من غير فرق بين ما إذا تعقبه بعض ما يصير بسببه مالاً عرفاً إن اجتمع المجموع تحت اليد، أم لم يتعقبه ذلك، وذلك في المثل واضح، فإن اشتغال الذمة بالمثل لا يتوقف على ثبوت مالية له.

ودعوى انصراف أدلة الضمان والإخلاف عن ذلك، غير مسموعة.

وأما في المثل، فقد يتورّم أنه في صورة عدم التعقب لا شيء عليه، فإن اشتغال الذمة بالقيمة فرع ثبوت القيمة والمالية للتالف، وإذا ليست فليس، ولكن توهم فاسد، فإن اشتغال الذمة بالقيمة ليس المراد به اشتغالها بالمالية، كي يتوقف على ثبوتها للتالف، بل المراد به اشتغال الذمة بما يكون بقدرها من شيء آخر، وإن كان قليلاً لا يقابل بالمال. وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محل آخر.

(١) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ثم إنَّ منع حق الاتصال في القسم الأول مشكل، مع عموم قوله ﷺ: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين، فهو أحق به»، مع عدّ أخذه قهراً ظلماً عرفاً.

النوع الرابع

ما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، وهذا النوع وإنْ كان أفراده هي جميع الأعمال المحرمة، القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجعالة وغيرهما، إلا أنَّه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الإكتساب به من المحرمات، بل وغير ذلك مما لم يتعارف الإكتساب به، كالغيبة والكذب ونحوهما، وكيف كان، فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله فنقول:

المسألة الأولى: تدلليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، أو الأمة التي يراد بيعها حرام^٢ بلا خلاف، كما عن «الرياض» وعن «مجمع الفائدة» الإجماع عليه، وفعل المرأة ذلك بنفسها ويحصل بوشم الخود، كما في «المقنة» و«السرائر» و«النهاية»، وعن جماعة قال في «المقنة»: (وكسب المواشط حلال إذا لم يغششن، ولم يدلّسن في عملهن)، فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس، ويشرمن الخدوش ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير النساء لم يكن بذلك بأساً انتهى.

١. إلا أن يدعى اختصاصه بالسبق إلى الأموال بقصد التمويل، وإن كان ذلك قابلاً للمنع، وعلى فرض ثبوت حق الاتصال يكون المتلف ضامناً.

حكم تدلليس الماشطة

٢. المشهور بين الأصحاب حرمة تدلليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، وعن «الرياض»: نفي الخلاف فيه، وعن «مجمع الفائدة»: الإجماع عليها.

ونحوه بعينه عبارة «النهاية»، وقال في «السرائر» - في عِدَاد المحرمات - : (و عمل المواشط بالتدليس، بأن يشمّنَ الخدوذ ويحمرّنها، ويتنقّشُ بالأيدي والأرجل، ويصلّن شعر النساء بشعر غيرهنّ وما جرى مجرى ذلك)، انتهى.

و حُكِي نحْوَهُ عَنْ «الدُّرُوسِ» و «حَاشِيَةِ الإِرْشَادِ»، و فِي «الْقَوَاعِدِ»: (و شَمَ الْخُدوذُ مِنْ جَمْلَةِ التَّدَلِيسِ تَأْمَلُ)، لَأَنَّ الْوَشْمَ فِي نَفْسِهِ زَيْنَةٌ، و كَذَا التَّأْمَلُ فِي التَّفْصِيلِ بَيْنَ وَصْلِ الشِّعْرِ بِشَعْرِ الْإِنْسَانِ وَوَصْلِهِ بِشَعْرِ غَيْرِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا مَدْخُلٌ لَهُ فِي التَّدَلِيسِ وَعَدْمِهِ، إِلَّا أَنْ يَوْجِهَ الْأَوَّلَ بِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ الْغَرْضُ مِنَ الْوَشْمِ أَنْ يَحْدُثَ فِي الْبَدْنِ نَقْطَةً خَضْرَاءَ، حَتَّى

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام هو فعل الماشطة من حيث هو، و عليه فالأخبار^(١) الواردة في الغشّ والتَّدَلِيسِ أَجْنبِيَّةٌ عنِ المقامِ. فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِمَنْ يَعْرِضُ الْمَعْشُوشَ وَالْمَدَلِّسَ لِلْبَيْعِ وَالزَّوْاجِ، وَلَا تَشْمُلُ فَعْلَةَ الْمَاشَةِ، بَلْ فَعْلَهَا مَمَّا يَوْجَدُ بِهِ مَوْضِعُ التَّدَلِيسِ، فَإِذْنَ لَا دَلِيلٌ عَلَى حَرْمَةِ فَعْلَهَا سَوْيَ الْإِجْمَاعَاتِ الْمُحْكَيَّةِ، وَهِيَ لَا تَصْلُحُ دَلِيلًا لِذَلِكَ، فَإِنَّ كَلْمَاتَ جَمَاعَةِ مَنْهُمْ قَابِلَةٌ لِلْحَمْلِ عَلَى إِرَادَةِ الْحَرْمَةِ إِذَا كَانَ فَعْلُ الْمَاشَةِ بِقَصْدٍ تَرَتَّبُ الْبَيْعُ أَوْ التَّزْوِيجُ عَلَيْهِ، فَتَكُونُ الْحَرْمَةُ حِينَئِذٍ مِنْ جَهَةِ كُونِهِ إِعْانَةً عَلَى إِثْمِ الْمَحْرُمَةِ بِاعْتِقَادِهِمْ، وَكَلْمَاتُ آخَرِينَ لَوْ كَانَتْ مَطْلُقَةً، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونُوا مِنْ لَا يَرِيَ اعْتِبَارَ قَصْدِ تَرَتَّبِ الْمَعْانِ فِي صَدْقِ عَنْوَانِ الْإِعْانَةِ، وَعَلَى ذَلِكَ فَلَا يَبْقَى وَثْوَقٌ بِثَبَوتِ إِجْمَاعِ تَعْبُدِي يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَلُّ بِهِ.

وقد وردت روايات صريحة في جواز التمشيط، ك الصحيح ابن مسلم، عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث أم حبيب الخافضة: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَأُمِّ عَطِيَّةِ: أَدْنِي مِنِّي، إِذَا أَنْتَ قَيَّنْتِ الْجَارِيَةَ فَلَا تَغْسِلِي وَجْهَهَا بِالْخَرْقَةِ، فَإِنَّ الْخَرْقَةَ تَشْرُبُ مَاءَ الْوَجْهِ»^(٢).

ومرسل ابن أبي عمر، عن رجل، عن مولانا الصادق عليه السلام: «دَخَلَتْ مَاشَةً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهَا: هَلْ تَرَكْتِ عَمَلَكِ أَوْ أَقْمَتِ عَلَيْهِ؟ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَعْمَلُهُ إِلَّا أَنْ تَنْهَايِي عَنْهُ، فَأَنْتَهَيَ عَنْهُ، فَقَالَ ﷺ: إِفْعَالِي، فَإِذَا مَشَطْتَ فَلَا تَجْلِي الْوَجْهَ بِالْخَرْقَ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ، وَلَا تَصْلِي الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»^(٣)، وَنَحْوُهُمَا غَيْرُهُمَا.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) و (٣) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢ .

يتراءى بياض سائر البدن وصفاته أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطة، ويوجه الثاني بأنّ شعر غير المرأة لا يُلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأة، وكيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير^١، وظاهرها المنع ولو في غير مقام التدليس، فهي مرسلة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَام قال: «دَخَلْتُ مَاشِطَةً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام فَقَالَ لِهَا: هَلْ تَرَكْتِ عَمَلَكِ أَوْ أَقْمَتِ عَلَيْهِ؟ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَعْمَلُهُ إِلَّا أَنْ تَنْهَايِي عَنْهُ، فَانْتَهَى عَنْهُ. فَقَالَ: أَفْعَلَيْ فَإِذَا مَشَطْتِ فَلَا تَجْلِي الْوَجْهَ بِالْخَرْقَةِ، فَإِنَّهَا تَذَهَّبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ، وَلَا تَصْلِي (الشعر بالشعر) شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا، وَأَمَّا شَعْرُ الْمَعْزِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَوْصِلَ بِشَعْرَ الْمَرْأَةِ».

وفي مرسلة الفقيه: «لَا بَأْسَ بِكَسْبِ المَاشِطَةِ مَا لَمْ تَشَارِطْ، وَقَبْلَتْ مَا تُعْطَى، وَلَا تَصْلِي شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ (امْرَأَةٍ) غَيْرِهَا، وَأَمَّا شَعْرُ الْمَعْزِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَوْصِلَ بِشَعْرَ الْمَرْأَةِ».

وعن «معاني الأخبار» بسنده عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَام، عن آبائه، قال: «لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام النَّاصِحةُ وَالْمَنْتَهِيَةُ، وَالواشِرَةُ وَالموْتَشَرَةُ، وَالواصِلَةُ وَالْمَسْتَوْصِلَةُ، وَالواشِمَةُ وَالْمَسْتَوْشَمَةُ».

ودعوى: أنه يتعمّن تقيد إطلاقها بمرسل الفقيه، قال عَلَيْهِ السَّلَام: «لَا بَأْسَ بِكَسْبِ المَاشِطَةِ مَا لَمْ تَشَارِطْ وَقَبْلَتْ مَا تُعْطَى وَلَا تَصْلِي شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا، وَأَمَّا شَعْرُ الْمَعْزِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ تَوْصِلَهُ بِشَعْرِ الْمَرْأَةِ»^(١).

مندفعه: بضعف سنته للإرسال أولاًً، وكونه وارداً في حكم كسبها ثانياً. مضافاً إلى ما سترى عند تعرض المصنف له.

١. قد ورد في جملة من النصوص لعن الماشطة على أعمال أربعة الوصل والنمس والوشم والوشر، كالخبر المروي عن «معاني الأخبار»^(٢) المذكور في المتن.

(١) و (٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ٧.

قال الصدوق: (قال علي بن غراب: النامضة التي تتنفس الشعر، والمنتمشة التي يفعل ذلك بها، والواشرة التي تشر أنسان المرأة وتغلجها وتحذها، والموتشرة التي يفعل ذلك بها، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها، والواشمة التي تشم وشمماً في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغز بدنها أو ظهر كفها بابرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من التوره 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 تجعله النساء في رؤوسهن. قال: إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة».

وظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الإسکاف، قال: «سأل أبو جعفر عن القرامل التي يضعها النساء في رؤوسهن، يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها. قال: فقلت له: بلغنا أنَّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة؟ فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزنني في شبابها، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلk الواصلة والموصلة».

وفي خبر عبد الله 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 عليه السلام»^(١).

١. إنما الوصل، فإن أُريد به ما فسر به في خبيرة^(٢) سعد المذكور في المتن والساباطي، فحرمته من ضروريات الدين، وإن أُريد به وصل الشعر بالشعر، فيسجيء الكلام فيه في الأمر الثاني.

(١) الوسائل، باب ١٣٧، من أبواب مقدّمات النكاح، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٠١، من أبواب مقدّمات النكاح، حديث ٢ - ٤.

وأمّا بقية الأمور المذكورة، فلا يمكن الالتزام بحرمتها لوجوهه:
الأول: إنّ الخبرين ضعيفاً السند. أمّا الأوّل فلعلّي بن غراب وبهلوه أبي تميم، وأمّا الثاني فلا بن سنان .

الثاني: إنّ اللعن طلب البعد عن الله تعالى، و فعل المكرهه أيضاً يوجب البعد عن الله تعالى، فهو غير ظاهر في الحرمة فتأمل .

الثالث: إنّهما مجملان ومتباهان، وتفسير علي بن غراب لا يكون حجّة علينا، ويزدادان تباهاً بعد ملاحظة خبـي الإسـكاف والـسابـاطـي المـفـسـرـين للـواـصـلـةـ، بالـفـاجـرـةـ والـقـوـادـةـ، حيثـ أنـ هـذـا التـفـسـيرـ يـوـجـبـ قـوـةـ اـحـتـمـالـ أـنـ يـرـادـ منـ سـائـرـ الجـمـلـاتـ غـيـرـ أـعـمـالـ التـمـشـيـطـ .

مع أنه لو سلم صحة سند خبر المعاني، وعدم إجماله، وظهوره في الحرمة، تعين صرفه عن ظاهره بالنسبة إلى جملة النامضة والمنتمرة لخبر علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام: «عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها؟ قال عليهما السلام: لا بأس»^(١).

حكم وصل الشعر بالشعر

الأمر الثاني: في حكم وصل الشعر بالشعر.

وملخص القول في ذلك: إن النصوص الخاصة الواردة في المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الجواز مطلقاً كخبر السابطي المتقدم.

الطائفة الثانية: ما دلّ على المنع مطلقاً كخبر عبدالله بن الحسن، قال: سأله عن القرامل، قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن، قال عليهما السلام: «إذا كان صوفاً فلا بأس به، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة»^(٢).

(١) و (٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨ و ٥ .

بتقريب أنّ نفي الخير بقول مطلق دليل المنع.

وخبر الحسين بن أبي سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي عليهما السلام: «عن إمرأة مسلمة تمشط العرائس، إلى أن قال: لا بأس، ولكن لا تصل الشعر بالشعر»^(١).
ومرسل ابن أبي عمير المتقدم، إذا لزيادة المذكورة في ذيله في المكاسب: «وأما شعر المعز... الخ»، فهي من سهو القلم.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز وصل شعر المرأة بشعر المعز، وعدم جواز وصله بشعر إمرأة غيرها كمرسل الفقيه المتقدم.

أقول: والجمع بين هذه الطوائف يقتضي الالتزام بجواز الوصل بشعر المعز، وعدم الجواز في الوصل بغيره مطلقاً، لا اختصاص المنع بالوصل بشعر المرأة كما لا يخفى.
الطائفة الرابعة: ما دلّ على جواز وضع القراميل التي تضعها النساء في رؤوسهنّ تصلنه بشعورهن، إذا كان ذلك بعنوان التزيين للزوج، كخبر سعد الإسكاف المتقدم، والنسبة بينها وبين ما تقدم وإن كانت عموماً من وجه، ومقتضى الجمع بين النصوص البناء على الحرمة إذا لم يكن بعنوان التزيين لزوج.

ودعوى: عدم الفرق كما ترى، إلا أنّ ما ورد في ذيله من قوله: فقلت له: بلغنا أنّ رسول الله عليهما السلام لعن الواصلة والموصلة ؟ فقال: ليس هناك إنّما لعن رسول الله عليهما السلام الواصلة والموصلة التي تزني في شبابها، فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصلة»، يوجب تعين رفع اليد عن ظهور تلك النصوص في الحرمة، وذلك لأنّ الظاهر من السؤال أنّ السائل توهّم التنافي بين ما دلّ على جواز وصل الشعر بعنوان التزيين للزوج، وما دلّ على المنع عن الوصل بشعر المرأة مطلقاً، والمعصوم عليهما السلام في مقام دفع التوهّم تعرّض لما ظاهره عدم المنع عنه، وأنّ ما يوهم ظاهره المنع أريد به غير ذلك.

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

ويتمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكرابهه وصل مطلق الشعر^١ كما في روایة عبدالله بن الحسن وشده الكراهة في الوصل بشعر المرأة، وعن «الخلاف» و«المنتهى» الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو إمرأة.

لا يقال: إنّه يدلّ على أنّ النبي ﷺ أراد بلعنه الواصلة والموصلة لعن الزانية والقوادة، لا أنّ كلّ ما تضمن النهي عن ذلك لم يرد ظاهره.

فإنّه يقال: إنّه على ذلك يبقى سؤال السائل بلا جواب، إذ ضروري أنّ مراد السائل بقوله: (بلغنا أنّ رسول الله ﷺ... النّـ) أنّه قد ورد المنع عن ذلك. فالجواب بما يختصّ ببعض تلك الأدلة كما ترى. وعليه فلا يبعد دعوى صراحة جوابه ﷺ في عدم المنع عنه مطلقاً، ويؤيد ذلك الإجماع المدعى على عدم الحرمة.

وقد استدلّ: على المنع في شعر الإنسان، بأنّ شعر الغير لا يجوز الصلاة معه.

وفيه: ما حققناه في الجزء الرابع من «فقه الصادق» من جواز الصلاة معه، مع أنه غير مرتبط بما هو محلّ الكلام، وهو حكم وصل الشعر بالشعر من حيث هو. وأمّا دعوى: كون شعر الغير عورة، فمندفعة بأنّ ذلك إنّما في الشعر المتّصل، مع أنه لا يتمّ بالنسبة إلى شعر المحارم كالزوجة الأخرى للرجل، مع أنه غير مرتبط بما هو محلّ البحث كما لا يخفى.

فتتحصل: أنّ الأظهر جواز وصل الشعر بشعر المرأة أيضاً، نعم يكره الوصل بشعر الإنسان لاسيما شعر المرأة.

وأمّا الوصل بشعر غير الإنسان، فلا دليل على كراحته أيضاً، إذ المطلقات قيدت بما هو صريح في الجواز بالنسبة إلى شعر غير الإنسان.

١. واستدلال المصنف على الكراهة - بأنّه مقتضى الجمع بين الأخبار - كما في روایة عبدالله بن الحسن - في غير محلّه، إذ قد عرفت أنّ إطلاقها يقيّد بما هو صريح في عدم البأس بأن يوصل بشعر غير الإنسان، وعليه فلا وجه للاستدلال به على الكراهة.

وأمّا 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 للنبي^٢ الوارد في الوائلة عن ظاهره، المتّحد سيّاقاً مع سائر ما ذكر في النبي، ولعلّه أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور^٣.

١. وفيه: أنّ خبر سعد متضمن لجواز التزيين للزوج، والسبة بينه وبين ما عن «معاني الأخبار» عموم من وجه، ففي مورد الافتراق - وهو فعل تلك الأمور لغير الزوج الفعلي - لا صارف لخبر «معاني الأخبار» عن ظاهره، وهي الحرجة. ودعوى: أنّه بعد صرفه عن ظاهره بالنسبة إلى الوصل وإلى نتف الشعر والبناء على كراهتهما، لما دلّ على جوازهما، تعين البناء على كراهة غيرهما مما تضمنه الخبر لوحدة السياق.

مندفعه: بأنّ الكراهة والحرمة كالوجوب والاستحباب خارجتان عن حريم الموضوع له المستعمل فيه. بل بما أمران ينتزعان من الترخيص في فعل المنهي عنه وعدمه، وعليه فلو ورد الترخيص في فعل أحد الأمور التي تعلّق بها النهي، تعين البناء على كراهته وحرمة أخواته. فتدبر. فال صحيح هو ما ذكرناه فراجع.

٢. وفيه: أنّه بعد صرف النبي في الوائلة، يكون هو بالنسبة إلى سائر جمله أظهر في الحرمة، اللَّهُمَّ إِنَّمَا يَكُونُ مَرَادَهُ أَنْ هَذَا الصَّرْفُ يُوجِبُ إِجْمَالَ سَائِرِ جَمْلَهُ، لاحتمال أن يكون المراد بها غير أعمال التمشيط، فلا يصلح دليلاً على الحرمة. ولكنه يصلح لأن يستند إليه للبناء على الكراهة لقاعدة التسامح.

ولكن يرد عليه: أنّ قاعدة التسامح لو جرت في المكرهات - مع أنّه محلّ نظر - إنما تجري فيما إذا كان الخبر واضح المراد ضعيف السند، لا فيما إذا كان المراد منه غير معلوم. وبذلك ظهر أنّه لا وجّه للبناء على كراهة غير الوصل من أعمال التمشيط.

٣. لو كان دليلاً عموم الرخصة شاملًا لمطلق التزيين، كان ما ذكر متيناً، إذ عدمة أعمال التمشيط هي تلك الأمور، ولكن بما أنّه يختص بالتزين للزوج، فالسبة بينهما عموم من وجّه كما تقدّم، فبالنسبة إلى مورد الاجتماع - وهو التزيين بتلك الأمور

مع أنه لولا الصرف^١ لكان الواجب إما تخصيص الشعر^٢ بشعر المرأة، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس، كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها، خصوصاً بمحاجة ما في روایة علي بن جعفر عن أخيه عائلاً: «عن المرأة تحف الشعور عن وجهها؟ قال: لا بأس»، وهذه أيضاً قرينة على صرف إطلاق لعن الناصحة في النبوي عن ظاهره بإرادة التدليس أو الحمل على الكراهة.

نعم، قد يشكل الأمر في وشم الأطفال، من حيث أنه إيذاء لهم بغير مصلحة^٣، بناءً على أن لا مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة إلا التدليس بإظهار شدة بياض البدن وصفائه، بمحاجة النقطة الخضراء الكدرة في البدن، لكن الإنصاف أن كون ذلك تدليسًا مشكل، بل من نوع، بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضراء، فهو تزيين لا موهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

للزوج - لو قدم دليل التزيين أو ذلك الدليل فلا كلام، وإنما فيتساقطان والمراجع أصالة الإباحة، ولا وجه للرجوع إلى المرجحات، لأن دلالة كل منها للمجمع إنما تكون بالإطلاق لا بالعموم.

١. الظاهر أنه غلط والمذكور في النسخ المصححة قوله: (مع أنه لولا الحمل على الكراهة).

٢. المتعيين هو هذا بعد إصلاحه بالتخصيص بشعر الإنسان، إذ لا وجه للتخصيص بخصوص شعر المرأة كما تقدم، وأماماً الاحتمال الثاني - وهو الحمل على صورة التدليس - فمما لا وجه له ولا قرينة عليه، فالالتزام به بلا وجه. ومنه يظهر أنه لا مورد للبناء على الإجمال، بدعوى دوران الأمر بين الاحتمالين، والقول بأنه لا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس.

٣. وفيه: أن المصلحة في وشم الأطفال هي التزيين، كما في غيرهم، وفيهم بالنسبة إلى ثقب الأذان والأنوف.

نعم مثل نقش الأيدي والأرجل بالسواد، يمكن أن^١ يكون الغالب فيه إرادة إيهام بياض البدن وصفائه، ومثله الخط الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد، لتوهم طولهما وتقوسهما.

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل^٢ بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، وإن علما أن هذا البياض والصفا ليس واقعياً، بل حدث بواسطة هذه الأمور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس، لعدم خفاء أثرها على الناظر، وحينئذ فينبغي أن يعد من التدليس ليس المرأة أو الأمة الثياب الحمراء والخضراء، الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه، والله العالم.

ثم إن المرسلة المتقدمة عن «الفقيه» دلت على كراهة كسب الماشطة، مع شرط الأجرة المعينة^٣، وحُكى الفتوى به عن «المقنع» وغيره، والمراد بقوله عليه السلام: «إذا

١. لم يظهر لي ولغيري الفرق بين نقش الأيدي والأرجل بالسواد، وبين الوشم، والظاهر أن الجميع جائزة كانت بقصد التزيين أو التدليس، في غير مقام المعاملة والتزويج، وإلا فالجميع محرّمة.

٢. وفيه: أن التدليس ليس عبارة عن فعل ما يوجب زيادة رغبة المشتري، كي يصدق مع علم المشتري بأن هذا البياض والصفا ليس واقعياً، بل هو تلبيس الأمر على الغير، بإخفاء نقص موجود في المبيع، أو إظهار كمال مفقود فيه، فإنه من الدليس وهو الظلمة، وعليه فلا مورد لقوله: (وحيئند فينبغي أن 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 المعينة، وحُكى الفتوى بها عن المقنع.

وفيه: أنه لا مفهوم له كي يدل على ثبوت البأس مع شرط الأجرة المعينة، إلا على القول بحجية مفهوم الوصف، مع أن ثبوت البأس ظاهر في المنع لا الكراهة، وأمّا

قبلت ما تعطى» البناء على ذلك حين العمل، وإنّ فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراحته^١، ثم إنّ أولوية قبول ما يعطى، وعدم مطالبة الزائد^٢، إنما لأنّ الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجرة مثل العمل، إنّ لأنّ مثل الماشطة والحجام والختان ونحوهم كثيراً ما يتوقعون أزيد مما يستحقون، خصوصاً من أولي المروءة والثروة، وربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا ولا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه إنّ استحياء وصيانته للعرض، وهذا لا يخلو عن شبهة، فأمروا في الشريعة بالقناعة بما يعطون،

منطوقه فالظاهر منه هو العمل بالأجرة، لا لأنّ الإجارة مع عدم تعين الأجرة فاسدة، فإنه لو كان المرسل ظاهراً في إرادة الإجارة، كان مقيداً لإطلاق دليل الفساد، بل لأنّ الكسب مع عدم المشارطة وقبول ما يعطى، ليس إلا العمل بقصد الأجرة، وعليه فيوجب الخبر تقيد ما دلّ على استحقاق أجرة المثل، فإنّ مقتضى إطلاق المرسل قبول ما تعطى، وإن كان أقلّ من أجرة المثل، اللهم إلا أن يقال إنّ الخبر إنما يدلّ على أولوية عدم مطالبة الأزيد.

وعليه، فلا وجه لتقييد تلك الأدلة، بل يجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجرة المثل، نعم لو رضي بذلك أي يأخذ ما تعطى حين العمل لا يجب عليه ذلك، فإنه لا تكون مع هذا الرضا والبناء حين العمل، واستعمالها مبنيةً على ذلك، ذمته مشغولة بأزيد من ما تعطى.

لا يقال: إنّ هذا ينافي ما دلّ على كراهة استعمال الأجير مع عدم المقاطعة.
فإنه يقال: إنه إنما يكون حكماً متوجهاً إلى المعمول له، وهذا حكم متوجّه إلى العامل، مع أنه لو سلم كون الموجه إليه الحكم فيهما واحداً، يتعين تقيد إطلاق دليل الكراهة بهذا الخبر كما لا يخفي.

١. وفيه: أنّ الظاهر من المرسل عدم البأس في كسبها مع هذين القيدين، أي عدم المشارطة، وقبول ما تعطى، فيكون المكره الكسب المنتهي إلى عدم القبول المستلزم للتشاجر والتباغض، ولا محذور في الالتزام بذلك.

٢. بعدهما عرفت من عدم حرمة عمل الماشطة، فهو عمل محترم قابل لأن يقع عليه المعاوضة، فمقتضى القواعد جواز أن تعمل بالإجارة وأن تعمل بالأجرة كما هو الشأن في جميع الأعمال غير المحرّمة.

وترك مطالبة الزائد، فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزائد، والامتناع عن قبول ما يعطى، إذا اتفق كونه دون أجرة المثل، وإنما لأنّ المشارطة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثیر من الأشخاص، لأنّ المماکسة فيها خلاف المرءة، والمسامحة فيها قد لا يكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الأصناف، فأمرروا بترك المشارطة والاقدام على العمل بأقلّ ما يعطى وقبوله، وترك مطالبة الزائد مستحب للعامل، وإن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجرة المثل، فهو مكلف وجبًا بالإيفاء، والعامل مكلف ندبًا بالسكت، وترك المطالبة، خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء، أو لأنّ الأولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل^١، وقبول ما يعطي على وجه التبرع أيضًا، فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله عليه السلام: «لا تستعملن أجيراً حتى تقاطعه».

أما المرسل فالظاهر منه هو الثاني، لا لأن الإجارة مع عدم تعين العوضين فاسدة، فإنه لو كان المرسل ظاهراً في إرادة الإجارة، كان مقيداً لإطلاق دليل الفساد، بل لأن الكسب مع عدم المشارطة، وقبول ما يعطي ليس إلا العمل بقصد الأجرة، وعليه فيوجب الخبر تقيد ما دلّ على استحقاق أجرة المثل كما مرّ مفصلاً.

١. هذا الاحتمال ينافي ظهور قوله: (لا بأس بكسب الماشطة)، فإن العمل بقصد التبرع لا يصدق عليه الكسب.

تربيـنـ الرـجـلـ بـمـاـ يـحـرـمـ عـلـيـهـ

الثانية: المشهور بين الأصحاب أن تربين الرجل بما يحرم عليه، من لبس الحرير والذهب حرام.

المسألة الثانية: تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام، لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال^١، وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في «المسالك»، وكذا العكس أعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة والعمامة، ويختلف باختلاف

١. الكلام في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: لا ريب في حرمة لبس الرجل الحرير والذهب، لاستفاضة النصوص بها، وأماماً 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: «قال رسول الله عليه وآله وسلّم: لا تختنم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة»^(١).
لأمير المؤمنين عليه السلام: لا تختنم بالذهب فإنه زينتك في الآخرة^(٢).
وبخبر النميري عنه عليه السلام: «وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرّم على الرجال لبسه»^(٢).

وبأنه لعدم تعارف اتخاذ اللباس من الذهب، يتعمّن حمل النصوص على إرادة مطلق التزيين به.

وفي الجميع نظر:

أثنا الأول: فلانه ضعيف، إذ في طريقه غالب بن عثمان الهمданى، وهو ضعيف، فضلاً عن أنه يدلّ على أنه زينة الرجل في الآخرة، وهذا لا يلازم حرمة التزيين به في الدنيا.
وأماماً الثاني: فلانه مرسل، إذ الشيخ رواه عن رجل عن الحسن بن علي، فضلاً عن أنه يدلّ 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.
وأثنا الثالث: فلان عدم تعارف كون اللباس - أي الثوب ونحوه - بتمامه من الذهب، لا ينافي حرمة اللبس خاصة، لكون اللبس أعمّ من لبس الثوب ونحوه لصدقه على التختّم. فتحصل: أنه لا دليل على تحريم مطلق التزيين به، وبوئيد ذلك ما دلّ من النصوص على جواز شد الأسنان به، وفي بعضها تجويز تشبع الثنية بالذهب، فالظهور جوازه.

(١) الوسائل، باب ٣٠، من أبواب لباس المصلى، حديث ١، كتاب الصلاة.

(٢) الوسائل، باب ٣٠، من أبواب لباس المصلى، حديث ٥.

العادات، واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل هذا الحكم، عدا النبوى المشهور المحكى عن «الكافى» و «العلل»: «لعن الله المتتشبهين من الرجال بالنساء، والمتتشبهات من النساء بالرجال»^١، وفي دلالته قصور، لأنّ الظاهر من التشبيه تأثّرت الذكر

حكم تشبيه كُلٌّ من المرأة والرجل بالأخر

١. المقام الثاني: في تشبيه كُلٌّ من الرجل والمرأة بالأخر، بأن يلبس كُلٌّ منهما لباس الآخر المختص به.

وقد استدلّ لعدم الجواز: بجملة من النصوص المتضمنة للنهي عن التشبيه، وأنّ الله ورسوله لعنا المتتشبهين من الرجال بالنساء، والمتتشبهات من النساء بالرجال، منهما: النبوى المروي في «الوسائل» عن «الكافى» مسنداً عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْكَفَافُ، قال: «رسول الله ﷺ في حديثٍ : لعن الله المحلل والمحلل له، ومن توّلى غير مواليه، ومن ادّعى نسباً لا يُعرف ، والمتتشبهين من الرجال بالنساء، والمتتشبهات من النساء بالرجال، الحديث»^(١).

وقد دلت جملة من النصوص الأخرى على صدور الجملة الأخيرة من النبي ﷺ، مثل ما رواه الصدوق في «العلل» عن زيد بن علي، عن آبائه، عن الإمام علي عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «أنه رأى رجلاً به تأثّر في مسجد رسول الله ﷺ، فقال له: أخرج من مسجد رسول الله ﷺ، ثم قال عَلَيْهِ الْكَفَافُ: سمعت رسول الله ﷺ: لعن الله المتتشبهين... إلخ»^(٢).

وخبر يعقوب بن جعفر الوارد في الراكيبة والمركوبة، وفيهن قال رسول الله ﷺ: «لعن الله المشتبهين»^(٣).

وفيه: أنّ هذه النصوص كلّها ضعيفة السنّد.

أقا الأول: فلعمرو بن شمر الذي قال النجاشي في حقه: إنّه ضعيف جداً زيد

(١) و (٢) الوسائل، باب ٨٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٥.

وتذكر الأنثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. ويؤيده المحكي عن «العلل»: «أَنَّ عَلِيًّا رَأَى رَجُلًا بِهِ تَأْنِثَ فِي مسجد رسول الله ﷺ فَقَالَ لَهُ أَخْرَجْ مِنْ مسجدِ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ لَعْنَ اللَّهِ الْخَ». وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة: «أَنَّ فِيهِنَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعْنَ اللَّهِ الْخَ الْمُتَشَبِّهَاتِ بِالرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَى آخِرِهِ». وفي رواية أبي خديجة، عن أبي عبد الله عاشور: «لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ الْخَ الْمُتَشَبِّهَيْنِ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ، وَهُمُ الْمُخْتَنُونَ وَاللَّائِي يَنْكُنْ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا».

أحاديث في كتب جابر الجعفي.

وأماماً الثاني: فلحسين بن علوان الكلبي، وعمرو بن خالد التبري العامي. وأماماً الثالث: فليعقوب بن جعفر، حيث إنه لا ذكر له في كتب الرجال. ودعوى: صاحب «الجواهر» وتبعه السيد في حاشيته أنّ قصور السنّد منجر بالشهرة. مندفعه: بأنّ ما أفتى به القوم في كتبهم وذكروه في العناوين، إنما هو تزيين الرجل بما يحرم عليه، ولم ينقل فقط التعميم إلا عن «المسالك».

بل يمكن أن يقال: إنّ نفس عدم ذكر العكس، والتصرّح بما يحرم عليه دون كلّ ما يختصّ بالنساء، دليلاً على عدم التعميم، وعلى ذلك فالشهرة غير ثابتة. ومع الإغماض عن ذلك، فلا دلالة فيه على حرمة التشبه في اللباس، لما دلّ من النصوص على حصر المراد به في المختنون والمساحقات، كخبر يعقوب المتقدّم المذكور في المتن، فإنّ تقديم الطرف يفيد الحصر.

مع أنّ للمنع عن دلالة اللعن على الحرمة مجالاً واسعاً، إذ الظاهر من اللعن مطلق الإبعاد الذي يجتمع مع الكراهة، مضافاً إلى أنّ الظاهر من تشبه الرجل بالمرأة تأثيره باللّواط، ومن تشبه المرأة بالرجل تذكرة بالسُّحُق.

وأماماً التشبه في اللباس، فهو تشبه مقيّد لا مطلق، فتدبر، ويؤيده خبر أبي خديجة المذكور في المتن^(١).

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حدث ٦.

نعم، في رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يجر ثيابه؟ قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء». وعن أبيه عليهما السلام: «كان رسول الله عليهما السلام يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها»، وفيهما خصوصاً الأولى بقوله المورد ظهور في الكراهة^١، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

فإن قوله: «وهم المخنثون... إلخ» ظاهر في الحصر. أورد عليه المصتف بأيرادين آخرين: أحدهما: أن التتشبه متقوّم بالقصد، ولا يتحقق بدونه، ذكره قبل أسطر وأيده بعض المحققين بأن التتشبه من التفعّل، وهيئته التفعّل قد اعتبر في تتحقق مفهومها القصد، وهذا هو الفارق بين التتشبه والشباهة، حيث أن الثانية تستعمل في موارد الشباهة الظاهرة غير القصدية، كما يقال زيد شبيه بعمرو في الجمال، والأول لا يستعمل في هذه الموارد.

وفيه: أنه لا ريب في عدم صدق التتشبه في موارد الشباهة الظاهرة، ولكن ذلك لأجل اعتبار العلم والالتفات في حصول وجه الشبه في الخارج، لا لأجل اعتبار القصد بالمعنى الذي أراده الشيخ تبكي، الذي لا دليل عليه، بل أطلق التتشبه في النصوص على جر الشوب والمساحقة واللواط، مع عدم صدور شيء منها بقصد التتشبه.

١. الثاني: ظهور بعض الأخبار كخبري سماعة^(١) المذكورين في المتن في الكراهة، وهو ما يوجبان صرف ظهور النبي عن الحرمة.

وفيه: أنه لم أر وجهاً لدعوى ظهور الثاني منهما في الكراهة، فإن مادة النهي ظاهرة في الحرمة والزجر، بل هي أظهر منه فيها.

وأمّا الأول: فإن كان وجه دعوى ظهوره في الكراهة، قوله عليه السلام: (إني لأكره أن يتتشبه بالنساء).

ففيه: أن الكراهة في الروايات أعم من الكراهة المصطلحة.

(١) الوسائل، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ و ٢ كتاب الصلاة.

وإن كان لأجل الإجماع على عدم حرمة ما في مورده، وهو جزء الشوب. ففيه: أنه بعد فرض خروج الكراهة والحرمة عن حريم المستعمل فيه والموضوع له، وكونهما أمرين انتزاعيين من الترخيص في الفعل وعدمه، فإنه لا يرجع إلى محصل.

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم بإيراد آخر، وهو: أن المراد من التشبه فيه: إما أن يكون مطلق التشبه، أو خصوص التشبه في الطبيعة، كتأثث الذكر، وتذكرة المرأة، أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس. أما الأول: فبديهي البطلان، وإلا لزم حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة كتنظيف البيت والكنس والغزل ونحوها، وحرمة اشتغال المرأة بأعمال الرجل كالسقي والزرع ونحوهما، مع أنه لا يمكن الالتزام بها، ولم يلتزم بها أحد.

وأما الثالث: فلا يمكن الالتزام به لعدم الجامع بينهما، فيتعين الثاني.

وفيه: أنه يمكن اختيار الأول، ودفع ما ذكره بأنّ التشبه إنّما يصدق بالنسبة إلى الأفعال المختصة بكلّ منها بحسب الطبع، أو يجعل كلّبس كلّ منها لباس الآخر، ووصل 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 يخفي على من راجع العرف والأفعال المتدولة بينهم، فالصحيح ما ذكرناه.

ومنها: النبوى المروي عن «مجمع البيان» عن أبي أمامة: «أنه عَلَيْهِ الْكَلَمُ قَالَ: أَرْبَعُ لِعْنَمِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ، وَأَمْسَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةَ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَالرَّجُلُ يَتَشَبَّهُ بِالنِّسَاءِ وَقَدْ خَلَقَهُ اللَّهُ ذَكْرًا، وَالمرْأَةُ تَتَشَبَّهُ بِالرِّجَالِ وَقَدْ خَلَقَهَا اللَّهُ أُنْثِي»^(١).

وفيه: أنه مرسل غير مجبور بالشهرة، مع أنه يرد عليه ما تقدم من أنّ الظاهر من التشبه المطلق تأثث الذكر باللّواط وتذكرة الأنثى بالسّحاق، ولعلّ هذا النبوى أظهر من

(١) المستدرك، باب ٧٠، من أبواب ما يكتسب به، حدث .٢

سابقه في ذلك بقرينة قوله: (وقد خلقه الله ذكراً). ومنها: ما عن الصدوق في «الخصال» مسندأ عن الجعفي، عن الإمام الباقي عليه السلام: «لا يجوز للمرأة أن تتشبه بالرجل، لأنّ رسول الله عليه السلام لعن المتشبهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبهات من النساء بالرجال»^(١).

ويرد عليه: مضافاً إلى ما أوردناه على سابقيه، من أنّ الظاهر من التشبه تذكر الأنثى بالسحر، أنه ضعيف السند، لأنّ من رواه محمد بن عمارة وابنه جعفر، وهما مجاهلان. وبما ذكرناه ظهر ما في خبر «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليهما السلام: «أنّ رسول الله عليه السلام نهى النساء أن يكن متطلّلات من الحلي أو يتتشبهن بالرجال»^(٢). وما عن «فقه الرضا» عليه السلام: «لعن رسول الله عليه السلام سبعة، وعدّ منهم المتشبهة بالرجال والمتشبه بالنساء»^(٣).

وأمّا ما تضمن النهي عن تأثيث الذكر، فظهوره في إرادة اللّواط لا يقبل الإنكار، واحتمال إرادة تزيين الرجل بزينة النساء منه - كما في حاشية المحقق الإيرلندي - غريب.

وقد يستدلّ لحرمة تشبه كلّ من الرجل والمرأة بالآخر في اللباس، بخبر يسمّعه المتقدّمين، وفي أحدهما، قال في الرجل يجرّ ثيابه: «إني لأكره أن يتتشبه بالنساء».

وفي الآخر: «كان رسول الله عليه السلام يزحر الرجل أن يتتشبه بالنساء، وينهي المرأة أن تتتشبه بالرجال في لباسها»^(٤).

وأجاب عن الاستدلال بهما المصنف: بما تقدّم من أنّ ظاهرهما الكراهة، وقد مرّ ما فيه آنفاً.

(١) -(٣) المستدرك، باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ و ٤ و ٢.

(٤) المستدرك، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ - ٢.

ثمّ الخنثى يجب عليها ترك الزينتين^١ المختصّتين بكلّ من الرجل والمرأة، كما صرّح به جماعة، لأنّها يحرّم عليها لباس مخالفها في الذكورة والأنوثة، وهو مردّ بين اللّبسين، فتجتنب عنهما مقدمةً، لأنّهما من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما. ويشكّل بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبه، بأنّ الظاهر عن التشبه صورة

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم: بأنّ المراد من التشبه فيهما، هو أن يترّى كلّ من الرجل والمرأة بزيّ الآخر، لا مجرّد لبس كلّ من الرجل والمرأة لباس الآخر، وإلا لزم حرمة لبس كلّ من الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه.

وفيه: أنّ التشبه يصدق مع وقوع وجه الشبه في الخارج مع الالتفات والعلم، كما صرّح به دام ظله، فليس كلّ منهما لباس الآخر مع العلم والالتفات تشبه به في اللباس الذي هو المنهي عنه في الخبرين، ولا وجه لاعتبار أن يترّى كلّ منهما بزيّ الآخر في مفهوم التشبه، وما ذكره من أنّ لازم البناء عن عدم اعتبار ذلك، حرمة لبس كلّ من الزوجين لباس الآخر لبرد ونحوه، ليس من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها على هذا المسلك، فالصحيح في الجواب عنهما: أنّهما ضعيفان للإرسال.

فتحصل: أنّه لا دليل على حرمة تشبه الرجل بالنساء والمرأة بالرجال في اللباس، والأصل الإباحة.

١. بناءً على كون الخنثى المشكّل طبيعة ثالثة غير الرجل والمرأة، كما اختاره جمع، ولا ريب في جواز أن تلبّس لباس كلّ من الرجل والمرأة، حتّى بناءً على حرمة التشبه في اللباس أو مطلقاً كما لا يخفى، وأمّا بناءً على كونها داخلة تحت أحد العنوانين، فيجب عليها ترك الزينتين، سواءً اعتبر في مفهوم التشبهقصد أم لا، وعلى الثاني سواء اعتبرنا العلم بصدور الفعل كما بنينا عليه أم لا، أمّا على الآخر فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ العلم الذي اعتبرناه أعمّ من التفصيلي والإجمالي الموجود في الحُنْشى، وأمّا على الأوّل فلأنّها تعلم بحرمة التزيين بإحدى الزينتين بقصد التشبه بمن اختصّت به، فيجب عليها الاجتناب عنهما للعلم الإجمالي.

علم المتتبّه^١.

المسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة، وهو كما في «جامع المقاصد» ذكر محسنتها، وإظهار شدة حبّها بالشعر، حرام على ما عن «المبسوط» وجماعة كالفضلين والشهيدين والمحقق الثاني^٢، واستدلّ عليه بلزم تفضيحة وهتك حرمتها^٣.

وأمّا بناءً على عدم ثبوت كونها داخلة تحت أحد العنوانين، وعدم ثبوت كونها طبيعة ثالثة، فمقتضى أصالة الإباحة جواز كلتا الزينتين عليها، للشك في حرمتها، وعدم العلم بحرمة إحداهما عليها.

١. وبما ذكرناه ظهر ما في قوله عليه السلام: (ويشكل بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبيه)، بأنّ الظاهر عن التشبيه صورة علم المتتبّه. كما آنه ظهر عدم تمامية تسلیم السيد الفقيه والمحقق الإبرواني ما ذكره المصنف عليه السلام، إن 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 وعدمها.

الثاني: في حرمة الاستماع على فرض حرمتها وعدمها.

الثالث: في الخصوصيات التي اعتبروها فيه.

الرابع: في التشبيب بالغلام.

أما الموضع الأول: ففيه قولان، وقد استدلّ للحرمة بوجوه:

٣. هذا هو أول الوجوه: وهو أنّ التشبيب تقبّح وهتك للمشتبّه بها، وإهانة لها، فيحرم.

وإيذانها^١.

وفيه: أن التشبيب بذكر المحسن، وإظهار شدة الحب، من دون أن يشتمل على ما ينافي العفاف والتستر لا يكون هتكاً لها، وإهانة وتفضيحاً، لاسيما إذا كان إظهار شدة الحب من غير جهة الميل الشهوي إلى المشتبب بها، كذكر محسن مخدرات الرسالة وإظهار شدة حبهنّ بجهة الولاية.

نعم إذا اشتمل على ما ينافي العفاف والتستر، يكون هتكاً لها، إلا أنه ينطبق عليه لأجل ما اشتمل عليه لا نفسه، ولعل هذا هو مراد من أجاب عن هذا الدليل بأن النسبة بين عنوان الإهانة والتشبيب، هي العموم من وجه، وإن نفس التشبيب من حيث هو لا يصدق عليه الإهانة والهتك في مورد.

والغريب أن الأستاذ الأعظم عند بيان مورد افتراق التشبيب عن الهتك، بعد اختياره كون النسبة بين العنوانين عموماً من وجه، ذكر ما إذا كان التشبيب في حال الخلوة مع عدم إطلاع أحد عليه، أو فيما إذا كان ذلك في جواب سؤال السائل المريد أن يخطبها، إذ مضافاً إلى ما تقدم من عدم انطباق عنوان الهتك عليه مطلقاً، أنه لو سلم ذلك لا يفرق بين كون ذلك في جواب المريد للخطبة وغيره، بعد عدم كون ذكر المحسن وحده من التشبيب، بل مع الاقتران بشدة الحب.

وأما الإبراد عليه: بأن محل كلامنا هو حرمة التشبيب بعنوانه الأولي، فإن ثبات حرمة بعنوانه عرضاً خروج عن محل الكلام.

ففي غير محله، لو سلم كونه هتكاً مطلقاً، كما لا يخفى.

١. هذا هو الوجه الثاني: وهو أنه إيذاء للمشتبب بها وهو حرام.

وفيه أولاً: أن 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: أن الإيذاء بفعل المباح مع عدم قصد الإيذاء لا دليل على حرمته، وإن لزم البناء على حرمة كل فعل ترتّب عليه أذى الغير، وإن كان ذلك الفعل مستحبّاً، بل لو كان

وإغراء الفساق بها^١، وإدخال النقص عليها وعلى أهلها^٢، ولذا لا ترضي النفوس الأبية، ذوات الغيرة والحمية، أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم وأخواتهم بل البعيدات من قراباتهم. وإن الصاف أن هذه الوجوه لا تنبع لإثبات التحرير، 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 سيجيء من عمومات حرمة الله والباطل^٣. مادل على حرمة

واجباً يقع التزاحم بين الحكمين، وهذا متى لا يمكن الالتزام به، ألا ترى أنه ليس لفقيه أن يتغىّر بحرمة صلاة إمام الجماعة إذا تأذى الغير من كونه إماماً يقتدي به الناس. وثالثاً: تحقق الإيذاء يتوقف على سماعها وإطلاقها عليه، فلو تشتبب بها ولم تسمع لا يتحقق الإيذاء، كما لا يخفى.

١. هذا هو الوجه الثالث: وهو أنه إغراء الفساق بها.
وفيه: أن ذلك بمجرده لا دليل على حرمتها، 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 وكبيراً، ولا يخفى وجه منعها بعد الإحاطة بما ذكرناه.
٣. هذا هو الوجه الخامس: وحاصله أن التشبيب من الله والباطل، فيكون حراماً، لعمومات حرمة الله والباطل الآتية.

وفيه: أنه لا يمكن الالتزام بحرمة كل له وباطل، وإلا لزم حرمة أغلب الأفعال المباحة، وهي كل ما أشغال عن ذكر الله ورسوله وذكر القيامة، مع أنه لا يلتزم بحرمة كل له وباطل كما يصرّح به في محله.

مضافاً إلى المنع من صدق الله والباطل على كل تشبيب، فإن الشعر الذي ينشأ أو يُنشد في ذلك المقام ربما يشتمل على ما يخرجه عن ذلك.

ما دلّ على حرمة الفحشاء^١، ومنافاته للعفاف المأخذ في العدالة^٢، وفحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب ولو بعيداً تهيج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة^٣، مثل ما دلّ على المنع عن النظر، لأنّه سهم من سهام إبليس.

١. هو الوجه السادس: وهو أنّ التشبيب من الفحشاء، وقد دلّ الكتاب العزيز على حرمة ذلك^(١).

وفيه: أنّ كون التشبيب من الفحشاء أُول الكلام، ولم يدلّ دليل على كونه منها.

٢. السابع: أنّه منافٍ للعفاف المأخذ في العدالة في صحيح ابن أبي يعفور، عن مولانا الصادق عَلَيْهَا السَّلَام الوارد في تعين ما به تعرف عدالة الرجل: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»^(٢).

وفيه: أنّ إن اعتبرنا في العدالة خصوص العفاف من المحرمات.

فيفرد عليه: أنّ كون التشبيب منها أُول الكلام.

وإن كان المعتبر أعمّ من ذلك ومن ما يكون عفافاً عن ما ينافي العرف والعادة، كما هو الظاهر من من يعتبر في العدالة ترك ما ينافي المروءة.

فيفرد عليه: أنّ كون التشبيب منافياً للعفاف، لا يلزم حرمتها، مع أنّ للمنع عن كونه منافياً للعفاف في بعض الموارد مجالاً واسعاً.

٣. الثامن: فبحوى ما دلّ من النصوص على حرمة كلّ ما يوجب تهيج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة، وهي طائفتان:

الأولى: ما دلّ على المنع عن النظر إلى الأجنبية^(٣). وفي بعضها التعليل بأنّه: «سهم من سهام إبليس»، وفي بعضها التعليل بأنّه: «بذر الشهوات»، وفي بعضها: «النظرية بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنه».

(١) النحل، آية ٩٠ - النور، آية ٩١ (٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب مقدّمات النكاح.

والمنع عن الخلوة بالأجنبيّة، لأنّ ثالثهما الشيطان^١.

وجه دلالة هذه النصوص بالفحوى على حرمة التشبيب: أنّه إذا كان النظر حراماً لأنّه سهّم يؤثّر في إيمان الناظر، ويوجّب وقوع صاحبه في الفتنة، ويزرع في قلبه الشهوة، فالتشبيب أولى بالحرمة، لأنّ تأثير الكلام في تحقّق هذه الأمور أشدّ من تأثير النظر.

وفيه أولاً: كون هذه الأمور علة يدور الحكم مدارها محلّ نظر بل منع، إذ مضافاً إلى ضعف السند، ما علّ الحكم فيه لا يمكن الالتزام بذلك، وإلا لزم البناء على عدم حرمة النظر مع عدم استلزمـه لذلك، وهذا مما لم يتغّرّبه فقيه، وليس له ذلك، فلا محالة تكون من قبيل الحكمة لا يدور الحكم مدارها، فلا وجه للتعدي عن مورد النصوص.

وثانياً: لا نسلّم كون التشبيب أشدّ تأثيراً من النظر الذي هو أقوى أفراد المهيّج للشهوة.

وثالثاً: أنّ النسبة بين التشبيب وتهييـج القوّة الشهويّة، هي العموم من وجهه.

حكم الخلوة بالأجنبيّة

١. الثانية: ما دلّ على عدم جواز الخلوة بالأجنبيّة^(١)، وهي كثيرة، وفي بعضها التعليل بأنّ ثالثهما الشيطان.

وتقرّيب الاستدلال بها: أنّها تدلّ على حرمة الخلوة من جهة أنّ الشيطان في تلك الحالة ثالثهما، ويهيّج القوّة الشهويّة، وحيث أنّ التشبيب يهـيـج القوّة الشهويّة أكثر من تهييـجها الخلوة، فهو أولى بالتحريم.

وفيه أولاً: أنّ ما ذكر في تلك النصوص من قبيل الحكمة للحكم لا العلة كي يدور مدارها الحكم كما تقدّم.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدّمات النكاح - والمستدرك، باب ٧٧، منها.

وثانياً: أنه لا شاهد لكون العلة تهبيج القوة الشهوية، ولعلها كون الخلوة من المقدمات القريبة للزنا، فإن تلك الحالة مظنة الواقع في هذه المهلكة العظمى، بل هذا هو الظاهر منها، وعليه فلا وجه لقياس التشبيب بها.

وثالثاً: لا دليل على حرمة الخلوة، فإن النصوص التي استدلوا بها على حرمتها ضعيفة السند.

ودعوى: انجبار ضعفها بالشهرة.

مندفعه: بأنه بما أن جملة من تلك النصوص كخبر مسمع عن مولانا الصادق عليه السلام: «فيما أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 زمن الجاهلية ولذا قيده بالعقوبة، ولم يقيده الرجال بغير المحارم.

وجملة أخرى منها: كخبر موسى بن إبراهيم، عن الإمام الكاظم عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس إمرأة ليست له بمحرم»^(٢). ونحوه غيره، دالة على حرمة نوم الرجل في محل يسمع نفس الأجنبية، والتي نسبتها مع الخلوة هي العموم من وجه.

وجملة ثالثة: تدل على حرمة نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد^(٣).

وطائفة رابعة منها: كخبر العجفريات، عن الإمام علي عليه السلام: «ثلاثة من حفظهن كان مصنوناً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية: من لم يدخل بامرأة لا يملك منها شيئاً... إلخ»^(٤). ونحوه غيره.

لكتها غير ظاهرة في الحرمة، إذ هي تدل على أن من خلا بأجنبية لا يكون مصنوناً

(١) و(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل، باب ١٠، من أبواب حد الزنا.(٤) المستدرك، باب ٧٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

وكراهة جلوس الرجال في مكان المرأة حتى يبرد المكان^١، وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لازواجهن^٢.

من الواقع في الزنا وسائر الموبقات، وهذا لا يلزم حرمة الخلوة كما لا يخفى، ولم يعلم استناد من أفتى بالحرمة إلى خصوص ما هو ظاهر فيها، كما يظهر لمن راجع كتب الحديث والفتوى، حيث إنهم يتعرضوا لهذه المسألة، ثم في مقام ذكر النصوص استعنوا بالنصوص المتقدمة أو بعضها الغير الدال على حكم المسألة، فلا وجه لهذه الدعوى. مع أن للمنع عن إفتاء المشهور بالحرمة مجالاً واسعاً - وإن صرّح العلامة المجلسي في «مرأة العقول» في تحريم الخلوة مع الأجنبية: (ذكره الأصحاب) - لعدم تعرض الأكثر له، ومن تعرض له فقد أشار إليه في باب الطلاق، ولم يذكره أحد في باب النكاح، وهذا بنفسه كاشف عن عدم كونها محرّمة عندهم، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قائلاً: (ولا شهرة محققة للأصحاب).

فالظهور عدم حرمة الخلوة مع الأجنبية، وتأييده النصوص الدالة على جواز صحبة غير المحرم في طريق الحج وغيره^(١)، المستلزم للخلوة في بعض الأحيان، وفي بعضها التعليل بأن المؤمن ولبي المؤمنة.

١. الناسع: فحوى ما دل على كراهة أمور:

منها: جلوس الرجل في مكان المرأة ما لم يبرد المكان، كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام: «قال رسول الله عليه السلام: إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها حتى يبرد»^(٢).

٢. منها: انكشف المرأة بين يدي اليهودية والنصرانية، كخبر حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليهما السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فإنهن يصفن ذلك لازواجهن»^(٣).

(١) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

(٢) الوسائل، باب ١٤٥، من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٨، من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، حديث ١.

والتسّر عن الصبي الممیز الذي يصف مايری^١، والنهي في الكتاب العزيز عن **(أنْ يَخْضُعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ)**، وعن **(أَنْ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ وَلَيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ)**^٢ إلى غير ذلك في المحرمات والمكرهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعریضها للنكاح بقول: (رب راغب فيك).

١. ومنها: عدم التسّر عن الصبي الممیز، كخبر السكوني عن سیدنا الصادق علیه السلام، قال: «مُسِئَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّاً عَنِ الصَّبِيِّ يُحْجَمُ الْمَرْأَةُ؟ قَالَ عَلِيُّاً: إِذَا كَانَ يَحْسَنُ يَصْفُ فَلَا»^(١)، ونحوه غيره.

وفيه أولاً: إنّ فحوى هذه الأدلة - على فرض ثبوت كونه علة لهذه الأحكام - هي إثارة القوّة الشهوّية، وثبوتها في التشبيب هي كراهة التشبيب لا حرمتها، إذ لا وجه للاستدلال بما دلّ على كراهة شيء لحرمة شيء آخر فيه مناط ذلك الحكم.
وثانياً: إنّه لم يحرز كون مناط الكراهة هو ذلك، ولذا لم يفت أحد بكراهة الانكشاف بين يدي المسلمة إذا كانت تصف لزوجها، بل ظاهر ما ورد في الصبي الممیز إستحباب التسّر عنه بنفسه، لكونه ممیزاً لا لكونه يصف لغيره، ويؤدي ذلك إثارة قوّة الشهوّية، والوصف في الخبر إنّما يكون كناية عن التمييز كما لا يخفى، كما أنّ الظاهر أنّ رجحان التسّر عن نساء أهل الذمة إنّما يكون لئلا يطلع أزواجهن على محاسن النساء المسلمات.

٢. العاشر: النهي في الكتاب العزيز عن خضوع النساء بالقول، لئلا يطمع الذي في قلبه مرض^(٢)، وعن **(وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ)**^(٣)، بدعوى أنّ التشبيب يوجب طمع من قبله مرض أكثر من الخضوع بالقول، كما أنّه أشدّ تأثيراً من الضرب بالأرجل، فإذا كانا منهيين فالتشبيب أولى بأن يكون منهياً عنه.

(١) الوسائل، باب ١٣٠، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢٠٢ (الأحزاب، آية ٣٣). (٢) النور، آية ٣٢.

وفيه: أنّ الخضوع بالقول، والضرب بالأرجل، ليسا محظيين قطعاً، فلا محicus عن صرف النهي عن ظاهره، وعليه فلا يبقى مورد للاستدلال بفحوهما لحرمة التشبيب كما مرّ. فتحصل: أنه لا دليل على حرمة التشبيب من حيث هو، ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمة كالفحش والغيبة والتهمة والهتك ونحوها.

وأثما الموضع الثاني: فالظهور عدم حرمة الاستماع وإن ثبتت حرمة التشبيب لعدم الدليل، وقد استدلّ المحقق الإيراني على حرمتها - بعد بنائه على حرمة التشبيب واعتبار وجود المخاطب - بأن الوجوه القاضية بتحريم التشبيب، قاضية بحرمة عنوان منطبق على المركب من القول والسماع، فكان كلّ منهما دخيلاً في تحقق الحرام، فيحرم كلّ منهما في عرض الآخر.

وفيه: أنّ التشبيب إنّما ينطبق على القول، والسماع سماع له، لا أنه متحقّق عنوان التشبيب، وعدم حرمة التشبيب إلا مع وجود المخاطب لا يلزم حرمة السماع. وبالجملة: بعد كون المحرّم هو التشبيب، وهو إنّما ينطبق على القول، والسماع لو اعتبر فإنّما هو شرط الحرمة لا مقوّم لتحقّقه، لا وجه للقول بحرمتها.

ولكن الإنصاف: أنّ بعض الوجوه المتقدّمة كأدلة حرمة الله والباطل، وفحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب نهيج القوة الشهوية، يقضي بحرمة الاستماع في نفسه كالقول كما لا يخفى، وقد عرفت أنّ هذين الوجهين ضعيفان جدّاً.

وأثما الموضع الثالث: فلا أرى وجهاً لاعتبار تحقّق التشبيب بالشعر، لعدم اختصاص شيء من الوجوه المتقدّمة، بما إذا كان بالشعر، بل يمكن أن يقال: إنّ جملة من الوجوه المتقدّمة لو تمتّ لاختصت بما إذا كان بغير الشعر، لما ذكره المحقق التقى رحمه الله بقوله: (إنّ التشبيبات المتعارفة في السنة الشعاء قدّيماً وحديثاً لاشتمالها على كثرة إغرارات ومبالغات، لا يستفاد منها علم، ولا يحصل منها إطلاع على حال الممدوح وصفاته وشمائله، بل ليست هي من قبيل حقيقة الإخبار في شيء، وإنّما هي إنشاء و مدح على أنحاء مبالغات وإغرارات 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 الاشتباه والإشكال^١.

ثم إن المحكي عن «المبسوط» وجماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن «المبسوط»، وظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة، بأن يتخيّل إمراة ويتشبّب بها، وأما المعرفة عند القائل دون السامع، سواء علم السامع إجمالاً بقصر معينة أم لا، ففيه إشكال.

١. ظاهر المصنف^٢ الميل إلى جواز التشبيب بالمخطوبة، حيث قال: (لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يُراد تزويجها لم يكن بعيداً). وفيه: أن مقتضى جميع الوجوه المتقدمة، حرمة التشبيب بها، حتى أولوية مناط حرمة النظر، فإنّها أيضاً ممن يحرم النظر إليها ، ومجرد ثبوت جواز النظر في الجملة لا مستمراً من حين إرادة التزويج إلى حين وقوع النكاح، لاستعلام الحال، لا يقتضي جواز التشبيب مطلقاً.

نعم، اعتبار كون المشبيب بها غير الحليلة في محله، لاختصاص الوجوه المتقدمة بغيرها كما هو واضح.

وأما اعتبار كونها معرفة، فظاهر الجميع على ما ذكره الشيخ الأعظم البناء عليه. ولكن أكثر الوجوه المتقدمة مختصة بالمعرفة، ولا تشمل المرأة المبهمة والخيالية، ومقتضى بعضها ككون التشبيب من اللهو والباطل، وكونه من الفحشاء، ومنافيًّا للعفاف المأخذ في العدالة، حرمة التشبيب بها أيضاً.

وأما المعرفة عند القائل دون السامع، فمقتضى أكثر الوجوه حرمة التشبيب بها، وهي جميع ما اعتمد عليه المصنف^٢ في هذا الحكم.

وفي «جامع المقاصد» كما عن الحواشى الحرمة في الصورة الأولى، وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع.

وأمّا اعتبار الإيمان: فاختاره في «القواعد» و«التذكرة»، وتبعه بعض الأساطين، لعدم احترام غير المؤمنة، وفي «جامع المقاصد» كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمة، لفحوى حرمة النظر إليهن، ونقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرّح بجواز التشبيب بهن، والمسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم. وكيف كان، فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة، لم يحرم عليه الاستئماع، كما صرّح به في «جامع المقاصد».

وأمّا التشبيب بالغلام: فهو محرم على كل حال^١، كما عن الشهيدين والمحقق الثاني و«كاشف اللثام»، لأنّه فحش محض، فيشتمل على الإغراء بالقبيح. وعن «المفاتيح»: (إن في إطلاق الحكم نظراً)، والله العالم.

وممّا ذكرناه ظهر أنّه لا وجه لاعتبار الشيخ رحمه الله وجود السامع، ولا كون المشتبب بها مؤمنة كما لا يخفى.

١. أمّا الموضع الرابع: ففي «المكاسب» : (وأمّا التشبيب بالغلام فهو محرّم على كل حال كما عن الشهيدين).

وفيه: إنّ التشبيب به إن كان بما يشتمل على ما ينافي عفافه، كما إذا اشتمل على أنه لا يدفع يد لامس، وأنّه في عرضة ذلك، لا ريب في حرمته لأنّه فحش محض، وتهتك وإهانة وتهمة أو غيبة، وإنّ كان التشبيب لتمتّي الوصول إلى المحرّم الشرعي كاللواط فكذلك، فإنه جرأة على معصية الله تعالى، وأمّا إذا لم يكن بأحد النحوين، وكان مجرد ذكر المحسن وإظهار شدة الحبّ به، فلا وجه لحرمته، نعم أكثر الوجوه المتقدمة في المرأة جارية هنا، إلا أنّه عرفت عدم دلالة شيء منها على حرمة التشبيب.

المسألة الرابعة: تصوير صور ذوات الأرواح حرام^١ إذا كانت الصورة مجسمة، بلا خلاف فتواي ونصاً، وكذا مع عدم التجسم، فاقاً لظاهر «النهاية»، وتصريح «السرائر»، والمحكي عن حواشى الشهيد و«الميسية» و«المسالك» و«إيضاح النافع» و«الكافية» و«مجمع البرهان» وغيرهم، للروايات المستفيضة.

التصوير حرام

١. الرابعة: لا خلاف في حرمة التصوير في الجملة، كما في «المكاسب» و«الحدائق»، وفي «الجوامر»: (بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض)، والأقوال فيها خمسة:

الأول: حرمة تصاوير مطلقاً سواء كانت مجسمة أم غيرها، سواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها، وعن «المختلف» نسبة هذا القول إلى ابن البراج وظاهر أبي الصلاح.

الثاني: حرمة تصاوير مطلقاً إذا كانت مجسمة، وقد نسب ذلك إلى الشيفيين وسلام، وهو ظاهر العلامة في «التبصرة» حيث قال: (كعمل الصور المجمدة).

الثالث: حرمة تصاوير ذوات الأرواح، سواء كانت مجسمة أم غيرها، اختاره المصنف في المتن وافقاً لجماعة من الأساطين على ما نقله عنهم.

الرابع: حرمة تصاوير ذوات الأرواح إذا كانت مجسمة، وهذا هو المتفق عليه، واختاره جمع من الأساطين المعاصرین وممن يقرب عصرنا.

الخامس: حرمة تصاوير ذوات الأرواح مطلقاً، وغيرها إذا كانت مجسمة، وهو ما استظهره السيد من بعض.

والنصوص الواردة في المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على حرمة تصاوير مطلقاً، مجسمةً كانت أم غيرها، لذوات الأرواح وغيرها، كخبر محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهما السلام، عن الإمام علي عليه السلام، قال: «إياكم وعمل الصور، فإنكم تُسألون عنها يوم القيمة»^(١).

(١) المستدرك، باب ٧٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

مثل قوله عليهما السلام: «نَهَى أَنْ يُنْقِشْ شَيْءًا مِنَ الْحَيْوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ»، وقوله عليهما السلام: «نَهَى عن تزويق البيوت. قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماضيل»^١، والمتقدم عن «تحف العقول»: (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني)، وقوله عليهما السلام في عدة أخبار: «من صور صورة كله الله يوم القيمة أن ينفع فيها وليس بنافع».

وقد ضعفه الأستاذ الأعظم لقاسم بن يحيى.

وفيه: أن ابن الغضائري وإن ضعف الرجل، وتبعه العلامة في «الخلاصة»، إلا أنه يمكن عده من الحسان، لأن الرجل كثير الرواية، والأصحاب أفتوا بمضامين رواياته، والأجلاء كأحمد بن محمد بن عيسى وغيره يرونون عنه، وهذا يشير إلى اعتمادهم عليه، ولم يضعفه شيخ من المشايخ العظام الماهرین بأحوال الرجال على ما ذكره المولى الوحيد، وهذه بضميمة كثرة خطأ ابن الغضائري في التضعيفات، وعدم بناء العلامة في «الخلاصة» على التدقيق، يوجب الاطمئنان بعدم ضعفه. فتأمل فإنّ جعل مثل هذا الخبر مدركاً للحكم الشرعي لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

وأورد عليه المحقق النقبي^٢: بعدم العلم بظهور الصورة فيما يشمل غير المحسمة، بل يظهر من بعض الأخبار الاختصاص بالمحسمة، ك مقابلته عليهما السلام النقش للصورة في حديث المناهي^(١) المذكور في المتن.

وفيه: أن الصورة لو لم تكون مختصة بغير المحسمة، 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 عليهما السلام عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ فقال عليهما السلام: تكسر رؤوس التماضيل، وتلطم رؤوس التصاویر، ويُصلى فيه ولا يأس»^(٢) ونحوه غيره.

١. وأماماً حديث المناهي: فمضافاً إلى ضعف سنته، يرد عليه ما ذكره السيد الفقيه من أن ما اشتتمل على الكلمة النقش خبر آخر عن النبي عليهما السلام نقله الإمام عليهما السلام، فلا مقابلة في كلام النبي، والإمام قصد أن ينقل اللفظ الصادر عنه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ١. وباب ٣ من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلي، حديث ١٠.

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث أن نفخ الروح لا تكون إلا في الجسم، وإرادة تجسيم النسخ مقدمة للنفخ، ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. وفيه: أن النفخ يمكن تصوره في النسخ^١ بملاحظة محله بل بدونها، كما في أمر الإمام الأسد المتنوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، أو بملاحظة لون النسخ الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ. والحاصل: أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسم.

وبالجملة: لا ينبغي التوقف في شمول الصورة للمجسمة وغيرها، وإرادة المجسمة منها في بعض النصوص، كإرادة غيرها منها في آخر، لا تصلح قرينة للاختصاص بشيء منها.

وأما النصوص الأخرى: التي استدلوا بها لهذا القول، وادعى ظهورها في حرمة التصوير مطلقاً، فليس في شيء منها دلالة على ذلك، فانها على قسمين:

القسم الأول: ما تضمن المنع عن التمثال: كخبر أصبغ بن نباتة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من جدد قبراً، أو مثل مثلاً، فقد خرج عن الإسلام»^(١). ونحوه غيره.

القسم 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 المثال ظاهر في المجسم، ولا يصدق على غيرها، إذ مثال الشيء عبارة عن مماثله من جميع الجهات السنت، كما يظهر لمن راجع موارد استعماله في العرف العام، وتؤيده النصوص المتقدم بعضها، الظاهرة في أن المثال غير الصورة.

١. وبذلك ظهر أن ما أفاده المصنف في وجه عدم اختصاصها بالمجسمة، بقوله: (إن نفخ يمكن تصوره في النسخ) غير مربوط بما هو وجه الاختصاص.

(١) التهذيب، ج ١، باب دفن الميت، ص ١٣٠ - والوسائل، باب ٣، من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) المستدرك، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

وأظهر من الكل صحّيحة محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»، فإنّ ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرّد النّقش، ومثل قوله عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «مَنْ جَدَ قَبْرًا أو مَثَلَ مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ»، فإنّ المثال والتّصویر متّرادفان^١ على ما حکاه «کاشف اللّثام» عن أهل اللغة، من أنّ الشّائع من التّصویر، والمطلوب منه، هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال. ويفيده أنّ الظاهر أنّ الحكمة في التحرير هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلّف من ذلك، ومن المعلوم أنّ المادّة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبّه إنما يحصل بالنّقش والتّشكيل لا غير.

١. وما ذكره المصطفى عَلَيْهِ الْكَفَافُ من أنّ المثال والصورة متّرادفان - على ما حکاه «کاشف اللّثام» عن أهل اللغة - غير تام، ومجرّد شيعه الصورة من عمل التصاویر دون غيرها من المادّة المصنوعة على تلك الأشكال، لا يصلح قرينة لصرف هذه النصوص عن ظاهرها، إذ لا مانع من ورود النص لبيان حكم الأفراد النادرة، والقبح إنما هو حمل المطلق على الفرد النادر، مع أنّ الشيوع ممنوع.

وأمّا الثاني: فلأنّه مبني على التجريد، فمعناه جعل التّماثيل وعملها، فيكون القسمان متّحدين مفاداً.

الطائفة الثانية: الأخبار الظاهرة في النهي عن التصاویر إذا كانت مجسّمة لذوات الأرواح وغيرها، وهي النصوص المانعة عن التمثال المتقدّمة.

الطائفة الثالثة: ما يكون ظاهراً في حرمة تصاویر ذات الأرواح، وإن لم تكن مجسّمة، وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن مولانا الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ، عن آبائه عَلَيْهِ الْكَفَافُ في حديث المناهي: «نهى رسول الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن التصاویر،

ومن هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح، فإنَّ صُور غيرها كثيراً ما يحصل بفعل الإنسان للدعوى غير قصد التصوير، ولا يحصل به تشبُّه بحضور المبدع تعالى عن التشبيه، بل كلَّ ما يصنعه الإنسان من التصرف في الأجسام، فيقع على شكلِ واحد من مخلوقات الله تعالى، ولذا قال «كاشف اللثام» على ما حُكِي عنه في مسألة كراهة الصلاة في التوب المشتمل على التماضيل: (إِنَّمَا وُعِدَتِ الْكُرَاهَةُ لِتَمَاثِيلِ ذِي الرُّوحِ وَغَيْرِهَا، كَرِهَتِ الشَّيَّابُ ذَوَاتُ الْأَعْلَامِ، لِشَبَهِ الْأَعْلَامِ بِالْأَخْشَابِ وَالْقَصْبَاتِ وَنَحْوُهَا، وَالشَّيَّابُ الْمَحْشُوَّةُ لِشَبَهِ طَرَائِقُهَا الْمُخْيَطَةُ بِهَا، بَلِ الشَّيَّابُ قَاطِبَةُ لِشَبَهِ خَيُوطِهَا بِالْأَخْشَابِ).

وقال: «مَنْ صَوَرَ صُورَةَ كَلْفِهِ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا وَلَيْسَ بِنَافِخٍ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَنَهَى أَنْ يُنْقَشَ شَيْءًا مِنَ الْحَيْوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ»^(١).
 الطائفة الرابعة: ما يدلُّ على حرمة تصاوير ذوات الأرواح إذا كانت مجسمة، وجواز تصاوير غيرها مطلقاً، ك الصحيح البخاري، عن سيدنا الصادق عليه السلام: «في قول الله عزوجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾ فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهها»^(٢)، فإن ذكر الرجال والنساء فيه إنما يكون من باب المثال، ويشهد له ذيله.

وصحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: «لا بأس بتماثيل الشجر»^(٣).

وصحيح محمد بن سلم، قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(٤).

(١) -(٤) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ١ و ٢ و ٣.

وثانياً: إنّه على فرض عدم شبيوعه وكونه نادراً، بما أنّ السؤال إنّما يكون عن حكم ذلك الفرد النادر، فلا وجه لجعل جوابه عاماً، إذ لا يترتب محدود على تخصيصه بذلك المورد.

وثالثاً: أنّ التمثال المضاف إلى الشمس والقمر أُريد منه النّقش بتلك القرينة، وهذا لا يوجب إرادة النّقش من التمثال المضاف إلى الحيوان، فهذا الخبر لا دلالة له على حرمة تصوير ذي الروح إذا لم يكن مجسماً.

والأخبار المشتملة على نفح الروح كخبر المناهي المتقدم، وخبر سعيد عن مولانا الباقر عليه السلام: «إِنَّ الَّذِينَ يَؤْذُنُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ هُمُ الْمُصْوَرُونَ يَكْلُفُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخُوا فِيهَا الرُّوحَ»^(١) ونحوهما غيرهما.

واختصاص هذه النصوص بذوات الأرواح واضح، إذ الظاهر منها أنّ عدم القدرة على النفح في الصورة إنّما يكون لعجز النافخ، وعليه فلا بد وأن يكون المحل في نفسه قابلاً لذلك، فالشجر والشمس والقمر وشبههما غير قابلة للنفح في نفسها.

وأمّا اختصاصها بالمجسمة، فقد اختاره في «الجواهر»، وعلّمه بأن النصوص ظاهرة في كون الصورة حيواناً لا ينقص منه شيء سوى الروح، والظاهر أنّ مراده أنّ الظاهر منها حرمة تصوير ما لو نفح فيه الروح لصار حيواناً متعارفاً، و لا يكون المنفوخ فيه ناقضاً عن مشابهه من المخلوقات بحسب الشكل والجثة، إلاّ من حيث الروح، فيؤمر بتتنيميه بنفح الروح فيه.

لا ما ذكره الأستاذ الأعظم من استحالة الأمر بنفح الروح في النقوش الخالية عن الجسم، فإنّ الأمر بالنفح لا يكون إلا في محل قابل، والصور المنقوشة في الألواح غير قابلة لذلك، لا استحالة إنقلاب العَرَض إلى الجوهر، فعدم القدرة عليه ليس لعجز النافخ، كما لا يخفى على من راجع «الجواهر».

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٢.

وعلى ما ذكرناه فلا يرد عليه شيء من الإبراديين الذين ذكرهما المصنف ^{رحمه الله} بعد أسطر بقوله: (إن النفح يمكن تصوره في النتش بملاحظة محله، بل بدونها كما في أمر الإمام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، أو بملاحظة لون النتش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ المتقدم).

أثنا الأول: فلأنّ الظاهر منها أنّ الأمر بالنفح إنما هو لأجل إحياء نفس الصورة لا محلّها، وأمر الإمام ^{عليه السلام} الأسد المنقوش بأخذ الساحر، إنما كان معجزة منه ^{عليه السلام} التي حقيقتها فعل ما يكون خارجاً عن نواميس الطبيعة، وعلى أيّ تقدير كيفيّته غير معلومة لنا فلا مجال للاستدلال به.

وأثنا الثاني: فلأنّه إن أريد إحياء الأجزاء اللطيفة بما لها من الهيئة المرسومة، فهو لا يصير شيئاً من الحيوانات المتعارفة، إذ ليس شيء من الحيوانات ذات جسم رقيق مسطح، وإن أريد جمعها وجعلها في صورة صغيرة من أحد الحيوانات، ثم نفح الروح فيها، فهو كما ترى.

والأستاذ دام ظله حيث تخيل أن أساس استدلال صاحب «الجوهرا» انتقال العَرض إلى الجوهر، سُلِّمَ هذا الجواب، وقال: (إنه لا يلزم ذلك، بل يلزم انتقال الجوهر إلى جوهر آخر)، وقد عرفت مراده ^{رحمه الله} وأنه الحق في المقام؛ وإرادة تجسيم النتش مقدمة للنفح ثم النفح فيه خلاف الظاهر.

فتحصل: اختصاص هذه النصوص بذوات الأرواح إذا كانت مجسمة. هذه هي تمام نصوص الباب.

وأمّا مقتضى الجمع بينها، فمحض القول فيه: إن الطائفة الثانية - مضافاً إلى ضعف سند جميعها - لا تنافي الطائفة الأولى، لكنهما من قبيل المثبتين، فلا وجه لدعوى تقييدها بها.

وكذلك الطائفة الثالثة: فإنّها متضمنة لحرمة تصوير ذي الروح، ولا تدلّ على عدم حرمة تصوير غيره، كي توجب تقييد الطائفة الأولى.

وأما الطائفة الرابعة: فالصحاح منها من حيث دلالتها على عدم تحريم تصوير غير ذي الروح - مجسمةً كان أو غيرها - فإنها وإن اختصت بالمجسمة، إلا أنها تدلّ على جواز غيرها بالفحوى، وتقيد إطلاق الطائفة الأولى وتحصّصها بذوات الأرواح، ويبقى 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 المشتملة لنفخ الروح فهي على قسمين:
الأول: ما تضمن أنّ من مثل مثلاً كُلُّ يوم القيمة أن ينفخ فيه الروح كمرسل ابن أبي عمير.

الثاني: ما تضمن أنّ صور صورة كُلُّ أن ينفخ فيها الروح.

أما القسم الأول: فهو لا ينافي المطلقة كي يوجب تقييدها.

وأما القسم الثاني: فهو من جهة ظهوره في أنّ الصورة المحرّمة هي ما يؤمر بنفخ الروح فيها، يدلّ على اختصاص الحكم بالمجسمة، ومقتضى القاعدة تخصيص المطلقة به، إلا أنّ الروايات التي تكون بهذا المضمون كلّها ضعيفة السند.

فتحصل: أنّ الجمع بين النصوص يقتضي الالتزام بحرمة تصاوير ذوات الأرواح - سواء كانت مجسمة أم غيرها - وجواز تصاوير غيرها.

هذا بناءً على اعتبار خبر محمد بن مسلم المطلق المتقدم، وأما بناء على ضعف سنته، فالظهور اختصاص الحكم بالمجسمة من ذي الروح، لعدم الدليل على الحرمة سوى الصحاح المختصة بهذا المورد، كما أنه على القول باعتباره واحتياط الصورة بالمجسمة - كما اختاره صاحب «الجواهر» والمحقق التقيي - لابدّ من البناء على اختصاص الحرمة بالمجسمة، بل يمكن القول بالاحتياط حتى بناءً على اعتبار خبر محمد بن مسلم، وعدم اختصاص الصورة بالمجسمة، بناءً على اعتبار أن يكون المنقوش صورة حيوان تام - كما يأتى -، إذ النّقش غير المجسم دائمًا صورة لجانبٍ من جوانب ذي الصورة والصورة جزء منه.

وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر، كما سيجيئ هذا، ولكن العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح، أصلة 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 عليه السلام: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه»، والظاهر شمولها للمجسم وغيره، فبها يقييد بعض ما من الإطلاق، خلافاً لظاهر جماعة حيث أنهم بين من يحكي عنه تعبيمه الحكم لغير ذي الروح، ولو لم يكن مجسمأً، لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم، مثل قوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت»، وقوله عليه السلام: «مَنْ مَثَّلَ مَثَلًا إِلَى آخِرَهِ»، وبين من عبر بالتماثيل المحسومة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان، كما هو كذلك، فشخص الحكم بالمجسم لأنّ المتين من المقيدات للإطلاقات، والظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال والوجود النقوش لا غير^٢.

وممّا ذكرناه ظهر ضعف كلّ ما استدلّ به على سائر الأقوال، بل القول المختار، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك.

١. وفيه: أنه لا وجه للرجوع إليها مع وجود الدليل، فالعمدة هي الأخبار المرخصة.

٢. مقتضى هذا البرهان كون المستدلّ قائلاً بالقول الخامس المستقدم، لا ما ذكره المصطفى^ص، إذ مقتضى الإطلاقات حرمة تصاوير مطلقاً، فإذا كان المقيد دالاً على خروج نتش غير ذي الروح فقط، يكون الباقى تحت المطلقات تصاوير ذوات الأرواح مطلقاً والمحسومة من غيرها، وعلى ذلك فيحصر الجواب عنه بما ذكره المصطفى^ص أخيراً بقوله: (وبالجملة: التمثال في الإطلاقات المانعة الخ).

وأمّا جوابه الأول: وهو لزوم الحمل على الكراهة، فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه أحد أمرين:

وفيه: إنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقوط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم، فتعين حملها على الكراهة^١ دون التخصيص بالمجسمة.

وبالجملة: التمثال في الإطلاقات المانعة مثل قوله: «من مثل مثلاً»، إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسم، كان كذلك في الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية «تحف العقول» وصحيحة ابن مسلم، وما في تفسير الآية، فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم، واحتياط المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم^٢.

١. الأول: أنّ الإطلاقات كالمقييدات مختصة بالنقوش، وحيث أنّ نقش غير الحيوان دلت المقييدات على جوازه، ونقش الحيوان هو القائل بجوازه، فيتعين حمل النهي في الإطلاقات على الكراهة.

٢. الثاني: أنّ مورد المقييدات كالمطلقات النقوش مطلقاً.
ولكن شيئاً منهما لا يتم.
أما الأول: فلما عرفت من عدم ثبوت كونه قائلاً بجواز نقش الحيوان.
وأما الثاني: فلأنه يصرّح بأنّ المقييدات مختصة بغير الحيوان، فراجع كلامه.

جواز التصوير المتعارف في هذا الزمان

بقي في المقام فروع مهمة لابد من التعرض لها في المقام:
الفرع الأول: لا ريب أنه لا فرق في حرمة التصوير بين كونه باليد أو الطبع أو النسخ أو غير ذلك، فإنّ المحرم إيجاد الصورة الصادق على جميع ذلك، إنما الكلام في التصوير، المتعارف في هذا الزمان.

أقول: لا إشكال فيه بناءً على اختصاص الحرمة بالمجسمة، كما لعله الأظهر على ما عرفت، وأمّا بناءً على شمول الحرمة لغيرها، فقد يقال - كما عن الاستاذ الأعظم -

بجوازه، ومحصل ما ذكره في وجه ذلك وجوه ثلاثة:

الأول: إنه ليس إيجاداً للصورة المحرّمة، لأنّ الإنسان إذا وقف في مقابل الماكنة العكasa وقع ظله على الماكنة، ويثبت فيها لأجل الدواء فيكون صورة لذي ظلّ.

الثاني: إن لازم القول بحرمة ذلك، الالتزام بحرمة النظر إلى المرأة، إذ لا فرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة.

الثالث: إنه قد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان، فهل يحتمل أن يتغوه أحد بحرمة الوقوف مقابلها في ذلك الحين، وأي فرق بينه وبين التصوير المتعارف في هذه الأزمة.

أقول: وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلان في أخذ الصورة أمر من:

الأمر الأول: ما ذكره دام ظله من وقوع الظل على الماكنة وإثباته فيها بالدواء.

الأمر الثاني: أخذ النسخة المصوّرة من ذلك الظل المحفوظ هناك.

أما الأول: لا يصدق عليه الصورة، وإنما هو عكس الصورة، وهذا لا يحرم لما ذكره، وأما الثاني فهو صورة حقيقة ويصدق على فعله أنه إيجاد للصورة.

وأما الثاني: فلان يمكن أن يقال إن الأ بصار ليس بالإنطباع، بل إنما هو بخروج الشعاع، فيكون البصر (بالفتح)، الإنسان نفسه، لا صورته.

وأما الثالث: فلان على القول بحرمة التصوير - وإن لم تكن مجسمة - لا مانع من الالتزام بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت اختياراً، بقصد تحقق الصورة، وإن أبيت إلا عن عدم حرمتها، فليكن ذلك دليلاً على ضعف المبني.

فتحصل: أنه على القول بحرمة التصوير مطلقاً، يحرم أخذ الصورة، أي العمل الثاني الذي يعمله المصور، وعليه فلا يحرم على الإنسان التمكين من أخذ صورته حتى على القول بحرمة التصوير مطلقاً، إذ ما يتحقق بالوقوف في مقابل الماكنة العكاسة، ويبقى بواسطة الدواء إنما هو العكس لا الصورة، وما يؤخذ من ذلك العكس بالعمل الثاني غير مرتبط به، فلا وجه للقول بتحقق الصورة بفعلهما معاً.

فإن قيل: إن الوقوف في مقابل الماكنة يعد إعانته على الإثم، إذ لو لا ذلك لما تمكن المصوّر من أخذ الصورة.

أجبنا عنه: بما مر أن الإعانتة 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 ومنع.

تصوير الملك والجن

الفرع الثاني: قال في «الجواهر»: (والظاهر الحق تصوير الملك والجن بذلك)، وتبعه السيد والأستاذ الأعظم، وعن ظاهر المحقق الأردبيلي العدم. وقد استدل للأول بوجوه:

الأول: صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(١) يدعى أن المراد من الحيوان معناه اللغوي، أي ما هو المصطلح عند أهل المعمول، وهو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح من أي عالم كانت.

وفيه: أن الحيوان وإن كان بحسب اللغة وفي اصطلاح أهل المعمول معناه ما ذكر، إلا أن له مفهوماً عرفيًا، وهو بذلك المعنى لا يصدق على الملك والجن والشيطان.

ودعوى: أن الموضوع في الصحيح هو بما له من المعنى اللغوي.

مندفعه: بأن الألفاظ التي تضمنها الصحيح كغيره من الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام تنصرف إلى مفاهيمها العرفية، بحسب ما ارتکز في أذهان أهل المحاورات، ولهذا بنوا على أنه عند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ، يحمل اللفظ على المفهوم العرفي، سواء كان أخص من المفهوم اللغوي أو أعم منه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

وما ذكره الأستاذ الأعظم: (من أنه لو كان المراد منه مفهومه العرفي، لزم القول بإعراضه عن الإنسان أيضاً، ولذا بنينا على انصراف ما دلّ على عدم جواز الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عنه، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف).

غريب، إذ الانصراف لو تم لزم منه عدم شمول الصحيح للإنسان، وكون مقتضى مفهومه جواز تصويره، إلا أنه إنما لا يبني عليه للتتصريح بعدم جواز تصويره في صحيح البقباق.

الثاني: ما ورد في خبر «تحف العقول» من قوله عليه السلام: «وصنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني»^(١) لصدق الروحاني عليهم.

وفيه: إنّ خبر «تحف العقول» لا يصحّ الاعتماد عليه لضعف سنته، واضطراب متنه، كما تقدّم في أوّل الكتاب.

وأورد على الاستدلال به السيد في حاشيته: بأنّ مفهوم الخبر يعارض مع منطوق الصحيح المتفقّد، تعارض العامين من وجه في الملك والجن، فإنّ مقتضى منطوق الصحيح جواز تصويرهما، ومقتضى مفهوم الخبر عدم الجواز، وحيث أنّه لا مرجح لأحدهما من حيث الدلالة، فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات السند، وبما أنّ الصحيح أقوى من حيث السند، فلا بدّ من ترجيحه.

وفيه: إنّ العامين من وجه إذا كانت دلالة كلّ منها على حكم المجمع بالعموم، يرجع إلى المرجح السندي، وإن كانت دلالة كلّ منها بالإطلاق يتساقط^(٢). الإطلاقان كما حقّقناه في مبحث التعادل والتراجيح في الجزء الثاني من حاشيتنا على «الكتفائية»، فتتأمل.

وعليه، ففي المقام بما أنّ دلالة كلّ منها في المورد بالإطلاق، يتساقطان، والمرجع

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

(٢) الأظهر هو الرجوع إلى مرجحات السند في العامين من وجه مطلقاً - منه.

إطلاق خبر محمد بن مسلم الدال على حرمة التصوير مطلقاً، على فرض الاعتماد عليه، وإلا إلى أصلية البرائة، فالعمدة في الجواب ضعف الخبر سندأ.

الثالث: ما ذكره الأستاذ الأعظم أيضاً، وهو صحيح البقباق المتقدم، بدعوى أنَّ 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 إنما هو من باب المثال.

وفيه: إنَّ لا ريب في ظهوره في أنَّ الأمور المذكورة فيه إنما هو من باب المثال، إنَّه هل المراد من العقدين السلبي والإيجابي حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً، وجواز تصوير غيره، أم المراد بهما حرمة تصوير ذي الروح من عالم العناصر، وجواز تصوير غيره؟ فليس الصحيح ظاهراً في شيء منهما، والقدر المتيقن هو الثاني، فيرجع في ذي الروح من عالم آخر إلى البراءة.

فتححصل: إنَّ لا دليل على حرمة تصوير الملك والجنة والشيطان، بل مقتضى مفهوم صحيح محمد بن مسلم جوازه، وبضاف إلى ذلك أنَّ تصوير الملك والجنة والشيطان تصوير للصورة الوهمية، وشمول دليل الحرمة لمثل ذلك محل تأمل ونظر.

لا يقال: إنَّ لازم ذلك عدم حرمة تصوير صورة حيوان لا مماثل له.

فإنَّه يقال: إنَّ موضوع الحكم ليس هو صورة موجود خارجي، بحيث لا بد وأنَّ تتطابق الصورة على موجود خارجي، بل الموضوع هو ما يقال عرفاً إنَّه صورة للحيوان ولو لم يكن لشخصه تحقق خارجي، وأما تصوير الملك أو الجن أو الشيطان فيما أنَّ صورته غير معلومة عند العرف، فلا يقال للصورة إنَّها صورة أحدهم إلا بعد البناء على أنَّه بهذه الصورة، فتتبرّر فإنَّه دقيق.

نعم، يمكن أن يقال بحرمة تصوير الجن والملك بالنحو المتعارف في تصويرهما بشكل واحد من الحيوانات، بناءً على حرمة تصوير الحيوان، وإن لم يقصد كونه حيواناً،

ثم إنّه لو عمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة، معجبة للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها^١، فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والأبنية والسفن مما هو مصنوع للعباد، وإن كانت في هيئة حسنة معجبة خارج، وكذا مثل تمثال القصبات والأخشاب والجبال والشطوط مما خلقه الله لا على هيئة، معجبة للناظر، بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها ولو بالصور الحاكية لها، لعدم شمول الأدلة لذلك.

الإعجاب ليس شرطاً للحرمة

مع فرض العلم بكونه صورة له، وسيأتي الكلام في المبني فانتظر.

١. هذا هو الفرع الثالث: وهو متضمن لبيان أمرين:

الأمر الأول: أنّه لو عمنا الحكم لغير الحيوان، اعتبر في ثبوت الحرمة تصوير ما يكون مخلوقاً لله تعالى، ولو بمعدات من العباد من زراعة ونحوها، فلا يحرم تصوير ما هو من مصنوعات البشر كالأبنية والسيف والرمح وشبهها، والوجه في اعتبار ذلك انصراف الأدلة عنه، إذ لو كان إيجاد ذي الصورة جائزاً، فإيجاد صورته أولى بالجواز، ويؤيده ما ذكره المصنف^٢ من أنّ الظاهر أنّ حكمة حرمة التصوير هي حرمة التشبّه بالخلق.

الأمر الثاني: أنّه يعتبر في الحرمة أن يكون ذو الصورة على هيئة خاصة معجبة للناظر، بحيث تميل النفس إلى مشاهدة صورته، ولعلّ الوجه في اعتبار ذلك، أنّ المطلوب الغالب الواقع من التصويرات والنقوش هو ما كان كذلك، فتكون الأدلة منصرفة إلى ما يكون بتلك الهيئة، أو ما ذكره آنفاً من أنّ الظاهر أنّ حكمة الحرمة، هي حرمة التشبّه بالخلق، في إبداع ما يكون على شكلٍ مطبوع يعجز البشر عن نقشه على ما هو عليه، فضلاً عن اختراعه.

أقول: ولكن الإنفاق أنّه لا يصحّ الاعتماد على شيءٍ منهما في الحكم الشرعي.

أثنا الأول: فلأن الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود، لا يصلح أن يكون مقيّداً للإطلاقات.

وأثنا الثاني: فلأن كون الحكمة ما ذكره غير ثابت من الأدلة الشرعية، وعلى فرض ثبوته لا تكون الحكمة مقيّدة للإطلاق، وليس كالعلة كما هو واضح، والانصراف الناشئ عنها أيضاً لا يصلح للتقييد، فالاُظْهَر عدم اعتبار الإعجاب في الحرمة.

وأورد على المصنف بِيَارَادِينَ آخَرِينَ:

الإيراد الأول: ما ذكره المحققان اليزدي والشيرازي، وهو أنه لو خصّصنا الحكم بالحيوان أيضاً، لابد من الاقتصار على ما كان كذلك، فلا وجه لاعتباره بناءً على التعميم خاصة.

وفيه: أن المصنف يَدْعُ يدعى أن الحيوانات بأجمعها واجدة لهذه الهيئة، ولذا جعل الحكمة التي ذكرناها مؤيدة لاختصاص الحكم بالحيوان، لاشتماله بأعضاءه على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه.

الإيراد الثاني: ما ذكره المحقق الإبرواني يَدْعُ وارتضاه الأستاذ الأعظم، وهو: أن الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة، إنما هو من نفس الصورة لكتشفيها عن كمال مهارة النّقاش، حتى ولو كانت صورة نمل أو دود، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذات الصورة.

وفيه: أن ذات الصورة إذا كان على هيئة معجبة، أي هيئة يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، أو يعسر عليه ذلك، لا محالة تكون الصورة كذلك، ويكون إيجادها كائفاً عن مهارة النّقاش، وإلا فلا يكون كذلك، ولا يكشف عن مهارته كما لا يخفى، وعدم حصول الإعجاب من مشاهدة ذات الصورة إنما يكون فيما كثر وجوده لا مطلقاً، وذلك يكون في الصورة أيضاً، فالصحيح ما ذكرناه فراجع.

هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل. فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله، ولو كان حيواناً، من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً^١، ومنه يظهر النظر فيما تقدم عن «كافش اللثام».

لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة

١. هذا هو الفرع الرابع: ذكره المصنف^٢ بقوله: (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل).

وقد قيل في بيان مراده وجوه:

الوجه الأول: أن مراده تخصيص الحرمة بما إذا كان المقصود هو التشبيه والتوصير، وعدمها إذا كان الداعي إلى التوصير هو الإكتساب، بأن يجيء الناس وينظروا إليه فإذا خذل منهم المال على النظر إليها.

وفيه: أن ثبوت الحرمة من الأدلة للصورة المفروضة كالبدائي، فلا يمكن أن يننسب إليه عدمه، مع أنه خلاف الظاهر.

الوجه الثاني: أن مراده صورة عدم العلم واتفاق ذلك.

وفيه: أن عدم الحرمة في هذا الفرض واضح لا يحتاج إلى بيان، إذ لا ريب في اعتبار القصد في اتصاف الفعل بالحرمة، ولو شرب الخمر باعتقاد أنه ماء لا شيء عليه، مع أنه خلاف ظاهر قوله: (ولو دعت الحاجة إلى عمل... الخ) كما لا يخفى.

الوجه الثالث: أن مراده الجواز في حال الحاجة والضرورة، وهو كما ترى خلاف ظاهر كلامه.

الوجه الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم، وهو: أن إيجاد ما هو شبيه بشيء يكون على نحوين:

أحدهما: ما لو كان المقصود حكاية ذي الصورة.

الثاني: ما يكون الغرض صنع شيء آخر، ويحصل التشابه بالمصادفة من غير قصد الحكاية.

الظاهر أنّ مراده ذلك، إنما الكلام في وجه التفصيل، وقد ذكر له وجهان:
 الأول: ما ذكره الأستاذ الأعظم، وهو: أنّ المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل، ولا يصدق ذلك مع عدم قصد الحكاية، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال اللّفظ في المعنى، وبدون ذلك ليس هناك استعمال، وأوضح ذلك بالمثال بالطائرات المصنوعة في زماننا، فإنّها شبيهة بالطيور، وادعى أنّه لا يتوجه أحد حتّى الصبيان أنّ صانع الطائرة يصوّر صورة الطير.

وفيه: أنّ التصوير ليس من قبيل استعمال اللّفظ في المعنى، كي لا يصدق في صورة العلم بكون ما يوجده صورة لشيء آخر، ويتوقف على قصد حكاية ذي الصورة، وذلك لأنّه في الاستعمال الذي هو فعليّة الوضع، الذي حقيقته - على ما حققناه في الجزء الأول من «زبادة الأصول» - التعهد بذكر اللّفظ عند قصد تفهيم المعنى، فإنّ عدم صدقه مع عدم قصد تفهيم المعنى واضح، وأمّا في المقام فلم يدلّ دليل على اعتبار قصد الحكاية في التصوير، وما ادعاه من (عدم توهّم أحد أنّ صانع الطائرة يصوّر 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: أنّ الصورة حينئذ مشتركة بين الحيوان وغيره، فيكون تمييزه بالقصد.

وفيه: أنّ ذلك يتمّ في بعض الموارد، ولا يتمّ في جميع موارد عدم قصد الحكاية.
 توضيح ذلك: إنّ صنع شيء شبيه بالحيوان مع عدم قصد الحكاية، يتصرّف 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 شبيهًا بالحيوان لا بقصد الحكاية بل لتسهيل شرب الماء منه مثلًا.
 ففي القسم الأول يتمّ ما ذكره، لأنّ الصورة حينئذ تعدّ عرفاً مشتركة بين الحيوان

ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء^١، وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها، دلالة على جواز تصوير الناقص، ولو صور بعض أجزاء الحيوان، ففي حرمته نظر بل منع^٢، وعليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإن قدر البالغ موجوداً، بأن فرضه إنساناً جالساً لا يتبيّن ما دون وسطه حرم، وإن قصد النصف لا غير، لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف. ولو بدا له في إتمامه، حرم الإلتمام لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنّه 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 إلا من حيث التجري، وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد

وغيره، ولا يتم في الثاني، لأنّ هذا الشكل ليس صورة الكوز، بل هو صورة الحيوان خاصة، وبما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا.

الثالث: الحكمة التي ذكرها المصنف^٣، فإنه مع عدم قصد الحكاية لا يكون تشبيهاً بالخالق.

وفيه: ما عرفت من عدم صحة جعل الحكمة - لا سيما المستنبطة منها - مناطاً للحكم نفياً وإثباتاً.

يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير

١. هذا هو الفرع الخامس: ذكره المصنف^٤ بقوله: (ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف... إلخ)، وظاهر ذلك المفروغية عن اختصاص الحكم بصورة حيوان تام، وعدم حرمة تصوير بعض أعضائه، بل ذلك صريح قوله فيما بعد ذلك.

٢. ولو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمته نظر، بل منع.

والأظهر تمامية ما ذكره، لأن الأدلة متضمنة لحرمة تصوير الحيوان والإنسان، وهو ليسا من الألفاظ الصادقة على الكل وأجزائه، بل يصدقان على الكل خاصة، وعلىه فتصوير بعض أعضاء الحيوان لا دليل على حرمتها، لعدم صدق تصوير الحيوان عليه.

وبذلك ظهر فساد قول المحقق الإيرلندي ^{هيني}: (إنّ من المحتمل قريباً حرمة كلّ جزءٍ أو حرمة ما يعمّ الجزء والكلّ)، لما عرفت من عدم الوجه لذلك.

ثم إنّ ما ذكره من أن المدار على الصدق العرفي متين، فلا يقدح نقص بعض الأعضاء الذي لا يضرّ نقصه بالصدق العرفي، ويحمل على المنقوش صورة الحيوان بالحمل الشائع لشمول الأدلة له.

وقد يستدلّ لعدم الحرمة في الفرض: بالنصوص الدالة على رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها، بدعوى أن تلك النصوص تدلّ على أنّ نقص بعض الأعضاء ولو كان هو العين يكفي في عدم الحكم.

وفيه أولاً: أنه حكم متعلق بمقام آخر، أي كراهة الصلاة والصورة في مقابل المصلّى أو نحو ذلك، ولا ربط له بالمقام.

وثانياً: أنه حكم غير لزومي فلا وجه للتعدي عنه إلى المقام.
فإن قيل: إن تلك النصوص تدلّ على جواز إبقاء الصورة الناقصة، وبالملازمة تدلّ على عدم حرمة الإيجاد.

أجبنا عنه: أنه لا ملازمة بين جواز الإبقاء وعدم حرمة الإيجاد.
ويترتب على ما اخترناه تبعاً له ^{هيني}: أنه لو صور نصف الإنسان من رأسه إلى وسطه، فإن قدر الباقى موجوداً كما إذا صور إنساناً جالساً لا يتبيّن نصف بدنها، أو ملتفاً بالرداء، أو مغطى باللحاف ورأسه ظاهر، فهو حرام، وإلا فإن لم يصدق على النصف أنه إنسان، فلا يكون حراماً وإن صدق.

تحقّقه، ومن أَنْ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إِلَّا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا يراعي الحرمة بإنتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إنتمامه، وبين الحرام هو قضاء العرف، فتأمل.

وما ذكره المحقق الإبرواني ^{رحمه الله} من: (أنّ صدق حيوان تام على النصف غير معقول، وصدق حيوان ناقص لا يجدي) غير تام، لما حققناه في الجزء الأول من «زبدة الأصول» في مبحث الصحيح والأعمّ، من أَنَّه في الألفاظ الموضوعة للمركيّات ربما يكون الموضوع له عدّة أجزاء فصاعداً، بمعنى أَنَّ بعض الأجزاء على فرض وجوده داخل في المسمى وعدمه لا يضر بالصدق كما في لفظ الدار، فإنّه موضوع لحيطان وساحة وغرفة، ولو زيد على ذلك شيء من سرداب ونحوه دخل في المسمى، وعدمه لا يضر بالصدق، ومن هذا القبيل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس كالحيوان والإنسان، فإن زيداً مثلاً صادق على الموجود الخارجي، ولو قطعت رجله ويده ونحوهما، لا يكون ذلك مضرّاً بالصدق، كذلك لفظ الإنسان والحيوان، وعلى ذلك فيمكن صدق صورة الحيوان على تصوير نصفه كما لو صور من رأسه إلى أسفل بطنه، وعلى ذلك فإن صدق فهو حرام وإِلَّا فلا وجه للحرمة.

وعلى الفرض الثاني: لو بدا له الإنتمام حرم ذلك، لأنّه تصوير محرم، ولو اشتغل بتصوير حيوان قبل إنتمامه انصرف عن ذلك لم يفعل محرماً، إِلَّا بعنوان التجري إذ ما فعله ليس تصويراً كي يكون حراماً.

١. وما ذكره المصنف ^{رحمه الله} بقوله: (من أَنْ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إِلَّا حرمة الاشتغال به عمداً)، لو تمّ لا يقتضي ما رتب عليه من أَنَّه لا يراعي الحرمة بإنتمام العمل، إذ لو سلمنا أنّ المحرم هو نفس الفعل لا الهيئة الإجتماعية، إِلَّا أَنَّه لا ينبغي التأمل في أنّ المحرم هو نقش الأجزاء بشرط الانضمام، وما يصدق الصورة عليه، إِلَّا فلا يكون حراماً، ففي الفرض بما أَنَّه 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 وتممه آخر، فهل يكون المحرم هو فعل الثاني أم فعل كلّ منهما، أم أنه لم يفعل واحد منها حراماً؟ وجوه بل أقوال.

أثنا الأول: فهو الأقوى؛ إذ المحرم هو إيجاد الصورة، وهو إنما يكون بفعل الثاني فهو الفاعل للحرام.

أثنا الثاني: فقد استدلّ له المحقق الإيراني ^{رحمه الله} بأنه بناءً على كون المحرم هو الإتيان بالهيئة الإجتماعية، أي إيجاد الصورة، يمكن أن يقال بأنّ كلاًّ منهما فاعل للحرام، إذ الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقة، لم تحصل الهيئة بفعل اللاحق.

وفيه: أنّ إيجاد الصورة وتحصيل الهيئة إنما يكون بفعل الثاني، ونقش السابق للأجزاء السابقة إنما يكون إيجاداً للمقدمة، فلو حرم لابد وأن يكون من جهة الإعانة على الإثم، وقد عرفت أنه لا دليل على حرمتها.

واستدلّ للثالث: بأنّ المحرم هو فعل التصوير، أي نقش مجموع الأجزاء نفسها، وعليه فلم يفعل واحد منها حراماً، لأنّ كلاًّ منهما نقش بعض الأجزاء لا جميعها.

وفيه: أن ذلك وإن احتمله المصنف ^{رحمه الله}، إلا أنه خلاف الظاهر من الأدلة، بل الظاهر منها هو حرمة إيجاد الصورة.

ولو قارن نقشهما الأجزاء وحصلت الهيئة بفعلهما، فقد يقال بعدم حرمة فعلهما، لأنّ كلاًّ منهما نقش بعض الأجزاء لا جميعها. ويرد عليه ما عرفت آنفاً.

واختار السيد في الحاشية: أنّ كلاًّ منهما فعل حراماً، واستدلّ له بأنّ فاعل إيجاد الصورة في الرض هو مجموع الإثنين، وهما فاعل واحد ومصور واحد، فتحترم عليهما الصورة، وعليه فإن كان المحرم هو نفس الفعل المركب، فكلّ جزء صادر من أحدهما محكوم بالحرمة الضمنية، وعلى الوجه الآخر، يكون كلّ جزء حراماً مقدّمياً.

بقي الكلام في جواز إقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه^١، فالمحكي عن «شرح الإرشاد» للمحقق الأرديلي رحمه الله: (أن المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب، عدم حرمة إبقاء الصور)^٢ انتهى، وقرر الحاكي على هذه الاستفادة.

وفيه: أن ظاهر الأدلة حرمة إيجاد الصورة، وكل واحد منها لم يوجد الصورة، بل أوجد بعضها، والمجموع ليس مكملًا واحدًا كي يصح توجيه التكليف اليه. فالأولى أن يستدل له: بأن المستفاد من الأدلة، كون الإثم هو إيجاد الصورة في الخارج، من دون ملاحظة أشخاص الفاعلين وأفرادهم، وعليه فتدل على حرمة فعل كلّ منها الآية الشريفة: «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى آثِمٍ وَالْمُدْوِانِ»، فإن فعلهما تعاون على الإثم.

حكم إقتناء الصور المحرمة

١. في المتن: (بقي الكلام في جواز إقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه).

وتنقح القول في المقام يقتضي البحث في مواضع.

الأول: وجوب محو الصورة وادعامتها وعدمها.

الثاني: جواز إقتناء الصور المحرمة والتزيين واللعب بها.

الثالث: جواز ايقاع المعاملات عليها.

٢. أمّا الموضع الأول: فالذى يظهر من كلام المحقق الأرديلي رحمه الله الذى ذكره المصنف،

هو عدم وجوب المحو، وليس كلامه في الإقتناء، ولا ملازمة بين عدم وجوب المحو

وجواز الإقتناء الذي هو نوع انتفاع بها، كما لا يخفى، وقد نسب في «الجوهر» إليه القول

بحرمة الإبقاء.

وممّن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»، مفرّعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، وعدم لحوتها بالات الله والقمر وأواني التقدين، وصرّح في «حاشية الإرشاد» بجواز النظر إليها، لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماضيل وإبتياعها، ففي «المقنعة» بعد أن ذكر فيما يحرم الإكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها، قال: (و عمل الأصنام والصلبان والتماضيل المحسنة والشطرنج والنرد، وما أشبه ذلك حرام، وبيعه وابتياعه حرام)، انتهى.

وفي «النهاية»: (و عمل الأصنام والصلبان والتماضيل المحسنة والصور والشطرنج والنرد، وسائر أنواع القمار، حتّى لعب الصبيان بالجوز والتجارة فيها، والتصرف فيها والتكتسب بها محظوظ) انتهى، ونحوها ظاهر «السرائر».

وي يمكن أن يستدلّ للحرمة - مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً أو استدامّة^١ - بما تقدّم في صحيحة

وكيف كان، فقد استدلّ لوجوب المحو وحرمة الإبقاء بوجهين:

١. هذا أول الوجهين، وحاصله: أنّ الظاهر من تحريم عمل شيء، مبغوضية وجود المعمول ابتداءً واستدامّة، فما دلّ على حرمة عمل الصور، يدلّ على وجوب محوها بعد وجودها.

وأجيب عنه: - كما في المكاسب وسيمّر عليك - بأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة، وليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب رفعه.

وأورد عليه: بأن الإيجاد عين الوجود، والتغيير بينهما إنما يكون بالاعتبار، حيث أنه بالنسبة إلى الفاعل يكون إيجاداً، وبالنسبة إلى القابل يكون وجوداً، وعليه فحرمة الإيجاد عين مبغوضية الوجود وحرمتها.

وفيه أولاً: أن الوجود المستمر في عمود الزمان، ينحلّ باعتبار كونه في الآن الأول وفي الآنات اللاحقة، إلى الحدوث والبقاء، وحرمة الإيجاد وإن استلزمت بالبرهان المزبور

حرمة الوجود في الآن الأول، الذي هو عين الإيجاد، بل من جهة اتحادهما يكون التعبير بالملازمة مسامحة، بل بما شيء واحد، إلا أن الكلام إنما هو في الوجود في الآنات اللاحقة الذي يعبر عنه بالبقاء، وليس هو عين الإيجاد، ومعلوم أن حرمة الحدوث لا تلازم حرمة البقاء، لا حكماً ولا موضوعاً، فما دل على حرمة الإيجاد، لا يدل على حرمة الإبقاء، إلا إذا قامت قرينة على أن الوجه في النهي مبغوضية الأثر، والوجود المستمر في عمود الزمان، كما في النهي عن بيع العبد المسلم بالكافر، فإن الظاهر - كما سترى في محله - أن الوجه في النهي مبغوضية تسلط الكافر على المسلم، وكما في النهي عن تنجيس المسجد، الذي استفادوا منه وجوب إزالة النجاسة عنه.

لا يقال: إن مقتضى الحكمة التي ذكرها المصنف ^{يشير إلى} - وهي التشبيه بالخالق - تلازم حرمة الإيجاد لحرمة الإبقاء في المقام، فإنها ما دامت موجودة يكون التشبيه متحققاً. فإنه يرد: بأنه لم يثبت من الدليل كون الحكمة ذلك كما تقدم، على أنه لا وجه للتعدي من جهة الحكمة لعدم كونها من قبيل العلة.

وثانياً: أنه لو سلم تلازم حرمة الإيجاد لحرمة الوجود أو اتحادهما، فغاية ما يقتضيه هذا البرهان حرمة الإبقاء بالنسبة إلى الموجد فقط، والكلام إنما هو في وجوب إتلافه على كل أحد، وذلك بناء على كون دعوى حرمة الإبقاء مبنية على اتحاد الإيجاد والوجود، وهو واضح.

وأما بناء على كون دعوى حرمة الإبقاء مبنية على اتحاد الإيجاد وحرمة الوجود من الحكمة، فلأن مقتضاتها حرمتها ممن يكون ذلك تشبيها له بالخالق، وليس هو إلا الموجد.

وبالجملة: لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة إيقائه، بل قد يجب الثاني مع حرمة العمل، كما لو تولّد أحد من الزنا، فإن إيجاده حرام وإيقائه واجب، بمعنى أنه يجب حفظه من التلف.

الثاني: خبر السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يعني رسول الله عليه السلام إلى المدينة، فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته»^(١).

وفيه أولاً: أنه ضعيف السند فتأمل.

وثانياً: أنه غير منضمن لقضية حقيقة، بل وارد في واقعة خارجية شخصية، ولا نعلم أنَّ الصور التي أمر عليهما بمحوها بأيِّ كيفية كانت، فلعلها كانت أصناماً وأمما ما ذكره المصنف - كما سيأتي - من أنَّ سياقه ظاهر في الكراهة من جهة عموم الأمر بقتل الكلاب وتسوية القبور.

فغير صحيح، إذ الأمر إنما هو بقتل كلاب المدينة لا مطلق الكلاب، ولعلها كانت موديات. كما أنَّ الأمر بتسوية القبور إنما هو في موضوع شخصي ولعله كانت القبور مسنمات.

فتتحقق: أنَّ الأَظْهَر عدم وجوب محو الصورة.

وأمّا الموضع الثاني: فالمعروف بين قدماء أصحابنا حرمة اقتنائه والتزبين بها، ولعلَّ المشهور بين متَّخِرِي المتأخِّرين الجواز.

واستدلل للأول بوجوه:

الأول: الملازمة بين حرمة عمل شيء، وبين حرمة اقتنائه، والتحريف فيه، والتزبين به.

وفيه: ما عرفت آنفًا.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٨.

ابن مسلم^١ من قوله: «لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ حَيْوَانًا»، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ سُؤالِ الرَّاوِي عَنِ التَّمَاثِيلِ، سُؤالُهُ عَنْ حُكْمِ الْفَعْلِ الْمُتَعَارِفُ الْمُتَعَلِّقُ بِهَا الْعَامُ الْبَلْوَى، وَهُوَ الْإِقْتَنَاءُ^٢. وَأَمَّا نَفْسُ الْإِيجَادِ، فَهُوَ عَمَلٌ مُخْتَصٌ بِالنَّقَاشِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ فَأَجَابَ بِالْحَرَمَةِ، أَوْ عَنِ الْعَصِيرِ فَأَجَابَ بِالْإِبَاحَةِ، انْصَرَفَ الْذَّهَنُ إِلَى شَرْبِهِمَا دُونَ صَنْعَتِهِمَا، بَلْ مَا نَحْنُ فِيهِ أُولَئِكَ بِالْأَنْصَارَفِ، لَأَنَّ صَنْعَةَ الْعَصِيرِ وَالْخَمْرِ يَقُعُ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ بِخَلْفِ صَنْعَةِ التَّمَاثِيلِ.

١. هَذَا هُوَ الوجهُ الثَّانِي: وَهُوَ صَحِيحُ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْحَيْوَانِ»^(١).

٢. وَتَقْرِيبُ الْاسْتِدَالَلَّ بِهِ لَيْسَ مَا ذَكَرَهُ الْمُصْنَفُ^(٢)، مِنْ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ سُؤالِ الرَّاوِي عَنِ التَّمَاثِيلِ، سُؤالُهُ عَنْ حُكْمِ الْفَعْلِ الْمُتَعَارِفُ الْمُتَعَلِّقُ بِهَا، وَهُوَ الْإِقْتَنَاءُ: فَإِنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ^(٣) مِنْ أَنَّ عَمَلَ الصُّورِ مَمَّا هُوَ مُرْكَوزٌ فِي الْأَذْهَانِ، حَتَّى أَنَّ السُّؤَالَ عَنْ حُكْمِ اقْتَنَائِهَا بَعْدَ مَعْرِفَةِ حِرْمَةِ عَمَلِهَا، بَلْ مِنْ جَهَةِ أَنَّ الظَّاهِرَ كُونَ الْمُقْدَرِ هُوَ الْفَعْلُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْتَّمَاثِيلِ بَعْدِ وُجُودِهَا كَالْإِقْتَنَاءِ وَالْتَّرْبِينِ وَنَحْوِهِمَا، لَا مَا هُوَ عَلَةٌ لِوُجُودِهَا، أَوْ أَنَّ حَذْفَ الْمُتَعَلِّقِ يَفِي دُرُجَّ الْعُوْمَمِ، فَالْمُقْدَرُ أَعْمَمُ مِنَ الْعَمَلِ وَالْإِقْتَنَاءِ وَنَحْوِهِمَا.

وَأَجَابَ عَنْهُ الْمُحَقَّقُ الْإِبْرَوَانِيُّ: بِأَنَّ ثَبَوتَ الْبَأْسِ أَعْمَمُ مِنَ الْحِرْمَةِ.

وَفِيهِ: مَا عَرَفْتُ مِنْ ظَهُورِهِ فِي إِرَادَةِ الْحِرْمَةِ، فَهَذَا الصَّحِيحُ أَيْضًا يَدْلِلُ عَلَى حِرْمَةِ الْإِقْتَنَاءِ.

الثَّالِثُ: خَبَرُ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتَانِي جَبَرِيلُ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبِّكَ يَقْرُئُكَ السَّلَامَ، وَيَنْهَاكَ عَنْ تَزْوِيقِ الْبَيْوَتِ، قَالَ أَبُو بَصِيرٍ: فَقُلْتُ: وَمَا تَزْوِيقُ الْبَيْوَتِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَصَاوِيرُ التَّمَاثِيلِ»^(٤).

(١) وَ(٢) الْوَسَائِلُ، بَابُ ٣، مِنْ أَبْوَابِ أَحْكَامِ الْمَسَاكِنِ، حَدِيثُ ١٧ وَ ١.

وبما تقدم من الحصر في قوله عليه السلام في رواية «تحف العقول»^١ : «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ الصِّنَاعَةُ الَّتِي يَجِئُ مِنْهُ الْفَسَادُ مَحْضًا، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ شَيْءٌ مِّنْ وَجْهِ الصَّالِحِ» فَإِنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّ كُلَّ مَا يَحْرِمَ صِنْعَتَهُ، ومنها التصاوير يجيء منه الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلب فيه، بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

فإنّ جوابه بقرينة وقوعه تفسيراً للتزويق البيوت، الذي هو بمعنى تزيينها، يكون ظاهراً في إرادة الإقتناء وتزيين البيوت بها.

١. هذا هو الوجه الرابع: الذي ذكر لحرمة الإقتناء، وهو الحصر في خبر «تحف العقول»، وحاصله: أنّ مقتضى الحصر المستفاد منه، أنه لا يحرم من الصنائع إلا ما يجيء منه الفساد محضاً، وحيث أنّ عمل الصورة من الصنائع المحرّمة، فهو يدلّ على أنه مما يجيء منه الفساد محضاً، وكلّ ما يجيء منه الفساد محضاً يحرم جمع التقلبات فيه، ومنها الإقتناء كما دلّ على ذلك قوله عليه السلام فيه: «وَجَمِيعُ التَّقْلِبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِ الْحَرْكَاتِ كُلُّهَا»، وقوله عليه السلام فيه أيضاً: «فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مَمَّا هُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَهُوَ حَرَامٌ بِيَعْهُ وَشَرَائِهِ وَإِمْسَاكِهِ وَمَلْكِهِ وَهَبَبِتِهِ وَعَارِيَتِهِ وَجَمِيعِ التَّقْلِبِ فِيهِ»^(١). وفيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف السند، لا يستند إليه في الأحكام الشرعية، كما تقدم في أوّل الكتاب.

وثانياً: أنه يدلّ على حرمة التقلب في ما حرم، وهو في المقام صنعة التصاوير لا وجودها، فلا يدلّ على حرمة التقلب فيه، والإقتناء تقلب فيه لا فيها.

وثالثاً: ما ذكره المصنف - كما سيأتي - وحاصل ما ذكره: إنّ حصر الصناعة المحرّمة فيما يجيء منه الفساد محضاً، بقرينة الجملة السابقة الواردة في تقسيم الصناعات، إنّما يكون بالنسبة إلى حرمة الصنائع الآتية من قبل حرمة المصنوع، وعدم وجود المنفعة المحللة له، فيدلّ على أنه إنّما تحرم الصناعة التي ليس لمصنوعها منفعة محللة، ولا

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

وبالنبوى: «لَا تَدْعُ صُورَةً إِلَّا مَحْوَتَهَا، وَلَا كَلْبًا إِلَّا قَتَلَتَهُ^١، بَنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْكَلْبِ الْهَرَاشِ الْمَوْذِيِّ الَّذِي يَحْرُمُ اقْتِنَاؤُهُ، وَمَا عَنْ «قُرْبِ الْإِسْنَادِ» بِسَنَدِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيَّهِ السَّلَامُ، عَنْ أَخِيهِ عَلَيَّهِ السَّلَامُ، قَالَ: «سَأَلْتَهُ عَنِ التَّمَاثِيلِ هَلْ يَصْلِحُ أَنْ يَلْعَبَ بِهَا؟ قَالَ: لَا»^٢، وَبِمَا وَرَدَ فِي إِنْكَارِ أَنَّ الْمَعْمُولَ لِسَلِيمَانَ (عَلَى نِبَاتِنَا وَآلِهِ وَعَلِيهِ السَّلَامُ) هِي تَمَاثِيلُ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ^٣، فَإِنَّ الإِنْكَارَ إِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى مَشَيْهِ سَلِيمَانَ لِلْمَعْمُولِ، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْآيَةِ، دُونَ أَصْلِ الْعَوْلَمِ، فَدَلَّ عَلَى كَوْنِ مَشَيْهِ وَجُودِ التَّمَثَالِ مِنَ الْمُنْكَرَاتِ الَّتِي لَا يَلْقِي بِمَنْصَبِ النَّبِيَّةِ.

يحرّم ما لمصنوعه جهة صلاح، وأماماً حرمة الصناعة الآتية من قبل نفس الصنع، فهي ليست مشمولة لهذه الجملة، فلا يصح الاستدلال بها لإثبات أن عمل الصورة من الصناعات التي يجيء منها الفساد محضاً، لكونه حراماً من جهة نفس الصنع، لا من جهة المصنوع.

١. هذا هو الوجه الخامس: وهو خبر السكوني المتقدّم، وقد مرّ في الموضع الأول ما يرد عليه.

٢. هذا سادس الوجوه: وهو ما دلّ على حرمة اللّعب بالتماثيل، كخبر علّي بن جعفر، عن أخيه موسى علّيّهما السلام: «عَنِ التَّمَاثِيلِ هَلْ يَصْلِحُ أَنْ يَلْعَبَ بِهَا؟ قَالَ عَلَيَّهِ السَّلَامُ: لَا»^(١) وَنَحْوُهُ مَرْفُوعُ الْمَثْنَى^(٢).

وَفِيهِ أَوَّلًا: إِنَّهُمَا ضَعِيفَا السَّنَدِ.

وَثَانِيَاً: إِنَّ حَرْمَةَ اللّعبِ أَعْمَمُ مِنْ حَرْمَةِ الْاقْتَنَاءِ.

وَ ثَالِثًاً: مَا ذَكَرَهُ الْمَصْنَفُ مِنْ أَنَّهُمَا يَدْلَانُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَصْلِحُ اللّعبَ بِهِمَا، وَعَدْ الصَّالِحِيَّةَ أَعْمَمَ مِنَ الْحَرْمَةِ.

وَ رَابِعًاً: مَا احْتَمَلَهُ الْأَسْتَاذُ الْأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِالْتَّمَاثِيلِ، هِيَ الْقُطْعَةُ الَّتِي يَلْعَبُ بِهَا فِي الشَّطْرَنْجِ، الَّتِي هِي عَلَى سَتَّةِ أَصْنَافٍ، وَكُلُّ صَنْفٍ عَلَى صُورَةِ فِي كُونَانَ أَجْنبِيَّنَ عَنِ الْمَقَامِ.

٣. هذا هو الوجه السابع: وهو صحيح البقباق، عن أبي عبد الله علّيّه السلام الوارد في تفسير

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٦.

قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَخَارِبٍ وَّتَمَاثِيلٍ﴾، قال عليه السلام: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه»^(١).

وتقريب الاستدلال به: أنّ الظاهر إنّ الإنكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول لا العمل، إذ الموصول في ما يشاء مفعول ليعملون، والضمير المحذوف المنصوب لما يشاء يرجع إلى الموصول، فمتعلق المشيئة نفس المعمول، وإلا لزم تعلق العمل بالعمل، وحيث أنه عليه السلام أنكر مشيئة سليمان لوجود تماثيل الرجال والنساء، فيدل على أنّ وجودها من المنكرات.

لا يقال: إنّ لازم هذا البيان، دلالة الحديث على وجوب المحو.
فإنه يرد: بأنه يدل على أنّ سليمان لم يشأ أن يكون ما يعمل له للاقتناء والتزيين تماثيل الرجال والنساء.

وقد أجيبي عنه بوجه:

الأول: أن الصانعين للتماثيل لهم الجن، فالاستدلال به على حرمة اقتناء الصور يتم بناءً على حرمة التصوير على الجن أيضاً، وهو غير ثابت.

وفيه: أن الخبر بالتقريب المتقدم إنما يدل على حرمة اقتناء الصورة، من غير نظر إلى أنّ تتحققها وصدرها عن الفاعل كان عصياناً أم لم يكن.

الثاني: ما ذكره الأستاذ الأعظم، من أنّ الظاهر رجوع الإنكار إلى كون تصاوير المعمولة لسليمان تصاوير الرجال والنساء، فلا يدل على مبغوضية العمل، فضلاً عن مبغوضية المعمول، والوجه فيه أن تصاوير الرجال والنساء واقتنائهما من الأمور اللاهية التي لا تليق بمنصب النبوة، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه.

وفيه: أن هذا الجواب متين لو لم يكن في الآية الشريفة قوله تعالى: «ما يشاءُ»، وأمّا مع وجوده فلا يتّم، إذ حينئذ يرجع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام، فيدل على كون متعلق المشيئة الذي هو وجود المعمول بالتقريب المتقدم من المنكرات.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وبمفهوم صحيحة زراة عن أبي جعفر عليهما السلام: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يَكُونَ التَّمَاثِيلَ فِي الْبَيْوَاتِ، إِذَا غَيَّرْتَ رُؤْسَهَا، وَتَرَكْتَ مَا سُوِّيَّ ذَلِكَ»^١.

الثالث: ما ذكره المصنف بعد أسطر بقوله: (فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان على نبيتنا وأله وعليه السلام)، لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم في العمل. توضيحه: - على ما ذكره بعض مشايخنا المحققين - أن مجرد الميل والحب إلى شيء مرجوح لا ينافي النبوة، ما لم يظهر أثره، فهذه قرينة على رجوع الإنكار إلى الإذن أو التقرير.

وفيه: أنه يمكن أن يكون راجعاً إلى وجود المعمول، وأثره حينئذ اقتنائه، فعلى فرض ظهوره في نفسه في الرجوع إلى نفس المعمول، لا وجه لرفع اليد عنه بواسطة ذلك.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إنه إنما يدل الحديث على أن اقتناء تماثيل الرجال والنساء لا يناسب مقام النبوة، وهو أعم من الحرمة، اللهم إلا أن يقال إن فعل المكروه لا ينافي مقام النبوة، فالإنكار دليل على الحرمة.

لا يقال: إنه يدل على الحرمة في تلك الشريعة لا في هذه الشريعة.

فإنه يقال: إن تعرض الإمام عليهما السلام له يدل على بقاء هذا الحكم.

١. هذا هو الوجه الثامن: من ما استدل به على حرمة الاقتناء^(١).

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم بأن البأس فيه محمول على الكراهة للصلة.

وفيه: أنه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منه ثبوت البأس في وجود التماشيل في البيت، لا في الصلاة.

وقد يقال: إن ثبوت البأس أعم من الحرمة.

وفيه: أنه ظاهر في المنع ما لم يثبت الترخيص، كما يظهر لمن راجع معناه اللغوي. فالإنصاف أنه يدل على عدم جواز الاقتناء، ولكن سترى أنه معارض بما دل على الجواز، فيحمل على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣، كتاب الصلاة.

ورواية المثنى، عن أبي عبدالله عليهما السلام: «إِنَّ عَلَيْاً مُكَرَّه الصور فِي الْبَيْوَتِ»، بضميمه ما ورد في رواية أخرى مرويّة في باب الربا: «إِنَّ عَلَيْاً مُكَرَّه لَمْ يَكُنْ يَكُرَه الْحَلَالُ»^١.
ورواية الحلبـي المحكـيـة عن «مكارم الأخـلاق» عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: «أُهـدـي إـلـيـ طـنـفـسـة اـقـطـيـفـة اـمـنـ الشـامـ فـيـهاـ تـمـاثـيلـ طـائـرـ، فـأـمـرـتـ بـهـ فـغـيـرـ رـأـسـهـ فـجـعـلـ كـهـيـةـ الشـجـرـ»^٢.

هـذـا وـفـيـ الجـمـيـعـ نـظـرـ:

أـمـاـ الـأـوـلـ: فـلـأـنـ الـمـمـنـوـعـ هـوـ إـيـجادـ الصـورـ، وـلـيـسـ وـجـودـهـ مـبـغـوـضـاـ حـتـىـ يـجـبـ رـفـعـهـ، نـعـمـ قـدـ يـفـهـمـ الـمـلـازـمـةـ مـنـ سـيـاقـ الدـلـلـيـ أوـ مـنـ خـارـجـ، كـمـ أـنـ حـرـمـةـ إـيـجادـ النـجـاسـةـ فـيـ الـمـسـجـدـ يـسـتـلـزـمـ مـبـغـوـضـيـةـ وـجـودـهـ فـيـ، الـمـسـتـلـزـمـ لـوـجـوبـ رـفـعـهـ.

وـأـمـاـ الرـوـاـيـاتـ:

فـالـصـحـيـحةـ الـأـوـلـىـ: غـيـرـ ظـاهـرـةـ فـيـ السـؤـالـ عـنـ إـقـنـاءـ، لـأـنـ عـلـمـ الصـورـ مـقـاـ هوـ مـرـكـوزـ فـيـ الـأـدـهـانـ، حـتـىـ أـنـ السـؤـالـ عـنـ حـكـمـ اـقـنـائـهـ بـعـدـ مـعـرـفـةـ حـرـمـةـ عـمـلـهـ، إـذـ لـ يـحـتـمـلـ حـرـمـةـ اـقـنـاءـ مـاـ لـ يـحـرـمـ عـمـلـهـ.

١. هذا هو الوجه التاسع: وهو ما دلّ على كراهة الإمام على عليهما السلام وجود الصورة في البيوت، كخبر المثنى، عن الإمام الصادق عليهما السلام^(١)، وخبر حاتم بن إسماعيل، عن جعفر عن أبيه^(٢)، فإن ذلك بضميمه ما دلّ على أنّ علـيـاـ مـكـرـهـ لـمـ يـكـرـهـ الـحـلـالـ، كـصـحـيـحـ أـبـيـ بـصـيرـ^(٣) يـدـلـ عـلـىـ حـرـمـةـ اـقـنـاءـ الصـورـ فـيـ الـبـيـوـتـ.

وـفـيهـ أـوـلـاـ: أـنـ الـخـبـرـيـنـ مـجـهـولـاـنـ، أـمـاـ الـأـوـلـ فـلـمـنـتـيـ، وـأـمـاـ الثـانـيـ فـلـحـاتـمـ.
وـثـانـيـاـ: أـنـ الـمـرـادـ مـنـ: «أـنـ عـلـيـاـ مـكـرـهـ لـمـ يـكـرـهـ الـحـلـالـ» أـنـهـ لـمـ يـكـرـهـ الـحـلـالـ الـمـتـسـاوـيـ الـطـرـفـيـنـ، وـإـلـاـ فـهـوـ كـاـرـهـاـ لـلـمـكـرـوـهـ قـطـعاـ.

وـبـذـلـكـ يـظـهـرـ أـنـ الـمـرـادـ مـنـ الـكـراـهـةـ فـيـ الـخـبـرـيـنـ مـاـ يـعـمـ الـكـراـهـةـ الـإـصـطـلـاحـيـةـ.

٢. هذا هو الوجه العاشر: وهو خبر الحلبـي^(٤)، عن أبي عبدالله عليهما السلام المذكور في المتن.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣ و ١٤.

(٣) الوسائل، باب ١٥ من أبواب أحكام الري، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٧.

وأما الحصر في رواية «تحف العقول»، فهو بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام، إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين، يعني لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام، ولا يترتب عليه إلا الفساد. نعم، يمكن أن يقال: إن الحصر وارد في مساق التعليل، وإعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

وأما النبوى فسياقه ظاهر في الكراهة، كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، وقوله عليهما السلام في بعض هذه الروايات: «ولا قبرا إلا سؤيته». وأما رواية علي بن جعفر، فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة ولا نمنعها، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه الله، وأما ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان (عليه السلام) لعملهم بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل.

وأما الصحيحة، فالباس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة، أو مطلقاً مع دلالته على جواز الاقتناء وعدم وجوب المحو.

وأما ما ورد من: «أن علياً عليهما السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوي طرفاً، لأن الله عليهما السلام كان يكره المكروه قطعاً، وأما رواية الحلبى فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً، ولو سلم الظهور في الجميع، فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر^١، مثل صحيحة الحلبى عن أبي عبدالله عليهما السلام: «ربما قمت أصلى وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير

وفيه: مضافاً إلى أنه مرسل، غاية ما يدل عليه مرجوحية كونها في البيت للصلاة، أو مطلقاً، ولا يدل على الحرمة، إذ فعله عليهما السلام لا يدل على الزوم كما لا يخفى. فتحصل: أن صحيح البقباق، وخبر أبي بصير، وصحح حي زرار و محمد بن مسلم، جميعها تدل على حرمة الاقتناء والتزيين بها، إلا أنه يتبعن صرفها عن ظاهرها، وحملها على إرادة الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً.

١. لما أفاده في المتن من أنها معارضة بما دل على جواز اقتناء الصور والتماثيل.

كمرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن التماشيل تكون في البساط، فتفق عينك عليها وأنت تصلي؟ فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عينان فلا»^(١).

وهذا المرسل بقرينة التفصيل بين أن تكون لها عين واحدة أم عينان، مختصّ بذوات الأرواح، ولتضمنه لفظة (التماشيل) ظاهر في المحسّمة، فهو يدلّ على جواز إبقاء المحسّمة، وإن المنع إنّما هو لأجل الصلاة، وهو يرتفع إذا كانت بعين واحدة، واحتمال وروده في مقام بيان حكم الصلاة خاصة، وأنّه لا ينافي حرمة الاقناء، كما ترى خلاف الظاهر جدّاً.

وما أورده الأستاذ الأعظم على الاستدلال به بأنه ضعيف للإرسال، وأنّ ما اشتهر من أنّ مرسلات ابن أبي عمير من الأمارات المعتبرة، فاسدٌ لما نرى أنّ في مسنداته رجالاً ضعفاء، ونستكشف من ذلك أنّ مرسلاته أيضاً على هذا المنهج.

وادعوى: أنه (لا يُرسل إلا عن الثقة) دعوى جزافية، إذ لم يثبت لنا ذلك بدليل عقلي أو نceği، مع أنه لو سلّمنا (أنه لا يرسل إلا عن الثقة) ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا، لاحتمال اكتفائة في تصحیح الروایة بما لا نكتفي به نحن.

غير تام، وذلك لأنّ مرسل ابن أبي عمير حجة لوجهين:

الأول: ما اشتهر من (أنه لا يرسل إلا عن الثقة)، والدليل عليه بنحو يخرج عن الدعوى الجزافية ما عن «الذكرى»: (من أنّ الأصحاب أجمعوا على قبول مراسيله)، وعن الكشي: (إنّ أصحابنا يسكنون إلى مراسيله).

وما ذكره دام ظله من أنه لو ثبت ذلك - أي (أنه لا يُرسل إلا عن الثقة) لا يجدي - إذ لعله يكتفي في تصحیح الروایة بما لا نكتفي به.

غريب، إذ الدليل دلّ على أنه لا يرسل إلا عن الثقة، لا أنه لا يرسل إلا الخبر الصحيح عنده، وعليه فإرسله 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.

فجعلت عليها ثوباً^١.

ورواية علي بن جعفر، عن أخيه عليهما السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أيصلي فيه؟ قال: لا بأس».

وعنه، عن أخيه: «عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يبعث به أهل البيت هل يصلّي فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه ويفسد»^٢.

في محله وأشارنا إليه في الجزء الثاني من «فقه الصادق» في مبحث الحيض، أن المراد من قولهم: (أجمعوا العصابة على تصحیح ما يصح عنهم) اعتبار رواية من قيل في حق ذلك لو صحت من أول السند إليه ، من دون اعتبار الوثاقة فيمن يروي عنه، حتى لو روی عن معروف بالفسق، فضلاً عما لو أرسل الحديث.

أقول: وبما ذكرناه في تقریب الاستدلال، ظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققین تسلیل، من عدم الدليل على جواز اقتناء المجسمة من ذوات الأرواح، مدعياً أن نصوص الجواز عامة للمجسمة وغيرها، فتخصّص بما دل على المنع.

١. وصحیح ^(١)الحلبی المذکور في المتن، وظهوره في جواز الاقتناء لا ينکر، وحمله على ما إذا كان هناك مانع عن الإزاله، خلاف الظاهر قطعاً.

ودعوى: أنه ظاهر في غير المجسمة، ممنوعة إذ يمكن أن يكون في الوسادة مجسمة من الطير منسوجة عليها كما لا يخفى، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن ظهور التمثال في المجسمة.

وإن شئت قلت: إن نصوص المنع عن الاقتناء مانعة عن اقتناء التمثال، وهذا الصحيح مجوّز له، فلا وجه لحمل إحدى الطائفين على المجسمة، والأخرى على غيرها، بل يتبعين الجمع بينهما، إما بأن المنع إنما هو لأجل الصلاة، أو الحمل على الكراهة.

٢. وخبر ^(٢) علي بن جعفر عن أخيه عليهما السلام: المذکور في المتن، وهو كالتصريح في أن المنع إنما هو لأجل الصلاة لا لنفسه.

لا يقال: إنه أعم من النصوص المانعة، فإن الصورة أعم من المجسمة وغيرها.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، حديث ٢ و ١٠.

ورواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عائلاً عن الوسادة والبساط يكون فيه التماضيل؟ قال: لا بأس به يكون في البيت. قلت: ما التماضيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس به»^(١). وسياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

ورواية أخرى لأبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عائلاً: إننا نبسط عندنا الوسائد، فيها التماضيل ونفرشها؟ قال: لا بأس منها بما يبسط ويفرش ويوطأ، وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير»^(٢).

وعن «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه عائلاً: «سألته عن رجل كان في بيته تماضيل أو في ستر، ولم يعلم بها، وهو يصلّي في ذلك البيت، ثم علم ما عليه؟، قال عائلاً: ليس عليه فيما لم يعلم شيء، فإذا علم فيلنزع الستر، وليكسر رؤوس التماضيل». فإن ظاهره أن الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلّي فيه، ولذلك لم يأمر عائلاً بتغيير ما على الستر واكتفى بتنزعه^(٣).

ومنه يظهر أن ثبوت البأس في صحيحة زرارة السابقة، مع عدم تغيير الرؤوس، إنما هو لأجل الصلاة، وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماضيل، إلا إذا غيرت، أو كانت بعين واحدة، أو ألقى عليها ثوب، جواز اتخاذها، وعمومها يشمل المحسنة وغيرها.

فإنّه يرد: بأنّ المراد بها في المقام هي المحسنة، فإنّ الصورة التي يلعب بها هي المحسنة، إلى غير ذلك من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة، فإنّ ملاحظة مجموعها توجب القطع بجواز الإقتساء، وإن كان بعضها أعمّ من تمثال ذي الروح وغيره، وبعضها ضعيف السند، كجملة مما ذكره المصنف^{رحمه الله} في المقام، وبعضها مختصاً بغير المحسنة، وبعضها عاماً من هذه الجهة.

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤، مع اختلاف.

(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلّي، حديث ٢٠.

ويؤيد^١ الكراهة، الجمع بين إقتناء الصور والتماثيل في البيت، واقتناء الكلب والإماء المجتمع فيه البول، في الأخبار الكثيرة، مثل ما روى عنهم مسنتفياً عن جبرئيل (عليه السلام)، «إِنَّمَا نَدْخُلُ بَيْتَنَا فِيهِ صُورَةُ إِنْسَانٍ، وَلَا بَيْتًا يَبَالُ فِيهِ، وَلَا بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ»، وفي بعض الأخبار إضافة: (الجنب) إليها، والله العالم بأحكامه.

(الخامسة): التطفيف^٢ حرام ذكره في «القواعد» في المكاسب، ولعله استطراداً، والمراد إتخاذه كسباً بأن ينصب نفسه كيالاً أو وزاناً فيطفق للبائع.

١. وجه التأييد: أن وجود الكلب والإماء المجتمع فيه البول والجنب في البيت ليس من المحرمات قطعاً، بل هو مكروه، فكذلك اقتناء التماثيل لوحدة السياق.

الموضع الثالث: في جواز إيقاع المعاملات عليها وعدمه.

بناء على ما عرفت من جواز اقتنائها والتزيين بها، في من الأشياء التي لها مالية ومنفعة محللة، فمقتضى العمومات جواز إيقاع المعاوضة عليها، بل الظاهر من بعض النصوص الخاصة أيضاً الجواز، وهو ما دل على اقتناء البسط والوسائل التي فيها الصور، فإنها تشتري من السوق غالباً.

فتحصل: أن المحرم خصوص عمل الصور، وأما اقتنائها والتزيين بها وبيعها وشرائها، فجائزه.

حرمة التطفيف

٢. والظاهر أنه هو التقليل وزناً ومعنى كما في «المصباح»، ويشهد له ملاحظة سائر مشتقاته كالتطفيف الذي هو بمعنى القليل، واحتمال نقله عن ذلك والوضع لخصوص التنقیص في الكيل والوزن كما ترى.

وكيف كان، فلا إشكال في حرمته، ويدل عليه الأدلة الأربع.
ثم إن البخس في العدو والذرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه.^١

والتفصيص في الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَلُوا... إِلَخ﴾^(١) إما أن يكون من جهة الغلبة، فلا خصوصية للبخس في الكيل والوزن، أو من باب إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على صنف منها.

١. وبذلك ظهر أن ما ذكره المصنف من أن البخس في العدو الذرع يلحق به حكماً، وإن خرج عن موضوعه، غير تام لشمول التلطيف له موضوعاً، اللهم إلا أن يكون مراده فَيَرَى إلى أن الأدلة المتضمنة لحرمة التلطيف من الآية الشريفة والنصوص كلها مختصة بالبخس في الكيل والوزن.

وكيف كان، فتشهد لحرمته الأدلة الأربع:

أثنا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْلِ الْمُطَفَّفِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاكُهُم﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾

وأثنا السنة: فقد وردت نصوص كثيرة في الأبواب المتفرقة، دالة على الحرمة. كحسن حمران، عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث عد فيه جملة من الأوصاف المحرمة: «ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان»^(٤)، وغير ذلك من النصوص المستفيضة.

أثنا الإجماع: فقد ادعاه غير واحد، والظاهر أنه كذلك، إذ لم يخالف فيه أحد.

أثنا العقل: فلأنه مستقل بقبح الظلم، وتنقيص حق الغير وعدم الوفاء به ظلم.

وظاهر الأدلة حرمة التلطيف بعنوانه، وبعنوان أنه بخس، لا بعنوان أنه أكل للسمال بالباطل، فيحرم لو طقف ولم يتصرف بعد في العوض، ولا بعنوان عدم دفع حق الغير، فيحرم قبل تسليم المعمول أو العوض.

(١) المطففين: ٢. (٢) المطففين: ٣. (٣) الشعراة: ٠١٨٣ هود: ٨٥

(٤) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، حديث ٦.

ولو وازن الربوي بجنسه فطفق في أحدهما، فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلّي^١، فيدفع الموزون على أنه بذلك الوزن، اشتغلت ذمته بما نقص^٢.

فما اختاره المحقق الإبرواني^٣ من عدم كون التطفيف والبخس من العناوين المحرّمة فاسد، وأغرب من ذلك ما ذكره متفرّعاً على ذلك، من أنّ الكيل بالكيل الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحقّ كاملاً ليسا بحرامين، فإنّ المأخذ في حقيقة التطفيف والبخس عدم الوفاء بالحقّ.

ويتفرّع على ما اخترناه: أنّ إجارة الإنسان نفسه على التطفيف محرّمة وضعًا وتکلیفًا، كما هو الشأن في جميع المحرمات الشرعية، ولو آجر نفسه على الكيل بالكيل التام، ثم طفّف لا يستحق بذلك شيئاً، أمّا عدم استحقاقه أجرة المسمى، فلعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه، وأمّا عدم استحقاقه أجرة المثل، فلأنّ العمل المحرم لا أجرة له.

حكم المعاملة المطهّف فيها

١. يقع الكلام أولاً في حكم المعاملة المطهّف فيها، إذا لم يكن البيع ربوياً، ثم فيما إذا كان البيع كذلك.

أمّا 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، وتطفيـف البائع أو من يباشر الإقباض لا يوجب فساده.

٢. نعم يوجـب ذلك اشتغال ذمة الدافع بالمقدار الذي نقص عن الحقّ كما أفاده المصـتف^٤.

وأمّا إذا وقعت المعاملة على الموجود الخارجي، فهناك صور^٥:
الصورة الأولى: أن ينشأ البيع معلقاً على كون المبيـع بذلك المقدار المعين، وهذا لا ريب في فساده، وإن لم يظهر الخلاف، بل مع عدم التطفيف أيضاً، للإجماع على بطلان التعليـق في الإنسـاء.

الصورة الثانية: أن ينشأ البيع منجزاً على الموجود الخارجي، بشرط كونه بذلك المقدار، ثم ظهر الخلاف، صح البيع في هذه الصورة، وثبت الخيار للمشتري. هذا بناءً على أن شرط المقدار كغيره من الشروط لا يقسّط عليه العوض، وإنما فحكم هذه الصورة حكم الصورة الخامسة.

الصورة الثالثة: أن ينشأ البيع عليه منجزاً بعنوان أنه مقدر بكل ما يقال - كما عن المحقق الإيرلندي ^{هـ} - : (إن البيع باطل إذا ظهر الخلاف، لظهور عدم الوجود للمبيع، فإن المبيع العنوان المتحقق في هذا المشاهد، ولا عنوان متتحقق في هذا المشاهد، وليس المبيع هذا المشاهد بأي عنوان كان، ولا العنوان في أي مصداق كان، إذ لا وجه لإلغاء الإشارة أو الوصف).

وفيه: إن تخلف العنوان الذي ليس من العناوين المقومة - وهي ما تعد من الصور النوعية عند العرف - لا يوجب إلا الخيار، كما تقدم في مبحث بيع هيأكل العبادة، فراجع.

الصورة الرابعة: أن يكون المقصود شراء الموجود الخارجي كائناً ما كان، وكان الكيل والوزن من جهة حصول العلم بالمعوض، ليخرج عن كونه بيع المجهول، صح البيع في هذه الصورة مع عدم الخيار، إلا إذا كان البائع جاهلاً بمقدار ما طفف، فإنه حينئذ يبطل البيع للجهل بالمباع، إذ يعتبر علم كلا الطرفين.

إإن قيل: إنه ما الفرق بين هذه الصورة والصورتين السابقتين، حيث حكمتم فيهما بالصحة مطلقاً، وفي هذه قيدتم الصحة بما ذا كان البائع عالمًا بمقدار ما طفف؟
أجبنا عنه: بالفرق، إذ الاشتراط وإنشاء البيع بعنوان أنه مقدر بكل ما يوجبه الخروج عن كونه بيع المجهول، وهذا بخلاف هذه الصورة.

الصورة الخامسة: ما إذا كان المقصود بيع الموجود الخارجي، وكان الغرض من الاشتراط، الإشارة إلى تعين مقدار العوضين، ووقوع كلٍّ منهما في مقابل الآخر، وفي

وإن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري أنه بذلك الوزن، فسدت المعاوضة في الجميع للزوم الربا^١، ولو جرت عليه على أنه بذلك الوزن بجعل ذلك عنواناً للعوض، فحصل الاختلاف بين العنوان والمسار إليه، لم يبعد الصحة، ويمكن ابتناؤه على أن لاشترط المقدار مع تخلّفه قسطاً من العوض أم لا، فعلى الأول يصح دون الثاني.

(ال السادسة): التنجيم حرام^٢، وهو كما في «جامع المقاصد»: (الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية).

وتوضيح المطلب يتوقف على الكلام في مقامات:

هذه الصورة يصح البيع في المقدار الموجود، ويبطل في غيره كما في بيع ما يملك وما لا يملك.

١. هذا كله إذا لم يكن البيع ربوياً، وأمّا إذا كان ربوياً فإن كان من قبيل البيع الكلّي صحّ لما تقدّم، وأمّا إن كان البيع واقعاً على الشخص الموجود الخارجي، فإنّ كان من قبيل الصورة الأولى بطل البيع للتعليق، وإن كان من قبيل الصورة الرابعة بطل لكونه ربوياً، وإن كان من قبيل الصورة الخاصة، صحّ البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره، وإن كان من قبيل الصورة الثانية أو الثالثة فبناءً على أنّ شرط المقدار يقتضي عليه العوض، صحّ البيع في المقدار الموجود، وبطل في غيره، وبناءً على عدم تقسيط العوض، بطل البيع لكونه ربوياً مع قطع النظر عن تخلّف الشرط.
وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف^ش.

حرمة التنجيم

٢. قوله السادسة: التنجيم حرام.

وتفصيّح القول في المقام يتوقف على بيان مقدمات:

المقدّمة الأولى: أنّ اتصاف البالغ بالإسلام يتوقف على اعترافه وإقراره بأنّ الله تعالى موجود، وأنّه المتصرف والخالق لجميع الموجودات على اختلافها، وأنّه واحد لا شريك

له، واعترافه بنبوة محمد ﷺ وأنه نبئ مرسلا، والاعتراف بالمعاد، فالمنكر لوجوده تعالى، أو لكونه خالقاً للموجودات كالدهرية، أو كونه واحداً كالثنوية، أو كون محمد ﷺ نبياً مرسلاً كاليهود والنصارى، أو للمعاد كافر بالضرورة، من غير فرق بين أن يكون هذا الإنكار مستندًا إلى التنصير أو القصور.

وأثنا المنكر للضروري: فقد حققنا في محله في الجزء الثالث من «فقه الصادق» أنَّ إنكار الضروري بنفسه ليس موجباً للكفر، بل إنما يوجبه إذا رجع إلى تكذيب النبي، ويترتب على ذلك أمران:

الأول: أنَّ المنكر للضروري لشبيهة ليس بكافر.

الثاني: أنَّ كلَّ ما جاء به النبي ﷺ من الفرائض والسنن، إن ثبت كونه كذلك جحده وإنكاره يوجب الكفر، كما دلت على ذلك الأدلة.

المقدمة الثانية: أنه كما لا ريب في أنَّ الأوضاع الفلكية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الأفلاك لها آثار ولوازم غير مرتبطة بما تحدث في عالم العناصر، مثلًا الخسوف لازم وضع المقارنة بين النيرين في حال كون المقارنة في إحدى عقدتي الرأس والذنب، كذلك لها آثار في الأوضاع السفلية، وما يحدث في عالم العناصر، مثلًا اختلاف الفصول من آثار قرب الشمس وبعدها عن خط الاستواء وغير ذلك من الآثار الواضحة.

المقدمة الثالثة: أنه لا إشكال في جواز النظر إلى الأوضاع الفلكية والهيئات الكوكبية، والإذعان بها وبما يتترَّب عليها من الآثار في ذلك العالم، والإخبار عنها، كما هو الشأن في الحوادث السفلية الواقعة في هذا العالم، وليس النظر فيها متوقفاً على تعلم علم النجوم المصطلح في المقام، ولا الإذعان بها وبتأثيرها في ما لا يكون مرتبطاً بالحوادث السفلية، إلا كالإذعان بتأثير بعض ما في هذا العالم في بعض آخر كتأثير النار في الإحرق.

وأثنا الإخبار عنها: فإن كان مستندًا إلى الأمارات القطعية، فلا إشكال فيه، وإن كان مستندًا إلى الأمارات الظنية، فإن كان الإخبار ظنياً فلا إشكال فيه أيضاً، وإن كان جزئياً كان حراماً من جهة الكذب. وبذلك يظهر تمامية ما أفاده المصنف رحمه الله في مقامين من المقامات الذي ذكره في المسألة. وهمما خارجتان، عن مسألة التنجيم، فلاحظ المتن.

الأول: الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبنية على سير الكواكب، كالخسوف الناشئ عن حلول الأرض بين النيرين، والكسوف الناشئ عن حلولة القمر أو غيره، بل يجوز الإخبار بذلك، إما جزماً إذا استند إلى ما يعتقد به رهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات، وقد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم، منهم السيد المرتضى، والشيخ أبو الفتح الكراجي، فيما حُكى عنهم في رد الاستدلال على إصابتهم في الأحكام بإصابتهم في الأوضاع، ما حاصله: (إن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرتين إلا الإصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجريها، فلا يكاد يتبيّن فيها خطأ، وأن الخطأ الدائم المعهود إنما هو في الأحكام، حتى أن الصواب فيها عزيز، وما يتفق فيها من الإصابة قد يتفق من المخمن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقلة دين) انتهى المحكي من كلام السيد عليه السلام.

وقد أشار إلى جواز ذلك في «جامع المقاصد» مؤيداً بذلك بما ورد من كراهة السفر، والتزويج في برج العقرب، لكن ما ذكره السيد عليه السلام من الإصابة الدائمة في الاخبار عن الأوضاع محل نظر: لأن خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم فضلاً عن فساقهم، لأن حسابهم مبني على أمور نظرية، مبنية على نظريات آخر إلا فيما هو كالبديهي، مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم، وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم، إذا احتاج الحكم لتعيين أجل دين أو نحوه).

الثاني: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات والحركات المذكورة، بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل، مستنداً إلى ا عند الوضع المعين من القرب والبعد، والمقابلة والإقتران بين الكوكبين، إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقوله في وقوع تلك الحادثة، بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط

بينهما أصلاً، بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع، إذا استند إلى تجربة قطعية، إذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة، نظراً إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلاً، كما حُكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محبيه نصير الملة والدين، حيث نزل في بعض أسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إنَّ لي كلباً ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك، وبات فوق السطح فجاءه المطر في الليل وتعجب المحقق. ثم إنَّ ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم يُراد به غير هذا، وينصرف إلى غيره، لما عرفت من معنى التنجيم.

الثالث: الإخبار عن الحادثات، والحكم بها، مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخلية، وهو المصطلح عليه بالتنجيم.^١

١. إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أنَّ محلَّ الكلام هو الإذعان والاعتقاد بثبوت النسبة بين الحوادث السفلية الواقعَة في هذا العالم، والأوضاع الفلكية والإخبار عنه، وتعلمه، فالكلام يقع في مواضع:
 الأوّل: في الإخبار عن الحادثات مع هذا الاعتقاد.
 الثاني: في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.
 الثالث: في تعلم هذا العلم.

أما الموضع الأوّل: في الإخبار عن الحادثات والحكم بها، فمحض القول فيه: إنَّ الإخبار عن تأثير الأوضاع الفلكية في الحوادث السفلية بنحو الاستقلال أو بالمدخلية حرام، لكونه كفراً وزندقة، ودعوى أنَّ الاعتقاد بذلك كفر، لا الإخبار عنه، كما ترى، إذ لو لم نقل بتقويم الكفر بالقول، لا ريب في أنَّه كفر.
 والإخبار عن التأثير بنحو الآية، وأنَّ المؤثر حيٌّ مختار، أو مطلقاً مع كونه بنحو لا يؤثر وجوه البر في رفع الأثر، حرام لكونه تكذيباً للنبيِّ الصادق عليه السلام.

فظاهر الفتاوى والنصوص^١ حرمته مؤكدةً، فقد أرسل المحقق في «المعتبر» عن النبي ﷺ: أَنَّه مَنْ صَدَقَ مِنْجَمًا أَوْ كَاهِنًا، فَقُدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، وَهُوَ يَدْلِي عَلَى حِرْمَةِ حُكْمِ الْمِنْجَمِ بِأَبْلَغِ وِجْهٍ.

وفي رواية نصر بن قابوس، عن الصادق ع: «إِنَّ الْمِنْجَمَ مَلُوْنٌ، وَالْكَاهِنُ مَلُوْنٌ، وَالسَّاحِرُ مَلُوْنٌ».

وفي «نهج البلاغة» أَنَّه ع: لَمَّا أَرَادَ الْمَسِيرَ إِلَى بَعْضِ أَسْفَارِهِ، فَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: «إِنْ سَرْتَ فِي هَذَا الْوَقْتِ خَشِيتُ أَنْ لَا تَظْفَرَ بِمَرَادِكَ مِنْ طَرِيقِ عِلْمِ النَّجُومِ، فَقَالَ عَلَيْهِ اللَّهُ: أَتَزَعَّمُ أَنْكَ تَهْدِي إِلَيْيَ السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا انْصَرَفَ عَنْهُ السَّوْءِ، وَتَخْوَفُ السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضُّرُّ، فَمَنْ صَدَقَكَ بِهَذَا الْقَوْلِ فَقُدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ، وَاسْتَغْنَى عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ تَعَالَى فِي نَيلِ الْمُحْبُوبِ، وَدَفَعَ الْمُكْرُوبَ، إِلَى أَنْ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَتَعْلُمُ النَّجُومَ إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ، فَإِنَّهَا تَدْعُ إِلَى الْكَهَانَةِ، وَالْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ، وَالسَّاحِرِ كَالْكَافِرِ، وَالْكَافِرِ فِي النَّارِ... إِلَى آخِرِهِ»، وَقَرِيبُ مِنْهُ مَا وَقَعَ بَيْنِهِ وَبَيْنِ مِنْجَمَ آخر نهاد عن المسير أيضاً، فقال ع: «أَتَدْرِي مَا فِي بَطْنِ هَذِهِ الْذَّابَةِ أَذْكُرُ أَمْ أَنْثِي؟» قال: إِنْ حَسِبْتُ عِلْمَتُ. قال ع: فَمَنْ صَدَقَكَ بِهَذَا الْقَوْلِ فَقُدْ كَذَّبَ بِالْقُرْآنِ. قال اللَّهُ:

هذا فِيمَا عَلِمَ بِكُونِهِ تَكْذِيْبًا لَهُ، وَإِلَّا فَلَا وِجْهٌ لِلْحِرْمَةِ، إِلَّا إِذَا كَانَ الْإِخْبَارُ جَزْمِيًّا، مَعَ عَدْمِ كُونِهِ جَازِيًّا بِمَا أَخْبَرَ بِهِ، فَإِنَّهُ يَحْرُمُ لِكُونِهِ كَذِيْبًا، وَبِذَلِكَ ظَهَرَ حُكْمُ مَا لَوْ أَخْبَرَ عَنِ الْرِّبْطِ بَيْنِ الْكَائِنَاتِ وَالْفَلَكِيَّاتِ لَا بِنَحْوِ التَّأْثِيرِ، بَلْ بِنَحْوِ الْكَاشِفِيَّةِ، وَأَنَّهُ إِنْ كَانَ إِخْبَارًا عَنْهُ بِنَحْوِ لَا يَؤْثِرُ وِجْهَ الْبَرِّ فِي عَدْمِ تَحْقِيقِ الْمَكْشُوفِ، حَرَمَ لِكُونِهِ تَكْذِيْبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِلَّا فَلَا.

وقد استدلّ لحرمة الأخبار في الجملة أو مطلقاً بوجوهٍ أخرى:

١. **الأول:** ما في «المكاسب»، وهي النصوص المتضمنة بأنّ المنجم ملعون، وما يقرب من ذلك من التعبيرات كخبر نصر^(١) ومرسل المحقق^(٢) وما في نهج البلاغة^(٣) المذكورة في المتن.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧٠٧ (المعتبر، ص ٦٨٨).

(٢) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدُهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيَنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، ما كان محمد ﷺ يدعى ما أدعى، أتزعّم أنت تهدى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء، والساعة التي من سار فيها حاقد على الصُّرُّ، من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في هذا الوجه، وأحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكرور عنه»^(١).

وفي رواية عبد الملك بن أعين المروية عن «الفقيه»: «قلت لأبي عبد الله عائلاً: إني قد ابتنى بالنظر في النجوم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست، ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة؟ فقال لي: أتقاضى؟ قلت: نعم، قال: إحرق كتبك»^(٢). وفي رواية مفضل بن عمر المروية عن «معاني الأخبار» في قوله تعالى: «وَإِذَا ابْتَلَنِي إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ»، قال: وأما الكلمات فمنها ما ذكرناه، ومنها المعرفة بقدم بارئه وتوحيده وتنزييهه عن الشبيه، حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدل بأفول كل منها على حدوثه وبحدوثه على محدثه، ثم أعلم أن الحكم بالنجوم خطأ»^(٣).

ثم إن مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر وعدمه، أنه لا يأس بالنظر إذا لم يقض به، بل أريد به مجرد التفاؤل إن فهم الخير، والتحذر بالصدقة إن فهم الشر، كما يدل عليه ما عن «المحاسن» عن أبيه، عن ابن أبي عمر، عن عمرو بن أذينة، عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم وأعرفها، وأعرف الطالع، فيدخلني عن ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن عائلاً، فقال: إذا وقع في نفسك عن ذلك شيء فتصدق على أول مسجين، ثم امض فإن الله يدفع عنك»^(٤).

ولو حكم بالنجوم على جهة أن مقتضى الاتصال الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعية، وإن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت، لم يدخل أيضاً في الأخبار النافية، لأنها ظاهرة في الحكم على سبيل البُّتْ، كما يظهر من قوله عائلاً: «فَمَنْ صَدَقَ بِهَذَا فَقَدْ اسْتَغْنَى

(١) -(٣) الوسائل باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحجّ، حديث ٤ و ٥.

(٤) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر، حديث ٣.

عن الإستعانة بالله^١ في دفع المكروه بالصدقة والذّاء، وغيرهما من الأسباب، نظير تأثير نحوسة الأيام الواردة في الروايات، وردّ حلوستها بالصدقة، إلا أن جوازه مبني على جواز اعتقاد الاقتناء في العلويات للحوادث السفلية، وسيجيئ إنكار المشهور لذلك، وإن كان يظهر ذلك من الحديث الكاشاني، ولو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتناء لها أصلًا فهو أسلم. قال في «الدروس»: ولو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، وإن كره، انتهى.

وفيه: أن التنجيم حقيقته استخراج أحكام النجوم عن أصولها وقواعدها، وليس هو من مقوله الألفاظ.

١. الثاني: ما في «المكاسب» أيضاً، وهو: (أن النصوص^(١) الدالة على أن مَن صدق منجمًا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ، وأن مَن صدقه فقد استغنى عن الإستعانة بالله، تدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه).

وفيه: أنه لا ملازمة بين حرمة التصديق وحرمة الإخبار، فإن التصديق يتربّب عليه التوال الفاسدة المتقدمة، وليس كذلك الإخبار.

وأَمَّا ما ذكره المحقق الإبرواني في الجواب عن هذا الوجه، من: (أنه يحرم تصديق الفاسق في الأحكام الشرعية ولا يحرم إخباره عنها).

فغير سديد، إذ تصديق الفاسق بمعنى الاعتقاد من قوله لا يكون حراماً بلا كلام، وبمعنى العمل به مع عدم الاعتقاد لا يكون حراماً تكليفيّاً، بل وضعياً كما هو واضح. الثالث: أن الإخبار مطلقاً تكذيب للمعصوم الصادق، لما دل على أن لعلم النجوم واقعاً لا يحيط به غير الله تعالى والمعصومين عليهم السلام.

وفيه: أن تلك الأخبار لا تدل على حرمة الاعتقاد لو حصل، ولو من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية، أو من غيرها، وحرمة الإخبار عنه على فرض حصول العلم والجزم.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات، والربط يتصور على وجوهٍ :

الرابع: ما في «مرأة العقول» وهو حسن عبد الملك بن أعين، قال: «قلت لأبي عبدالله عليهما السلام: إني قد ابتنيت بهذا العلم، فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة؟ فقال عليهما السلام: تقضى؟ قلت: نعم قال: احرق كتبك»^(١) بدعوى أن قوله عليهما السلام: (تضلي) أي تحكم للناس بأمثال ذلك، وتخبرهم بأحكام النجوم، فقوله عليهما السلام: (احرق كتبك) يدل على عدم جواز ذلك.

وفيه: أنه يحتمل أن يكون (تضلي) بصيغة المجهول، والمراد حينئذ أنه إن كان حاجتك تُقضى فاحرق كتبك، من جهة أنها مورثة لقطع التوكل بالله والاعتماد على ما يعتقد من الكتاب، والاستغناء بها عن الدعاء والصدقة، وهذا بخلاف ما إذا كانت تُقضى تارةً ولا تُقضى أخرى. مع أنه لو سلم أنه بصيغة المعلوم، فالامر بإحرق الكتب يمكن أن يكون من جهة أنها داخلة في كتب الضلال حينئذ، من جهة كثرة ما فيها من الخطأ، وإن جل مطالبه مخالفة للواقع، لولا كلامها، كما دلت على ذلك نصوص كثيرة، أو أنها توجب قطعه التوكل عن الله أو غير ذلك، وعليه فلا يدل على حرمة الإخبار من حيث هو، فال صحيح ما ذكرناه.

اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

الموضع الثاني: في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

١. وملخص القول فيه: إن الربط يتصور على وجوه:

الأول: الاستقلال في التأثير، بمعنى أن المؤثر الناتم في الحوادث السفلية من ازدياد الأموال ونقصانها وغير ذلك من الخيرات والشرور، هي الأوضاع الفلكية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض بأنفسها، أي مستقلة حتى من جهة مشيئة الباري. والاعتقاد بذلك كفر وزندقة، سواء رجع هذا الاعتقاد إلى إنكار وجوده

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج وغیره، حديث ١.

تعالى كما هو مذهب بعض المنجمين، أم رجع إلى تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية، وإن الموجودات الممكنة بأجمعها مفروضة إلى النقوس الفلكية، والمقول الطولية، سواءً قبل بقدمها - كما هو مذهب جماعة منهم - أم بحدها، كما هو مذهب جماعة آخرين.

أَمَا كفر الطائفة الأولى، فلإنكار وجوده تعالى، وأَمَا كفر الطائفة الثانية، فلا إثبات الشريك له، وأَمَا كفر الطائفة الثالثة فلإنكار الصانع، وقد أطبقت الآيات والروايات والأدلة العقلية على أَنَّه تعالى صانع، والموجودات الممكنة برمته تحت قدرته واختياره، والظاهر أَنَّ كفر هؤلاء ممَّا لا خلاف فيه بين علماء الإسلام.

وجملة من النصوص المتوجهة دلالتها على كفر المنجم واردة في خصوصهم.

الوجه الثاني: أَنَّ الأوضاع الفلكية، والكيفيات الكوكبية مؤثرة في الحوادث السفلية على وجه الاشتراك مع الباري تعالى، بمعنى أَنَّها جزء المؤثر، والجزء الآخر مشيئة الباري تعالى، والمعتقد بذلك سواء اعتقد بقدمها أم حدوثها كافر.

وأَمَا على الأول: فلأنَّه إنكار لتوحيده الوجودي.

وأَمَا على الثاني: فلأنَّه إنكار لتوحيده الخلقي الذي دلت الأدلة العقلية والنقلية عليه، وأنَّ الله تعالى يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وقد صرَّح جمُّع من الأساطين بكفر هذه الطائفة أيضاً، ولعلَّ جملة من النصوص التي توهم تضمنها بأنَّ المنجم كافر ناظرة إلى هؤلاء.

الوجه الثالث: أن يلتزم بتأثيرها في الحوادث السفلية على وجه الآلية، وكون المؤثر في الوجود هو الله تعالى، وأنَّه الفياض على الإطلاق، وهذا على وجهين:

الأول: أَنَّها تفعل الآثار المنسوبة إليها باختيارها.

الثاني: أَنَّ الله تعالى أودع في طبائع أوضاع الفلكيات خصوصيات تقتضي حدوث الحوادث السفلية، وتلك الخصوصيات كالخصوصية المودعة في النار المقتصية للإحراب، وهي منها بمنفسه لا ينافي أصلاً من أصول الإسلام كي يكون الاعتقاد به

كفراً وزندقة، بل يكون من قبيل الالتزام بتأثير الجوادر السفلية في الحوادث على سبيل الآلية، إما اختياراً للأفعال الصادرة عن العبيد، أو لا عن اختيار كالآثار الصادرة عن الموارد العنصرية كالإحراق الصادر عن النار.

نعم، قد دلت الآيات والروايات بظاهرها على أن حركة الأفلاك قسرية، وإن محرّكها هو الملائكة، فالالتزام بأنّها حيّة مختارة مخالف للشرع وتکذیب للنبي المرسل ﷺ، فهو يوجب الكفر لذلك.

وأما الالتزام بالآلية على الوجه الثاني، فإن كان التزاماً به على نحو لا يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر في المنع عن تأثيرها، فهو أيضاً تکذیب لما جاء به النبي الصادق علیه السلام، لما دلّ من النصوص^(١) المتواترة على أن الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر تردد القضاء الذي ينزل من السماء، وتدفع البلاء المبرم، وإن كان التزاماً به بنحو يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر في منع تأثيرها، فكما لا يكون مخالفًا لأصل من أصول الإسلام، لا يكون مخالفًا 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 الغيب، ومن ارتضاه لغيبه لا يجوز العمل به والاعتقاد به.

الوجه الرابع: أن يتلزم بأنّ أوضاع الفلكيات من تقارن الكواكب وتباعدتها ونحو ذلك، علامات على الحوادث السفلية التي تحدث بإرادة الله تعالى، ويكون الربط من قبيل ربط الكافش والمكشوف، كنصب العَلَم علامه على التعزية، وكحركات النبض واختلاف أوضاعها التي هي علامات على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واستعداد المرض ونحوه، وقد نسب إلى جماعة من الأساطير الالتزام بذلك، والاعتقاد بذلك ليس كفراً، بلا كلام ولم يحتمله أحد.

(١) الوسائل، باب ٨، و ٢، من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة، وباب ٧، من أبواب الدعاء من كتاب الصلاة.

نعم، لو كان الاعتقاد به بنحو لا يؤثر الدعاء والصدقة وسائل وجوه البر في عدم تحقق المكشوف، كان ذلك منافياً للنصوص المتواترة الدالة على أنها ترد القضاء والبلاء المبرم، وأما الالتزام به بنحو تؤثر وجوه البر في رفع المكشوف، فلا يترتب عليه محدود.

ويشهد له جملة^(١) من النصوص الواردة في المقام، المتضمنة أنّ علیاً عَلَيْهِ الْكَفَرُ أعلم الناس بهذا العلم، وأنّ أصل الحساب حقّ، وأنّه علمٌ من علوم الأنبياء، وغير ذلك من التعابير. ولكن المستفاد من النصوص^(٢) الكثيرة أنّ غير الله تعالى ومن ارتضاه لغيبه لا يحيط باواقع هذا العلم، أي بتلك العلامات. فلننفع ما أفاد المصنف^{تَبَرُّع} حيث قال: (إِنَّ مَنْ تَتَبعُ هَذِهِ الْأَخْبَارَ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ ذِيَّنَ بِالْأَحْكَامِ الْمُسْتَخْرِجَةِ عَنْهَا، فَضْلًا عَنِ الْقُطْعِ)، نعم قد يحصل من التجربة المنقوله خلّفاً عن سلف الفتن، بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية.

وأما النصوص^(٣) المانعة فلا يدلّ شيء منها على خلاف ما ذكرناه: إذ طائفه منها تمنع عن الاعتقاد بالأحكام المستخرجة عنها، معللة بما تقدم من أنّ غير الله تعالى والأنبياء والأوصياء لا يحيط با الواقع علم النجوم، وجملة منها متضمنة لأنّ من صدق منجّماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد<صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ>، وإنّ من صدق المنجّم فقد استغنى عن الاستعانة بالله ونحو ذلك).

وقد توهم دلالة هذه النصوص على كفر المنجّم بجميع أقسامه، ولكنه فاسد، بل هي لا تدلّ إلا على أنّ تصديق المنجّم مستلزم لتوال فاسدة، من رفع اليد عن التضرّع والاستعانة بالله وغيرهما، مما يوجب رفع المكاره ويعين على حصول المطلوب، مع أنّ للمنع عنه مجالاً واسعاً، وعن السيد «شارح النخبة»: (إِنَّ الْمَنْجَمَ مِنْ يَقُولُ بِقَدْمِ الْأَفْلَاكِ وَالنَّجُومِ، وَلَا يَقُولُ بِمَفْلَكٍ وَلَا خَالِقٍ، فَهُوَ يَحْمِلُ عَلَى مَا تَقْدِمُ بِقَرِينَةِ سَائِرِ النَّصُوصِ).

(١) - (٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

الأول: الاستقلال في التأثير، بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلانية، وظاهر كثير من العبارات كون هذا كفراً، قال السيد المرتضى عليه السلام فيما حكى عنه: (وكيف يشتبه على مسلم بطلاق أحكام النجوم، وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجمين، والشهادة بفساد مذهبهم، وبطلاق أحكامهم. ومعلوم من دين الرسول ضرورة تكذيب ما يدعوه المنجمون، والإزراء عليهم، والتعجيز لهم، وفي الروايات عنه عليه السلام ما لا يُحصى كثرةً، وكذا عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه، وما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام، كيف يُفتَّى بخلافه منتبِّه إلى الملة ومصلَّى إلى القبلة) انتهى.

وقال العلامة في «المنتهى» بعدهما أفتى بتحريم التنجيم، وتعلم النجوم، مع اعتقاد أنها مؤثرة، أو أن لها مدخلاً في التأثير في الضُّر والنفع، قال: (وبالجملة: كل من اعتقاد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافر) انتهى.

وقال الشهيد عليه السلام في «قواعد»: (كل من اعتقاد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم، وموحدة له، فلا ريب أنَّه كافر).

وقال في «جامع المقاصد»: (واعلم أنَّ التنجيم مع اعتقاد أنَّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية، ولو على جهة المدخلية، حرام، وكذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر، نعوذ بالله منه) انتهى.

وقال شيخنا البهائي: (ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنها شريكة في التأثير، فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبني على هذا كفر، وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم، والنهي عن اعتقاد صحته) انتهى.

وقال في «البحار»: (لا نزاع بين الأمة في أنَّ من اعتقاد أنَّ الكواكب هي المدبرة لهذا العالم، وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور، فإنه يكون كافراً على الإطلاق) انتهى.

وعنه في موضع آخر: (إن القول بأنّها علة فاعلية بالإرادة وال اختيار، وإن توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر)، انتهى، بل ظاهر «الوسائل» نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم، والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: (قد صرّح علماؤنا بتحريم علم النجوم، والعمل بها، وبكفر من اعتقد تأثيرها، أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أنّ 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»: (إن المعلوم ضرورة من الدين، إبطال حكم النجوم، وتحريم الاعتقاد بها، والنهي والزجر عن تصديق المنجمين، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فَمَنْ صَدِقَ بِهَا فَقَدْ كَذَبَ بِالْقُرْآنِ، وَاسْتَغْنَى عَنِ الْإِسْتِعْنَانَ بِاللَّهِ»). انتهى^(١).

ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره، كما هو مذهب بعض المنجمين، وبين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية، على وجه تحرّك على النحو المخصوص، سواءً قبيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر، أم قيل بحدودتها وتقويض التدبير إليها كما هو المحكي عن ثالث منهم، وبين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك، لأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله، فيه مظاهر لإرادة الخالق تعالى، ومحبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآلة، أو بزيادة أنها مختارة باختياره هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون. لكن ظاهر ما تقدم في بعض الأخبار من أنّ المنجم بمنزلة الكاهن، الذي هو بمنزلة الساحر، الذي هو بمنزلة الكافر، ما عدا الفرق الثلاث الأول، إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

ومنه يظهر أن ما رتبه عليه عليه السلام على تصديق المنجم من كونه تكذيباً للقرآن، وكونه موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير، ودفع الشر، يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزمًا لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن، والاستغناء عن الله، كما هو طريقة كل مستدلٍ من إنهاء بطلان التالي إلى ما هو بدائي البطلان عقلًا

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

أو شرعاً أو حسناً أو عادةً، ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وإنما يلزم ممن التفت إلى الملازمة واعترف باللازم، وإنما فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً، إنما لعدم تفطنه لقول الله، أو لدلالته، يكون مكذباً للقرآن.

وأيضاً قوله عليه السلام: «مَنْ صَدَقَ مِنْجَمًا أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ» فلا يدلّ أيضاً على كفر المنجم، وإنما يدلّ على كذبه، فيكون تصديقه تكذيباً للشارع المكذب له، ويدلّ عليه عطف الكاهن عليه. وبالجملة فلم يظهر من الروايات تكفيه المنجم بالمعنى الذي تقدم للتنجيم في صدر عنوان المسألة كفراً حقيقياً، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر، من إنكار الصانع، أو غيره مما علم من الدين بديهة، ولعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من «القواعد» في تكفيه المنجم، على من يعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم، وموجدة له، ولم يكفر غير هذا الصنف، كما سيجيئ تتمة كلامه السابق، ولا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إنما للصانع وإنما لما هو ضروري الدين من فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتدبيره، بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم في الأول، قال السيد شارح «النخبة»: (إِنَّ الْمِنْجَمَ مِنْ يَقُولُ بِقَدْمِ الْأَفْلَاكِ وَالنَّجُومِ، وَلَا يَقُولُونَ بِمَفْكَ وَلَا خَالِقٍ، وَهُمْ فِرْقَةٌ مِنَ الْمُطَبَّعِيَّيْنِ يَسْتَمْطِرُونَ بِالْأَنْوَاءِ، مَعْدُودُونَ مِنْ فِرَقَ الْكُفُرِ فِي مَسْفُورَاتِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ، يَعْتَقِدُونَ فِي الْإِنْسَانِ أَنَّهُ كَسَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ يَأْكُلُ وَيَشْرُبُ وَيَنْكِحُ مَا دَامَ حَيًّا، فَإِذَا مَاتَ بَطْلًا وَاضْمَحلَّ، وَيَنْكِرُونَ جَمِيعَ الْأَصْوَلِ الْخَمْسَةِ) انتهى.

ثم قال عليه السلام: (وَأَمَّا هُؤُلَاءِ الَّذِينَ يَسْتَخْرِجُونَ بَعْضَ أَوْضَاعَ السَّيَّارَاتِ، وَرَبِّمَا يَتَخَرَّصُونَ عَلَيْهَا بِأَحْكَامٍ مُبَهِّمَةٍ مُتَشَابِهَةٍ يَنْقُلُونَهَا تَقْليِداً لِبَعْضِ مَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ كَلَمَاتِ الْحَكَمَاءِ الْأَقْدَمِينَ، مَعَ صَحَّةِ عَقَائِدِهِمُ الْإِسْلَامِيَّةِ، فَغَيْرُ مَعْلُومٍ دُخُولُهُمْ فِي الْمِنْجَمِينَ الَّذِينَ وَرَدَ فِيهِمْ مِنَ الْمَطَاعِنِ مَا وَرَدَ) انتهى.

أقول فيه: مضافاً إلى عدم انحصار الكفار من المنجميين فيمن ذكر، بل هم على فرق ثلاثة كما أشرنا إليه، وسيجيئ التصريح به من «البحار» في مسألة السحر، أن النزاع المشهور بين المسلمين في صحة التنجيم وبطلانه، هو المعنى الذي ذكره أخيراً كما

عرفت من «جامع المقاصد»، والمطاعن الواردة في الأخبار المتقدمة وغيرها كلّها أو جلّها على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذي ذكره أولاً.

وملخص الكلام: أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بکفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه، ويؤيده ما رواه في «البخار» عن محمد وهارون ابني سهل النوبختي: «أئمّها كتبنا إلى أبي عبدالله عليهما السلام»: نحن ولد نوبخت المنجم، وقد كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟ فكتب: نعم، والمنجمون يختلفون في صفة الفلك، فبعضهم يقولون إنَّ الفلك فيه النجوم والشمس والقمر، إلى أن قال: فكتب عليهما السلام نعم، ما لم يخرج من التوحيد^(١).

الثاني: ^(٢) أنها ^(٣) تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم، كما ي قوله بعضهم على ما ذكره العلامة وغيره، قال العلامة في محكي شرح «فصن الياقوت» ^(٤): (اختلف قول المنجمين على قولين: أحدهما قولُ من يقول إنَّها حية مختارة، الثاني قولُ من يقول إنَّها موجبة، والقولان باطلان).

وقد تقدم عن المجلسي ^{رحمه الله} أن القول بكونها فاعلة بالإرادة والاختيار، وإن توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدمة، ولعل وجهه أنَّ نسبة الأفعال التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها، إلى غيره تعالى، مخالف لضرورة الدين، لكن ظاهر شيخنا الشهيد في «القواعد» العدم، فإنَّه بعدما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً، قال: (وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم، فهو مخطئ، إذ لا حياة له هذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نظري) انتهى.

(١) البخار، ج ٥٨، ص ٢٥٠، حديث ٣٦.

(٢) أي الوجه الثاني من الرجوه المتصورة في ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

(٣) مرجع الضمير الحركات الفلكية.

(٤) عن (الرياض) إنَّ الياقوت الذي هو لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، شروحاً، منها لعبد الحميد المعترلي ابن أبي الحديدي، في البال أنها تسمى (فصن الياقوت) ومنها للعلامة اسمه (أنوار الملوك)، وعليه فقد وقع الاشتباه في المتن من تسمية شرح العلامة بشرح (فصن الياقوت).

وظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضي له وهو الدليل، لا لوجود المانع منه وهو انعقاد الضرورة على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقع، ولعل وجهه أن الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار، باختيارٍ مستقلٍّ مغایرٍ لاختيار الله، كما هو ظاهر قول المفوضة، أمّا استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره، حتّى يكون كالآلية بزيادة الشعور، وقيام الاختيار به بحيث يصدق أنّه فعله وفعل الله فلا إِذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لا إثباته لغيره أيضًا بحيث يصدق أنّه فعله. نعم ما ذكره الشهيد^١ من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص، ونسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل، وهو قبيح.

وما ذكره^٢ كان مأخذة ما في «الاحتجاج» عن هشام بن حكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عَلِيًّا، فقال: ما تقول فيمن يزعم أنّ هذا التدبیر الذي يظهر في هذا العالم تدبیر النجوم السبعة؟ قال: يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر من تدبیر النجوم التي تسحب في الفلك، وتدور حيث دارت منقبة لا تفتر، وسائرة لا تقف. ثمّ قال: وإنّ لكلّ نجم منها موكلٌ مدبر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة أزلية لم تتغيّر من حالٍ إلى حال، الخبر»^(١).

والظاهر أنّ قوله: (بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين) يعني في حركاتهم، لا أنّه مأمورون بتدبیر العالم بحركاتهم، فهي مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى. نعم، ذكر المحدث الكاشاني في «الوافي» في توجيه البداء كلاماً، ربما يظهر منه مخالفة المشهور، حيث قال: (اعلم أنّ القوى المنطبعة الفلكية لم تحطّ بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحدة، لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج برkatاتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا)، انتهى موضع الحاجة^(٢)، وظاهره أنّها فاعلة بالاختيار لملزمات الحوادث.

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) الوافي: ج ١، ص ٥٠٧ - ٥٠٨، باب ٥٠، من أبواب معرفة مخلوقاته وأفعاله.

وبالجملة: فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار، ومخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضاً، إذ ليس المراد العلية التامة، كيف وقد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات إثبات البداء^(١).

الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، وظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفراً إلا أنه قال شيخنا المتقدّم في «القواعد» بعد الوجهين الأولين: (وَمَا مَا يقال في استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار وغيرها من العادات، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما يناسب إليها، ويكون ربط المسبيّبات بها كربط مسبّبات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقى، فهذا لا يكفر معتقده، لكنه مخطئ وإن كان أقل خطأ من الأول، لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثر) انتهى.

وغرر به من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي، لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاسمة بسبب النار والشمس وبرودة القمر، ولا بالعادة الدائمة ولا الغالبة، لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم أو الظن، ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث، فعلّ الأمر بالعكس، أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث، فيكونان من المتلازمين في الوجود.

وبالجملة: فمقتضى ما ورد من أنه: «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها»^(٢) كون كل حادث مسبباً، وأما أن السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت، ولم يثبت أيضاً كونه مخالفًا لضرورة الدين، بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في «الاحتجاج» عن أبان بن تغلب في حديث اليماني

(١) وقد مر ما هو الحق عندنا في ربط الحركات الفلكية بالكائنات، وبه يظهر ما في كلمات المصنف في المقام، فلا حاجة إلى التكرار، وأما مسألة البداء فقد أتبعنا الكلام فيها في رسالتنا المطبوعة مراراً، ولو ساعدنا التوفيق ننشرها في آخر هذا الجزء، فانتظر. (٢) الكافي: ج ١، ص ١٨٣، حديث ٧، وفيه إلا بأسباب.

الذي دخل على أبي عبدالله عليهما السلام وبأسمه الذي لم يعلمه أحد وهو سعد، فقال له: «يا سعد وما صنعتك؟ قال: إِنَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَنْظُرُ فِي النَّجُومِ، إِلَى أَنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا اسْمُ النَّجْمِ الَّذِي إِذَا طَلَعَ هاجَتِ الْبَقَرُ؟ قَالَ: لَا أَدْرِي. قَالَ: صَدِقْتَ، فَقَالَ: مَا اسْمُ النَّجْمِ الَّذِي إِذَا طَلَعَ هاجَتِ الْكَلَابُ؟ قَالَ: لَا أَدْرِي، قَالَ: صَدِقْتَ فِي قَوْلِكَ لَا أَدْرِي، فَمَا زَحْلٌ عَنْكُمْ فِي النَّجُومِ؟ فَقَالَ سَعْدُ الْيَمَانِيُّ: نَجْمٌ نَحْسٌ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَقْلِي هَذَا فِإِنَّهُ نَجْمٌ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَهُوَ نَجْمُ الْأَوْصِيَاءِ، وَهُوَ النَّجْمُ الْثَّاقِبُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ^(١) .

وفي رواية المدائني المروية عن «الكافي» عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ نَجْمًا فِي الْفَلَكِ السَّابِعِ فَخَلَقَهُ مِنْ مَاءٍ بَارِدٍ، وَخَلَقَ سَائِرَ النَّجُومِ الْجَارِيَاتِ مِنْ مَاءٍ حَارٍ، وَهُوَ نَجْمُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ، وَهُوَ نَجْمُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، يَأْمُرُ بِالْخُرُوجِ مِنَ الدُّنْيَا وَالْزَّهْدِ فِيهَا، وَيَأْمُرُ بِافْتِرَاسِ التَّرَابِ وَتَوْسِيدِ اللَّبَنِ وَلِبَاسِ الْخَشْنَ وَأَكْلِ الْجَبَشِ، وَمَا خَلَقَ اللَّهُ نَجْمًا أَقْرَبَ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ»^(٢) . والظاهر أنَّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كنایة عن اقتضائه لها.

الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث، من قبيل ربط الكاشف والمكشوف،
والظاهر أنَّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفراً.

قال شيخنا البهائي بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكثير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها، ما هذا لفظه: (وَإِنْ قَالُوا: إِنَّ اتِّصالَاتَ تَلْكَ الْأَجْرَامِ وَمَا يُعْرَضُ لَهَا مِنَ الْأَوْضَاعِ، عَلَامَاتٍ عَلَى بَعْضِ حَوَادِثِ هَذَا الْعَالَمِ مَمَّا يَوْجِدُهُ اللَّهُ سَبَحَانَهُ بِقَدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، كَمَا أَنَّ حَرَكَاتَ النَّبْضِ وَالْخَلْفَاتِ أَوْضَاعَهُ عَلَامَاتٍ يَسْتَدِلُّ بِهَا الطَّبِيبُ عَلَى مَا يُعْرَضُ لِلْبَدَنِ مِنْ قَرْبِ الصَّحَّةِ وَاشْتِدَادِ الْمَرْضِ وَنَحْوِهِ، كَمَا يَسْتَدِلُّ بِالْخَلْفَاجِ بَعْضُ الْأَعْضَاءِ عَلَى بَعْضِ الْأَحْوَالِ الْمُسْتَقْبَلَةِ، فَهَذَا لَا مَانِعَ مِنْهُ وَلَا حَرجٌ فِي اعْتِقَادِهِ، وَمَا رُوِيَ فِي صَحَّةِ عِلْمِ النَّجُومِ وَجُوازِ تَعْلِمِهِ مَحْمُولٌ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى انتهَى).

وممَّا يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدَّم من قول

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٠ والأية من سورة الطارق، (٢) الكافي، ج ٨، ص ٢٥٧، حديث ٣٦٩.

العلامة عليه السلام: إنَّ المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة، وبين من قال إنَّها موجبة).

ويظهر ذلك من السيد عليه السلام حيث قال بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم، ما هذا اللفظة المحكي: (وما فيهم أحد يذهب إلى أنَّ الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعلاً، من غير أن يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك)، قال: ومن ادعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء، ومتجلّ بهذا المذهب عند أهل الإسلام) انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس إنكار السيد عليه السلام لذلك أيضاً، حيث أنه بعدما ذكر أنَّ للنجوم علامات ودلائل على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر والصدقة والدعاء، وغير ذلك من الأسباب، وجوز تعلم علم النجوم والنظر فيه، والعمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة، وحمل أخبار النهي على ما إذا اعتقد أنها كذلك، أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى.

وما ذكره عليه السلام حق، إلا أنَّ مجرد كون النجوم دلائل وعلامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها، والحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً بل و لا ظنياً، والسيد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما: اعتقاد التأثير، وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبة الإصابة في أحكامهم كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة، وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات ومعارضاتها.

ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً حيث أنكر الأمرتين، وقال بعد كلامه المتقدم في إنكار التأثير، والاعتراف بالأماراة والعلامة: (اعلم أنَّ الأمور التي يحكم بها المنجمون منحوتات الاستقبالية، أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، وبعضها يدعون لها التجربة، وبعضها مبني على أمور منشعة، لا تفي القوّة البشرية بضبطها والإحاطة بها، كما يؤمّي إليه قوله الصادق عليه السلام: «كثيرة لا

يدرك، وقليله لا ينتج»^(١)، ولذلك وجد الإختلاف في كلامهم، وتطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم، ومن اتفق له الجري على الأصول الصحيحة، صح كلامه وصدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الصادق عليه السلام، ولكن هذا أمر عزيز المثال، لا يظفر به إلا القليل، والله الهادي إلى سواء السبيل) انتهى.

وما أفاده ^{عليه السلام} أولاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات وعلامات، وأخراً من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة، هو الذي صرّح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية، بقوله: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق»، ويidel أيضاً على كل من الأمرين الأخبار المتكررة، فمما يدل على الأول - وهو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة - مضافاً إلى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة - بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب - على كونه أماراة وعلامة عليه، المروي في «الاحتجاج» عن رواية الدهقان المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهروان، فقال له عليه السلام:

«يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب، واندرج من برج النيران، وليس لك الحرب بمكان، فقال عليه السلام له: أيها الدهقان المنبي عن الآثار (بالآثار) المحذر عن الأقدار، ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها، إلى أن قال عليه السلام له: أما قولك اندرج من برج النيران فكان الواجب أن تحكم به لي لا على، أما نوره وضياؤه فعندني، وأما حريقه ولهبه فذهب عنّي فهذه مسألة عميقة فاحسبيها إن كنت حاسباً»^(٢).

وفي رواية أخرى أنه عليه السلام قال له: «احسبي إن كنت عالماً بالأكونار والأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تحصي عقود القصب في هذه الأجمة»^(٣)، وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة: «هذا حساب إذا حسبه الرجل ووقف عليه، عرف القصبة التي في وسط الأجمة، وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما أمامها، حتى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة».

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١، وفيها وقليله لا ينتفع به.

(٢) الاحتجاج، ج ١، ص ٣٥٦ - ٣٥٧. (٣) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.

وفي «البخار»: (وَجَدَ فِي كِتَابِ عَتْيَقٍ عَنْ عَطَاءَ، قَالَ: قِيلَ لِعُلَيْ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ كَانَ لِلنَّجُومِ أَصْلٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ إِنَّا لَا نُؤْمِنُ بِكَ حَتَّى تَعْلَمَنَا بِدَعِ الْخَلْقِ وَآجَالِهِمْ، فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى عَمَّامَةَ فَأَمْطَرْتُهُمْ، وَاسْتَنْعَنَّ حَوْلَ الْجَبَلِ مَاءً صَافِيًّا، ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجُومِ أَنْ تَجْرِيَ فِي الْمَاءِ ذَلِكَ، ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنْ يَرْتَقِيَ هُوَ وَقَوْمُهُ إِلَى الْجَبَلِ، فَارْتَقُوا إِلَى الْجَبَلِ، فَقَامُوا عَلَى الْمَاءِ حَتَّى عَرَفُوا بِدَعِ الْخَلْقِ وَآجَالِهِ بِمَجَارِيِّ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجُومِ وَسَاعَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَكَانَ أَحَدُهُمْ يَعْرِفُ (يَعْلَمُ مِنْ) مَتَى يَمُوتُ وَمَتَى يَمْرُضُ، مِنْ ذَاذِي يَوْلِدَ لَهُ وَمِنْ ذَاذِي لَا يَوْلِدَ لَهُ، فَبَقُوا كَذَلِكَ بِرَهَةً مِنْ دَهْرِهِمْ، ثُمَّ إِنَّ دَاؤِهِمْ قَاتَلَهُمْ عَلَى الْكُفَّارِ، فَأَخْرَجُوهُمْ فِي الْقِتَالِ مِنْ لَمْ يَحْضُرْ أَجْلَهُ، وَمِنْ حَضُورِ أَجْلِهِ خَلْفَهُ فِي بَيْوَتِهِمْ، فَكَانُوا يُقْتَلُونَ مِنْ أَصْحَابِ دَاؤِهِمْ وَلَا يُقْتَلُونَ مِنْ هُؤُلَاءِ أَحَدٌ؟! فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَنِّي عَلِمْتُهُمْ بِدَعِ الْخَلْقِ وَآجَالِهِ، وَإِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ إِلَيْكُمْ مِنْ لَمْ يَحْضُرْ أَجْلَهُ، وَمِنْ حَضُورِ أَجْلِهِ خَلْفَهُ فِي بَيْوَتِهِمْ، وَمِنْ ثُمَّ يُقْتَلُ مِنْ أَصْحَابِكَ وَلَا يُقْتَلُ مِنْهُمْ أَحَدٌ، قَالَ دَاؤِهِمْ رَبُّهُ عَلَى مَاذَا عَلِمْتُهُمْ؟ قَالَ عَلَى مَجَارِيِّ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجُومِ وَسَاعَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، قَالَ: فَدَعَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَحَبَسَ الشَّمْسَ عَلَيْهِمْ فَزَادَ فِي النَّهَارِ وَاخْتَلَطَتِ الْزِيَادَةُ فِي الْلَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَلَمْ يَعْرِفُوا قَدْرَ الْزِيَادَةِ، فَاخْتَلَطَ حَسَابَهُمْ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَمَنْ ثُمَّ كَرِهَ النَّظَرَ فِي عِلْمِ النَّجُومِ^(١) .

وفي «البخار» أيضاً عن «الكافي» بالإسناد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قال: سأله عن النجوم؟ فقال: لا يعلمه إلا أهل بيته من العرب وأهل بيته من الهند»^(٢) ، وبالإسناد عن محمد بن سالم، قال: «قال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: قوم يقولون النجوم أصلٌ من الرؤيا وكان ذلك صحيحاً حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلما ردَ الله الشمس عليهما أضلَّ فيها علماء النجوم»^(٣) .

وخبر يونس، قال: «قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ : جعلت فدك، أخبرني عن علم النجوم

(١) البخار، ج ٥٨، ص ٢٣٦، نقلًا عن فرج المهموم مع اختلاف.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤. (٣) البخار، ج ٥٨، ص ٢٤٢، حديث ٢٢.

ما هو ؟ قال: علم من علوم الأنبياء، فقلت كان عليّ بن أبي طالب يعلمه، قال: كان أعلم الناس به، الخبر^(١).

وخبر ريان بن الصلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، وسألته عن علم النجوم، فقال: هو علم في أصله (أصل) حق، وذكروا أن أول من تكلم به في النجوم إدريس عليه السلام، وكان ذو القرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من الله»^(٢). وعن معلى بن خنيس، قال: «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ قال: نعم، إن الله بعث المشترى إلى الأرض في صورة رجل، فأتى رجلاً من العجم فعلمه^(٣)، فلم يستكلموا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النجوم بها، وقد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوا به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب»، إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه، وأما ما دل على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجمين فهي كثيرة:

منها: ما تقدم في الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام في الرواية الأخيرة: (شاب الحق بالكذب)، وقوله عليه السلام: (ضل فيها علماء النجوم)، وقوله عليه السلام في تخطئة ما أدعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس: (وأنه كوكب أمير المؤمنين عليه السلام والأوصياء)، وتخطئة أمير المؤمنين للدهقان الذي حكم بالنجموم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام.

ومنها: خبر عبد الرحمن بن سيابة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني، فإن كانت تضر بي فلا حاجة لي في شيء يضر بي، وإن كانت لا تضر بي فوالله إني لأشتهيها وأشتهي النظر إليها؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضر بي، ثم قال: إنكم تنتظرون في شيء كثيرة لا يدرك، وقليله لا ينفع (ينتفع به) الخبر^(٤).

ومنها: خبر هشام، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام : كيف بصرك بالنجموم ؟ قلت:

(١) البخاري، ج ٥٨، ص ٢٣٥، حديث ١٥. (٢) البخاري، ج ٥٨، ص ٢٤٥، حديث ٢٦.

(٣) إلى هنا الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم مني، ثم سأله عائلاً عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: فما بال العسكريين يلتقيان في هذا حاسب، وفي ذلك حاسب، فيحسب هذا لصاحب بالظفر، ويحسب هذا لصاحب بالظفر، فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر، فain كانت النجوم؟ قال: فقلت والله ما أعلم ذلك، فقال: صدقت، إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم^(١).

ومنها: المروي في «الاحتجاج» عن أبي عبدالله عائلاً، في حديث: «أن زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال عائلاً: هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره، لأنّه لا يدفع به المقدور، ولا يُنقى به المحدود، إن خبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرّز عن القضاء، وإن أخبر هو بخير لم يستطع تعجّيله، وإن حدث بهسوء لم يمكنه صرفه، والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه» الخبر^(٢)، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أنّ ما وصل إليه المنجمون أقلّ قليل من أمارات الحوادث، من دون وصول إلى معارضاتها، ومن تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها، فضلاً عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنشورة خلافاً عن سلف الطعن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية، فالأولى التجنب عن الحكم بها، ومع الارتكاب فال الأولى الحكم على سبيل التقرّيب، وأنّه لا يبعد أن يقع كذا عنه كذا، والله المسدد.

تعلم علم النجوم

الموضع الثالث: في تعلم هذا العلم، فقد أطال المحقق المجلسي الكلام في المقام، واستدلّ على حرمة التعلم والنظر في علم النجوم بنصوص كثيرة غير دالة، وملخص القول فيه: أنّ ما استدلّ به على حرمة النظر فيها، وتعلم علمها على أقسام: الأولى: ما تضمن ذمّ المنجم المتقدم.

الثاني: ما يكون ضعيف السند مثل ما رواه الصدوق بسند فيه ضعف، في محكي «الخصال» عن الإمام الباقر عائلاً، عن آبائه، قال: «نهى رسول الله عائلاً عن خصال، وساق

(١) و (٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ و ١٠.

الحديث إلى أن قال: وعن النظر في النجوم»^(١).

الثالث: ما في «نهج البلاغة»^(٢)، قال عليه السلام: «أئي الناس، إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بَرٌّ أو بحر، فإنها تدعوا إلى الكهانة، المنجم كالكاهن، والكافر كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار، سيروا على اسم الله وعوته».

ولا يصح الاستدلال بشيء منها:

أما الأول: فلما مر من أنه محمول على المعتقد بما يخالف أصلاً من أصول الإسلام، أو ضروريًا من ضروريات الدين، وأجنبي عن المقام.

وأما الثاني: فلضعف السند.

وأما الثالث: فلو سُمِّ 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 أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع، فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، فقال: إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين، ثم أمض فإن الله يدفع عنك»^(٣).

وما رواه المجلسي في عن السيد ابن طاوس، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن محمد وهارون ابني أبي سهيل: «أنهما كتبوا إلى أبي عبدالله عليهما السلام: إن أبانا وجدنا كان ينظر في النجوم، فهل يحل النظر فيها؟ قال عليهما السلام: نعم»، ونحوها غيرها^(٤).

فالظهور وفاما لجمع من الأسطيين، جواز تعلم علم النجوم، والنظر فيه من غير إذعان بما يوجب خلاف أصل من أصول الإسلام، وخلاف ما ثبت من الشرع الأقدس. وبما ذكرناه مفصلاً ظهر ما في كلمات الشيخ الأعظم في، فلا حاجة إلى إطالة البحث فيها.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤.(٢) نهج البلاغة، ص ١٠٥، خطبة ٧٩.

(٣) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيرة، حديث ٢.

(٤) المتسلدك، باب ٢١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة، بلا خلاف^١ كما في «التذكرة»، وعن «المنتهى» ويدل عليه - مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد^٢، والذم

حرمة حفظ كتب الضلال

١. قوله: (السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف).

تنقية القول في المقام بالبحث في مواضع:

الأول: في حكمه التكليفي، وأنه هل هو حرام أم لا؟

الثاني: فيما استثنوه في المسألة، من الحفظ للنقض، والاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم لتحصل به التقية أو غير ذلك.

الثالث: في تنقية الموضوع والمتعلق.

الرابع: في حكم المعاملة الواقعة عليها.

أما الموضع الأول: فقد استدل للحرمة بوجوهه:

٢. الأول: حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنّ منشأ حكمه إن كان هو قبح الظلم، بدعوى أنّ حفظ هذه الكتب ظلم، فيرد عليه: أنّه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلّا لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، مع أنّه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشرّ، وإن كان مدركاً حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية لأمره تعالى بقطع مادة الفساد، فلا دليل على ذلك إلّا في موارد خاصة.

وفيه أنّه: لو سلّم كون الحفظ ظلماً، لا وجه لمنع قبحه وحرمته، إذ قبح الظلم من الأحكام العقلية التي يستحيل تخلّفها عن موضوعاتها، إذ كل عنوان حكم عليه بالقبح، لابد وأن يكون بنفسه محكوماً به، أو بما هو منتهٍ إلى ما هو كذلك، وعنوان الظلم من العناوين التي بأنفسها يحكم عليها بالقبح، وعليه فمع حفظ عنوان الظلم يعدّ عدم قبحه خلفاً لا يمكن الالتزام به.

المستفاد من قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»^١،

وأيضاً: لا ريب في أن هذا الحكم من العقل، سواءً أكان بمعنى إدراك العقل وجود المفسدة الإلزامية فيه، أم كان بمعنى بناء العقلاء على ذم فاعله، لما فيه من المفسدة النوعية مخلة بالنظام من الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام، فبالملازمة يستكشف حرمته، فالالتزام بكون الحفظ ظلماً، مع عدم حرمته، وعدم وجوب دفعه، غريبٌ.

وأغرب منه، ما ذكره من أنه لو وجب ذلك، لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، إذ يرد عليه:

أولاً: أن المدعى كون الحفظ بنفسه ظلماً فيحرم، والنقض بأنّه لو كان كذلك لزم على الله المنع من أن يظلم شخص على آخر تكويناً غير مربوط بالاستدلال، كما هو واضح.
وثانياً: إنّا نمنع كون كلّ واحد عقلي واجباً على الله تعالى.

فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه أن يقال: إن مدرك حكمه إنّ كان هو بقبح الظلم، فيرد عليه منع كون حفظ هذه الكتب ظلماً، وإن كان هو استقلال العقل بوجوب دفع المنكر الذي منه ما نحن فيه، على ما صرّح به المحقق الأردبلي^(١)، فيرد عليه ما تقدّم من عدم استقلال العقل بقبح ترك النهي عن المنكر، فضلاً عن دفعه، وأنّه يكفي في اللطف الواجب الترهيب الصادر عن الشارع المقدّس، فراجع.

نعم، الفساد الموجب لإحياء الباطل وتشييده يجب دفعه بحكم العقل.

وإن شئت قلت: إن العقل مستقل بقبح إلقاء الفساد، وعليه فيحرم تأليف كتب الضلال.

١. الوجه الثاني: قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ

الله^(١).

والأمر بالإجتناب^١ عن قول الزور

وتقريب الاستدلال به: أن المراد بالإشتراك مطلق الأخذ والسلط ولو بغير الشراء، كما يشهد له ما دل على أن الغناء من لهو الحديث^(١)، وما دل على أنه من الطعن في الحق والإستهزاء به^(٢).

وفيه: أنه إن أريد من الاشتراك معناه الكنائي، فالظاهر أنه ليس هو الأخذ والسلط، بل هو التحدث به، وعليه فهو داخل في الإضلال عن سبيل الله، بسبب التحدث بهما في الحديث، وهذا لا ريب في حرمتة، ولكنّه أجنبى عما هو محل الكلام.

وإن أريد منه معناه الحقيقى، فهو يدل على حرمة اشتراك كتب الضلال.

ويشهد لإرادة ذلك منه، ما دل على ورود الآية الشريفة في النضر بن الحارث الذي كان يسافر إلى بلاد العجم، وكان يشتري كتاباً فيها أحاديث الفرس من حديث رستم وغيره، وكان يلهمي الناس بذلك ليصدّهم عن سماع القرآن.

ودعوى: أنه وإن دل على حرمة الإشتراك، إلا أنه يدل على حرمة الإبقاء والحفظ بتنقیح المناط.

مندفعه: بأنه لا ملازمة بين حرمة الإشتراك وحرمة الحفظ.

وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين حرمة الحدوث وحرمة البقاء، كما مر مفصلاً في مبحث اقتناص الصور المحرمة، مع أنه إنما يدل على الحرمة إذا كان الإشتراك للإضلال، فلو دل على ما هو محل الكلام، فإنما يدل على حرمة الإبقاء بقصد ترتّب الضلال عليه، ولا يشمل الإبقاء مع العلم بعدم ترتّب الضلال عليه أو احتمال ذلك.

١. الوجه الثالث: الآية الشريفة «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^(٣).

وتقريب الاستدلال بها على ما ذكره المحقق الشيرازي رحمه الله: ان قول الزور وإن كان ظاهراً في نفسه في التكلم بالباطل، إلا أنه بعد ما فسرت الآية الشريفة في الأخبار بإستماع الغناء، يعلم أن المراد به أعم من تكلم نفسه وتكلم غيره به ، وحينئذ يستفاد منها لزوم الإجتناب عن كتبه.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.(٣) الحج، ٣١.

- قوله عليهما السلام فيما تقدم من رواية «تحف العقول»: «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ تَعَالَى الصِّنَاعَةُ الَّتِي يَجِئُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضًا إِلَيْهِ»^١، بل قوله عليهما السلام قبل ذلك: «أَوْ مَا يَقُوِّي بِهِ الْكُفُرُ وَالشَّرُكُ فِي جُمِيعِ وُجُوهِ الْمُعَاصِيِّ، أَوْ بَابُ يُوَهِّنُ بِهِ الْحَقَّ إِلَى آخِرِهِ»^٢.

وبعبارة أخرى: المستفاد منها الاجتناب عن مطانق الباطل، قوله كلاماً كان أو كتابة. وفيه أولاً: إن صدق قول الزور على الكتابة ممنوع، ودعوى تنفيذ المناطط كما ترى. وثانياً: أن المأمور به في الآية الشريفة ترك إيجاد كل ما يصدق عليه قول الزور، ولو كانت الكتابة، لا ترك الموجود منه بمعنى إعدامه، ولذا ترى أنه لم يفت أحد بوجوب إعدام الكتب التي فيها الأكاذيب والمجموعات، مع أن قول الزور فسر في بعض النصوص بالكذب.

١. الوجه الرابع: قوله عليهما السلام في خبر «تحف العقول»: «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ تَعَالَى الصِّنَاعَةُ الَّتِي حَرَمَ كُلَّهَا، الَّتِي يَجِئُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَحْضًا - إِلَى قَوْلِهِ - وَمَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفَسَادُ مَحْضًا، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّالِحِ، فَحَرَمَ تَعْلِيمَهُ وَتَعْلِمَهُ وَالْعَمَلُ بِهِ، وَأَخْذُ الْأَجْرَةِ عَلَيْهِ، وَجَمِيعِ التَّقْلِبِ فِيهِ»^(١). بدعوى أنه يدل على أن الصنعة المحرمة - وهي التي من شأنها ترتب الفساد عليها محسناً - يحرم جميع التقلب فيها، وكتب الضلال بما أنها من شأنها ذلك، يحرم التقلب فيها، ومنه حفظها.

وفيه أولاً: قد تقدم أن الخبر ضعيف السند لا يعتمد عليه. وثانياً: أنه يدل بعد إلغاء الخصوصية على حرمة التقلب في كل ما هو منشأ للفساد، ولا يدل على حرمة التقلب في المصنوع، وما هو الموجود مما هو منشأ للفساد. وثالثاً: صدق التقلب على الحفظ ممنوع.

٢. الوجه الخامس: قوله عليهما السلام في الخبر: «أَوْ يَقُوِّي بِهِ الْكُفُرُ وَالشَّرُكُ فِي جُمِيعِ وُجُوهِ الْمُعَاصِيِّ، أَوْ بَابُ يُوَهِّنُ بِهِ الْحَقَّ، فَهُوَ حَرَمٌ مُحْرَمٌ بِيَعْهُ وَشَرَائِهِ وَإِمْسَاكِهِ»^(٢).

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

وقوله عليه السلام في رواية عبد الملك المتقدمة، حيث شكى إلى الصادق عليه السلام: «إني ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال عليه السلام: أتقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك»^١، بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الإبتلاء بالحكم بالنجوم.

ويرد عليه: مضافاً إلى ضعف السند، ما تقدم سابقاً من عدم شموله لغير الكفر والإلحاد من أفراد الضلال.

وأثما ما ذكره الأستاذ الأعظم من أن الحفظ ليس تقوية للكفر وإهانة للحق.
فغريب، إذ الخبر يدل على حرمة إمساك شيء يكون كذلك، ومعلوم أن كتب الضلال -مع قطع النظر عما ذكرناه - تكون كذلك، فيحرم إمساكها وحفظها.

١. الوجه السادس: حسن عبد الملك^(١) المتقدم في مبحث التنجيم، حيث شكى عن ابتلائه بالنجوم، فقال عليه السلام: «أتقضي؟ قال: قلت: نعم، قال عليه السلام: احرق كتبك»، بدعوى أن الأمر للوجوب لا الإرشاد.

وفيه: أن التفصيل بين القضاء وعدمه، قرينة لحمل الأمر على الإرشاد.
وإن شئت قلت: إنه بمقتضى التفصيل القاطع للشركة، يدل على جواز الحفظ مع القضاء.

الوجه السابع: الإجماع.
وفيه أولاً: أنه غير ثابت، وأفتى صاحب الحدائق^٢ بعدم الحرمة.
وثانياً: أن المتيقن منه ما يتربّ عليه الإضلal.
وثالثاً: أنه ليس إجماعاً تعبدياً، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجه المتقدمة.
الوجه الثامن: ما دل على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم بكل ما يمكن،
بدعوى أنه يدل على لزوم تدمير مذهبهم بتدمير أهله، وبالأولى تدمير ما يقتضي قوته.
وفيه: أن الحفظ خصوصاً إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع الكتب في أيدي الناس
لتضليلهم لا يقتضي قوة مذهبهم.

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب السفر إلى الحج، وغيره؛ حديث ١.

(٢) إبراهيم بن عبد الرحمن، إمام الحدائق، محدث مسلم في الحديث، ولد في القرن الثاني الهجري.

ومقتضى الإستفصال في هذه الرواية^١ أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة، لم يحرم، وهذا أيضاً مقتضى ما تقدم من إناطة التحرير بما يجيء منه الفساد محضاً.

وبعبارة أخرى: نفس وجود الكتب لا يوجب تقوية مذهبهم، فلا يجب تدميرها، مع أن المراد من أهل الضلال ليس كلّ من يعتقد باطلًا كما هو واضح، مع أنّ الأولوية ممنوعة.

فتحصل: أنه لا دليل على حرمة حفظ كتب الضلال من حيث هو، نعم لو ترتب عليه الإضلal حرم من جهة حرمة إضلال الناس عن الحق.

بقي في المقام فرعان ذكرهما المصنف^٢ في المقام:

١. أحدهما: ما ذكره بقوله: (ومقتضى الإستفصال في هذه الرواية) :

وحاصله: أنه على فرض وجود الدليل على حرمة الحفظ هل يعتبر فيها ترتب مفسدة عليه أم لا؟ اختار المصنف الأول، واستدلّ له بحسن عبد الملك، وخبر «تحف العقول».

وفيه: أنّ هذا ينافي ما ذكره تبعاً للقوم، في مسألة بيع ما لا يقصد منه إلا الحرام، حيث استدلّوا بخبر «تحف العقول» على الحرمة، ولم يعتبروا فيها ترتب الفساد فعلاً، وبنوا على أنه يدلّ على حرمة بيع ما لا منفعة له إلا الحرام، وإن لم يترتب على هذا البيع تلك الفائدة. ولازم ذلك البناء على حرمة الحفظ في المقام، وإن لم يترتب عليه مفسدة. والظاهر أنّ ما ذكروه هناك هو المستفاد من الخبر، بقرينة إطلاق ما فيه من الأمثلة، ومقابلة هذه الجملة بالجملة السابقة الواردة في بيان ما يصحّ بيعه بما فيه الصلاح والمنافع.

نعم، على فرض دلالة حسن عبد الملك على حرمة الحفظ كان الاستدلال به تاماً، لكنك عرفت ما فيه.

نعم، المصلحة المohoومة أو المحققّة النادرة لا اعتبار بها^١، فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتمد بها، وقد تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلال قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققّة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة، إلا أن يثبت إجماع أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الإجماع.

١. الثاني: ما ذكره ^{فقيه} بقوله: (نعم، المصلحة المohoومة أو المحققّة النادرة لا اعتبار بها فلا يجوز الإبقاء... إلخ).

ومحضله: أنه إذا ترتب مصلحة على الحفظ أقوى من المفسدة المترتبة عليه، لا يحرم الحفظ.

وفيه: أن المدرّك لهذا إن كان هو خبر «تحف العقول» الدال على أن المحرم هو ما فيه الفساد محضاً.

فيرد عليه: مضافاً إلى أنه لا مفهوم له كي يوجب تقيد سائر الأدلة، أنه إنما يدل على عدم الحرمة مع كونه مما ترتب عليه مصلحة، ولو لم تكن أقوى، بل ولو كانت أضعف، فلا وجه لاعتبار الأقوائية.

وإن كان هو مزاحمة المصلحة للمفسدة التي هي منشأ الحرمة.

فيرد عليه: أنه لابد وأن تكون المصلحة المزاحمة مما يجب تحصيله، وتكون أهمّ كي تقدم على المفسدة، ولا تكون المفسدة منشأ للحرمة، وإن كان هو عدم عموم لدليل الحرمة، فترفع اليد عنه بمجرد وجود مصلحة، فلازمه البناء على عدم الحرمة مع وجود المصلحة ولو كانت أضعف، مع أنه على فرض دلالة ما تقدم على الحرمة، يكون مطلقاً وشاملاً للصورتين.

وممّا ذكرنا، ظهر ما يمكن أن يكون مدركاً لما استثنوه، وما يرد عليه، فلا نطيل بالإعادة، والمصنف يشير إليه في آخر المسألة، فلا مورد للبحث في الموضوع الثاني.

وحيئذ، فلابد من تنقيح هذا العنوان^١، وأن المراد بالضلال ما يكون باطلًا في نفسه، فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة^٢، أو أن المراد به مقابل الهدایة، فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يراد ما أوجب الضلال وإن كان مطالبيها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة، يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيقتها.

ثم الكتب السماوية المنسوخة الغير المحرفة لا تدخل في كتب الضلال، وأما المحرفة للتوراة والإنجيل على ما صرّح به جماعة، فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا، حيث إنّها لا توجّب لل المسلمين - بعد بداهة نسخها - ضلاله. نعم توجّب الضلال لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما، فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظها، قال ^{عليه السلام} في «المبسوط» في باب الغنيمة من الجهاد: (فإن كان في المغنم كتب نظر، وإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها، مثل كتب الطب والشعر واللغة والمكاتبات فجميّع ذلك غنيمة، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة كالفقه والحديث، لأنّ هذا مال يباع ويشتري، وإن كانت كتاباً لا يحلّ إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك، فكل ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته - إذا غسل كالجلود ونحوها - فإنّها غنيمة، وإن كانت مما لا ينتفع بأوعيته كالكافر وإنّها تمزق، ولا تحرق إذ ما من كافر إلا وله قيمة، وحكم التوراة والإنجيل هكذا كالكافر، فإنه يمزق لأنّه كتاب مغير مبدل)، انتهى.

١. هذا هو الموضع الثالث: والكلام فيه في موردين:

الأول: في الموضوع وبيان المراد من كتب الضلال.

الثاني: في المتعلق وهو بيان المراد من الحفظ.

٢. أمّا الأول: فقد احتمل المصطفى ^ص أن يكون المراد بكتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، فالكتب السماوية المحرفة من كتب الضلال، حتى بالنسبة إلى المسلمين، لاشتمالها على المطالب الباطلة، وكذا تصانيف المخالفين المشتملة على

وكيف كان، فلم يظهر من معقد نفي الخلاف إلا حرمة ما كان موجباً للضلال، وهو الذي دلّ عليه الأدلة المتقدمة. نعم، ما كان من الكتب جاماً للباطل في نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله، لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة الـ مقصودة فيه^١.

تفضيل الخلفاء وفضائلهم وما شابه من كتب الضلال حتى بالنسبة إلى الشيعة. ويحتمل أن يكون المراد ما يوجب الضلال وإن كان مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أنّ المراد غير ظاهرها. ويحتمل أن يكون المراد ما وضع لحصول الضلال، وهو لا يختار شيئاً منها. وحق القول في المقام أن يقال: إنّ المراد بكتب الضلال على ما هو الظاهر، ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات أو الفروع، وكانت مطالبها حقة في نفسها، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أنّ المراد غير ظاهرها، أم لم تكن كذلك، بل مقتضى الوجه التي استدلّ بها للحرمة أنّ الموضوع أعمّ من الكتب وغيرها مما يوجب الضلال والغواية كالزار والمقبرة والمدرسة ونحو ذلك.

وأثما المورد الثاني: فالظاهر أنّ المراد بالحفظ أعمّ من التلف والحفظ بظاهر القلب، بل النسخ والمذاكرة، وجميع ما لَه دخلٌ في بقاء المطالب المضلة، لو كان المدرك للحرمة هو حكم العقل، أو الآياتان الشريفتان، أو خبر «تحف العقول»، وأثما لو كان المدرك حسن عبد الملك، فالظاهر أنّ المراد به هو الحفظ من التلف كما لا يخفى.

حكم المعاملة على كتب الضلال

١. وأثما الموضع الرابع، فملخص القول فيه: إنّه إن كانت لها منافع محللة، صحّ بيعها وشرائها، سواء كان حفظها حراماً أم لم يكن، أمّا إذا لم يكن الحفظ حراماً فواضح.

مضافاً إلى آياتي لهو الحديث وقول الزور^١.

وأثما إن كان حراماً، فلما تقدم من أنّ بيع ما له منفعتان محللة ومحرمة جائز، ولا يعتبر قصد المنفعة المحللة، بل يصح وإن قصد المنفعة المحرمة.

١. واستدلّ لعدم جواز البيع والشراء:

بآياتي لهو الحديث، وقول الزور المتقدّمتين.

وبقوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ فِي خَبْرِ «تحف العقول»: «أو يقوّي به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاشي، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرم بيعه وشرائه... إلخ».

وبأنّه يعتبر في صحة البيع أن لا يكون البائع محجوراً عن التصرف في المبيع، ليكون له السلطة الفعلية على التصرف فيه، فإذا فرض تعلق النهي بالحفظ ووجوب الإتلاف، كان النهي معجزاً مولوياً للمكلّف عن البيع، ورافعاً لسلطنته عليه، ويترتب عليه فساد المعاملة.

وفي الجميع نظر:

أثما آية لهو الحديث^(١): فلما تقدم من أنه على فرض إرادة المعنى الحقيقي للإشتراك منها، تختصّ بما إذا كان الإشتراك للإضلال، ولا تدلّ على الحرمة مطلقاً، فضلاً عن أنّ الآية تدلّ على الحرمة التكليفية، وهي أعمّ من عدم الجواز وضعاً بناء على ما حققناه في محلّه من عدم دلالة النهي عن المعاملة على الفساد.

وأثما آية قول الزور^(٢) : فلما مرّ من أنّ شمول قول الزور للكتابة منوع، وأنّه لا تشتمل الآية بإبقاء الكتاب لو سلم شموله لها، مضافاً إلى أنها إنما تدلّ على عدم الجواز تكليفاً لا وضعاً.

وأثما الخبر: فلأنّه ضعيف السنّد، مضافاً إلى ما تقدم من عدم شموله لغير الكفر والإلحاد من أفراد الضلال، مع أنه أيضاً يدلّ على الحرمة ولا يدلّ على عدم الصحة^(٣).
أثما الوجه الآخر: فلأنّ النهي إنما يدلّ على الزجر عن الحفظ ولا يكون متعرضاً

(١) لقمان: ٦. (٢) الحجّ: ٣٠. (٣) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه^١، ومما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول والفروع والحديث والتفسير وأصول الفقه، وما دونها من العلوم، فإن المناط في وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب، إلا القليل مما أللّف في خصوص إثبات الجبر ونحوه، وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم وشبه ذلك^٢، ومما ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض والاحتجاج على أهلها، أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقبية أو غير ذلك، ولقد أحسن «جامع المقاصد» حيث قال: (إن فوائد الحفظ كثيرة)، ومما ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال، فإن الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب، إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال، ولو كان باطلًا في نفسه كان خارجاً عن الماليّة، فلو قوبل بجزءٍ من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة إليه. ثم الحفظ المحرّم يراد به الأعمّ من الحفظ بظهور القلب والنّسخ والمذكرة، وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة.^٣

لإمضاء البيع على تقدير تحققه وعدم إمضائه، مع أنه قد عرفت عدم الدليل على حرمة الحفظ.

١. قد عرفت أنه لو كان المدرك لحرمة حفظ كتب الضلال حسن عبد الملك المتقدّم، وفيه قال عليه: «احرق كتبك» كان مفاده وجوب الإتلاف، فتدبر.

٢. بناء على أن المراد من (كتب الضلال) الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، وإن لم يوجب الضلال كان كثير منها كذلك.

ولكن قد عرفت أن الظاهر أن المراد بها ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات أو الفروع، وعليه فتلهم الكتب غير مشمولة للأدلة المتقدمة.

٣. بل عرفت أن الموضوع أعمّ من الكتب وغيرها مما يوجب الضلال والغواية كالزار والمقبرة، والمدرسة ونحوها.

الثامنة: الرشوة حرام^١.

وفي «جامع المقاصد» و «المسالك» أنّ على تحريمها إجماع المسلمين، ويدلّ عليه الكتاب^٢

حكم الرشوة

١. بلا خلاف، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، بل الظاهر أنّ على تحريمها إجماع المسلمين لو لم يكن من الضروريات. وقد ادرج المصنف في هذه المسألة فروعًا:

١ - الرشوة موضوعاً وحكمًا.

٢ - حكم أخذ الحاكم للجعل من المحاكمين، وموضوعه 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 وما شابه.

٦ - حكم المعاملة المشتملة على المحابيات كالبيع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم.

٧ - حكم أخذ الرشوة وضعاً.

٨ - اختلاف الدافع والقاض.

أقا الفرع الأول: فالكلام فيه في موردين:

الأول: في حكم الرشوة تكليفاً، وقد عرفت أنّ التحريم لو لم يكن ضروريًا كان عليه إجماع المسلمين، ويشهد به مضافاً إلى ذلك ما في المتن.

٢. قال: ويدلّ عليه الكتاب، ومراده به الآية الشريفة «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ الْكُفَّارِ بَيْتَكُمْ بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتُنْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ»^(١) فإنّها تدلّ على أنّ دفع المال إلى الحكام لإبطال الحق، أو لإقامة الباطل حرام، وقد عرفت أنّ هذا هو الرشوة، والآية وإن دلت بالمطابقة على حرمة الإعطاء، إلا أنها تدلّ على حرمة الأخذ أيضاً بالملازمة.

وأورد المحقق الإبرواني^٢ على الاستدلال بها: (بأنه يحتمل قريباً أن يكون المراد

والسُّنَّة^١، وفي المستفيضة: «إِنَّهَا كُفْرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ أَوْ شَرْكٍ». ففي رواية الإِصْبَغِ بنُ نُبَاتَةِ، عن أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «أَيْمًا وَالِاحْتِجَابُ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، احْتِجَابُ اللَّهِ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ، وَإِنْ أَخْذَ هَدِيَّةً كَانَ غَلُولًا، وَإِنْ أَخْذَ رِشْوَةً فَهُوَ شَرْكٌ».

وعن «الْخَصَالِ» في الصحيح، عن عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: «كُلُّ شَيْءٍ غَلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سَحْتٌ، وَالسَّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ، مِنْهَا مَا أُصِيبُ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَادَةِ الظَّلْمَةِ، وَمِنْهَا أَجُورُ الْقَضَاءِ وَأَجُورُ الْفَوَاجِرِ، وَثُمنُ الْخَمْرِ وَالنَّبِيذِ الْمَسْكُرِ، وَالرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ، وَأَمَّا الرِّشَاءُ فِي الْأَحْكَامِ يَا عَمَّارَ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ». ومثلها رواية سَمَاعَةُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ادلاء المال المتنازع فيه إليهم، الحاصل ذلك برفع الخصومات إليهم، فإذا كانوا مقداراً من ذلك المال ويحكموا لغير مستحقه في مقدار آخر.

وفيه: أن هذا الإحتمال مندفع بإطلاق قوله: «وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» فإنّه لو لم يكن ظاهراً في كون ما يدفع اليهم مال المعطي لا رب في إطلاقه. وأمّا نزولها في خصوص أموال اليتامي والوديعة، والمال المتنازع فيه، فلا يصلح دليلاً على عدم عموم الحكم لغير تلك الموارد بعد إطلاق الآية الشريفة.

١. ويشهد به - مضافاً إلى الكتاب والإجماع، وإلى ما دلّ من الأدلة الأربع على حرمة الحكم بالباطل، والقضاء مع الجهل بالموافقة للواقع، بضميمة ما دلّ على عدم جواز أخذ المال بإزار العمل المحرّم - ما في المتن، قال: (والسُّنَّةُ وَفِي الْمُسْتَفِيَّةِ: «إِنَّهَا كُفْرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ أَوْ شَرْكٍ») كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر الأصبغ^(١) المذكور في المتن: «وَإِنْ أَخْذَ رِشْوَةً فَهُوَ شَرْكٌ»، وفي صحيح عَمَّارٍ^(٢): «وَأَمَّا الرِّشَاءُ فِي الْأَحْكَامِ يَا عَمَّارَ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ»، ومثله رواية سَمَاعَة^(٣) ونحوها غيرها.

موضوع الرشوة

أثنا موضعها: فقد اختلفت كلمات اللغوين والفقهاء في تحقيق مفهومها، ومجموع ما قيل في ذلك أمور:

(١) و (٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠ و ١٢ .

(٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي حديث ٥.

وفي رواية يوسف بن جابر: «لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَنْ نَظَرَ إِلَى فِرجِ امْرأَةٍ لَا تَحْلُّ لَهُ، وَرَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِي إِمْرَأَتِهِ، وَرَجُلًا احْتَاجَ النَّاسَ إِلَيْهِ لِفَقْهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرَّشُوْةَ»^١.

الأول: ما عن «القاموس» من تفسيرها بالجعل.

الثاني: ما اختاره الأستاذ الأعظم وهو: (إن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للأخر لإحقاق حق، أو تمشية باطل، أو للتملق، أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجعل عند العرف والعقلاه وإن كان محظوظاً لنظرهم).

الثالث: ما عن «حاشية الإرشاد» وهو: (إن الرشوة ما يبذله المتهاكم من المال للحاكم، سواءً كان للقضاء وتصدي فصل الخصومة، أم كان للحكم بالواقع، أو لنفسه).

الرابع: ما نسب إلى جماعة، وهو: (إن الرشوة ما يبذله أحد المتهاكمين للحاكم ليحكم له حقاً كان أو باطلاً).

الخامس: إنها ما يبذل ليحكم بالواقع، لنفسه كان أو لغيره.

السادس: ما عن «المجمع» وهو القدر المتيقن من مفهومها، وهو: (الجعل على الحكم بالباطل).

أما الأول: فيرد عليه أن لازم ذلك كون أجرة الإجراء والجعل في مثل قول القائل: (من رد عبدي فله كذا) من الرشوة، وهذا مما لا يصح التفوّه به.

وأما الثاني: فقد استشهد له بكلمات بعض اللغويين، وباستعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح: «عن الرجل يرشوا الرجل الرشوة على أن يتحول من منزله فيسكنه؟ قال عائلاً: لا بأس به»^(١) بدعوى أن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

وبقوله عائلاً في صحيح عمارة: «وأماماً الرشا في الحكم»^(٢)، وقرب منه ما في غيره، بدعوى أنه لو لم يكن مفهوم الرشوة عاماً لغير الأحكام لزم إلغاء التقيد.

١. وبقوله عائلاً 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.

بتوهم أنه يشمل ما يدفع لبذل الفقه من القضاوة والتدريس ونحوهما، وما يدفع لأجل تصدّي ما هو من وظائف الفقيه، كحفظ مال الصغير والغائب وغيره، أمّا شموله للأول فواضح، وأمّا شموله للثاني فلصدق الاحتياج إليه لفقهه على أن يكون الفقه واسطة في الثبوت.

وفي الجميع نظر:

أمّا الأول: فلأنّ قول اللّغوين ليس بحجّة، لا سيما في صورة اختلافهم في تعبيين المفهوم.

وأمّا الثاني: فلأنّ أصالة الحقيقة إنّما يرجع إليها لتشخيص المراد، لا لتعبيين الموضوع له بعد معلومية المراد.

وأمّا الثالث: فلأنّ ذكر القيود التوضيحية لا سيما في صورة إجمال المقييد مفهوماً غير عزيز.

وأمّا الرابع: فلأنّه 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 أنّ الملعون الصنف الخاص من الرجل الذي احتاج الناس إليه لفقهه.

وأمّا سائر الوجوه - غير الوجه الأخير الذي هو القدر المتيقّن - فلم يذكروا لشيء منها ما يعيّنه، فالمتيقّن هو القول السادس.

ولكن الإنصاف: أنّ دعوى شمولها لما يدفع بإزاء الحكم للبادل مع جهله سواء طابق الواقع أم لا، قريبة جدّاً، كما أنّ دعوى عدم شمولها بحسب المتفاهم العرفي لما يبذل بإزاء الحكم له بالحقّ، مع العلم، فضلاً عما يبذل بإزاء الحكم بالواقع لنفسه أو لغيره. قوية جدّاً.

وظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه، فيكون ظاهراً في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق^١، أو للنظر في أمر المترافقين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجرة، وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في «القاموس» بالجعل، وإليه نظر المحقق الثاني حيث فسر في «حاشية الإرشاد» الرشوة: (بما يبذله أحد المحاكمين).

وذكر في «جامع المقاصد»: (أنّ الجعل من المحاكمين للحاكم رشوة)، وهو صريح الحلي أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً وإعطائهما، إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطي هذا، ولكن عن «مجمع البحرين»: (فَلَمَّا يُسْتَعْمَلُ الرِّشْوَةُ إِلَّا فِيمَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى إِبْطَالِ حَقٍّ أَوْ تَمْشِيَةِ باطِلٍ).

وعن «المصباح»: (هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد).

وعن «النهاية»: (أنّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل، والمرتشي الآخذ، والرايش هو الذي يسعى بينهما لزيادة (ليستزيد) لهذا وينقص لهذا). ومما يدلّ على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم، ما تقدم في رواية عمّار بن مروان من جعل الرشاء في الحكم مقابلأ لأجور القضاة، خصوصاً بكلمة (أما). نعم، لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقاً كان أو باطلأ وهو ظاهر ما تقدم عن «المصباح» و«النهاية»، ويمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقاً أو باطلأ، أو يقال إنّ المراد الجعل فاطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

١. صورة وجوب القضاء عليه خارجة عن محل النزاع، بمعنى أنّ فيها بحثاً آخر وهو جواز أخذ الأجرة على الواجب وعدمه، وسيأتي الكلام في ذلك مفصلاً.
وأما في صورة عدم التعين، فمقتضى العمومات قوله: «تجارةً عن تراضٍ» و«أوفوا بالعهود» وغيرها جوازه، وعدم المنع عنه لكونه عملاً محترماً.

ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المحاكمين، مع تعين الحكومة عليه^١، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه لفقهه»^٢، والمشهور المنع مطلقاً، بل في «جامع المقاصد» دعوى النصّ والإجماع، ولعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه، وإطلاق ما تقدم في رواية عمّار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت^٣، بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل، وإن كان بينهما فرق عند المتشّرعة.

وأمّا الآية الشريفة المتقدّمة، فلا تشتمل المقام، لا اختصاصها بالحكم بالباطل، كما لا يخفى. وأمّا نصوص الرشوة: فقد مرّ أنها مختصة بغير المقام، لعدم صدق الرشوة على ما يؤخذ للحكم بالحقّ.

وأمّا ما استدلّ به لحرمة أخذ الأجرة على القضاة، فسيأتي التعرّض له في المسألة الثانية، وستعرف أنه لا دليل عليها، مع أنه لو سُلم ذلك كون المراد به الأجرة، وما يأخذه في مقابل الحكم غير ثابت، إذ يحتمل أن يكون المراد به ما يأخذه في مقابل تقلّد منصب القضاوة.

أجور القضاة

١. هذا هو ثاني الفروع: التي ذكرها المصنف في المقام، وموضوعه أجر القاضي، والأقوال فيه ثلاثة: الأول: ما نسب إلى المشهور، وهو المنع مطلقاً.

الثاني: ما هو المنسوب إلى «المقنعة» والقاضي، وهو الجواز كذلك. الثالث: ما هو المنسوب إلى العلامة في «المختلف»، وهو التفصيل بين مالو كان القضاء واجباً عيناً أو كان القاضي غنياً فالمنع، وبين ما لو لم يكن واجباً عليه عيناً فالجواز.

٢. واستدلّ للأول: بخبر يوسف بن جابر المتقدّم، بدعوى أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فسألهم الرشوة» مطلق الجعل في مقابل الحكم ولو كان بالحقّ، إمّا لأنّها حقيقة فيه، أو أنه أطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة، وأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه» الاحتياج إلى نوعه لا إلى شخصه.

٣. وبصحّيحة عمّار المتقدّم: «والسحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال

وربما يستدلّ على المنع بصحيحة ابن سنان، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان؟ قال عليه السلام: ذلك السحت»^١، وفيه: أنّ ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر بل الصريح في سلطان الجور^٢، إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً، ولا شك أنّ هذا المنصوب غير قابل للقضاء، فما يأخذ سحتاً من هذا الوجه، ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محراً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم، إلا أن يقال: إنّ المراد الرزق من غير بيت المال^٣، وجعله على القضاء بمعنى المقابلة بقرينة على إرادة العوض.

الولاة الظلمة. ومنها أجور القضاة». بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل. ونحوه ما عن «الجعفريات»، إذ فيه: (أنّه جعل من السحت أجر القاضي).

١. ويقوله في حسن ابن سنان المذكور في المتن: «ذلك السحت»^(١).

وأورد عليه المصنف بايرادين:

٢. الأول: أنّ ظاهره كون القاضي منصوباً من قبل السلطان الجائر.

الثاني: أنّ المبدول له هو الرزق من بيت المال، وهو غير ما نحن فيه.

٣. وأجاب عنهما يقوله عليه السلام: (إلا أن يقال إنّ المراد الرزق من غير بيت المال).

ومحصلة: حمل القاضي على إرادة من يشمل من هو قابل في نفسه للتصدّي، وحمل الرزق من السلطان على ما يبذل من غير بيت المال بإزاء القضاة، بقرينة كلمة (على) الدالة على المقابلة.

وفي الجميع نظر.

أما الأول: فلأنّ 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.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ١.

وكيف كان، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا، خلافاً لظاهر «المقنعة» والمحكي عن القاضي من الجوان، ولعله للأصل، وظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر. قلت: إنَّ في شيعتك قوماً يتحمرون علومكم، ويبثونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتني (قضى) بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا الخبر». ^١ (واللام) في قوله: (ليبطل به الحقوق)، إما للغاية أو للعقوبة، وعلى الأول فيدل على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني فيدل على حرمة الانتساب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا، وعلى كل تقدير، فظاهرها حصر الإستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفة الحق، فيجوز الإستيكال مع الحكم بالحق. ودعوى كون الحصر إضافياً بالنسبة إلى الفرد الذي ذكره السائل، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل

ودعوى إطلاق الرشوة في خصوص الخبر على مطلق العمل، قد عرفت ما فيها في المسألة المتقدمة، وأضف إلى ذلك ضعف الخبر في نفسه، لجهالة يوسف وبعض آخر من رجال السندي.

وأقى الحسن: فلان ظاهر منه هو ما يؤخذ من السلطان من بيت المال، أو من جوائزه، وحيث أنه سترى جواز الإرتزاق من بيت المال إذا كان القاضي جاماً للشراطط، فيتعين حمله على ما إذا كان في نفسه غير قابل لذلك، وحرمة أخذه الرزق حينئذ واضحة كما سيأتي، وهو غير مربوط بما نحن فيه.

وأقى الصحيح: وكذا ما هو بمضمونه، فمنصرفة أو ظاهره ولو بمحاجة العهد القضاة المنصوبون من قبل السلطان الجائر، فحكمه حكم خبر ابن سنان.

١. واستدل للقول الثاني: بخبر ابن حمران^(١) المذكور في المتن، فإنَّ الظاهر

(١) الوسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ١٢.

من كان غير المحصور فيه، خلاف الظاهر^١. وفصل في «المختلف» فجوز أخذ الجعل والأجرة مع حاجة القاضي، وعدم تعين القضاء عليه ومنعه مع غناه، أو عدم الغناء عنه، ولعل اعتبار عدم تعين القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الأجرة على الواجبات العينية^٢، وحاجته لا تسوغ أخذ الأجرة عليها، وإنما يجب على القاضي وغيره رفع حاجته من وجوه أخرى، وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلة المنع بصورة

منه حصر الإستيكال المذموم، فيما إذا كان يأخذ المال في مقابل الحكم بالباطل أو مع الجهل بالواقع، فمقتضى مفهومه جواز الإستيكال مع العلم بالحق والحكم به.
وأورد عليه: بأنّ الحصر إضافي بالنسبة إلى الفرد الذي سُئل عنه السائل، فمفهومه عدم الذم على ذلك الفرد دون سائر الأفراد.

١. وأجاب المصنف عنه بقوله: (خلاف الظاهر)، وأيد الأستاذ الأعظم الإيراد ووجّهه: (بأنه لما توهّم السائل أنّ من يحمل العلوم ويبيّنها في الشيعة ووصل إليه منهم البر والإحسان من دون أن يطالب، من المستأكل بعلمه المذموم، أجاب علیه بأنّ ذلك ليس من الاستيkal المذموم، وأنّ المستأكل هو الذي يفتني بغیر علم لإبطال الحقوق. وعليه، فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الخبر صريحاً، ولا يكون الخبر متعرضاً لحكم سائر الأفراد.

وفيه: أنه على فرض تسليم دلالة (إنما) على الحصر، لا ينبغي التوقف في دلالة الخبر على الحصر بالإضافة إلى جميع الأفراد، إذ لو كان المراد ما ذكره لما كان وجه للتقييد بقوله: «بغير علم ولا هدئ من الله ليبطئ به الحقوق».

ويعبرة أخرى: ذكر خصوص هذا الفرد، وحصر المذموم فيه، مع عدم كونه مورداً للسؤال، كاشف عن ارادة الحصر بالنسبة إلى جميع الأفراد، فالإيراد في غير محله.

فالصحيح أن يورد عليه: - مضافاً إلى إمكان منع إفادة (أئمّة) للحصر، كما حقّقناه في

كتابنا «زيادة الأصول» - بأنّ الخبر ضعيف السند لتميم بن بهلو وأبيه.
٢. واستدلل للقول الثالث: بأنه في صورة تعين القضاء عليه، لا يجوز أخذ الآخر

الاستغناء كما يظهر بالتأمل في روایتی يوسف وعمّار المقدّمتين، 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 التعيين وعدم كونه محتاجاً لا يجوز الأخذ، لما دلّ من النصوص على المنع من أخذ الأجر على القضاء، وأمّا في صورة عدم التعيين وال الحاجة فيجوز، لاختصاص نصوص المنع بصورة الإستغناء.

أمّا في صورة التعيين فكلام سيأتي التعرّض له في بحث أخذ الأجرة على الواجبات. وأمّا في صورة عدم التعيين فعلى فرض تسلیم دلالة النصوص على المنع، لم يظهر لي وجه اختصاصها بصورة الاستغناء.

فتحصل مماد ذكرناه: أنه لا دليل على المنع من أجر القاضي، فلابد من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة، وهي تقتضي جوازه، سواءً أكان المراد به ما يبذل بإذاء الحكم بالحق، أم كان المراد به ما يبذل بإذاء تقلد منصب القضاوة، والتهيؤ لجسم المرافعات، سواءً رفعت إليه خصومة أم لا، لأنّه عمل محترم فلا يذهب هدراً.

وممّا ذكرناه ظهر جواز أخذ الأجرة على تبليغ الأحكام الشرعية، أو تعليم المسائل الدينية.

واستدلّ الأستاذ الأعظم للمنع :
بالإطلاقات النافية عن أخذ الرشوة على الحكم.

وبخبر يوسف بن جابر المتقدّم.
وفيهما نظر:

أمّا الإطلاقات: فلما عرفت من عدم صدق الرشوة على ما يؤخذ بإذاء الحكم بالحق،
وبيان الأحكام الواقعية.
وأمّا الخبر: فلما مرّ، مضافاً إلى ضعف سنته الذي اعترف به.

وأئمّا الإِرْتَاقُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ: فَلَا إِشْكَالٌ فِي جُوازِهِ لِلْقَاضِيِّ مَعَ حَاجَتِهِ، بَلْ مَطْلَقاً، إِذَا رَأَى الْإِمَامُ الْمَصْلَحَةَ فِيهِ^١، لَمَا سِيجَيَّ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي مَصَارِفِ الْأَرْضِ الْخَرَاجِيَّةِ، وَيَدِلُّ عَلَيْهِ مَا كَتَبَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ: «وَاسْجِحْ لَهُ -أَيْ لِلْقَاضِيِّ- بِالْبَذْلِ مَا يَزِيغُ عَلَيْهِ، وَتَقْلِي مَعَهُ حَاجَتَهُ إِلَى النَّاسِ». وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَأْخُذَ الرِّزْقَ مِنَ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ، أَوْ مِنَ الْجَائِرِ، لَمَا سِيجَيَّ مِنْ حَلَيةِ بَيْتِ الْمَالِ لِأَهْلِهِ، وَلَوْ خَرَجَ مِنْ يَدِ الْجَائِرِ.

الإِرْتَاقُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ

١. هَذَا هُوَ الْفَرعُ الثَّالِثُ: مِنَ الْفَرَوْعَاتِ الَّتِي تَعَرَّضَ لَهَا الْمَصْنَفُ فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ، وَفِيهِ أَقْوَالُ:

الْأَوَّلُ: جُوازِهِ لِلْقَاضِيِّ مَطْلَقاً.

الثَّانِي: عَدَمُ الجُوازِ مَطْلَقاً أَوْ فِيمَا إِذَا كَانَ مَنْصُوبًا مِنْ قَبْلِ السُّلْطَانِ الْجَائِرِ.

الثَّالِثُ: عَدَمُ الجُوازِ مَعَ تَعِينِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِ.

الرَّابِعُ: عَدَمُ جُوازِ الإِرْتَاقِ مَعَ عَدَمِ الْحَاجَةِ، وَعَنْ «الْمَسَالِكَ» أَنَّهُ الْأَشْهَرُ. وَتَنْقِيَحُ الْقَوْلِ فِيهِ: إِنَّ الإِرْتَاقَ غَيْرُ الْأُجْرَةِ، فَإِنَّهُ بِسَبِيلِ كُونِ الشَّخْصِ قَاضِيًّا مَثُلاً أَوْ مَؤَذِّنًا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، وَهُوَ مَنْوَطٌ بِنَظَرِ الْحَاكِمِ مِنْ دُونِ أَنْ يَقْدِرَ بِقَدْرِ خَاصٍ، بِخَلَافِ الْأُجْرَةِ فَإِنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرِ الْعَوْضِ وَضَبْطِ الْمَدَّةِ وَتَقْدِيرِ الْعَمَلِ.

وَالْقَاضِيُّ إِنْ كَانَ جَامِعًا لِشَرَائِطِ الْقَضَاوَةِ، يَجُوزُ ارْتِزَاقُهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مَطْلَقاً، كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ، سَوَاءً أَكَانَ مَنْصُوبًا مِنْ قَبْلِ السُّلْطَانِ الْعَادِلِ، أَمْ كَانَ مَنْصُوبًا مِنْ قَبْلِ السُّلْطَانِ الْجَائِرِ، وَفَرَضَ كُونَهُ مَنْصُوبًا مِنْ قَبْلِ الْجَائِرِ مَعَ كُونِهِ جَامِعًا لِشَرَائِطِ الْقَضَاوَةِ، إِنَّمَا يَكُونُ فِيمَا إِذَا كَانَ غَرْضُهُ مِنْ قَبْولِ الْمَنْصَبِ قَضَاءُ حَوَائِجِ الشِّعْيَةِ، وَإِنْقَادُهُمْ مِنَ الْمَهْلَكَةِ وَالشَّدَّةِ، وَالتَّحَبُّبِ إِلَى فَقَرَائِهِمْ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَيَشَهِدُ لِلْجُوازِ: أَنَّ بَيْتَ الْمَالِ مَعْ لِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ سَوَاءً كَانَ تَحْتَ يَدِ الْعَادِلِ أَوْ تَحْتَ يَدِ الْجَائِرِ، وَهَذَا مِنْ مَهْمَاتِهَا لِتَوْقِفِ انتِزَاعِ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ.

وَمَرْسَلُ حَمَّادِ الطَّوَيْلِ، وَفِيهِ: «وَيُؤْخَذُ الْبَاقِيُّ، فَيَكُونُ ذَلِكَ أَرْزَاقُ أَعْوَانِهِ عَلَى دِينِ اللهِ

وأمام 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، وتقوية الدين في وجوه الجهاد، وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة^(١).

وما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر، وفيه - بعد ذكر صفات القاضي -:

«وافسح له في البذر ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس»^(٢).

ويؤيد هذه خبر الدعائم عن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «لابد من قاض ورزق للقاضي، وكروه أن يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضى لهم، ولكن من بيت المال»^(٣).

واستدلّ لعدم جواز الارتزاق من بيت المال مطلقاً، أو في ما إذا كان منصوباً من قبل السلطان الجائر، بحسن عبدالله بن سنان المتنقدم: «عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاة الرزق؟ فقال: ذلك السحت».

١. وفيه: ما تقدم من تعين حمله على ما إذا كان القاضي غير قابل للقضاوة في نفسه. والظاهر أنّ نظر المصنف إلى ذلك.

وذهب بعض إلى عدم جواز الارتزاق مع تعين القضاة عليه، معللاً بوجوب القضاة عليه، فلا يجوز له أخذ العوض كما فيسائر الواجبات.

وفيه: ما تقدم من أن الارتزاق من بيت المال غير الأجرة.

واختار جماعة عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة، وعن «المسالك»: (أنه الأشهر).

واستدلّ له: (بأنّ للمسلم جواز الارتزاق من بيت المال مع الحاجة، ولو بواسطة تقلد منصب القضاوة المانع من التكتسب، وبأن بيت المال معد للمحاويج).

(١) و(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٢ و ٩.

(٣) المستدرك، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٢.

وأما الهدية: وهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له، حقاً كان أو باطلًا وإن لم يقصد المبذول له الحكم إلا بالحق، إذا عرف ولو من القرائن أن الأول (البازل) قصد الحكم له على كل تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوة أن الرشوة تُبذل لأجل الحكم، والهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبها، فالظاهر حرمتها^١ لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط^٢.

وفيهمانظر: فإن بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان القائم بالمصالح محتاجاً أم لم يكن كذلك، مضافاً إلى إطلاق الخبرين. نعم، إن لم يكن القاضي واحداً لشريط القضاوة المقررة في الشريعة، كجل المنصوبين من قبل سلاطين الجور، لا يجوز ارتزاقه من بيت المال لحسن ابن سنان، لأنّه ليس من موارد مصرف بيت المال.

أخذ القاضي للهدية

١. هذا هو رابع الفروع: التي تعرض لها المصنف في المقام، وهو في مقام بيان حكم الهدية، وهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له، حقاً كان أو باطلًا، وفي حرمتها قولان، اختار الأول جماعة منهم صاحب الجواهر^٢ والمصنف وغيرهما، واستدلّ له بوجهه:
الأول: ما دلّ على حرمة الرشوة، بدعوى أنها تصدق على الهدية أيضاً. واحتمله المصنف.

وفيه: أن الرشوة هي ما كان بإذاء 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^٢ قال: (لأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط).

وفيه: أنه لا قطع بالمناط كي يصح التمسك بتنقيح المناط، وإن لحرم مثل المدح له

وعليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ أَخْذَ - يَعْنِي الْوَالِي - هُدْيَةً كَانَ غَلُولًا»^١، وما ورد من: «أَنْ هَدَايَا الْعَقَالَ غَلُولٌ»، وفي آخر: «سَحْتٌ»^٢.

وتعظيمه والمبادرة إلى سماع قوله وقضاء حوائجه ونحو ذلك.

١. الثالث: ما ذكره المصنف بقوله وعليه يحمل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام، ونظره إلى خبر الأصبع عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أَيَّمَا وَالْاحْتِجَابُ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، احْتِجَابُ اللَّهِ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ، إِنَّ أَخْذَ هُدْيَةً كَانَ غَلُولًا، إِنَّ أَخْذَ الْأَجْرَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ»^(١).

ويرد عليه: - مضافاً إلى ضعف سنته لأبي الجارود وسعد الإسكاف - أنه يدل على حرمة أخذ الولي هدية لا أخذ القاضي لها، ولعل وجه حرمتها ما ذكره بعض المحققين من أنها تكون عن كرهٍ وخوفاً من ظلمه وجوره، أو يحمل على الكراهة، أو غير ذلك من المحامل المذكورة في المطولات.

٢. الرابع: ما ورد من: «أَنْ هَدَايَا الْعَمَالَ غَلُولٌ»^(٢)، وفي آخر: «سَحْتٌ»^(٣)، ذكره في المتن.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند، أنه إنما أن يُراد من هذه النصوص ما يهديه العمال إلى الرعية، أو يكون المراد ما يهديه العمال إلى الولاية، وعلى أيّ تقدير، تكون أجنبية عن المقام، أمّا على الأقل فواضح، فإنّها حينئذ تكون من النصوص المتضمنة عدم جواز أخذ جوائز السلطان وعماله، وسيجيئ الكلام في ذلك في محله، وأمّا على الثاني فلما مر في سابقه.

الخامس: قوله تعالى ﴿لَا تُكُلُوا أَمْوَالَ الْكُفَّارِ بِالبَّاطِلِ﴾^(٤) بتقريب أنّ المال الذي يُهدى قبل الحكم إلى القاضي، ليورث المودة الموجبة للحكم له، وإن لم يقابل بالداعي الذي دعى إلى البذل في الصورة، إلا أنه في اللب الواقع قبول به.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) و(٣) لم أُعثر على أصل لهما في كتب الأحاديث، نعم بضمونهما روايات في بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٤ - من طبع الكمباني - 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 ﴿أَكَلُونَ لِلّهُنَّتِ﴾، قال: هو الرجل يقضى لأخيه حاجة، ثم يقبل هديته»^١.

وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم، وعلى بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرشوة يوماً.

وفيه: ما تقدّم غير مرّة من أن الدواعي لا تقابل بالمال، ولذا لا يضر تخلف الداعي بصحّة المعاملة ولزومها.

السادس: ما دلّ على حرمة الإعانة على الإثم.

وفيه: ما تقدّم من أنه لا دليل على حرمة الإعانة.

السابع: ما تضمن زجر النبي عليه السلام عمال الصدقة عنأخذهم للهدية، كالنبيي المروي عن أبي حميد الأنباري: «والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيمة يحمله على عنقه»^(١).

ويرد عليه: أن الخبر ضعيف السند لكونه نبوياً مروياً عن طرق العامة.

١. الثامن: ما في المتن وهو ما عن «عيون الأخبار»^(٢).

وفيه: - مضافاً إلى عدم اعتبار الخبر من حيث السند - أن ظاهره حرمة أخذ الهدية المتأخرة عن قضاء الحاجة، وحيث أنه لم يفت أحد بالحرمة في الفرض، فيتعين حمله على الكراهة، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرشوة يوماً، فإن ذلك أولى من حمله على الهدية المتقدمة، مقيداً لها بما إذا كانت بداعي الحكم له بالباطل، كما لا يخفى.

(١) المبسوط، كتاب القضاء، (٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث .١١

وهل تحرم الرشوة في غير الحكم^١، بناءً على صدقها، كما يظهر مما تقدم عن «المصباح» و«النهاية»، كأن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير.

فتحصل: أنه لا دليل على حرمة أخذ الهدية، فالآقوى جوازه سواءً كانت متقدمة على الحكم أم متأخرة عنه، وسواءً أكانت للروابط الشخصية أم قربة إلى الله، أم كانت بداعي الحكم بالباطل أو بالحق، أو الأعمّ منهما، لعموم دليل صحة الهبة وجوازها.

الرشوة في غير الأحكام

١. هذا هو الفرع الخامس: من الفروع التي تعرض لها المصنف^٢، قال: (وهل تحرم الرشوة في غير الحكم بناء على صدقها؟).

أقول: أخذ المال في مقابل غير الحكم، تارةً يكون لإصلاح أمرٍ مباح، وأخرى لإتمام أمرٍ محرم، وثالثة لإتمام أمر مشترك بين المحلل والمحرم.
أما الأول: فلا ريب في جوازه، إذ العمل في نفسه جائز ويصلح أن يقابل بالمال، ويشهد له مضافاً إلى ذلك، صحيح محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق^{عليه السلام}: «عن الرجل يرثوا الرشوة على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره، قال عليه السلام: لا بأس به»^(١).
والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والمسجد ونحوهما.

وخبر الصيرفي، قال: «سمعت أبا عبدالله^{عليه السلام} وسألته حفص الأعور، فقال: إن عمال السلطان يشترون منا القرب والأدواء فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا، ونرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال عليه السلام: لا بأس ما تصلح به المالك، ثم سكت ساعة، ثم قال: أرأيت إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: فسَدَّثْ رشوتك»^(٢).

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب ما يكتب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب أحكام العقود، حديث ١.

فإن كان أمره منحصراً في المحرّم أو مشتركاً بينه وبين المحلّ، لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلاً، فالظاهر حرمتها، لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشاء في الحكم^١، بل لأنّه أكل للمال بالباطل^٢، فيكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه^٣، وإنما يحرم التصرّف لأنّه

وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنّه ضعيف لإسماعيل بن أبي سمّاك.
وفيه: أنّ العالّامة بنبيه وإنّ ضعفه، ولكن النجاشي وثّقه، والظاهر أنّه منشأ تضييف العالّامة بنبيه كونه واقفيّاً وهو كما ترى.

وفيه أولاً: ما تقدّم من عدم صدق الرشوة على ما يبذل بإزاء غير الحكم.
وثانياً: إنّ نصوص حرمة الرشوة على قسمين: الأول: ما دلّ على حرمة الرشوة في الحكم؛ الثاني: ما دلّ على حرمتها من دون تقييد بالحكم، والقسم الأول لا يشمل المقام، والقسم الثاني ضعيف السنّد.

١. وثالثاً: ما ادعاه المصتّف بقوله: (العدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشاء في الحكم).

ورابعاً: أنه لو سلم شمولها للمقام، لابدّ من تقييد إطلاقها بالخبرين المتقدّمين.
وأمّا الثاني: فلا ينبغي التوقف في حرمتها لحرمة أخذ المال على عمل محرّم، ويشهد له مضافاً إلى ذلك موّثق الصير في المتقدّم.

ودعوى: أنّ ظاهره كون الرشوة لدفع الظلم، وأنّ أصل إزامه بالشرط وقع ظلماً وعلى وجه الإجبار، فلا تكون الرشوة لأخذ الأقلّ من الشرط من أخذ المال بإزاء المحرّم.
مندفعه: بأنّ ظاهر الخبر هو التفصيل بين ما يُعطى لدفع الظلم، وبين ما يبذل بإزاء الأقلّ من الشرط، وليس فيه ما يكون ظاهراً في كون الشرط واقعاً ظلماً.

وأمّا الثالث: فإنّ قصد به الجهة المحرّمة فهو حرام، فنأمّل، وإنّ قصد المحلّة فهو حلال، وإن لم يقصد شيئاً منها بل بذل المال لإصلاح أمره حلاً أم حراماً، فقد ذهب المصتّف بنبيه إلى الحرمة.

٢. واستدلّ له: بأنّه أكل للمال بالباطل.

٣. قوله: (فلا يحرم القبض في نفسه وإنما يحرم التصرّف) يقصد به

باق على ملك الغير. نعم، يمكن أن يستدلّ على حرمتة بفحوى إطلاق ما تقدم في هدية الولاة والعمال^١.

وأما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة، فلاحظ فيه كما يدلّ عليه ما ورد في: «أنّ الرجل يبذل الرسوة ليتحرّك من منزله ليسكنه؟ قال: لا بأس»، والمراد المنزل المشتركة كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها.

وممّا يدلّ على التفصيل في الرسوة بين الحاجة المحرمّة وغيرها، رواية الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفظ الأعور، فقال: إنّ عمال السلطان يشترون منّا القرب والأدواء فيوكلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فنرشووه حتّى لا يظلمونا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: إذا أنت رشوتة يأخذ منك أقلّ من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فَسَدَّتْ رشوتك».

أنّه بناء على كون المدرك ما تضمن النهي عن أكل المال بالباطل، فهو إنّما يدلّ على الفساد وعدم جواز التصرف لبقاء المال في ملك صاحبه، وأما القبض - أي إعطاء صاحب المال في نفسه - فليس كالرسوة حراماً.

وبهذا التقريب يظهر اندفاع ما ذكره المحقق النقبي، وتبعه غيره بقوله: - لعله من غلط النساخ - (والظاهر فلا يحرم العقد في نفسه لا القبض)، فإنّ القبض أيضاً من التصرف الذي حكم فيه بحرمتة، فلاحظ وتدبر.

١. وبفحوى إطلاق ما تقدم في هدية الولاة والعمال.

وفيهمما نظر:

أثنا الأول: فلان أكل المال في مقابل العمل المشتركة بين المحلّ والمஹم، ليس أكلًا للمال بالباطل.

وأثنا الثاني: فلما مرّ من ضعف سند تلك النصوص، وأنّها محمولة على غير ظاهرها.

وأثنا ما أوردته الأستاذ الأعظم: (من أنّ حرمة الهدية لهما تقتضي حرمة إعطاء الرسوة لهما، ولا دلالة لها على حرمة الرسوة على غيرهما من الناس).

غير وارد، إذ مراد المصطف فيه أنّ تلك النصوص بإطلاقها تدلّ على حرمة الهدية

وممّا يعُدّ من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحابات^١، كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحابات التي في ضمنها، أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له، بأنّ كان الحكم له من قبيل ما تواطياً عليه من الشروط الغير المصرح بها في العقد فهي الرشوة، وإن قصد أصل المعاملة وحابي فيها لجلب قلب القاضي، فهو كالهديّة ملحقة بالرشوة، وفي فساد

بداعي قضاء الحاجة المشتركة، فإذا كانت الهديّة بهذا الداعي حراماً، كان بذل المال بعنوان المقابلة أولى بالحرمة، فالصحيح ما ذكرناه.

حكم المعاملة المحاباتية مع القاضي

١. قوله: (وممّا يعُدّ من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحابات)، هذا هو الفرع السادس من الفروع التي تعرّض لها المصنف في المقام.
ومحصل الكلام، أنه تارةً: لا يقصد من المعاملة إلّا المحابات التي في ضمنها، لا بمعنى عدم إنشاء المعارضة أصلاً، فإن ذلك خروج عن محل الكلام، بل بمعنى أنّ المقصود الأصلي من المعاملة إيصال الزائد إلى القاضي ليحكم له.
وبعبارة أخرى: كان قصده للمعاملة تعييناً مقدمياً لأجل أن يتوصل إلى المحابات.
وأخرى: يقصد المعاملة ولكن جعل المحابات لأجل الحكم له، بمعنى أنّ الحكم له من قبيل الشروط التي تواطياً عليها، التي هي بحكم التي صرّح بها في العقد.
وثالثة: يقصد المعاملة وحابي فيها لأجل جلب قلب القاضي.
والكلام في حكم هذه الصور، يقع أولاً: في حكمها التكليفي، ثم في حكمها الوضعي.

أمّا الأول: فقد يقال بالحرمة في الصورة الأولى، من جهة كون الناقص من الرشا المحرّم.

وفيه: أنّ الرشوة هي بذل المال بإزاء الحكم، وفي المقام المال إنّما يبذل بإزاء الشمن، غاية الأمر أنّ الداعي هو الحكم.

المعاملة المحابى فيها وجه قوىٌ^١.

واستدلّ المحقق التقى عليها: بأنّ عنوان الرشوة يصدق على نفس المعاملة. وفيه: أنّ المعاملة إنما هي عنوان ينتزع من بذل المال بإزاء الشمن، وقبول صاحب الشمن، فالمقابلة إنما هي بين المالين وليس غير ذلك شيء يقابل بالحكم، كي يكون هو الرشوة، فتدبر. نعم، بعض الوجوه التي استدلّ بها على حرمة الهدية، يدلّ على حرمة المعاملة المحاباتية، لكن عرفت ما فيها، فالظهور عدم الحرمة.

وأمّا في الصورة الثانية: فإن قلنا بأنّ الشرط حتى مثل هذا الشرط غير المذكور يقتضي عليه الشمن، يحرم إعطاء مقدار ما قابل الشرط لكونه رشوة، وإلا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى، وأولى بعدم الحرمة الصورة الثالثة كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: ففي «الجواهر» اختيار عدم الصحة وتبعه المصنف^٢، حيث قال:

١. (وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوى).

واستدلّ له في جميع الصور: بالنصوص الدالة على بقاء المال على ملك الراشي بأيّ طريقٍ كان.

وفي الصورة الثالثة: بأنّ الشرط الفاسد مفسد.

وفي الجميع نظر:

أمّا الأول: فلأنّ غاية ما يستفاد من النصوص بقاء المال على ملك الراشي، إن لم يكن بعقد من العقود مع أنّك عرفت عدم صدق الرشوة على المعاملة المحابى فيها.

وأمّا الثاني: فلأنّه يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدم من منع صدق الرشوة عليها - : أنّ حرمة المعاملة غير ملزمة لفسادها، كما حققناه في محله، واعترف به الشيخ^٣ في مسألة الإعانة على الإثم.

وأمّا الثالث: فلأنّه يرد عليه - مضافاً إلى أنّ الدفع الواجب بمقتضى المعاملة الواقع لا يكون مصداقاً للرشاء - أنه لا يتأتى فيما كان مقبوضاً قبل المعاملة، أو كان في حكم

ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه، وجب على الآخذ ردّه، ورد بدلـه مع التلف، إذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل والأجرة، حيث حكم بتحريمهما، وكذا الرشوة لأنـها حقيقة جعل على الباطل^١، ولذا فسرـه في «القاموس» بالجعل.

القبض ممـا هو ثابت في الذمة، كما صرـح بذلك بعض مشايخنا المحققـين قـائلـاً. وأمـا الرابع: فلأنـ الشرط الفاسد لا يكون مفسـداً كما سيأتيـ التعرض لـذلك فيـ الجزء السادس منـ هذا الشرح، فالـأظهر هيـ الصـحة.

حكم الرشوة وضعـاً

١. قوله: (وكذا الرشوة لأنـها حقيقة جعل علىـ الباطل)، هو الفرع السابع منـ الفروع التي يذكرـها المصـنفـ فيـ هذه المسـالة، والـغرضـ منهـ بيانـ الحكمـ الـوضعيـ، أيـ الضـمانـ وـعدـمهـ، وفيـهـ أقوـالـ :

الـضـمانـ مـطلـقاًـ، عـدمـهـ كـذـلكـ، التـفصـيلـ بـيـنـ ماـ يـبـذـلـ بـعـنـوانـ الرـشـوةـ وـغـيرـهـ فالـضـمانـ فـيـ الأولـ دونـ غـيرـهـ، وـفيـ المـقامـ تـفصـيلـ آخرـ سـتـقـفـ عـلـيـهـ.

وـمحـصـلـ الـكـلامـ فـيـ هـذـاـ المـقامـ: أنـ كـلـ ماـ يـعـطـيـ الـبـاذـلـ بـعـنـوانـ الرـشـوةـ التـيـ حـقـيقـتهاـ عـلـىـ ماـ عـرـفـتـ بـذـلـ الـمـالـ لـلـقـاضـيـ لـيـحـكـمـ لـهـ، لـاـ رـيبـ فـيـ ضـمانـ القـابـضـ إـيـاهـ، فـيـجـبـ عـلـيـهـ رـدـهـ أوـ رـدـ بـدـلـهـ، لـأـنـ الـمـالـ إـنـمـاـ يـقـعـ فـيـ مـقـابـلـ الـحـكـمـ، فـيـكـونـ ذـلـكـ فـيـ الـحـقـيقـةـ إـجـارـةـ فـاسـدـةـ أـوـ ماـ يـشـابـهـهاـ، فـيـكـونـ مـنـ صـغـرـيـاتـ الـقـاعـدـةـ الـمـتـصـدـيـةـ مـنـ النـصـوصـ الـوارـدـةـ فـيـ بـابـ الـضـمانـ: (ـمـاـ يـضـمـنـ بـصـحـيـحـهـ يـضـمـنـ بـفـاسـدـهـ).

وـأـمـاـ مـاـ يـبـذـلـ بـعـدـ الـمـعـاـمـلـةـ الـمـحـابـاتـيـةـ، فـإـنـ بـنـيـنـاـ عـلـىـ فـسـادـ الـمـعـاـمـلـةـ، يـكـونـ القـابـضـ ضـامـنـاًـ لـلـقـاعـدـةـ (ـمـاـ يـضـمـنـ)، وـإـلـاـ فـلاـ، وـلـاـ يـخـفـيـ وـجـهـهـ.

ولو لم يقصد بها المقابلة، بل أُعطي مجاناً ليكون داعياً على الحكم، وهو المسماى بالهدية، فالظاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة، إذ الداعي لا يعدّ عوضاً، و (ما لا يضمن بصححه لا يضمن بفاسده)، وكونها من السُّحت إنما يدلّ على حرمة الأخذ لا على الضمان، وعموم (على اليد) مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التسلیط المجانی، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام، وفي كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد^١، معللاً بتسلیط المالك عليها مجاناً^٢، قال: (ولأنّها تشبه المعاوضة، وما لا يضمن بصححه لا يضمن بفاسده)^٣.

وإنما ما يعطى مجاناً بعنوان الهدية، فالظاهر أنّ القابض لا يضمن، إذ غاية ما تدلّ عليه الأدلة المتقدّمة كونها هبة فاسدة، فتكون من صغریات عكس القاعدة، وهو: (ما لا يضمن بصححه لا يضمن بفاسده).

واستدلّ للضمان فيه بوجهين:

الأول: أنّ مقتضى النصوص الدالة على أنّ الرشوة سحت، بقائها على ملك المالك، فإذا أخذها القابض كان ضامناً.

وفيه: أنّ تلك النصوص إنما تدلّ على حرمة الأخذ ولزوم رد المال إلى صاحبه مع بقائه، ولا تدلّ على الضمان بعد التلف.

الثاني: عموم على اليد.

وفيه: أنّه مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التسلیط المجانی، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير المقام.

١. قوله: (وفي كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد).

وعلّله بوجهين:

٢. الأول: أنّ المالك سلطه عليها مجاناً، فلا وجه للضمان.

وفيه: أنّ التسلیط إنما يكون في مقابل الحكم لا مجانية.

٣. الثاني: أنها تشبه المعاوضة، و (ما لا يضمن بصححه لا يضمن بفاسده).

ولا يخفى ما بين تعليله من التنافي، لأن شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان، لأن المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كلّ منها ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه، فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي، وهو المثل أو القيمة، وليس في المعاوضات مالا يضمن العوض بصححه حتى لا يضمن بفاسده. نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض، كما أن العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة، فربما يدعى أنها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة، لكن هذا كلام آخر اقد ثبت فساده بما ذكرناه في باب الغصب، من أن المراد من (ما يضمن بصححه) أن يكون عدم الضمان مستندًا إلى نفس العقد الصحيح لمكان الباء، وعدم ضمان العين المستأجرة ليس مستندًا إلى الإجارة الصحيحة، بل إلى قاعدة الأمانة المالكية والشرعية، لكون التصرف في العين مقدمة لاستيفاء المنفعة مأذوناً فيه شرعاً، فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجارة الفاسدة فأن الإذن الشرعي فيها مفقود، والإذن المالكي غير مثمر لكونه تبعياً ولكونه لمصلحة القابض فتأمل ١.

والكلام فعلاً في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة.

والتحقيق: أن كونها معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان.

وتقريبه بنحو يندفع ما أورد عليه في «المكاسب»، وما ذكره بعض مشايخنا المحققين فتىئ من أنه تصحيف من النسخ، والأصح أنها تشبه الهبة الفاسدة: أن إعطاء الرشوة مطلقاً شبيه بالعقد المشتمل على الإيجاب والقبول، الذي هو الموضوع للقاعدة، وليس مراده المعاوضة المشتملة على العوض من الطرفين حتى يرد عليه ما ذكره المصنف فتىئ.

فالصحيح في الجواب عنه: أن إعطاء المال بإزاء الحكم، إما أن يكون إجارة أو شبيهاً بها، فيكون موجباً للضمان لقاعدة ما يضمن.

فروع: في اختلاف الدافع والقابض^١.

لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرسوة في الفساد والحرمة، وادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعي القرابة أو غيرها^٢ احتمل تقديم الأول، لأن الدافع أعرف بنيته^٣، ولأصلة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف.

اختلاف الدافع والقابض

١. هذا هو الفرع الثامن: من فروع المسألة، وهو في اختلاف الدافع والقابض.

٢. ذكر المصنف^٤ في المقام فروضاً ثلاثة:

الفرض الأول: أن يتسلّم المترافقان على عقد واحد، ولكن القابض يدعي صحته والداعف فساده كما لو ادعى القابض كونه هبة صحيحة والداعف ادعى كونها هدية على سبيل الرشوة. وهذا النزاع إنما يتربّب عليه الآخر، فيما إذا كانت الدعوى قبل التلف مع كون الهبة لذي رحم، أو على وجه قربي فإنه يتربّب عليه حينئذ جواز استرجاع العين من الموهوب له وعدمه، وفيما إذا كانت الدعوى بعد الإتلاف، فإنه يتربّب على النزاع حينئذ ضمان الموهوب له إذ لو كان هبة صحيحة لا يضمن الموهوب له، لأنه أتلف مال نفسه، ولو كان هبة فاسدة ضمن بمقتضى قاعدة اليد والإتلاف وإنما خرج من القاعدة صورة التلف وبقي الباقي.

وبذلك ظهر ما في كلام الأستاذ الأعظم، حيث قال إيراداً على ما ذكره المصنف^٤ بقوله: (ولأصلة الضمان اذا كانت الدعوى بعد التلف)، بأن النزاع بعد التلف لا أثر له إذ لا

ضمان للهبة بعد التلف، سواءً كانت صحيحة أم فاسدة.

٣. وقد استدلّ لتقديم قول الدافع: (بأن الدافع أعرف بنيته).

وأورد عليه: بأنه لا دليل على تقديم قول الأعراف.

وأجيب عنه: بأنه يرجع إلى اعتبار قول الشخص فيما لا يعلم إلا من قبله.

ونوّقش في هذا الجواب بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الإبرواني^٥: (بأن تقديم قول من يدعي ما لا يعلم إلا من قبله، غير مرضي عند المصنف، وقد صرّح في الخيارات بعدم نهوض الدليل على

ذلك عموماً).

وفيه: أن المصنف يدعي في الخيارات اختصاص النصوص بموارد خاصة، وإنّه لم يدلّ العموم دليلاً، ولكن يمكن أن يكون قصده في المقام إلى ما ادعاه الفقهاء في باب الحيض، في مسألة إخبار المرأة بالحيض أو الظهر، من دلالة أدلة قبول قول ذي اليد على حجّية إخبار الشخص عما في نفسه إما بأنفسها أو بالأولوية، وعليه فلا يرد عليه هذا الإيراد.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق التقي رحمه الله من أنه: (لو تم ذلك، فإنّما هو فيما إذا كان النزاع في نفس الأمر الخفي، لا في أن الأمارة التي أقامها عليه كانت كذا وكذا كما في ما نحن فيه، حيث أن النزاع في أن الأمارة التي أقامها على نيتها عند المعاملة هل كانت دالة على قصد الرشوة أو على قصد الهبة).

وفيه: أن الهبة الخارجية لا تختلف باختلاف القصد والنية، كي يكون النزاع في دلالة الأمارة بل هي على نسق واحد، وعلى ذلك فلا محالة يكون النزاع في نفس ذلك الأمر الخفي.

واستدلّ له أيضاً: بأصله الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف، إذ مقتضى عموم على اليد هو الضمان حتّى يقوم دليل مخرج.

وأورد عليه تارةً: بأنّ موضوع القاعدة اليد الواقع على ملك الغير، والقابض يدّعى أن يده على ملكه، واستصحاب عدم السبب الناقل - أعني الهبة الصحيحة - لا يعني حال اليد الخارجية، وأنّها يد على مال الغير، كي يصحّ التمسّك بعموم على اليد، كما في تعليقه المحقق الإيرواني.

وآخر: بأنّ عموم على اليد مختصّ باليد العادية، ومع الإغماض عنه الشبهة مصداقية كما في «ملحقات العروة».

وثالثة: بأنه ما الوجه في التقييد بما إذا كانت الدعوى بعد التلف، مع أنّ ما يمكن أن يستدلّ به على الضمان بعد التلف يدل عليه قبله أيضاً؟!

والأقوى تقديم الثاني، لأنّه يدّعى الصحة^١، ولو ادعى الدافع أنها رشوة أو أجرة على المحرم، وادّعى القابض كونها هبة صحيحة^٢، احتمل أنه كذلك؛ لأنّ الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة، ويحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا اختلافاً في صحته وفساده، فالداعف منكر لأصل العقد الذي يدّعى فيه القابض لا صحته، فيختلف على عدم وقوعه، وليس هذا من مورد التداعي، كما لا يخفي.

وفي الجميع نظر:

أثما الأول: فلأنّ الدافع والقابض يتفقان على ورود اليد على ملك الدافع، إذ القبض جزء المملّك في الهبة، والقابض يدّعى أنّ ورودها مملّك الدافع ينكر.

وأثما الثاني: فلأنّ قاعدة على اليد عامّة، غاية الأمر أنها تختصّ في المورد بما إذا لم يكن المبدول على وجه الهبة الصحيحة، وعليه فيمكن إحراز هذا الجزء من الموضوع بالأصل ويضم ذلك إلى الجزء الآخر المحرز وجداً، فيلتئم الموضوع، ويترتب عليه الحكم، ولا يعارض هذا الأصل أصالة عدم الهبة الفاسدة لعدم ترتب الأثر عليها.

وأثما الثالث: فلأنّ الدعوى إن وقعت قبل التلف، فلا مورد للتمسّك بقاعدة اليد، لوجود الأمارة على كونه ملكاً للقابض، وهي اليد التي هي أمارة على الملكية حين وجودها خاصة، بناءً على حجّية اليد، مع الاعتراف بسبق ملك الغير لما في يده، كما استظهره المصنّف^٣ من الصحيح الوارد في محاجة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في أمر فداء^(٤).

وأثما إن وقعت بعد التلف، فحيث أنه لا حكم لليد، إذ لا دليل على اعتبار اليد السابقة، فيرجع إلى قاعدة الضمان، ولكن التحقيق هو عدم الضمان لما ذكره المصنّف^٣

١. بقوله: (والأقوى تقديم الثاني لأنّه يدّعى الصحة) أشار بذلك إلى أصالة الصحة في العقود المقدّمة على جميع الأصول الموضوعية التي عليها بناء العقلاه وإجماع العلماء.

٢. الفرض الثاني: ما ذكره بقوله: (لو ادعى أنه رشوة الخ).

وحاصله: أن يدّعى الدافع فساد العقد، والقابض يدّعى صحته، مع الاختلاف في

(١) الوسائل، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء، حديث ٣.

ولو ادعى الدافع أنها رشوة، والقابض أنها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه، بناءً على ما سبق من أن الهدية المحرمة لا يوجب الضمان^١، ففي تقديم الأول لأصالة الضمان في اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان، ومنع أصالة الضمان وجهاً: أقواماً الأول، لأن عموم خبر على اليد يقضى بالضمان إلا مع تسلیط المالك مجاناً.

مصب الدعوى، كما إذا ادعى الدافع أن المبدول رشوة أو أجرة على المحرم، والقابض ادعى أنه موهوب بهبة صحيحة.

والحق: أن تقديم قول الدافع أو القابض في المقام، يدور مدار حجية أصالة الصحة فيما إذا لم يكن مصب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمتراغعين وعدهما؛ إذ على الأول يقدم قول القابض، لما تقدم في بالفرض السابق.

وعلى الثاني يقدم قول الدافع، إذ الأثر مترب على وقوع العقد الصحيح وعدمه، فتجرى 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 تتحقق السبب الناقل، سواءً تحقق معه شيء من الأسباب الفاسدة أم لم يتحقق، فإذا انضم إلى ما هو محرز بالوجودان - وهو وضع القابض يده على ملك الأصل المزبور، التئم الموضوع وترتب عليه الحكم، وحيث أن مدرک أصالة الصحة هي الأدلة اللبية، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو ماذا كان مصب الدعوى عقداً واحداً، وعليه فالظهور تقديم قول الدافع.

١. هذا هو الفرض الثالث: وهو أن يتواافق المتراغعون على فساد الأخذ والإعطاء، ولكن الدافع يدّعى كون المبدول رشوة مثلاً في ضمن القابض، والقابض يدّعى أنه موهوب بهبة فاسدة فلا يكون موجباً للضمان، والظاهر هنا أيضاً تقديم قول الدافع، وذلك لأنّ موضوع الضمان هو وضع اليد على ملك الغير إذا لم تكن متصفة بالمجانية، لا ما إذا كانت متصفة بعدم المجانية إذ الخارج عن تحت عموم على اليد التسلیط المجاني،

والأصل عدم تحققه، وهذا حاكم على أصالة عدم سبّ الضمان^١، فافهم.
التاسعة: سبّ المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربع^٢ لأنّه ظلم وإيذاء وإلال.

وعلية فتجرى اصالة عدم تحقق تسلیط المَجَانِي، ويضم ذلك إلى ما هو محرز بالوجдан، وهو وضع اليد على مال الغير، فيترتب عليه الحكم وهو الضمان.

أقول: وبهذا التقريب اندفع ما أورده المحقق الإبرواني على هذا الوجه، بأنّ الأصل المزبور لا يثبت أنّ اليد الخارجية ليست يدًا مجانية.

وتمام الكلام في جريان هذا الأصل، وأنّ تخصيص العام بمخصوص منفصل، أو كالاستثناء من المتّصل، يوجب تعنون موضوع العام بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاص، لا تعنونه بكونه متّصفاً بعدمه كي لا يفید الأصل المزبور، موکولٌ إلى محله، وقد أشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا «زيادة 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 - وإنما الآخر يترتب على ذوات الأجزاء التوأمّة.

١. وأما ماذكره المصنف^ت: في وجه عدم الجريان من حكومة أصلية عدم تحقق التسلیط المجانی على هذا الأصل.

وتفصيحة: ما افاده المحقق النائيني في «رسالة لباس المشكوك» من ان الشك في وجود المركب مسبب عن الشك في وجود أجزاءه، والأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب.

غير تام: إذ حكمة الأصل السببي على الأصل المسيبّي، إنما تكون فيما إذا كانت السببية شرعية، والسببية في المقام ليست شرعية، ولعله لذلك أمر بالتأمّل.

حكم سب المؤمن

٢٠. قوله: (التسعة: سب المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربع). ويدل على

ففي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: سباب المؤمن فسوق (فسق)، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله حرمته دمه»^١.
وفي رواية السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: سباب المؤمن كالمشرف على الهمة»^٢.

حربته من الكتاب قوله تعالى: «وَاجْتَبُوا قَوْلَ الرُّورِ»^(١)، فإن السب من أوضح مصاديق قول الزور.

وأقا العقل: فإن مستقل بذلك، لكون السب ظلماً وايذاء وإذلاكاً.

وأقا الإجماع: فالظاهر أن على ذلك إجماع المسلمين.

١. ومن المئنة: نصوص كثيرة، منها: خبر^(٢) أبي بصير المذكور في المتن، وهذه الرواية موثقة، والتعبير فيها بالفسق وفي أكل لحمه بالمعصية لا يبعد أن يكون تفتناً في العبارة.

وقد يقال: إنها ضعيفة الدلالة لاحتمال أن يكون سباب بضميمة المبالغة.

٢. ومنها: خبر^(٣) السكوني الذي ذكره المصنف^{رحمه الله}، وقد ضعفه الأستاذ الأعظم للنوافلي.

وفيه: أنه وإن ضعف بعضهم الحسين بن يزيد النوافلي وأهمله آخر، إلا أنه بعد ملاحظة أنه لم يقدر فيه أحد من أئمة الرجال، وجماعة من الأساطين كالمحقق في «المعتبر»، والشيخ وغيرهما قد عملوا برواياته، واعتمدوا عليها وجعلوها من الموثقات، ورواية جمع من القميين وإكثارهم من الرواية عنه، والمدائح التي نطقوا بها ككونه: (ذا كتاب وكثير الرواية وسديد الرواية ومحبها)، لو لم نقل بأن رواياته موثقات، لا ريب في أنها بضميمة كون الرجل إمامياً بلا شبهة، توجب كون الرجل من الحسان، وما نسب إلى جمع من القميين أنه غلا في آخر عمره، لا يوجب طرح روايته إذ - مضافاً إلى عدم الاعتناء برمي القدماء بالغلو، وأن الغلو في آخر عمره لا يضر فيما رواه قبل

(١) الحج، ٣١. (٢) و (٣) الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣ و ٤.

وفي رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: « جاءَ رَجُلٌ مِنْ تَمِيمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ أَوْصِنِي، فَكَانَ فِيمَا أَوْصَاهُ: لَا تُسْبِبُوا فَتَكْسِبُوا [العدَاوَةَ] ». ^١

وفي رواية ابن الحجاج، عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان؟ قال البادي منهما أظلم، و وزره على صاحبه، او وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»، وفي مرجع الضمائر اغتشاش ^٢، ويمكن الخطأ من الراوي، والمراد والله أعلم، أن مثل وزير صاحبه عليه لإيقاعه إيّاه في السب، من غير أن يخفّ عن صاحبه شيء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبّه وإيقاعه إيّاه في السب براء من الوزرين.

خلوه - أن ذلك لا يوجب معنزاً فيه، كما في كثير من الفقهاء الثقات الأثبات كيونس بن عبد الرحمن كما صرّح بذلك السيد الدماماد.

ولكن الذي يرد على الاستدلال بالخبر: أنه ضعيف الدلالة، إذ قوله: (كالمشرف على الهلكة)، لا ظهور له في الحرمة كما لا يخفى، مع أنه يحتمل أن يكون السباب بصيغة المبالغة كشراب، بل هذا هو الأظهر منه بقرينة كالمشرف.

١. وأضعف منه الاستدلال بخبر أبي بصير، عن الإمام الباقر، عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لَا تُسْبِبُوا فَتَكْسِبُوا [العدَاوَةَ] »^(١) إذ ظاهره أن النهي عن السب إرشادي إلى ما يتربّ عليه من مفسدة العداوة، التي لا تكون لزومية، لا سيما مع إطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن وعداوة غيره.

ومنها: خبر الاحتجاج عن أبي الحسن عليه السلام، المذكور في المتن ^(٢).

٢. قال المصنف بعد نقل هذا الخبر: (وفي مرجع الضمائر اغتشاش).

أقول: هذه الرواية رويت في الكتب المعتبرة هكذا: « في رجلين يتسابان، فقال: البادي منهما أظلم، و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(٣).

(١) و (٢) الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢ و ١.

(٣) الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، حديث ١.

وفي رواية أخرى باختلافِ في صدر السند وذيل المتن، إذ فيها: «ما لم يتعذر المظلوم»^(١). والأولى صحيحة، والثانية حسنة، وعلى هذا فلا اغتساش في مرجع الضمائر، ويكون المستفاد منها في بادي النظر أنَّ الوزرين ثابتان على البادي، وليس على الراد وزر، غاية الأمر أنَّ الأولى تدلُّ على البراءة من الوزرين بالاعتذار إلى المظلوم مع التوبة، والثانية تدلُّ على أنَّ الوزرين على البادي، وليس على الراد وزر، إلا إذا تجاوز عن الاعتداء بالمثل، وإذا تجاوز كان هو البادي في خصوص القدر الزائد، كما أفتى بذلك جمع من الأساطين.

ولكن بعد التدبر في الخبرين يظهر عدم تمامية ذلك، فإنَّ التعبير بـ(وزر صاحبه) ظاهر في ثبوت الوزر على الراد، وحمله على إرادة مقدار وزر صاحبه لو كان هو البادي، ليس بأولى من حمله على إرادة مثل وزر صاحبه، من دون أن ينقص من وزره شيء، ولعلَّ الثاني أظهر.

وثبوت مثل وزر الراد على البادي، إنما يكون فيما إذا لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل، وإلا فإنَّ تجاوز لا يثبت مثل وزره في القدر الزائد على البادي، لا لقوله عليهما في الرواية الثانية: «ما لم يتعذر المظلوم»، إذ بعد فرض كون الخبرين رواية واحدة مرويَّة بطريقين، كما هو الظاهر - إذ من بعيد جدًا سؤال الحاجاج عن أبي الحسن موسى عليهما السلام هذه المسألة مررتين، ثم نقلهما للراوي عنه - لا وجه للاستدلال بشيء من الجملتين اللتين اختلفا فيما كما لا يخفى، بل من جهة عدم صدق الراد عليه في القدر الزائد بل هو البادي فيه.

ولا يبعد دعوى عدم حرمة الراد، وعدم ثبوت الوزر على الراد، للآيات الظاهرة في الاعتداء بالمثل، فإنَّ فيها دلالة على جواز شتم المشتوم بمثل فعله، كما نبه على ذلك المحقق الأردبيلي رحمه الله، ولا وجه لحمل الخبر على الاحتمال الأول.

(١) الأصول من الكافي، ص ٣٢٢ باب السفة.

ثم أن المرجع في السب إلى العرف^١، وفستره في «جامع المقاصد»: (بإسناد ما يقتضي نقصه إليه، مثل الوضيع والناقص)، وفي كلام بعض آخر: (أن السب والشتم بمعنى واحد)، وفي كلام ثالث: (أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء ونقص)، فيدخل في النقص كلما يوجب الأذى كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتد، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالجذام والأبرص)، ثم الظاهر أنه لا يعتبر في صدق السب مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص، فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجهه^٢، والظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع، لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولو لقصد الإهانة غيبة محظمة، والإهانة محظمة آخر.

وبناءً على كون الخبر على النحو المذكور في «المكاسب»، يمكن أن يقال لا اغتناش في مرجع الضمائر، فإن الضمير في كلمة (وزره) يرجع إلى السب المستفاد من قوله: (يتسابان)، كما إليه يرجع الضمير في كلمة (صاحبه) أي فاعل السب، فيكون مفاد الخبر حينئذ: أن وزر كل سب على فاعله لهتك كل منهما صاحبه، ولا يرتفع ذلك إلا بالاعتذار إلى المظلوم.

١. قوله: (ثم إن المرجع في السب إلى العرف). والظاهر من العرف واللغة، ولا أقل من كون ذلك هو المتيقّن، لو سلم إجمال مفهومه، كون السب متّحداً مع الشتم، وأنه يعتبر فيه كونه تنقيضاً وإزراءً، واعتبار الإهانة والتعبير في مفهومه، وعليه فيعتبر في مفهومه قصد الهتك، ولا يعتبر فيه مواجهة المسبوب. وأمّا اعتبار قصد الإنساء، فلم يدل عليه دليل، بل الظاهر صدقه مع قصد الإخبار أيضاً.

فما ذكره المحقق الإبرواني: (من أن النسبة بين السب والغيبة من التباين، هو جهة أن السب ما كان بقصد الإنساء، وأمّا الغيبة فجملة خبرية). غير تام، بل الصحيح هو ما ذكره المصّنف من.

٢. إن النسبة بينهما عموم من وجه، إذ ربما يصدق السب ولا يصدق الغيبة، كما لو خاطب المسبوب بصفة مشهورة بقصد الإهانة، بل لو خاطبه بالمذمة والتنقيص، فإن

ثم إله يستثنى من المؤمن: المظاهر بالفسق^١، لما سيجيء في الغيبة من أله لا حرمة له.

وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر، فيشترط بشروطه أم لا؟
ظاهر النصوص والفتاوی - كما في «الروضة» - الثاني، والأحوط الأول، ويستثنى منه
المبدع أيضاً، لقوله عليه السلام: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم،
وأكثروا من سبّهم، والوقيعة فيهم».

الغيبة لا تصدق مع المواجهة، فتدبر.

وقد تصدق الغيبة ولا يصدق السب، كما لو أظهر عيوبه من دون قصد الاهانة والتنقيص، وقد يجتمعان ويتعدّد العقاب في مورد الاجتماع.

مستثنيات حرمة السب

١. قوله: (ويستثنى من المؤمن المتظاهر بالفاسق)، يدلّ على جواز سب المتظاهر بالفاسق في الجملة، ويدلّ عليه ما دلّ من النصوص على أنّ الفاسق إذا تجاهر بفسقه لا حرمة له، وسيأتي ذكرها في مسألة العيبة، فإنّها تدلّ على أنّ التظاهر بالفاسق يوجب سلب احترام الفاسقة، هذا بالنسبة إلى المعاشرة التي تجاهر فيها.

وأماماً بالنسبة إلى المعاصي التي لم يتجاهر فيها، فجواز السبّ بها وعدمه مبنٰ على ما سيأتي تحقيقه في تلك المسألة، من أنّ قوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ: (لا حرمة له) هل يدلّ على زوال الاحترام بقول مطلق أو بالنسبة إلى خصوص تلك المعصية، فانتظر.

ومنه يظهر حكم سبّه بغير ما ليس في المسبوب ولم يكن معصية، وأمّا السبّ بما ليس فيه فهو افتاء محرّم بلا كلام.

٢. قوله: (ويستثنى منه المبتدع أيضاً). والمراد منه المبتدع في الأحكام الشرعية، اذ المبتدع في الأصول الاعتقادية كافر، لا يشمله ما دلّ على حرمة السبّ، فخروجه ليس الا استثناء منقطعاً.

ويمكن أن يستثنى من ذلك: ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً، بأن لا يوجد قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصاً، كقول الوالد لولده أو السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه: يا حمار، وعند غيره: يا خبيث ونحو ذلك، سواءً لم يتأثر المقول فيه بذلك، بأن لم يكرهه أصلاً، أو تأثر به، بناءً على أن العبرة بحصول الذل والنقص فيه عرفاً، ويشكل الثاني بعموم أدلة حرمة الإيذاء.

ويشهد لاستثناء المبتدع بالمعنى المذكور، جملة من النصوص :
 ك الصحيح داود بن سرحان، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: إذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم والحقيقة، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحدّرهم الناس، ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(١) ونحوه غيره.

ومقتضى إطلاق قوله عليه السلام: (وأكثروا من سبّهم والقول فيهم) لو لم يكن صريحة، وصرىح قوله عليه السلام: (وباهتوهم)، جواز السبّ بغير ما تظاهر فيه من البدعة وبما ليس فيه. وبذلك يظهر أنّ هذا غير المستثنى المتقدم.

فما أفاده الأستاذ الأعظم: من أنه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله، فإنه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متّجاهـر بالفسق، غير سديد.

١. قال المصنف رحمه الله: (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب ...). وفيه: إنّ عدم تأثر المسبوب بالمعنى المذكور - أي عدم كون السبّ إهانة المسبوب في نظر العرف - موجب لعدم صدق السبّ عليه، فلا يحرم من هذه الجهة، وعليه فلا يصحّ جعل ذلك استثناء من حرمة السبّ إلاّ بنحو الاستثناء المنقطع.
 وأمّا إذا كان السبّ موجباً لإهانة المسبوب، فهو حرام، كان السابّ أباً للمسبوب أو سيّداً أو معلّماً له أو غيرهم لإطلاق الأدلة.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، حديث ١.

نعم، لو قال السيد ذلك في مقام التأديب، جاز لفحوى جواز الضرب^١، وأمّا الوالد في يمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قوله تعالى: «أنت ومالك لأبيك»^٢، فتأمل. مضافاً إلى استمرار السيرة بذلك، إلا أن يقال إن استمرار السيرة في جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السيرة إنما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم، لعد نفسه أدون من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه. وأمّا زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل، فحل إيزاده يحتاج إلى الدليل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

واستدل للجواز في سب الوالد ولده، والمعلم متعلميه، والسيد عبده: بأن سب هو لاء فخر للمسبوب وتأديب له، وبالسيرة على الجواز في الموارد المذكورة.

وفيهما نظر:

أمّا الأول: فلأن عناني التأديب والفخر منافيان لعنوان السب، فان المأخذ في حقيقة السب الهتك والإهانة، فلا يمكن اجتماعهما في مورد واحد.
وأمّا الثاني: فلأن ثبوت السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام في موارد الهتك والظلم من نوع.

١. وقد استدل في المتن لجواز سب السيد عبده: بفحوى ما دل على جواز ضربه^(١). وفيه: أن مناط حرمة السب لو كان بعينه مناط حرمة الضرب، وهو الإيذاء كان الاستدلال المزبور له وجه، وإن أمكن منعه أيضاً من جهة أن الإيذاء بالقول أشد من الإيذاء بالضرب، وأمّا إذا لم يكن ذلك مناطه، ولم تكن حرمة السب من جهة انتطاب عنوان محظوظ عليه صادق على الضرب أيضاً، بل كان السب له خصوصية، كما هو الظاهر من الأدلة، فلا وجه للاستدلال المزبور أصلاً.

٢. واستدل لجواز سب الولد ولده: بضم الجملة الواردة في النصوص^(٢) الصحيحة

(١) الوسائل، باب ٣٠، من أبواب مقدمات الحدود.(٢) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به.

وهي: «أنت ومالك لأبيك»، بالفحوى التي استدلّ بها في المملوك، فإنّه يستنتج من ذلك جواز سبّ الأب ابنه.

وبفحوى ما دلّ على جواز تأديب الولد الصغير بالضرب^(١)، فإنّه يدلّ على جواز سبّ بالأولويّة، وبضميمة استصحاب الجواز إلى حال الكبر يثبت المطلوب.

وفيهمما نظر:

أما الأول: فلأنّ تلك الجملة ناظرة إلى الجهات الأخلاقية، ولا تدلّ على الملكية الحقيقية، كي يكونا من مصاديق السيد وعيده، ولا الملكية التنزيلية كي يكونا بحکمها لإطلاق التنزيل، إذ لا ريب في أنه ليس للأب التصرّف في أموال الإبن كما يتصرّف في ماله.

وقد ورد في جملة من النصوص^(٢): (أنّ للأب أن يستقرض من مال ابنه)، ولو كان الأب مالكاً للإبن وأمواله لما احتاج إلى الاستئراض، مع أنّك قد عرفت عدم ثبوت الفحوى المزبورة.

وأما الثاني: فلمنع الأولويّة كما تقدم.

مضافاً إلى أنّ ذلك الدليل دلّ على جواز التأديب بالضرب، فيدلّ على جواز ذلك بالسبّ، لا على جواز السبّ بنفسه الذي عرفت أنه عنوان مناف لعنوان التأديب. مع أنّا أشرنا في هذا الكتاب مراراً إلى أنّ الأظهر عندنا عدم جريان الاستصحاب في الأحكام.

فتحصل: أنّ استثناء هذه الموارد في غير محلّه.

(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 سيجيء، والأخبار به مستفيضة:

منها: ما تقدم من : «أنَّ الساحر كالكافر».

ومنها: قوله عليه السلام: «مَنْ تَعْلَمَ شَيْئًا مِنَ السُّحُورِ، قَلِيلًاً أَوْ كَثِيرًاً، فَقَدْ كَفَرَ، وَكَانَ آخِرُ عَهْدِهِ بِرَبِّهِ، وَحْدَهُ أَنْ يُقْتَلَ، إِلَّا أَنْ يَتُوبَ»^٢.

حرمة السحر

١. قوله: (العاشرة: السحر حرام في الجملة بلا خلاف، بل هو ضروري).
والكلام فيه في مقامين: الأول في حكم السحر. والثاني في بيان موضوعه.
أما الأول: فالمشهور بين الأصحاب كون السحر حراماً في الجملة، بل لا خلاف فيه،
بل هو ضروري فضلاً عن إجماع المسلمين عليه، والأخبار به مستفيضة :
منها: ما في «نهج البلاغة» من : «أنَّ الساحر كالكافر»^(١).

٢. إشارة إلى حسن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام قال:
مَنْ تَعْلَمَ شَيْئًا مِنَ السُّحُورِ قَلِيلًاً أَوْ كَثِيرًاً فَقَدْ كَفَرَ، وَكَانَ آخِرُ عَهْدِهِ بِرَبِّهِ، وَحْدَهُ أَنْ يُقْتَلَ إِلَّا
أَنْ يَتُوبَ»^(٢).

ومنها: ^(٣) خبر السكوني عنه عليه السلام المذكور في المتن، وقد ضعفه الأستاذ للنوفلي، وقد
مر في المسألة السابقة أنه من الحسان.

قوله عليه السلام: (لأنَّ السحر والشرك مقرؤنان) أي الجملة الثانية بمنزلة الصغرى للأولى،
فسيكون مفاد الخبر - والله العالم - أنَّ الشرك والسحر مقرؤنان ومجتمعان في

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبه ٧٩.(٢) و (٣) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧ و ٢.

وفي رواية السكوني، عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: ساحر المسلمين يُقتل، وساحر الكفار لا يُقتل. قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر، ولأنّ السحر والشرك مقوتان».

وفي نبوي آخر: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدمن حمْرٍ، ومدمن سحرٍ، وقاطع رحمٍ»^١، إلى غير ذلك من الأخبار.

المشرك الساحر، والشرك أعظم من السحر، فإذا اجتمع السحر مع ما هو أعظم منه سقط أثره.

١. اشارة إلى خبر أبي موسى الأشعري عنه عليه السلام^(١).

وقد ورد في جملة من نصوص الباب ما دلّ على أنه يُقتل، وفي جملة أخرى أنه كافر.

أمّا الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وعن بعض متأخّري المتأخرین تقديره بكونه مستحلاً له.

أمّا إذا كان مستحلاً للسحر، فلا ينبغي التوقف في الحكم بقتله، لصيورته بذلك منكراً لضوري الدين، مضافاً إلى نصوص الباب.

وأمّا إذا لم يكن مستحلاً له، فيدلّ على أنه يُقتل إطلاق جملة من النصوص كخبر السكوني المتقدم، وفيه: «ساحر المسلمين يُقتل».

وخبر أبي البختري: «من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، وكان آخر عهده بربّه، وحده أن يُقتل، إلا أن يتوب»^(٢). ونحوهما غيرهما.

وقد توقف الأستاذ الأعظم في الحكم بقتله، بدعوى أنه وإن ورد في الروايات العديدة أنّ حدّ الساحر هو القتل، إلا أنها روایات ضعيفة.

وفيه: ما تقدم من عدم كون خبر السكوني ضعيفاً، وأمّا حسن إسحاق فقد اعترف هو دام ظله بكونه حسناً، مع أنه لو سلم ضعف الروايات فهو مجبور بالشهرة الفتواتية.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ٧.

وأمّا الحكم بالكفر، فهو وإن كان ظاهر جملة من النصوص، إلّا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها، ويتعين حملها على إرادة مستحلّ السحر، أو من يدعى به الرسالة، أو من يدعى ما لا يقدر عليه إلّا 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 بينهما فرق، وفيه أيضًا تعليل الفرق بينهما بأنّ الشرك - أي الكفر - أعظم من السحر.

وفي خبر الإمام العسكري في قضية هاروت وماروت، قوله عليهما السلام: «فلا تکفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار به، ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك به تُحسي وتميت، وتفعل ما لا يقدر عليه إلّا الله فإن ذلك كفر»^(١).

وفي المرسل: «فيمن أخذ السحر صناعةً لنفسه حلّ ولا تعقد»^(٢).

ولأنّه لا كلام عندهم في عدم ترتيب آثار الارتداد، من قسمة الأموال وبينونه زوجته وغيرهما عليه لو صار المسلم ساحراً.

ويضاف إلى جميع ذلك، قيام السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليهما السلام على عدم معاملة الكافر مع الساحر.

وقد يقال: إنّه يعتبر في ترتيب حكم السحر عليه كون ذلك مضرًا بالمسحور.

وفيه: إن كان ذلك لأجل دعوى اعتبار الإضرار في موضوع السحر - كما عن الشهيدين - فسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لأجل النصوص الخاصة، بدعوى أنّ بعض النصوص الواردة في قضية هاروت وماروت يدلّ على ذلك.

فيرد عليه: أنّه لا مفهوم له كي يدلّ على عدم حرمة غير المضر منه، ويوجب تقدير المطلقات، فالآقوى - بناءً على عدم اعتبار الإضرار في السحر - حرمتها مطلقاً، سواءً كان مضرًا أم لا - كما عن جمع من الأسطيين - لإطلاق الأدلة.

(١) و (٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤ و ١.

ثم إن الكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: في المراد بالسحر: وهو لغةً - على ما عن بعض أهل اللغة - : (ما لطف مأخذه ودقّ) انتهى.

وعن بعضهم: (أنه صرف الشيء عن وجهه).

وعن ثالث: (إنه الخدع).

وعن رابع: (إنه إخراج الباطل في صورة الحق).

وقد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه، فقال العلامة رحمه الله في «القواعد» و«التحرير»: (إنه كلام يتكلّم به، أو يكتبه أو رقية أو يعمل شيئاً يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة).

وزاد في «المنتهى»: (أو عقد).

وزاد في «المسالك»: (أو أقسام وعazائم يحدث بسببها ضرر على الغير).

وزاد في «الدروس»: (الدخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس).

ويمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في «القواعد»: (أو يعمل شيئاً). نعم، ظاهر «المسالك» ومحكي «الدروس» أن المعتبر في السحر الإضرار، فإن أريد من التأثير في عبارة «القواعد» وغيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، وإن كان أعم، ثم إن الشهيدين عدا من السحر استخدام الملائكة واستنزال الشياطين في كشف الغائبات، وعلاج المصاب، واستحضارهم وتلبیسهم ببدن صبي أو إمرأة، وكشف الغائبات عن لسانه، والظاهر أن المسحور فيما ذكراه هي الملائكة والجنة والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسييرهم وتعجيزهم من المخالفة له، وإلجلائهم إلى الخدمة.

وقال في «الإيضاح»: (إنه استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر، أو بالإستعانة بالفلكيات فقط وهو دعوة الكواكب، أو بتميز القوى السماوية بالقوى الأرضية وهي الطلسمات، أو على سبيل الإستعانة بالأرواح السازجة وهي العزائم، ويدخل فيه النيرنجات، والكل حرام في شريعة الإسلام، ومستحلّه كافر) انتهى. وتبعه على هذا التفسير في محكي «التنقیح»، وفسر النيرنجات في «الدروس»: (بإظهار غرائب خواص الامتزاجات وأسرار النيرين).

وفي «الإيضاح»: (أما ما كان على سبيل الإستعانة بخواص الأجسام السفلية، فهو

علم الخواص، أو الاستعانة بالنسب الرياضية، فهو علم الحيل وجز الأثقال، وهذا ليسا من السحر (انتهى).

وما جعله خارجاً قد أدخله غيره، وفي بعض الروايات دلالة عليه، وسيجيئ المحتوى والمروي. ولا يخفي أن هذا التعريف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فيه، فضلاً عن الإضرار ببدنه أو عقله.

وعن الفاضل المقداد في «التنقح»: (إِنَّهُ عَمَلٌ يُسْتَفَادُ مِنْهُ مُلْكَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ يُقْتَدِرُ بِهَا عَلَى أَفْعَالٍ غَرِيبَةٍ بِأَسْبَابٍ خَفِيَّةٍ، وَهَذَا يُشَمِّلُ عَلَمِيَّ الْخَوَاصِ وَالْحَيْلِ).

وقال في «البحار» - بعدهما نقل عن أهل اللغة أنه ما لطف وخفي سببه -: (إِنَّهُ فِي عَرْفِ الشَّرْعِ مُخْتَصٌ بِكُلِّ أَمْرٍ يَخْفِي سببَهُ، وَيَتَخَيَّلُ عَلَى غَيْرِ حَقِيقَتِهِ، وَيَجْرِي مَجْرِي التمويه والخداع) (انتهى).

حقيقة السحر

وأمّا المقام الثاني: وهو بيان حقيقة السحر، فقد اختلفت كلمات أئمّة اللغة والفقه في بيان حقيقة السحر، وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة منها في المتن:

والذي يظهر بعد المراجعة إلى موارد استعمال هذه الكلمة ومشتقّاتها عند أهل اللسان، والتدبّر في مجموع التفاسير المنقوله عن الفقهاء العظام وأئمّة اللغة، وضمّ بعضها بعض: أنّ السحر هو صرف الشّئ عن وجهه على سبيل التمويه والخدعة، وقلبه من جنسه في الظاهر لا في الحقيقة، وتصویره على خلاف صورته الواقعية، فهو أمر لا واقعية له، بل مجرد تصّرّفات خيالية.

وبعبارة أخرى: إنّ تمويهات لا حقيقة لها، يخيل إلى المسحور أنّ لها حقيقة. نعم، ربما يتربّب عليه أمر واقعي، كما لو أظهر الساحر للمسحور شيئاً مهولاً فخاف منه ومات، أو صار مجنوناً فإنّ الموت أو الجنون وإن كان واقعياً، إلا أنّه من آثار السحر، لا أنّه بنفسه السحر، وبهذا الاعتبار يطلق السحر على طلي الفضة بالذهب، وأطلق المشركون وصف الساحر على النبي الصادق، حيث تخيلوا أنّه عليه السلام يظهر الباطل بصورة الحق، بتسخير أعين الناس وقلوبهم، وهو ما نفاه عنه سبحانه تعالى.

وأثنا ما عن «القاموس» من تفسيره السحر بقوله: (ما لطف مأخذة ودق) فهو تفسير بالأعم بلا كلام، فإنّ كثيراً من ما لطف مأخذة ودق كالقوّة الكهربائية وما شابها ليست من السحر قطعاً، كما أثنا ما عن جمع من تفسيره (بصرف الشيء عن وجهه) تفسير بالأعم.

ثم إنّ لا وجه بحسب المتفاهم العرفي لاعتبار الإضرار في صدق السحر، كما عن «المسالك»، ولا لاعتبار كون السحر مؤثراً في بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشرة، كما عن العلامة رحمه الله، كما يظهر من الرجوع إلى أهل اللسان.

فإن قيل: إنه قد أطلق في خبر الاحتجاج الآتي المروي في «المكاسب» على جملة أمور غير ما ذكر كالسرعة، والخفة، والنمية، فيستكشف من ذلك كون السحر أعمّ من ما ذكر.

أجبنا عنه: - مضافاً إلى ضعف الخبر للإرسال - أن الإطلاق أعمّ من الحقيقة، بل الظاهر أن إطلاق السحر على بعض تلك الأمور إنما يكون بنحو من العناية والمجاز. فإن قيل: إن ما رواه الصدوق في «الفقيه»، في المرأة التي صنعت شيئاً ليعطف زوجها عليها، فقال لها رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «أف لك كدرت البحار، وكدرت الطين، ولعنتك الملائكة الأخيار، ولملائكة السماء والأرض» الحديث^(١). يدلّ على أنّ من السحر إحداث حب مفرط في الشخص، كما استدلّ به المصنف لذلك.

أجبنا عنه أولاً: إنه لتضمنه توبيخ النبي صلوات الله عليه وسلم إياها وحكمه عليها بعدم قبول التسوية، واستقباله إياها باللعن، وإن كان دالاً على الحرمة، إلا أنه ليس فيه شهادة على أنّ وجه الحرمة انطباق عنوان السحر عليه.

فإن قيل: إن الآية الشريفة «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ»^(٢) تدلّ على أنّ من السحر إيجاد التفرقة بين الزوجين.

(١) المستدرك، باب ٢٢، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٠٢. (٢) سورة البقرة، آية ٣١٠.

وهذا أعمّ من الكلّ، لأنّه ذكر بعد ذلك ما حاصله: (إِنَّ السُّحْرَ عَلَىٰ أَقْسَامٍ):
 الأول: سحر الكلدانيين^١ الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب، ويذكرون أنها المدبّرة لهذا العالم، ومنها تصدير الخيرات والشرور والسعادات والنحوسات.

ثُمَّ ذُكْرُ أَنَّهُمْ عَلَىٰ ثَلَاثَةِ مَذَاهِبِ:

فَمِنْهُمْ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهَا الْوَاجِبَةُ لِذَاتِهَا الْخَالِقَةُ لِلْعَالَمِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهَا قَدِيمَةٌ لِقَدْمِ الْعُلَّةِ الْمُؤْثِرَةِ .

وَمِنْهُمْ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهَا حادِثَةٌ مُخْلُوقَةٌ فَعَالَةٌ مُخْتَارَةٌ، فَوْضُ خَالِقُهَا أَمْرُ الْعَالَمِ إِلَيْهَا، وَالسَّاحِرُ عِنْدَ هَذِهِ الْفَرَقِ مَنْ يَعْرِفُ الْقُوَى الْعَالِيَّةَ الْفَعَالَةَ، بِسَائِطَهَا وَمَرْكَبَاتِهَا، وَيَعْرِفُ مَا يَلِيقُ بِالْعَالَمِ السُّفْلَىَ، وَيَعْرِفُ مَعْدَاتِهَا لِيَعْدُهَا، وَعَوَانِقَهَا لِيَرْفَعُهَا بِحَسْبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ، فَيَكُونُ مَمْكُنًا مِنْ اسْتِحْدَاثِ مَا يَخْرُقُ الْعَادَةَ.

قَلَّنَا أَوْلَأَّ إِنَّ فِي ذَلِكَ أَقْوَالًا لِلْمُفَسِّرِينَ:

أَحَدُهُمْ: أَنَّهُ كَانَ مِنْ شَرِعِ سَلِيمَانَ أَنَّ مَنْ تَعْلَمَ السُّحْرَ بَانَتْ مِنْهُ زَوْجَتِهِ.

ثَانِيَهُمْ: أَنَّهُ إِذَا تَعْلَمَ السُّحْرَ كَفَرَ حَرَمَتْ عَلَيْهِ امْرَأَتِهِ.

وَفِي الْمَقَامِ أَقْوَالٍ أُخْرَى، فَمَنْ أَرَادَ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهَا فَلِيَرَاجِعَ كِتَابَ التَّفْسِيرِ.

وَثَانِيًّا: إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِ الْخَبَرِ، وَإِلَّا لِزَمَ الْإِلْتَزَامُ بِحَرَمَةِ إِحْدَاثِ الْحُبُّ فِي قَلْبِ الزَّوْجِ بِالْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ الَّتِي وَرَدَ الْأَمْرُ بِهَا فِي النَّصْوصِ، وَهَذَا مَمَّا لَا يُمْكِنُ الْإِلْتَزَامُ بِهِ، وَعَلَيْهِ فَلَابِدٌ مِنْ حَمْلِهِ عَلَىٰ كَوْنِ آللَّهِ إِحْدَاثُ الْحُبُّ مَا يَكُونُ مَحْرُمًا بِلَ مُوجِبًا لِلْإِرْتِدَادِ، وَإِلَّا لَمَّا كَانَ وَجْهُ لَعْدَ قَبُولِهِ تَوبَتْهَا.

وَبِمَا ذَكَرْنَا فِي بَيَانِ حَقِيقَةِ السُّحْرِ، ظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنِهِ وَبَيْنِ الْمَعْجزَةِ، فَإِنَّ الْمَعْجزَةَ أَمْرٌ وَاقِعِيٌّ وَلَهَا وَاقِعِيَّةٌ، لَكِنَّهُ غَيْرُ جَارِيَّةٍ عَلَى السَّيِّرِ الْطَّبِيعِيِّ، بَلْ هِيَ أَمْرٌ خَارِقُ الْعَادَةِ.

أَقْسَامُ السُّحْرِ

١. فِي بَعْضِ النَّسْخِ (الْكَذَابِينَ) - وَفِي الْمَصْدَرِ (الْكَلْدَانِيِّينَ وَالْكَذَابِينَ)، وَكَيْفَ كَانَ

الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية^١.

فيرد على ما أفاده في هذا القسم - أنه قد مر في مبحث التنجيم أنّ معتقد تأثير الكواكب في العناصر السفلية استقلالاً كافر، من غير فرق بين الفرق الثلاث، ولكن الكلام في أنّ استحداث ما يخرج العادة، هل يصدق عليه السحر أم لا؟ والأظهر عدمه لعدم انتظام ما ذكرناه في تفسيره الذي ذكره المحقق المجلسي أيضاً قبل بيان هذه الأنواع على ذلك، فإنه عبارة: (عن صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة من دون أن يكون له واقعية).

١. أفاده في توجيهه: (أنه قد ثبت إمكان تأثير النفوس في مواد هذا العالم، وهذه النفوس الفعالة، تارة تكون بواسطة الرياضيات قوية شديدة الإنجذاب إلى عالم السماوات، وتكون مستغنیة عند التأثير لصدور الأمور الغريبة الخارقة للعادة عن الاستعانة بأدوات سحرية أخرى.

وأخرى تكون ضعيفة ممزوجة باوسع المواد، فتحتاج إلى الاستعانة بها) انتهى ملخصاً.

وفيه: أنه لا إشكال في عدم انتظام ما اخترناه في معنى السحر على ذلك، فإنّ النفوس الصافية بالرياضيات، المؤثرة في الأمور التكوينية التي منها نفوس أولياء الله تعالى، وإن كانت تصرف الأشياء عن وجهها، لكنه ليس صرفاً على سبيل الخدعة، من دون أن يكون له واقعية بل يكون صرفاً حقيقياً. ولا تكون تصفيه النفس بنفسها من المحرمات، بل تصفيتها بالرياضيات الحقة مطلوبة للشارع، نعم التصفيه بالأمور الباطلة محرمة لحرمة أسبابها.

وأما المعتقد بتأثير النفوس في الأمور التكوينية، فإنّ اعتقاد تأثيرها فيها استقلالاً أو مع الله تعالى، فهو كافر بلا كلام.

وأما إن اعتقد أنّ الله تعالى هو المؤثر الأعظم، ويكون تأثيرها فيها كتأثير سائر العلل وال موجودات التكوينية، فلا وجه للحكم بكتابته.

الثالث: الإستعانة بالأرواح الأرضية، وقد أنكرها بعض الفلسفة، وقال بها الأكابر منهم، وهي في أنفسها مختلفة، فمنهم خيرة وهم مؤمنوا الجن، وشريرة وهم كفار الجن وشياطينهم^١.

الرابع: التخيّلات والأخذ بالعيون، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشط متتحرّكاً^٢.

١. وأضاف في «البحار»: (أن المراد بها الأجنّة، وهي مختلفة الأصناف، فمنها خيرة ومنها شريرة، وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية، إلا أن القوّة الحاصلة للنفوس الناطقة، بواسطة الاتصال بهذه الأرواح أضعف من القوّة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، وأصحاب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرق والتجريد والدخن، فهذا النوع هو المسمى بالعزم وعمل تسخير الجن). انتهى ملخصاً.
وقد عرفت من ما تقدّم عدم صدق السحر على ذلك، وأماماً من حيث حكمه فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا المبحث.

وعن المعتزلة: الاتفاق على تكثير من يجوز ذلك، لأنّه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء.

وفيه: أن من يظهر هذه الأشياء على يده، إما أن لا يدعى النبوة، فلا يفضي الأمر إلى التلبيس، وإن أدعى النبوة فعلى الله تعالى أن لا يظهر على يده هذه الأشياء.

٢. وأفاد في توضيحه: (أن هذا النوع مبني على مقدمات):
الأولى: أن أغلاط البصر كثيرة، كراكب السفينة يرى نفسه ساكناً والشط متتحرّكاً.
الثانية: أن المحسوسات قد تختلط ولا يتميز بعضها عن بعض، وذلك فيما إذا أدرك القوّة الباصرة المحسوس في زمان قصير جدّاً ثم أدرك بعده محسوساً آخر.
الثالثة: أنه قد تشتعل النفس بشيء ولا يدرك الإنسان حينئذ شيئاً حاضراً عندـه، كالوارد على السلطان فإنه قد يلقاه شخص آخر ويتكلّم معه وهو لا يلتفت إليه.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة، كرّاقص يرقص وفارسان يقتتلان^١.

وبعد معرفة هذه الأمور، يتضح تصوير هذا النوع من السحر، لأن المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل إذهان الناظرين، ويأخذ عيونهم إليه، ثم يعمل عملاً آخر بسرعة شديدة وحركة خفيفة، وحينئذ يظهر لهم شيء غير ما انتظروه، فيتعجبون منه جدًا. ولكن هذا النوع هو الشعبدة، والفرق بينها وبين السحر: أن السحر لا واقعية له أصلًا، وهي أمر له واقعية وليس خيالياً محضاً، وإطلاق السحر على هذا النوع في خبر الاحتجاج قد مرّ أنه مبني على العناية والمجاز. وأمّا حكم هذا القسم فسيأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

١. وفي «البخار»: (النوع الخامس للأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارةً، وعلى ضرورة الخلاً أخرى. مثل فارسين يقتتلان، فيقتل أحدهما الآخر، وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعةً من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، ومنها الصور التي تصورها الروم وأهل الهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان، حتى يصورونها ضاحكة وباكية، وحتى يفرق فيها بين ضحك السرور، وضحك الخجل وضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور التخائيل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا القبيل).

ولكن الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة المتعارفة في زماننا كالطائرات والراديوارات وغيرها ليست من السحر قطعاً، كما اعترف به المجلسي رحمه الله. وكون سحر سحرة فرعون من هذا النوع غير ثابت.

ولا دليل على حرمة ذلك لو لم نقل برجحانه، ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمة.

السادس: الاستعانة بخواص الأدوية، مثل أن يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل، أو الدخن المسكر أو عصارة البنج المجعل في الملبس، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس شاهدٌ.

السابع: تعليق القلب، هو أن يدعى الساحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم اللمياء والإسم الأعظم حتى يميل إليه العوام، وليس له أصلٌ^٢.

١. وفيه: أنه لا ينبغي التوقف في أن هذا ليس من السحر، فإن إطعام الغير طعاماً يجب زوال عقله كإطعامه طعاماً يجب وجع بطنه، ومجرّد عدم معلومية ذلك على عامة الناس، لا يجب صدق عنوان السحر عليه، وإلا لزم كون علم الطب من السحر. نعم، إن انطبق عليه أحد العناوين المحرّمة، كعنوان الإضرار بالغير - لو بنينا على حرمتها - حرم وإنّا فلا.

٢. وفي «البحار» : (النوع السابع من السحر: تعليق القلب). وهو أن يدعى الساحر أنه أعرف الإسم الأعظم، وأن الجن يطیعونني وينقادون لي في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع ضعيف العقل، قليل التمييز، اعتقاد أنه حق، وتعلق قلبه بذلك، وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة، فاذا حصل الخوف ضفت القوي الحساسة، فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل ما يشاء، ومن جرّب الأمور وعرف أهل العالم، علم أن تعلق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار).

وفي: أنه إن أريد أن الدعاوى المذكورة بأنفسها، أو من حيث ترتب ميل العوام إلى المدعى لها من السحر، فهو بدبيهي الفساد، إذ مجرّد ذلك لا يصدق عليه السحر، وإن لزم كون الاستعمال بمطلقها سحراً وهو كما ترى.

وإن أريد أن السحر هو ما يفعله المدعى لهذه الدعاوى من الخوارق، بعد حصول تعلق القلب وضعفه، فيرد عليه أن ذلك أمرٌ واقعي والسحر هو ما لا واقعية له، بل خيالي محض.

الثامن: النميمة^١) انتهى الملخص منه .

وما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن «الإيضاح»، وبعضها قد ذكر فيما ذكر في «الاحتجاج» من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبدالله عليهما السلام عن مسائل كثيرة، منها ما ذكره بقوله: «أخبرني عن السحر ما أصله، وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبها، وما يفعل؟ قال أبو عبدالله عليهما السلام: إن السحر على وجوه شتى، منها بمنزلة الطب، كما أن الأطباء وضعوا الكل داء دواء، وكذلك علماء السحر احتالوا على كل صحة آفة، ولكل عافية عاهة، ولكل معنى حيلة، ونوع آخر منه خطفه وسرعة ومخاريق وخفة، ونوع منه ما يأخذ أولياء الشياطين منهم. قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال: من حيث علم الأطباء الطب، بعضه بتجربة وبعضه بعلاج. قال: وما تقول في الملائكة هاروت وماروت، وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر؟ قال: إنما هما موضع ابتلاء وموقف فتنـة، تسبـبـهمـاـ اليـومـ: لو فعلـ الإـنـسـانـ كـذـاـ لـكـانـ كـذاـ، ولو تعالـجـ بـكـذاـ لـصـارـ كـذاـ، فـيـتـعـلـمـونـ مـنـهـمـ ماـ يـخـرـجـ عـنـهـمـ، فـيـقـولـ لـهـمـ إـنـماـ نـحـنـ فـتـنـةـ فـلـ تـأـخـذـوـ عـنـاـ مـاـ يـضـرـكـمـ وـلـاـ يـنـفـعـكـمـ. قال: أـفـيـقـدـرـ السـاحـرـ عـلـىـ أـنـ يـجـعـلـ الإـنـسـانـ بـسـحـرـهـ فـيـ صـورـةـ كـلـبـ أوـ حـمـارـ أوـ غـيـرـ ذـلـكـ؟ قال: هـوـ أـعـجـزـ مـنـ ذـلـكـ وـأـضـعـفـ مـنـ أـنـ يـغـيـرـ خـلـقـ اللهـ، إـنـ مـنـ أـبـطـلـ مـاـ رـكـبـهـ اللهـ تـعـالـىـ وـصـقـرـ غـيـرـهـ، فـهـوـ شـرـيكـ اللهـ فـيـ خـلـقـهـ، تـعـالـىـ اللهـ عـنـ ذـلـكـ عـلـوـاـ كـبـيرـاـ، لـوـ قـدـرـ السـاحـرـ عـلـىـ مـاـ وـصـفـتـ لـدـفـعـ عـنـ نـفـسـهـ الـهـرـمـ وـالـآـفـةـ وـالـأـمـرـاـضـ، وـلـنـفـيـ الـبـيـاـضـ عـنـ رـأـسـهـ، وـالـفـقـرـ عـنـ سـاحـتـهـ، وـإـنـ مـنـ أـكـبـرـ السـحـرـ النـمـيـمـةـ يـفـرـقـ بـهـاـ بـيـنـ الـمـتـحـابـيـنـ، وـيـجـلـبـ بـهـاـ الـعـداـوـةـ عـلـىـ الـمـتـصـافـيـنـ، وـيـسـفـكـ بـهـاـ الدـمـاءـ، وـيـهـدـمـ بـهـاـ الدـوـرـ، وـيـكـشـفـ بـهـاـ السـتـورـ، وـالـنـفـمـاـ شـرـ مـنـ وـطـاـلـأـرـضـ بـقـدـمـ، فـأـقـرـبـ أـقـاوـيلـ السـحـرـ مـنـ الصـوـابـ أـنـهـ بـمـنـزـلـةـ الطـبـ، إـنـ السـاحـرـ عـالـجـ الرـجـلـ فـامـتـنـعـ مـنـ مـجـامـعـ النـسـاءـ، فـجـاءـهـ الطـبـبـ فـعـالـجـهـ بـغـيرـ ذـلـكـ فـأـبـرـأـهـ الحـدـيـثـ»^(١).

١. وفيه: إن النميمة وإن كانت من المحرمات، ومن المعاصي الكبيرة، إلا أنها ليست من السحر.

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٨١، مع اختلاف.

ثم لا يخفى أنَّ الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال^١، لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثاني: في حكم الأقسام المذكورة.

فقول: أما الأقسام الأربع المقدمة من «الإيضاح»، فيكتفى في حرمتها^٢ - مضافاً إلى شهادة المحدث المجلسي^٣ في «البحار» بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات^٤ - دعوى فخر المحققين في «الإيضاح»: (كون حرمتها

فتححصل: أنَّ شيئاً من هذه الأقسام ليس من السحر موضوعاً بما فسروا له من المعنى، ولعلَّ غرضهم مشاركة تلك الأمور للسحر حكماً، لا دخولها فيه موضوعاً، كما تنادي بذلك عبارة «الإيضاح» التي تقدم نقلها، كما نتبه على ذلك بعض المحققين.

١. لكن قد عرفت أنَّ السحر من المفاهيم المبينة، وإنَّ كلمات القوم إما صريحة فيما ذكرناه، أو قابلة للحمل عليه، وما ذكروه من الأقسام أرادوا بها أنَّها ملحقة به حكماً لا موضوعاً كما ينادي بذلك ما ذكره المجلسي^٣، فإنه فسر السحر أولاً بما ذكرناه، ثم بعد ذلك ذكر الأقسام الثمانية، وحيث أنَّه لا يمكن الجمع بين كلماته، لعدم انتظام الضابط المذكور على شيء من تلك الأقسام، فلا محيس إلا عن الحمل على ما نتبهنا عليه، فراجع.

٢. قال في محكي «الإيضاح» على ما في «المكاسب»: (إنَّ استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر، أو بالاستعانة بالفلكتيات فقط وهو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية وهي الطسلمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة وهي العزائم، ويدخل فيها النيرنجات، والكل حرام في شريعة الإسلام، ومستحلله كافر) انتهى.
واستدلل لها في المتن بوجهين:

٣. أحدهما: شهادة المحدث المجلسي في «البحار» بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات.
وفيه أولاً: ما تقدم من عدم شهادة المجلسي بكونها من السحر.

من ضروريات الدين، وأن مستحلبها كافر) وهو ظاهر «الدروس» أيضاً، فحكم بقتل مستحلبها، فإنما وإن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنشورة، إلا أن دعوى ضرورة الدين مما يوجب الإطمئنان بالحكم، واتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار، نعم ذكر شارح «النخبة»: (أن ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانة بشيء من حرمات الله كالقرآن وأبعاضه، وأسماء الله الحُسْنَى ونحو ذلك، فهو حرام بلا ريب، سواء عد من السحر أم لا، وما كان للأغراض كحضور الغائب، وبقاء العمارَة، وفتح الحصون لل المسلمين ونحوه، فمقتضى الأصل جوازه، ويحكي عن بعض الأصحاب وربما يستدلون في بعضها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والسدن غير واضح، وألحق في «الدروس» تحريم عمل الطلسمات بالسحر، ووجهه غير واضح) انتهى.

و ثانياً: إن هذه الشهادة معارضة بشهادة الفخر على عدم كون أكثرها منه، وبشهادة الشهيد على عدم كون ما لا يكون مضرًا من السحر، وسيصرح المصنف بتقديم شهادة النافي في المقام على شهادة المثبت.
و ثالثاً: إن شهادته بعد كون المفهوم مبيّناً عندنا، ونرى عدم صدقه عليها، لا تصلح أن تكون مدركاً للحكم الشرعي.

١. هذا هو ثانيهما: وهو دعوى فخر المحققين في «الإيضاح» كون حرمتها من ضروريات الدين، وإن مستحلبها كافر، وهو ظاهر «الدروس» أيضاً، وذلك يوجب الإطمئنان بالحكم.

ويرد عليه: أن دعوى الضرورة لو أوجبت الإطمئنان باتفاق العلماء، مع أن لمنع عنه مجالاً في المقام، لما أفتى به شارح «النخبة»، وحکاه عن بعض الأصحاب من جواز بعض ما في «الإيضاح» من الأقسام، لكنها لا توجب الإطمئنان بالحكم بعد استناد المجمعين، أو احتمال استنادهم إلى ما بأيدينا من الأدلة الضعيفة.

وأما ما أوردته عليه جمع من المحسنين - منهم الأستاذ الأعظم - بمعارضة هذه الدعوى بشهادة الفخر والمسالك.

فغريب، إذ المشهود به في كلمات هؤلاء عدم كونها من السحر موضوعاً، لا عدم الحرمة حكماً.

ولا وجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين والشهيد، وأما غير تلك الأربع، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة، فلا إشكال أيضاً في حرمتها، ويكتفى في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حب مفروط في الشخص يعد سحراً

روى الصدوق في «الفقيه» في باب عقاب المرأة على أن تسر حزوجها، بسنده عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، قال: «قال رسول الله ﷺ لامرأة سألته أنت لي زوجاً وبه غلطة علىي، وإني صنعت شيئاً لأعطيه علىي؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أَفْ لَكِ كدرت البحار، وكدرت الطين، ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السماء (السموات) والأرض. قال: فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلاً، وحلقت رأسها، ولبست المسوح، فبلغ النبي ﷺ فقال: إن ذلك لا يُقبل منها)، بناءً على أن الظاهر من قوله: (صنعت شيئاً) المعالجة بشيء غير الأدعية والصلوات ونحوهما، ولذا فهم الصدوق منها السحر، ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

وأما ما لا يضر، فإن قصد به رفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخرى، فالظاهر جوازه، مع الشك في صدق اسم السحر عليه للأصل، بل فهو ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً، وإنما دليل على تحريمها، إلا أن يدخل في الله أو الشعوذة. نعم، لو صح سند رواية «الاحتجاج» صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه، وكذلك لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد والمحدث المجلسي رحمه الله تكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلة في السحر، اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر، لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج 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 أو قلبه أو عقله)، فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام، وت تقديم شهادة الإثبات لا يجري في هذا الموضع، لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، والنافدين إلى الإطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة. والأحوط الإجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام في «البحار»، بل لعله

لا يخلو عن قوّة، لقوّة الظنّ من خبر «الاحتجاج» وغيره.
بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر^١، ويمكن أن يستدلّ له - مضافاً إلى الأصل، بعد دعوى انصراف الأدلة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً^٢ - بالأخبار، منها ما تقدّم في خبر «الاحتجاج»^٣.

دفع ضرر السحر بالسحر

١. قوله: (بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر).
أقول: المشهور بين الأصحاب - على ما نسب إليهم هو ذلك - وعن العلامة في جملة من كتبه، والشهيدين، والميسى المنع من ذلك إلا مع انحصر سبب الحل فيه.
وقد استدلّ للجواز مطلقاً بوجوه:
٢. الأول: ما في المتن، وهو انصراف الأدلة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً، فمع تعلّق غرض الدفع به لا وجه للحرمة.
ويرد عليه: منع الانصراف في قوله علیه: «مَنْ تَعْلَمَ شَيْئاً مِنَ السُّحُورِ قَلِيلًاً أَوْ كَثِيرًا فَقَدْ كَفَرَ، وَكَانَ آخِرُ عَهْدِهِ بِرِيَّهٖ»^(١).
٣. الثاني: ما في المتن أيضاً، وهو أنّ إخبار الساحر ظاهرة في إرادة من يخشى ضرره، فلو أراد الساحر دفع ضرر السحر به لا وجه للحرمة.
وفيه: إنّ أريد بهأخذ الإضرار في مفهومه، فيرد عليه ما تقدّم من منع ذلك.
وإن أريد به انصرافه إلى 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 الأُستاذ الأعظم، وهو الآية الشريفة «وَمَا أُنْزِلَ عَلَى السَّلَكَيْنِ إِبَابَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلَّمَنِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ»^(٢).

(١) الوسائل، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧٠٢ (البقرة، ٢).

بدعوى أنّ السحر لو لم يكن جائز الاستعمال، حتّى في مقام دفع الضرر، لم يجز تعليمه أصلًا، فجواز التعليم يدلّ على جواز العمل به في الجملة. والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر.

ولكن يرد عليه: أنّه يمكن أن يقال بعدم دلالة الآية الشريفة على جواز التعليم، إذ لا وجه لهذه الدعوى سوى ظهورها في أنّ الملائكة علّما السحر.

ولكن ربما يقال: كما عن جمع من المفسّرين إنّ سَحْرَة اليهود زعموا أنّ الله عزّ وجلّ أُنزِلَ السحر على لسان جبرئيل وميكائيل إلى سليمان، فأكذبهم الله بذلك، وفي الكلام تقديم وتأخير، فتقديره: (وما كفر سليمان، وما أُنزِلَ على الملائكة، ولكن الشياطين كفروا، يعلّمان الناس السحر ببابل هاروت وماروت)، وهذا رجلان ببابل غير الملائكة، إسم أحدهما هاروت والآخر ماروت، ويكون هاروت وماروت ببيانًا عن الناس، كذا في «التبیان».

وقد يقال: كما عن جماعة آخرين إنّ الملائكة وإن علّما السحر، إلا أنّهما خالفا ربّهما، فعن كعب: (فوالله ما أمسيا من يومهما الذي أهبطا فيه حتّى استكملا جميع ما نهيا عنه، فتعجبت الملائكة من ذلك، ثمّ لم يقدر هاروت وماروت على الصعود إلى السماء، وكانا يعلّمان الناس السحر).

وقد يقال: كما عن جمع من المفسّرين إنّ الملائكة أهبطا ليأمرا بالدين، وينهيا عن السحر، حيث أنّه كان كثيراً في ذلك الوقت، وعليه فالتعليم كان من جهة أنّ من لا يعرف الشيء لا يمكن اجتنابه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ جواز التعليم في تلك الشريعة أعمّ من جوازه في شريعتنا، والاستصحاب قد مرّ غير مرّة أنه لا يجري في الأحكام.

الخامس: ما في خبر «الاحتجاج» المتقدّم قال عليهما السلام: «فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه ينزلة الطبت، إنّ الساحر عالج فامتنع من مجامعة النساء، فجائه الطبيب فعالجه بغير ذلك فابرأته»^(١).

السادس: الأخبار الكثيرة، وإليك طرف منها المذكورة في المتن:

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٨١، مع اختلاف.

ومنها: ما في «الكافي» عن القمي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: «دخل عيسى بن السقفي على أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتي السحر، وكنت آخذ عليه الأجر، وكان معاشي، وقد حجت، وقد مَنَ الله على بلقائك، وقد تبُّت إلى الله من ذلك، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: حل و لا تعقد».

وكان الصدوق عليه السلام أشار إلى هذه الرواية، حيث قال: (روي أن توبة الساحر أن يحل ولا يعقد)، وظاهر المقابلة بين الحل والعقد في الجواز والعدم، كون كلّ 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 عليهما السلام: «في قوله تعالى: {وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِإِبْرَاهِيمَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ}، قال: كان بعد نوح قد كثرت السحررة والمموهون، فبعث الله ملكين إلىنبي ذلك الزمان يذكر ما يسرّه السحررة، وذلك ما يبطل به سحرهم، يردد به كيدهم، فتلقاء النبي عن الملkin، وأداء إلى عباد الله بأمر الله، وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه، ونهاهم عن أن يسحرروا به الناس، وهذا كما يقال: إنّ السمّ ما هو وإنّ ما يدفع به غائلة السمّ ما هو، ثم يقال للمتعلم هذا السمّ فمن رأيته سمّ فادفع غائته بهذا، ولا تقتل بالسمّ إلى أن قال: وما يعلم من أحد ذلك السحر وإبطاله حتى يقول للمتعلم إنّما نحن فتنه وامتحان للعباد، ليطيعوا الله فيما يتعلّمون من هذا، ويبطلوا به كيد السحررة ولا يسحروهم، فلا تکفر باستعمال هذا السحر، وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تُحيي وتُحيي، وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلك كفر، إلى أن قال: فيتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحرروا به ويضرّوا به، فقد تعلّموا ما يضرّ بيدهم ولا ينفعهم فيه» الحديث.

وفي رواية محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث، قال: «وأمّا هاروت وماروت فكانا ملkin علّما الناس السحر ليحتربوا به عن سحر السحررة، فيبطلوا به كيدهم، وما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتى قالا إنّما نحن فتنه فلا تکفر، فکفر قوم

باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه، وجعلوا يفرقون بما تعلموا بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ﴾ يعني بعلمه. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار الساحر إرادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين، واستقرّب لذلك جواز الحلّ به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا، لكنه مع ذلك كلّه قد منع العلامة في غير واحد من كتبه، والشهيد^{رحمه الله} في «الدروس» والفضل الميسى والشهيد الثاني^{رحمه الله} من حلّ السحر به، ولعلّهم حملوا ما دلّ على الجواز - مع اعتبار سنته - على حالة الضرورة، وانحصر سبب الحلّ فيه لا مجرد دفع الضرر، مع إمكانه بغيره من الأدعية والتعويذات، ولذا ذهب جماعة منهم الشهيدان والميسى وغيرهم إلى جواز تعلّمه لি�توقّى به من السحر، ويدفع به دعوى المتنبي، وربما حمل أخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت وما روت على جواز ذلك في الشريعة السابقة، وفيه نظر.

وقد أورد عليه بوجوه:

الأول: ما عن الأستاذ الأعظم، وهو ضعف تلك الأخبار بأجمعها.

وفيه: إنّ ذلك وإن تمّ في بعضها، إلاّ أنه لا يتمّ في الجميع، لاحظ ما عن «الكافي» عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: «دخل عيسى بن شفقي علي أبي عبدالله^{عليه السلام} وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، وسأله عن ذلك، قال^{عليه السلام}: حلّ ولا تعقد»^(١). فإنّ قول إبراهيم شيخ من أصحابنا لو لم يكن ذلك توثيقاً له، لا ريب في كونه من ألفاظ المدح، فإذا انضمّ إليه كونه إمامياً كما يشهد له قوله من أصحابنا، يدخل الرجل في الحسان.

مع أنه 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: أنه خلاف الظاهر جدّاً، فإنّ الظاهر منه كون الحلّ والعقد كليهما بالسحر.

(١) الوسائل، باب ٢٥، أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر على جميع تعاريفه^١. وقد عرفت أن الشهيدين - مع أخذ الإضرار في تحريم السحر - ذكرًا : (أن استخدام الملائكة والجن من السحر)، ولعل وجه دخوله تضرر المسحّر بتسخيره، وأمامًا سائر التعريف، فالظاهر شمولها لها، وظاهر عبارة «الإيضاح» أيضًا دخول هذه في معقد دعوه الضرورة على التحرير، لأن الظاهر دخولها في الأقسام والعزم والنفث، ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام والسباع والوحش وغير ذلك خصوصاً الإنسان، وعمل السيدي ملحق بالسحر إسمًا أو حكماً، وقد صرّح بحرمه الشهيد في «الدروس»، والمراد به على ما قيل: (إحداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شيء آخر).

الثالث: أن النصوص محمولة على حالة الضرورة، وانحصر سبب الحلّ فيه.

وفيه: أنه لا وجه لهذا الحمل بعد إطلاق الأخبار وعدم الوجه للحمل.

فتحصل: أنه لا يتم شيء من هذه الوجوه الخمسة إلا الوجه الثالث.

ومنه يظهر حكم التعليم والتعلم.

حكم التسخيرات

١. قوله: (ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر).

ولكن قد مرّ عند ذكر أقسام السحر أن السحر بما له من المفهوم لا يصدق على التسخيرات، فهي من هذه الجهة لا تكون من المحرّمات، وعلى ذلك، فإن انطبق على التسخير عنوان آخر محرم كالإضرار بمن يعذ ذلك ظلماً عليه، ويحرم إضراره، أو صيروة المسحّر في معرض التلف فيحرم، وإنّما فلا. فتسخير أشرار الإنس والجن جائز وإن استلزم إيذائهم.

وأولى بالجواز تسخير الحيوانات، فإنه لا ينطبق عليه شيء من العناوين المحرّمة،

الحادية عشرة: الشعبدة حرام بلا خلاف^١، وهي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء إلى شبيهه^٢، كما ترى النار المتحركة على الإستدارة دائرة متصلة، لعدم إدراك السكونات المتخللة بين الحركات.

فهل يتوجه أحد جواز تسخير الحيوانات بالضرب والغلبة ونحوهما، وعدم تسخيرها بما يوجب إطاعتها للإنسان طوعاً؟!

حرمة الشعبدة

١. قوله: (الحادية عشرة الشعبدة حرام، بلا خلاف).

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: في بيان حقيقتها.

الثاني: في بيان حكمها.

٢. أمّا الأول: فقد فسرها المصنف في المتن بأنها: (الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس... إلخ).

لا ينبغي التوقف في أنه تفسير بالأعمّ، إذ لا ريب في أن مجرد تحريك اليد على الإستدارة بسرعة، ليرى الناظر دائرة ليس من الشعبدة، ثم مع الإغماض عن ذلك لم يظهر وجه تعليمه ذلك بعدم إدراك السكونات المتخللة، إذ الموجب لتوهم الدائرة هو سرعة حركة اليد، الموجبة لتوهم بقاء ذلك الشيء في مبدأ حركته بعد انتقاله عنه، في حال أنه يراه في محله الحقيقي في ذلك الوقت، وهكذا.

فالصحيح أن يقال: إن المتحصل من مجموع كلمات اللغويين والفقهاء، والمتبادر عند أهل العرف من هذه الكلمة أنها عبارة: (عن فعل ما يفعله سائر الناس من الأفعال المتعارفة بسرعة حركة وخفّة يد، بحيث يظهر لهم غير ما هو واقع الأمر، وكانوا ينظرونها، والذي يعبر عنه بالفارسي بكلمة «تردستي»).

ويدل على الحرمة - بعد الإجماع^١ - مضافاً إلى أنه من الباطل والله^٢ دخوله في السحر في الرواية المتقدمة عن «الاحتجاج»^٣ المنجبر وهنها بالإجماع المحكي، وفي بعض التعريفات المتقدمة للسحر ما يشملها^٤.

وبهذا يظهر الفرق بينها وبين السحر، وأن النسبة بينهما هي التباين.

وأما المقام الثاني: فقد استدلت حرمتها في المكاسب وغيره بوجوه :

١. الأول: الإجماع، وفي «الجواهر»: (الشعبدة المحرمة بالإجماع المحكي والمحصل).

وفيه: أنه لا يصلح مثل هذا الإجماع لأن يكون مدركاً للحكم الشرعي، بعد استناد المجمعين أو احتمال استنادهم إلى الوجوه الآتية، كما أشرنا إلى ذلك مراراً.

٢. الثاني: أنه من الباطل والله.

وفيه: أنه لا دليل على حرمة الله الباطل مطلقاً، وإنما المحرم هو قسم خاص من ذلك، مع أنه اذا ترتب عليها غرض عقلائي لا تكون من الله والباطل.

٣. الثالث: قوله عليه السلام في خبر «الاحتجاج» المتقدم: (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة).

وفيه: - مضافاً إلى ما تقدم من أن هذا الإطلاق مبني على نوع من العناية والمجاز - أنه ضعيف السندي، غير منجبر بعمل المشهور، لعدم إحراز استنادهم إليه في هذا الحكم وغيره.

٤. الرابع: صدق بعض تعريفات السحر عليها، فيدل على حرمتها ما دل على حرمة السحر.

وفيه: ما تقدم من أن مفهوم السحر مغاير لمفهوم الشعبدة، وليس الشعبدة من السحر. فتحصل: أنه لا دليل على حرمة الشعبدة.

الثانية عشر: الغش حرام بلا خلاف^١، والأخبار به متواترة، نذكر بعضها تيمناً.

حرمة الغش

١. الثانية عشرة: لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الغش، وتنقية القول فيها بالبحث في موضع:
- الأول: في بيان حكمه التكليفي.
- الثاني: في بيان حقيقته.
- الثالث: في بيان حكمه الوضعي.

أما الأول: فالأقوى هو حرمة الغش في نفسه، كما هو المتفق عليه نصاً وفتواً، فقد ذكر المصنف جملة من النصوص المتضارفة الدالة على ذلك، وستتم على ذلك.

فما ذكره المحقق الإبرواني: من (أنّ الغش ليس بنفسه من المحرمات، وإنّما يحرم من جهة انتسابه عنوان الكذب، وأكل مال الغير بلا رضى صاحبه عليه، مستنداً إلى أنه لو لم يكن المحرم ذلك، فإنّما أن يكون المحرم شوب اللّين بالماء، ومن المعلوم أنّه ليس ذلك من المحرمات، أو يكون عرض المشروب للبيع، ومن المعلوم أنّ مجرد ذلك ليس بحرام، حتى إذا اتفق أنه لم يبع، أو يكون المحرّم هو إنشاء البيع، ومن المعلوم أنّ مجرد الإنشاء ليس بحرام لو نسبه بالغش قبل أن يقبض أو حطّ من ثمنه أو أبرء ذمّته من الثمن، أو خيّره بين الأخذ والترك، فيتعمّن أن يكون الغش، هو أخذ قيمة غير المغشوش بإزاء المغشوش).

غير صحيح، لأنّ ذلك كله، لا يعنّي به في مقابل ظاهر النصوص الدالة على حرمة الغش.

وإن شئت قلت: إنّ شوب اللّين بالماء لا يحرم، لعدم صدق الغش عليه، كما أنه لا يصدق على مجرد العرض للبيع، وأماماً إنشاء البيع واعتبار ملكيّة المشتري للمغشوش بعنوان أنه غير مغشوش، فهو حرام بمقتضى النصوص لكونه غشاً، وعدم حرمته في صورة التنبيه إنّما يكون لخروجه بذلك عن كونه غشاً كما عرفت، وأماماً لو حطّ من الثمن، أو أبرء ذمّته منه، أو خيّره بين الأخذ والترك، مع كون البيع واقعاً على المعنون

فعن النبي ﷺ بأسانيد متعددة: «ليس من المسلمين من غشّهم»^١. وفي رواية «العيون» بأسانيد^٢، قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره»، وفي «عقاب الأعمال» عن النبي ﷺ: «من غشّ مسلماً في بيع أو شراء فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيمة، لأنّه من غشّ الناس فليس بمسلم. إلى أن قال: ومن غشّنا فليس منا، قالها ثلاثة، ومن غشّ أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه»^٣.

وفي مرسلة هشام^٤، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك والغشّ، فإنّ من غشّ غشّ في ماله، فإنّ لم يكن له مال، غشّ في أهله»، وفي رواية سعد الإسکاف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من النبي في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيباً، فأوحى الله إليه أن يدسّ يده في الطعام، ففعل فأخرج طعاماً ردياً، فقال لصاحبه ما أراك إلا وقد جمعت خيانةً وغشاً للمسلمين».

بعنوان كونه غير مغشوش، فلا يؤثر في رفع الحرمة.
وكيف كان، فيشهد للحرمة كثير من الأخبار، وكما أفاده المصنف يذكر جملة منها تيمنتاً.

١. إشارة إلى جملة من الروايات، منها: صحيح هشام، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال رسول الله ﷺ لرجع يبيع التمر: يا فلان أما علمت أنّه ليس من المسلمين غشّهم»^(١).
٢. رواها في «عيون الأخبار» بأسانيد تقدّمت في إسباغ الوضوء، عن الإمام الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهما السلام، قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره»^(٢).

٣. روى الحرج العاملية عن «عقاب الأعمال» في حديث طويل^(٣)، وفيه: ثم قال رسول الله ﷺ: «ألا ومنْ غشّنا فليس منا، قالها ثلاثة الحديث».

٤. روى الخبر في «الوسائل» وقال: (ورواه الشيخ بإسناده عن عيسى بن هشام عنه عليهما السلام)^(٤). وروي الخبر في «الوسائل» بسند قوي.

(١) -(٤) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتتب به، حديث ١٢ و ١١ و ٧ و ٨.

ورواية موسى بن بُكير، عن أبي الحسن عليه السلام: «أنه أخذ ديناراً من الدنانيِّ المصبوبة بين يديه، فقطعها إثْم قطعه انصفين، ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يُباع بشيء فيها غش»^١. وقوله: (فيه غش) جملة ابتدائية، والضمير في (لا يُباع) راجع إلى الدنانيِّ. وفي رواية هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السابري في الظلال، فمرَّ بي أبو الحسن الأول فقال لي: يا هشام إنَّ البيع في الظلَّل غش، والغش لا يحلّ»^٢.

وفي رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبَلَّه من غير أن يلتمس زيادته؟ فقال: إن كان بيَعَا لا يصلحه إلا ذلك، ولا ينفقه غيره، من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح»^٣، وروايته الأخرى: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شتى، وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً، ثم يبيعهما بسعر واحد، فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبيَّنه»^٤.

ورواية داود بن سرحان، قال: «كان معه جرابان من مسك، أحدهما رطب والآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعثه، ثم أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أعطي باليابس الثمن الذي يسوى، ولا يزيدوني على ثمن الرطب، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، أيصلح لي أن أنديه؟ قال عليه السلام: لا إلا أن تعلمهم، قال: فدنيته ثم أعلمنهم، قال عليه السلام: لا بأس».

١. الخبر مرسل^(١) وفي المتن، وقوله: (فيه غش) جملة ابتدائية، والضمير في (لا يُباع) راجع إلى الدنانيِّ.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ جملة (فيه غش) في معنى الصفة للشيء الذي أريد به الدينار، والضمير في (لا يُباع) يرجع إلى الأمتعة لا إلى الدينار، ويتعمَّن ذلك بناءً على ما في بعض النسخ (شيء) بدون الباء.

٢. الخبر صحيح^(٢) و«التهذيب»، كما أنَّ ما في المتن مطابق «اللَّكَافِي».

٣- الخبر صحيح^(٣) وفي بعض النسخ (سعرها شيء) وهو منطابق «اللَّفْقِيَّة» و«التهذيب»، كما أنَّ ما في المتن مطابق «اللَّكَافِي».

٤. هذا الخبر^(٤) أيضاً من الصحاح، كما أنَّ خبر داود كذلك^(٥).

(١) و(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٣.

(٣)-(٥) الوسائل، باب ٩، من أبواب أحكام العيوب، حديث ٢ و ٣ و ٢.

ثم إن ظاهر الأخبار، هو كون الغش بما يخفي كمزج اللبن بالماء، وخلط الجيد بالرديء في مثل الدهن، فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلًا ونحو ذلك. وأماماً المزج والخلط بما لا يخفي فلا يحرم، لعدم انصراف الغش إليه^١، ويدل عليه - مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمة - صحيحه ابن مسلم، عن أحد همatics: «أنه سأله عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض قال: اذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يخلط الجيد الرديء».

وفي المقام روايات كثيرة أخرى، تدل على أن الغش حرام بعنوانه، فتردید بعض الأعاظم في الحرمة في غير محله.

ومقتضى إطلاق النصوص وإن كان في بادي النظر حرمة الغش مطلقاً - كان في المعاملة أم في غيرها - إلا أنه لو لم ندع اختصاص الغش بالمعاملة، فلو سقي اللبن الممزوج بالماء للضيوف لا يصدق الغش، وإن كان يحرم لو أخبر، ولو عملاً بموافقة الظاهر للواقع من جهة الكذب، فلا ينبغي التوقف في تعين حمل الأخبار على خصوص المعاملات.

حقيقة الغش

فالظاهر أنه بمعنى الخديعة والتلبيس، ويعتبر في صدقه علم الغاش وجهل المغشوش فلو كانوا عالمين بالواقع أو جاهلين به، أو كان الغاش جاهلاً والمغشوش عالماً، لما تحقق مفهوم الغش عرفاً.

ويعتبر في صدقه أيضاً كون المزج بما يخفي في متعارف الاختبار الذي يختلف باختلاف الأشياء، فلو كان المزج بما يظهر في متعارف الاختبار، لما صدق الغش عليه وإلى ذلك أشار المصنف بقوله:

١. وأماماً المزج والخلط بما لا يخفي فلا يحرم، لعدم انصراف الغش إليه، واستدلّ له

ومقتضى هذه الرواية، بل رواية الحلبـي الثانية، ورواية سعد الإسـكـاف أنـه لا يشترط في حرمة الغـشـ كونـه مـمـا لا يـعـرـفـ إـلـاـ من قـبـيلـ الـبـائـعـ، فـيـجـبـ الإـعـلـامـ بـالـعـيـبـ الغـيرـ الخـفـيـ^١، إـلـاـ أـنـ يـنـزـلـ الـحرـمـةـ فـيـ مـوـارـدـ الرـوـاـيـاتـ التـلـاثـ عـلـىـ ما إـذـاـ تـعـمـدـ الغـشـ بـرـجـاءـ التـلـبـيـسـ عـلـىـ الـمـشـتـريـ، وـعـدـمـ التـفـطـنـ لـهـ، وـإـنـ كـانـ مـنـ شـائـنـ ذـلـكـ العـيـبـ أـنـ يـتـفـطـنـ لـهـ^٢، فـلاـ يـدـلـ الرـوـاـيـاتـ عـلـىـ وـجـوبـ الإـعـلـامـ إـذـاـ كـانـ العـيـبـ مـنـ شـائـنـهـ التـفـطـنـ لـهـ، فـقـصـرـ المـشـتـريـ وـسـامـحـ فـيـ الـمـلـاحـظـةـ.

ثـمـ إـنـ غـشـ الـمـسـلـمـ إـنـمـاـ هوـ بـبـيـعـ الـمـغـشـوشـ عـلـيـهـ مـعـ جـهـلـهـ، فـلـاـ فـرقـ بـيـنـ كـوـنـ الإـعـتـشـاشـ بـفـعـلـهـ أـوـ بـغـيـرـهـ، فـلـوـ حـصـلـ اـتـفـاقـاـًـ أـوـ لـغـرضـ فـيـجـبـ الإـعـلـامـ بـالـعـيـبـ الخـفـيـ، وـيـمـكـنـ أـنـ يـمـنـعـ صـدـقـ الـأـخـبـارـ الـمـذـكـورـةـ إـلـاـ عـلـىـ ماـ إـذـاـ قـصـدـ التـلـبـيـسـ، وـأـمـاـ مـاـ هـوـ مـلـبـسـ فـيـ نـفـسـهـ فـلـاـ يـجـبـ عـلـيـهـ الإـعـلـامـ.

بـصـحـيـحـ مـحـمـدـ بـنـ مـسـلـمـ^(١).

١. ولا يـعـتـبـرـ زـائـدـاـ عـلـىـ ذـلـكـ، كـوـنـهـ مـمـاـ لاـ يـعـرـفـ إـلـاـ من قـبـيلـ الـبـائـعـ، لـعـدـمـ مـسـاـعـدـةـ الـعـرـفـ عـلـيـهـ، فـإـنـهـ وـإـنـ كـانـ بـعـضـ أـفـرـادـ الغـشـ ذـلـكـ، كـمـرـجـ الـلـبـنـ بـالـمـاءـ، إـلـاـ أـنـ أـغـلـبـ أـفـرـادـ الغـشـ -ـ الـتـيـ لـاـ يـشـكـ أـحـدـ مـنـ أـهـلـ الـعـرـفـ فـيـ كـوـنـهـاـ مـنـ الغـشـ -ـ تـعـرـفـ بـإـمـاعـنـ النـظـرـ، بـلـ قـيـلـ لـاـ غـشـ إـلـاـ وـيـعـرـفـهـ أـوـلـاـ الـفـطـانـةـ، خـصـوصـاـًـ مـنـ كـانـ شـغـلـهـ الغـشـ.

٢. وهـلـ يـعـتـبـرـ فـيـ صـدـقـهـ قـصـدـ مـفـهـومـهـ، فـمـاـ يـكـوـنـ مـلـبـسـاـًـ فـيـ نـفـسـهـ لـاـ يـجـبـ الإـعـلـامـ كـمـاـ يـظـهـرـ مـنـ الـمـصـنـفـ أـمـ لـاـ يـعـتـبـرـ ذـلـكـ؟ـ وجـهـانـ:ـ أـفـوـاهـاـ الـثـانـيـ:ـ لـأـنـ الغـشـ مـنـ الـأـمـورـ الـوـاقـعـيـةـ الـتـيـ لـاـ تـخـتـلـفـ بـاـخـتـلـافـ الـقـصـودـ،ـ وـلـبـسـ الـقـصـدـ مـنـ مـقـوـمـاتـهـ.

وـبـعـارـةـ أـخـرىـ:ـ إـنـهـ لـوـ كـانـ العـيـبـ بـارـزاـ،ـ أـنـ صـدـقـ مـفـهـومـ الغـشـ لـمـ يـحـتـجـ فـيـ الـاتـصـافـ بـالـحـرـمـةـ إـلـىـ التـعـمـدـ،ـ وـإـنـ لـمـ يـصـدـقـ لـمـ يـنـفـعـ مـجـرـدـ ذـلـكـ فـيـ صـدـقـهـ.

وـاسـتـدـلـ لـلـأـقـلـ بـخـبـرـ الـحـلـبـيـ عـنـ الـإـمـامـ الصـادـقـ عـلـيـهـاـ:ـ «ـعـنـ الرـجـلـ يـشـتـريـ طـعـاماـ فـيـكـوـنـ أـحـسـنـ لـهـ وـأـنـفـقـ لـهـ أـنـ يـبـلـهـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـلـتـمـسـ زـيـادـتـهـ؟ـ فـقـالـ عـلـيـهـاـ:ـ إـنـ كـانـ بـيـعـاـ لـاـ يـصـلـحـ إـلـاـ ذـلـكـ وـلـاـ يـنـفـقـهـ غـيـرـهـ،ـ مـنـ غـيـرـ أـنـ يـلـتـمـسـ فـيـهـ زـيـادـةـ فـلـاـ بـأـسـ،ـ وـإـنـ كـانـ إـنـمـاـ

(١) الوسائل، بـابـ ٩، منـ أـبـوابـ أـحـكـامـ الـعـيـوبـ، حـدـيـثـ ١.

نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك، فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري، سواءً كان العيب خفيًا أم جليًّا، كما تقدم، لا بكتمان العيب مطلقاً أو خصوص الخفي وإن لم يقصد التلبيس، ومن هنا منع في «الذكرة» من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيوب غشاً.

وفي التفصيل المذكور في رواية الحلبـي إشارة إلى هذا المعنى^١، حيث أَنَّه عَلِيَّاً جَوْزَ بَلَّ الطَّعَامَ بِدُونِ قِيدِ الْإِعْلَامِ، إِذَا لَمْ يَقْصُدْ بِهِ الْزِيَادَةَ وَإِنْ حَصَلَتْ بِهِ، وَحَرَمَهُ مَعْ قَصْدِ الْغَشِّ، نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالُ فِي صُورَةِ تَعِيبِ الْمَبَيعِ، بِخَرْوَجِهِ عَنْ مَقْتَضَى خَلْقِهِ الْأَصْلِيَّةِ بَعِيبٍ خَفِيٍّ أَوْ جَلِّيٍّ^٢ إِنَّ التَّزَامَ الْبَائِعَ بِسَلَامَتِهِ عَنِ الْعَيْبِ، مَعَ عِلْمِهِ بِهِ غَشٌّ لِلْمُشَتَّرِيِّ، كَمَا لَوْ صَرَّحَ بِاِشْتَرَاطِ السَّلَامَةِ فَإِنَّ الْعَرْفَ يَحْكُمُونَ عَلَى الْبَائِعِ بِهِذَا الشَّرْطِ مَعَ عِلْمِهِ بِالْعَيْبِ أَنَّهُ غَاشٌ، ثُمَّ إِنَّ الْغَشَّ يَكُونُ بِإِخْفَاءِ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى كَمْزُجَ الْجَيْدِيَّةِ بِالرَّدِّيَّةِ، أَوْ غَيْرِ الْمَرَادِ فِي الْمَرَادِ كِإِدْخَالِ الْمَاءِ فِي الْلَّبَنِ، وَبِإِظْهَارِ الصَّفَةِ الْجَيْدِيَّةِ الْمَفْقُودَةِ وَاقْعًاً وَهُوَ التَّدَلِيسُ، وَبِاظْهَارِ الشَّيْءِ عَلَى خَلَافِ جَنْسِهِ كَبَيعِ الْمَمْوَهِ عَلَى أَنَّهُ ذَهْبٌ أَوْ فَضَّةٌ.

يغشّ به المسلمين فلا يصلح^(١) بدعوى أنه عَلِيَّاً فصل في الحرمة بين التماس الزيادة وعدمه، وحكم بالحرمة وكونه غشاً في الأول دون الثاني.

١. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «حيث أَنَّه عَلِيَّاً جَوْزَ بَلَّ الطَّعَامَ الْخِ». وفيه: أنَّ الظاهر من الخبر هو التفصيل في بلّ الطعام، بين كونه للإصلاح ورفع العيب أو دفعه، وبين كونه موجباً لتوهم الناس والإلتباس فحكم، بالجواز في الصورة الأولى، دون الثانية.

وأماماً في الصورة الثانية، فمقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كون الغشّ والمزج مع قصد مفهومه أو بدونه، فالظهور عدم اعتبار قصد مفهومه في صدقة.

٢. محضله أنَّ شرط السلامة من الشروط المبني عليها العقد، التي تكون بحكم الشروط المصرح بها، فكما أنه مع التصرير به يصدق الغشّ كذلك مع الإقدام على البيع.

(١) الوسائل، باب ٩، من أبواب أحكام العيوب، حديث ٣.

ثم إن في «جامع المقاصد» ذكر في الغش بما يخفي بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها: (من حيث أن المحرّم هو الغش، والمبيع عين مملوكة ينتفع بها، ومن أن المقصود بالبائع هو اللبن، والجارى عليه العقد هو المشوب^١). ثم قال: وفي «الذكرى» في باب الجماعة ما حاصله، أنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمروأأن في الحكم نظرًا، ومثله لو قال: بعنك هذا الفرس فإذا هو حمار، وجعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف) انتهى.

وما ذكره من وجهي الصحة والفساد جار في مطلق العيب، لأن المقصود هو الصحيح والجارى عليه العقد هو المعيّب، وجعله من باب تعارض الإشارة والوصف مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: (بعنك هذا العبد) بعد تبيين كونه أعمى، بمنزلة قوله: (بعنك هذا البصير)، وأنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجيء في باب العيب، بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية، وعدم كونه مقوًماً للمبيع^٢ كما يشهد به العرف والشرع.

حكم المعاملة وضعافها

وأمّا الموضع الثالث: فقد استدل لفساد المعاملة بوجوه:

١. الأول: ما في المتن وعن غيره، وهو أن العقد تعلق بالمبيع المعنون بكونه غير مغشوش، لا بذات المبيع بأي عنوان اتفق، فلو تبيّن كونه مغشوشاً فقد ظهر أنه لا وجود للمبيع، وما هو موجود غير واقع عليه البيع.

وبعبارة أخرى: إن المبيع هو الصحيح غير المغشوش، والجارى عليه العقد هو المعيّب، فيكون من باب تعارض الإشارة والوصف، ومن يرى تغليب الإشارة يحكم بالصحة، ومن يرى تغليب الوصف يحكم بالبطلان، وجعلوا المسألة نظيرًا لمسألة الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمرو .

وأورد المصنف عليه بإيرادين.

٢. أحدهما: أن وصف الصحة ليس مقوًماً للمبيع، بل هو ملحوظ على وجه الشرطية.

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح، لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة، بعد ما فرض أن المقصود بالبيع هو اللبن، والجاري عليه العقد هو المشوب، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد^١، ولذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيناً من غير الجنس.

١. هذا هو الإيراد الثاني: وحاصله أنه لو سُلم كون المبيع هو الشيء بعنوان أنه صحيح، لا إشكال في تقديم العنوان، لأن البيع ليس من قبيل الفعل الخارجي الذي لا يعتبر في تتحققه القصد - كالضرب، حتى يقال إنه لا يعقل تعلقه بالمفهوم، فمن ضرب زيداً بتخييل أنه عمرو فقد ضرب زيداً - بل مما يعتبر في تتحققه القصد، ولو باع الموجود الخارجي بعنوان أنه صحيح وكان معيناً، بطل البيع لعدم تتحققه، لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

ملخص القول في المقام: إن المبيع إن كان كلياً وكان الغش في الفرد المقبول بالخارجي، فلا شبهة في صحة البيع، لعدم الغش في البيع، نعم للمشتري تبديل المقبول بغيره.^٥

وإن كان المبيع شخصياً، فإن علّق البيع على ذلك بطل وإن لم يكن مغشوشاً، للإجماع على اعتبار التجيز في صحة البيع.
وأثما إن كان البيع منجزاً، فإن كان الوصف الذي يقع البيع عليه من الصور النوعية عندالعرف، كما لو باع الموجود الخارجي بعنوان أنه ذهب، فبان أنه نحاس مذهب بطل البيع، لأن ما وقع عليه البيع لا تحقق له في الخارج، وما له تحقق لم يقع عليه البيع.
وأثما إن كان من الأوصاف الكمالية، ككون العبد كاتباً، أو من أوصاف الصحة ككونه بصيراً، صح البيع.

نعم إن كان المتختلف من أوصاف الكمال، ثبت خيار الشرط، وإن كان من أوصاف الصحة، تخير المشتري بين الفسخ والإمساء، معأخذ الأرش أو بدونه. ولا يفرق في ذلك بين أخذه عنواناً للمبيع أو شرطاً، كما حقق ذلك كله في محله، وأشارنا إليه في مسألة التطفييف إجمالاً.

وأما التردد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان، فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، فإنّها مرددة بين كون متعلق القصد (العقد) أولاً وبالذات هو العين الحاضرة ويكون اتصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد، وكون متعلقه هو العنوان والإشارة إليه باعتبار حضوره. أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات، ومغایرته للموجود الخارجي - كما فيما نحن فيه - فلا يتردد أحد في البطلان. وأما وجه تشبيهه 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 يتشبه على الناوي أنه حضر في ذهنه العنوان ونوى الإقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان، وإنما وأشار إليه معتقداً لحضوره أو أنه نوى الإقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان، لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار، هذا.

وبما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا، وأنه إنما يبطل البيع في خصوص ما إذا كان الوصف المختلف من قبيل الصور النوعية، وكون المبيع شخصياً، أمّا في سائر الصور فلا يبطل إلا إذا كان العقد معلقاً على الوصف.

الثاني: أنه في بعض النصوص النهائي عن بيع المغشوش، وهو يدل على الفساد. وفيه: أنه ليس في شيء من النصوص التي بأيدينا النهائي عن بيع المغشوش، إلا خبر موسى المتقدم، وقد مر ما فيه، وخبر الجعفي^(١) الضعيف السندي.

الثالث: أن البيع منطبق عليه عنوان الغش، كما يشهد له خبر هشام عن الإمام الكاظم عليه السلام: «البيع في الظلال غش»^(٢) وهو محرم منهـي عنه، والنـهي يدل على الفساد. وفيه: أنـ النهائي النفسي المتعلق بالمعاملة نفسها أو بأمر خارج منطبق عليها، لا يدل على الفساد، كما حـقـقـ في أول الكتاب.

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

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ثم إنّه قد يستدلّ على الفساد - كما نسب إلى المحقق الأرديبيلي ^{رحمه الله} - بورود النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش منهياً عن بيعه، كما أشير إليه في رواية قطع الدينار والأمر بإلقاءه في البالوعة، معللاً بقوله: «حتى لا يباع شيء»^١، ولأنّ نفس البيع غشّ منهياً عنه. وفيه نظر، فإنّ النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرم هو الغشّ، لا يوجب فساده كما تقدّم في بيع العنب على من يعمله خمراً. وأما النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

وأمّا خبر الدينار، فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغشّ، لأنّه اذا وجب إتلاف الدينار وإلقاءه في البالوعة، كان داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً، نظير آلات اللهو والقمار^٢، وقد ذكرنا فيما يحرم الاتّساب لكون المقصود منه محراً، فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس الندين، أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس^٣.

١. هذا هو الوجه الرابع: وهو خبر موسى بن بكر: «كنا عند أبي الحسن ^{عليه السلام}: وإذا دنانيز مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»^(١). لظهور التعليل في أن كلّ ما فيه غش لا يصحّ بيعه.

٢. محصل ما يفيده المصطف في الإبراد على هذا الوجه: أنّ الظاهر من الخبر بقرينة الأمر بإلقاء في البالوعة، كون المورد داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو، وأين هذا من اللبن الممزوج بالماء وشبّهه؟! وفيه: أنّ مورد الاستدلال هو عموم التعليل لا خصوص المورد، والظاهر منه أنّ تمام العلة هو بيع ما فيه الغش.

فالصحيح في الجواب عنه: أنّ الخبر ضعيف السند للإرسال، ولحسن بن علي بن عثمان.

٣. وعليه، فهو داخل في القسم الرابع الذي التزم فيه بفساد المعاملة، فلا حاجة إلى الالتزام بكونه داخلاً فيما لا يقصد منه إلاّ الحرام.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

ومعلوم أنّ مثله بھيئته لا يقصد منه إلّا التلبیس، فهو آلة الفساد لكلّ من دفع إليه، وأین هو من اللّبن الممزوج بالماء وشبيهه؟! فالأقوى حينئذ في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع، ثمّ العمل على ما يقتضيه القاعدة عند تبیین الغشّ، فإنّ كان قد غشّ في إظهار وصف مفقوءٍ، كان فيه خيار التدليس، وإنّ كان من قبيل شوب اللّبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب، لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللّبن فهو لبن معیوب. وإنّ كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة، كان له حكم تبعض الصفقة^١، ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد لأنّه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله.

الثالثة عشر: الغناء لا خلاف في حرمتها في الجملة^٢، والأخبار بها مستفيضة، وادعى في «الإيضاح» تواترها.

١. وفيه: أنه لو كان المبيع المجموع المركب من جزئين أو من أجزاء: فإنّ كان للهيئة الإجتماعية دخل في زيادة الثمن كما في مصراعي الباب، فلا ريب في ثبوت خيار بعض الصفقة بالنسبة إلى المصراع الموجود.

وأمّا إن لم يكن لها دخل في الزيادة، كما في بيع متّين من الحنطة بدينارين، فلا يثبت الخيار، بل البيع بالنسبة إلى المن الموجود صحيح ولازم، وبالنسبة إلى المفقود باطل، فإنّ مآل مثل هذا البيع إلى بيع كلّ من الحنطة بدينار.

وعلى ذلك فلا مورد لخيار بعض الصفقة فيما فرضه المصنّف في المقام.

حرمة الغناء

٢. قوله: (الثالثة عشرة: لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة)، وتنقیح القول في هذه المسألة يستدعي البحث في مقامات:

الأول: في بيان حكم الغناء.

منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، ففي صحيح البخاري، ومرسلة ابن أبي عمير، وموثقة أبي بصير المرويات عن «الكافي»، ورواية عبد الأعلى المحكية عن «معاني الأخبار»، وحسنة هشام المحكية عن «تفسير القمي» تفسير قول الزور بالغناء^١.

الثاني: في تحقيق موضوع الغناء.

الثالث: في المستثنias.

أما المقام الأول: فقد نفي المصنف الخلاف في حرمتة في الجملة، فكانه لم يعبأ بما سينقله من المحدث الكاشاني من عدم حرمتة، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليها، بل عن بعضهم دعوى كونها من الضروريات. وكيف كان قد استدل للحرمة بوجوهه:

الأول: الإجماع.

وفيه: أنه لمعلومية مدرك المجمعين، لا يكون الإجماع تعبيدياً، فلا يصح أن يكون مدركاً لهذا الحكم.

الثاني: جملة من الآيات الشرفية بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(١) فهي جملة من النصوص تطبيق قول الزور على الغناء، لاحظ صحيح زيد الشحام، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن قوله عز وجل ﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال عليه السلام: قول الزور الغناء»^(٢).

ومرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عنه عليه السلام: «في قول الله تعالى ﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال عليه السلام: قول الزور الغناء».

وموثق أبي بصير، عنه عليه السلام: «عن قول الله عز وجل ﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال عليه السلام:

(١) الحج: ٣٠(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها: ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث، كما في صحيحه ابن مسلم، ورواية مهران بن محمد، ورواية الوشّاء، ورواية الحسن بن هارون، ورواية عبد الأعلى السابقة^١.

ومنها: ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهُدُونَ الزُّورَ﴾، كما في صحيحه ابن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام تارةً 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 يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ... أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٣) بضميمة ما ورد في تفسير لهو الحديث، لاحظ صحيح محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «قال: سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾.

ومثله خبر مهران عن الإمام الصادق عليه السلام^(٤).

وخبر الوشّاء: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام سئل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عزّ وجلّ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٥).

وخبر الحسن بن هارون، عن الإمام الصادق عليه السلام: «الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو مما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾».

وخبر عبد الأعلى المتقدم.

٢. ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهُدُونَ الزُّورَ﴾^(٦) بضميمة ما ورد في تفسيره،

(١) و(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩ و ٢٠. (٣) لقمان، ٦.

(٤) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦. (٥) نفس المصدر، حديث. (٦) الفرقان، ٧٢.

وقد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات، بظهور الطائفة الأولى بل الثانية في أن الغناء من مقوله الكلام لتفسir (قول الزور) به^١، ويؤيده ما في بعض الأخبار: «من أنّ من قول الزور أن تقول للذي يعني أحسنت»، ويشهد له قول علي بن الحسين عليهما السلام: «في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنّة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناً»^٢، ولو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الاستعمال أيضاً، وكذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختضن الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا تدلّ على حرمة نفس الكيفية، ولو لم يكن في كلام باطل. ومنه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة حيث أنّ مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدها هي مجالس التغفّي بالأباطيل من الكلام، فالإنصاف أنها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار لهو الحديث بكون الله عزوجل على إطلاقه مبغوضاً الله تعالى، وكذا (الزور) بمعنى الباطل، وإن تحققـا في كيفية الكلام لا في نفسه، كما إذا تغفّي في كلام حقّ من قرآن أو دعاء أو مرثية.

لاحظ صحيح محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليهما السلام: «في قول الله عزوجل لا يشهدون الزور» قال عليهما السلام: الغناء^(١). إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة. وأورد على الاستدلال بذلك في المتن.

١. بأنّ ظاهر هذه النصوص كون الغناء من مقوله الكلام، لتفسir قول الزور به.
 ٢. ولقول علي بن الحسين عليهما السلام في المرسل: «في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنّة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناً»^(٢).
- وأيده بما في بعض الأخبار: «من أنّ من (قول الزور) أن يقول للذي يعني أحسنت»^(٣). وأورد المحقق الإبرواني والأستاذ الأعظم على الوجه الأول: بأن تفسير (قول الزور) بالغناء لا يقتضي أن يكون الغناء من مقوله الكلام لصحة هذا التفسير، وإن كان الغناء من كيفية الكلام، لاتحاد الكيفية في الخارج مع المكيف بالكيفية، فإذا كانت الكيفية زوراً باطلأً صدق أنّ الكلام زور باطل.

(١) و (٣) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣ و ٢١.

(٢) الوسائل، باب ١٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وفيه: أن اتحاد المادة مع الكيفية في الوجود اللغطي وإن كان لا ينكر، إلا أنه لا ريب في أن لكل واحدة منها أوصافاً وعنوانين مختصة بها، مثل الكذب من عنوانين المادة لا الكيفية، ولا يصح نسبته إلى الكيفية باعتبار اتحادها وجوداً مع المكيف بها، والمصنف يدّعى ظهور هذا التفسير في أن 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، إذ كون الكلام المشتمل على الكيفية والمعاني الباطلة من قول الزور، واضح غير محتاج إلى 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: أنه على المعنى الأول يمكن أن يقال إن التفسير إنما هو بلحاظ أن قول الزور بما هو ليس بحرام مطلقاً، فـأراد عليه التنبيه على أن قول الزور المحرم منه الغناء، وعليه فلي sis هذا واضحاً غير محتاج إلى بيان.

فال الأولى في الإبراد على المصنف عليه أن يقال: إن المادة حيث لا تكون من حيث هي زوراً، بل زوريتها إما أن تكون بلحاظ ما يكون متّحداً معها وجوداً من الكيفية الخاصة، أو تكون بلحاظ معناها، فلا شهادة في تفسير قول الزور بالغناء كون الغناء من مقوله الكلام، لملائمه مع كونه من كيفيات الكلام.

ويرد على الوجه الثاني: أنه حيث لا يكون مطلق الصوت غناء، والإمام عليه نفى البأس عن شراء الجارية التي لها صوت إذا لم تتغنى بصوتها، فلا شهادة فيه، لكون الغناء من مقوله الكلام، والتفسير المزبور لو لم يدل على أن الغنائية متقوّمة بالكيفية، من جهة دلالته على أن من المذكورات ما هو غناء، ومنها ما ليس بغناء، لما دل على أن الغناء من مقوله الكلام.

ويرد على الوجه الأخير المذكور تأييداً: إن عد قول (أحسنت) من قول الزور بلحاظ مدلوله، لا يدل على أنه ليس من قول الزور ما يكون كذلك بلحاظ الكيفية، إذ لعله عام يصدق مع كل من اللحاظين.

وبالجملة: فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به لهواً وباطلاً فهو حرام، وممّا يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً ولغوً، رواية عبد الأعلى، وفيها ابن فضّال: «قال: سأّلت أبا عبد الله عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ، وَقَالَ: إِنَّهُمْ يَزَعُّمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ رَجُلٌ مَرْكُضٌ فِي أَنْ يَقُولَ جَئْنَاكُمْ جَئْنَاكُمْ حَيْوَانًا حَيْوَانًا نَحْيِكُمْ؟ فَقَالَ: كَذَبُوا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَمَا حَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا يَنْهَا لَا عِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ تَنْخِدَ لَهُواً لَا تَحَذَّنَاهُ مِنْ لَدُنْنَا إِنْ كُنْتُمْ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْعُمُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصْفُونَ﴾، ثُمَّ قَالَ: وَيُلْ لِفَلَانَ مَمَّا يَصِفُ رَجُلٌ لَمْ يَحْضُرِ الْمَجْلِسِ» الخبر.

فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل والله الذي يكذب الإمام عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ رخصة النبي عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور، وجعل ما زعموا الرخصة فيه من الله وهو الباطل إلا من جهة التغافل عنه. ورواية يونس: «قال: سأّلت الخراساني عن الغناء، وقلت: إن العباسى زعم أنك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، وإنما سألني عن الغناء، قلت له إن رجلاً أتى أبا جعفر عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ، فقال له إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت»، ورواية محمد بن أبي عباد وكان مستهراً (مشتهراً) بالسماع وبشرب النبيذ: «قال: سأّلت الرضا عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ، قال: لأهل الحجاز فيه رأى، وهو في حيز الباطل والله. أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرَرُوا بِاللَّغْوِ مَرَرُوا كِرَاماً﴾، والغناء من السمع كما نص عليه في «الصحاح»، وقال أيضاً: (جارية مسمعة أي مغنية)، وفي رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر، قوله: «والملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار»، وقوله عَلِيَّ عَنِ الْغَنَاءِ: «وقد سُئلَ عَنِ الْجَارِيَةِ الْمُغَنِيَةِ، قَدْ يَكُونُ لِلرَّجُلِ جَارِيَةً تُلْهِيهِ، وَمَا تَمْنَهَا إِلَّا كَثْنَنَ الْكَلْبِ» وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث الله وهو الباطل، كما هو الأقوى وسيجيئ، فهو وإن كان أعمّ وجّب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنه لو كان أخصّ وجّب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه الله.

وعن «المستند»: الإيراد على المستدل بهذه الآيات، بأن النصوص الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة مع النصوص الآخر المفسرة إياها بتفسير آخر. وفيه: إن الروايات الواردة في تفسير القرآن كلّها من قبيل تعين المصدق، ولا تدل على الانحصار، فلا تعارض بينها.

الوجه الثالث: الروايات المستفيضة الواردة في بيان حرمتها، وحرمة التكسب بها واستماعه، وحرمة تعليمه وتعلّمه. وما يتربّع عليه من المفاسد، وقد ذكر طرف منها المصنف لاحظها^(١).

فتحصل: أن حرمة الغناء لا ينبغي إنكاره.

وسيأتي الكلام على ما أفاده المحدث الكاشاني في المقام، وما يرد عليه عند ذكر المصنف فَلَمْ يُرَدْ لَهُ.

بيان حقيقة الغناء

أما المقام الثاني: فقد اضطربت كلمات الفقهاء واللغويين في ذلك، وكلماتهم ما بين إفراط وتفريط، فمن بعضهم: (إنه مد الصوت)، وعن الشافعي: (إنه تحسين الصوت وترقيقه)، وعن «النهاية»: (إن كل من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناء)، وعن آخرين غير ذلك مما يقرب من هذه التعريف.

وحيث إن بعض مصاديق هذه التعريف ليس من أفراد الغناء قطعاً - كرفع الصوت بالأذان الذي هو من المستحبات الشرعية - وتحسينه بقراءة القرآن والمداائح والمراثي، مضافاً إلى السيرة القطعية على جواز ذلك كلّه، وقد دلت النصوص على رجحان بعضها - فيستكشف من ذلك عدم تمامية هذه التعريف.

وإليك طرف من كلمات الفقهاء واللغويين المذكورة في المتن.

(١) راجع الوسائل، باب ١٥ و ١٦ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١ وغيرها من أبواب ما يكتسب به.

وبالجملة: فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها، سواءً كان مساوياً للغناء أو أعمّ أو أخصّ، مع «أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلّا هو وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين، فعن «المصباح»: (إنّ الغناء الصوت)، وعن آخر: (إنه مد الصوت)، وعن «النهاية» عن الشافعي: (إنه تحسين الصوت وترقيقه).

وعنها أيضاً: (إنّ كلّ من رفع صوتاً وواله فصوته عند العرب غناء).

وكلّ هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها، وعدم صدق الغناء عليها، فكلّها إشارة إلى المفهوم المعين عرفاً، والأحسن من الكلّ ما تقدم من «الصحاح»، ويقرب منه المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أنه: (مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب)، والطرب على ما في «الصحاح»: (خفة يعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور)، وعن «الأساس» للزمخشري: (خفة لسرور أو هم) وهذا القيد هو المدخل للصوت في أفراد الله، وهو الذي أراده الشاعر بقوله: «أطرباً وأنت قنسريّ أي شيخ كبير، وإنّ مجرّد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

وبالجملة: فمجرّد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو ولو مع الترجيع لا يوجب كونه لهواً، ومن اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد، أراد به المقتضي للإطراب، قال في «جامع المقاصد» في الشرح: (ليس مجرّد مد الصوت محراً، وإن مالت إليه النفوس، ما لم ينته إلى حد يكون مطرباً بالترجيع المقتضي للإطراب) انتهى.

ثم إنّ المراد بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغني أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب ومقتضياً له، لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره. وأما لو اعتبر الإطراب فعلًا خصوصاً بالنسبة إلى كلّ أحد، وخصوصاً بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن، فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفاً عنه، وكأنّ هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في «الروضة» و«المسالك» بعد تعريف المشهور قوله: (أو ما يسمى في العرف غناء)، وتبعه في «مجمع الفائد» وغيره، ولعلّ هذا أيضاً دعا صاحب «مفتاح الكرامة» إلى زعم: (أنّ الإطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسّر في «الصحاح» بخفة لشدة سرور أو حزن وإن توهمه صاحب «مجمع البحرين» وغيره من أصحابنا، واستشهاد على ذلك بما في «الصحاح» من أنّ التطريب في الصوت مدة وتحسينه).

وما عن «المصباح» من: (أن طَرَبَ فِي صُوْتِهِ رَجَعَهُ وَمَدَهُ). وفي «القاموس»: (الغناء ككساء من الصوت ما طَرَبَ به، وأن التطريب بالإطراب كالتطرب والتغنى) قال بنبيه: فيحصل من ذلك أن المراد بالتطريب والإطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور، كما توهّمه صاحب «مجمع البحرين» وغيره من أصحابنا، فكانه قال في «القاموس»: (الغناء من الصوت ما مَدَ وَحَسَنَ وَرَجَعَ) فانطبق على المشهور، إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس، فكان لازماً للإطراب والتطريب، انتهى كلامه. وفيه: أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهر والمختاري هو ما يحصل للإنسان من الخفة، لا جرم يكون المراد بالإطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة، وإن لم الاشتراك اللغظي، مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ التطريب والإطراب، مضافاً إلى ما ذكر في معنى التطريب من «الصحاح» و«المصباح» إنما هو للفعل القائم بذاته الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، وهو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص في صوته إيجاد سبب الطرب، بمعنى الخفة بمد الصوت وتحسينه وترجيشه، كما أن تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب، وكذا ما في «القاموس» من قوله: (ما طَرَبَ به، يعني ما أُوجِدَ به الطرب) مع أنه لا مجال للتوهّم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين والترجيع، إذ لم يتوهّم أحد كون الطرب بمعنى الحسن والرجوع، أو كون التطريب هو نفس المد، فليست هذه الأمور إلا أسباباً للطرب يراد من إيجاده فعل هذه الأسباب.

هذا كلّه مضافاً إلى عدم إمكان إرادة ما ذكر من المد والتحسين والترجيع من الطرب في قول الأكثر: (إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطروب) كما لا يخفى، مع أن مجرد المد والترجيع والتحسين لا يوجب الحرمة قطعاً، لما مرّ وسيجيئ، فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل (المطروب) في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفة، وتوجيهه كلامهم بإرادة ما يقتضى الطرب، ويعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، وإن لم يطرب شخصه لمانع من غلطة الصوت ومج الأسماع له، ولقد

أجاد في «الصحاب» حيث فسر الغناء: (بالسماع وهو المعروف عند أهل العرف)، وقد تقدم في رواية محمد بن أبي عتاد المستهتر بالسماع.

وكيف كان، فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل الله، فإن الله كما يكون بالآلة من غير صوت كضرب الأوتاب ونحوه، وبالصوت في الآلة كالمزمار والقصب ونحوهما، فقد يكون بالصوت المجرد، وكل صوت يكون لهواً بكيفيته، ومعدوداً من الحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء، وكل ما لا يعد لهواً فليس بحرام، وإن فرض صدق الغناء عليه فربماً غير محقق، لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلًا ولهواً ولغواً وزوراً.

وفي مقابل هذه التعريف، ما اختار المحقق الإيراني رحمه الله وهو: (إن المتيقن من الغناء المحرم هو الكلام الباطل في ذاته، وبحسب المدلول، والمشتمل على المد والترجيع والإطراب، والمراد من بطلان الكلام هو أن يكون معناه يعني لهواً، فالكلام الباطل غير المشتمل على الكيفية ذات القيود الثلاثة لا يكون حراماً، كما أن المشتمل على الكيفية المزبورة لا يكون حراماً إلا أن يكون باطلًا 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: (إنه خفة تعترى الإنسان لشدة السرور)، وعن آخرين: (إنه خفة تعترى لشدة حزن أو سرور)، وعن «مفتاح الكرامة»: (إن 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 مجرّد مد الصوت وتحسينه ليس غناء قطعاً، لا سيّما وقد ورد: «أن الله ما بعث نبياً إلا حسن الصوت»^(١) «وأنه كان علي بن الحسين عليه السلام يقرأ القرآن فربما مرّ به الماز فصعق من حسن صوته»^(٢)، «وأن الله تعالى

(١) و (٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٢ و ٥ ، كتاب الصلاة.

ثم إنَّ اللَّهُو يتحقِّق بِأْمَرِيْنِ: أَحَدُهُما قَصْدُ التَّلَهِيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُوَا، وَالثَّانِي كُونُه لَهُوَا فِي نَفْسِهِ عَنْ الْمُسْتَعْمِيْنِ وَإِنْ لَمْ يَقْصُدْ بِهِ التَّلَهِيْ^١.

ثُمَّ إِنَّ الْمَرْجُعَ فِي اللَّهُو إِلَى الْعُرْفِ، وَالْحَاكمُ بِتَحْقِيقِهِ هُوَ الْوَجْدَانُ، حِيثُ يَجِدُ الصَّوْتُ الْمَذْكُورُ مُنَاسِبًا لِبعضِ آلاتِ اللَّهُو وَالرَّقْصِ، وَلِحُضُورِ مَا يَسْتَلِذُهُ الْقَوْيُ الشَّهْوِيَّةُ مِنْ كُونِ الْمُغْنِيِّ جَارِيَةً أَوْ أَمْرَدًا وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَمِرَاتِبُ الْوَجْدَانِ الْمَذْكُورُ مُخْتَلِفَةٌ فِي الْوَضْوُحِ وَالْخَفَاءِ، فَقَدْ يَحْسَنُ بَعْضُ الْتَّرْجِيْعِ مِنْ مَبَادِئِ الْغَنَاءِ وَلَمْ يَبْلُغْهُ.

يَحْبَبُ الصَّوْتُ الْحَسَنُ يَرْجِعُ فِيهِ تَرْجِيْعًا».

وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى هَذَا التَّعْرِيْفِ: أَنَّهُ غَيْرُ مَطْرُدٍ وَلَا مَنْعَكِسٍ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَمَّا قِيلَ مِنْ أَنَّ أَظْهَرَ أَفْرَادُ الْغَنَاءِ الْأَلْحَانَ الَّتِي يَسْتَعْمِلُهَا أَهْلُ الْفَسْوَقِ، مَعَ أَنَّهَا لَا تَوْجِبُ الْطَّرْبَ إِلَّا أَحْيَانًا، مَضَافًا إِلَى أَنَّ مِنْ الْغَنَاءِ عِنْدَ الْعُرْفِ مَا لَيْسَ فِيهِ مَدٌّ وَلَا تَرْجِيْعٌ، مَعَ كُونِهِ مَطْرُبًا بِالْفَعْلِ، وَمِنْ الْأَلْحَانِ أَهْلُ الْفَسْوَقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي سَيْمَرَ عَلَيْكَ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْغَنَاءِ عَلَى قَوْلِ: (جَئَنَاكُمْ جَئَنَاكُمْ حَيَّوْنَا... إِلَخْ.) فِي خَبْرِ عَبْدِ الْأَعْلَى الَّتِي مِنْ هَذَا الْقَبْيَلِ، لَعْدُ مَنْاسِبِهِ مَعَ الْمَدِّ وَالْتَّرْجِيْعِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَأَنَّهُ رِبَّمَا يَكُونُ الصَّوْتُ مَرْجِعًا مَشْجِيًّا وَمُشِيرًا لِلْحَزْنِ وَالْبَكَاءِ وَلَا يَصْدِقُ عَلَيْهِ الْغَنَاءُ، كَمَا إِذَا كَانَتْ مَادَّةُ الْكَلَامِ حَقًّا كَمِرْثَيَّةً أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَالْتَّحْقِيقُ: أَنَّ أَحْسَنَ مَا قِيلَ فِي الْمَقَامِ - وَإِنْ كَانَ هُوَ أَيْضًا لَا يَخْلُو عَنِ النَّفْضِ - هُوَ مَا أَفَادَهُ الْمُصْنَفُ^٢، وَهُوَ: (إِنَّ الْغَنَاءَ عِبَارَةٌ عَنِ الصَّوْتِ الْلَّهُوِيِّ، وَمَا يَعْدُ فِي الْخَارِجِ مِنْ الْأَلْحَانِ أَهْلُ الْفَسْوَقِ وَالْمَعَاصِيِّ).

تَوْضِيْحُهُ: إِنَّ الصَّوْتَ إِذَا كَانَ مُنَاسِبًا لِبعضِ آلاتِ اللَّهُو وَالرَّقْصِ، وَلِحُضُورِ مَا يَسْتَلِذُهُ الْقَوْيُ الشَّهْوِيَّةُ، مِنْ كُونِ الْمُغْنِيِّ جَارِيَةً أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَهُوَ فِي الْعُرْفِ صَوْتٌ لَهُوِيٌّ وَقَوْلٌ زُورٌ، وَهُوَ الْغَنَاءُ.

وَلَمَّا كَانَ ظَاهِرُ هَذَا التَّعْرِيْفِ اعْتِبَارُ فَعْلَيَّةِ التَّلَهِيْ، وَلَازِمُ ذَلِكَ خَرْجٌ أَكْثَرُ مَا هُوَ غَنَاءٌ عَرْفًا عَنْهُ، عَمِّمَهُ الْمُصْنَفُ:

١. بِقَوْلِهِ: (ثُمَّ إِنَّ اللَّهُو يَتَحْقِقُ بِأْمَرِيْنِ) أَيْ أَحَدُ أَمْرَيْنِ:

وظهر مما ذكرنا: أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق أو باطل، فقراءة القرآن والذّاعاء والمراثي بصوت يرجح فيه على سبيل الله، لا إشكال في حرمتها، ولا في تضاعف عقابها لكونها معصية في مقام الطاعة، واستخفافاً بالمقرؤ

أحدهما: قصد التلهي وإن لم يكن لهواً، والثاني: كونه لهواً في نفسه.
ومحض الأمّ الأول: - على ما أظن، وإن كان خلاف ظاهر كلامه في بادي النظر -
أن الصوت تارةً لا يكون لهواً فعلاً بالنسبة إلى المستمعين، لعدم وجود المستمع، أو لمانع عن التلهي من شدة المرض ونحوها، فهو أيضاً من مصاديق الغناء، ولا ينحصر الغناء بما إذا كان لهواً فعلاً.

وهذا التعريف أحسن ما قيل في تعريف الغناء وموافق للمتفاهم العرفي.
ولكن الذي يرد على المصنف تلميذ: أنه لم يظهر لي وجه اعتباره الترجيع في صدقه، فإنه لا يعتبر فيه لا بحسب الأدلة ولا بحسب المتفاهم العرفي، والنسبة بين هذا التعريف وما ذكره المشهور هي العموم من وجده، لصدق تعريف المشهور على الصوت الموجب للخفة الحاصلة من حزن، واحتصاص هذا التعريف بالخفة الحاصلة من شدة السرور، وصدق هذا التعريف على كل صوت أوجب الخفة المزبورة وإن لم يكن فيه مد ولا ترجيع، ولا يصدق عليه تعريف المشهور.

وكيفية الكلام: تارة تكون بنفسها لا تصلح إلا للرقص، و摩وجة لحصول الخفة، فالكلام حينئذ يكون غناءً وإن كانت مادته حقاً، كالقرآن ونهج البلاغة ونحوهما، وعلى هذا يحمل ما دلّ على النهي عن التغني بالقرآن، وقراءته بالحان أهل الفسوق والكبار المتقى.

وآخر: لا تكون كذلك، إلا فيما إذا كانت مادة الكلام باطلة، ككونها من المعاني المهيجة للشهوة الباطلة، بعض أنحاء الأغاني المتداولة في هذا العصر، وفي مثل ذلك لو كانت مادة الكلام حقاً لا يصدق عليه الغناء.

والداعي والمرشى، ومن أوضح تسوييات الشيطان أنَّ الرجل المستتر قد تدعوه نفسه لأجل التفريح والتلذذ، إلى ما يوجب نشاطه ورفع الكسالة عنه من الزمرة الملهية، فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم والمراشى ونحوها، فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك، وربما يعَد مجلساً لأجل إحضار أصحاب الألحان، ويسمي مجلس المرثية، فيحصل له بذلك ما لا يحصل من ضرب الأوّلار من النشاط والإنبساط، وربما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة في قلبه، الغائبة عن خاطره، من فقد ما يستحضره القوى الشهوية، ويتخيل أنَّه بكى في المرثية، وفار بالمرتبة العالية، وقد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية، فلا ملجاً إلَّا إلى الله من شرّ الشيطان والنفس الغاوية.

وربما يجرئ على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه المسألة، تارةً من حيث أصل الحكم، وأخرى من حيث الموضوع، وثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الأول: فلأنَّه حكى عن المحدث الكاشاني أنَّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرِّم من خارج، مثل اللعب بآلات اللهُ ودخول الرجال والكلام بالباطل، وإنَّ فهو في نفسه غير محرِّم، والمحكي من كلامه في «الوافي» أنَّه بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها، قال: (الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة، اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والإستماع والبيع والشراء كلها، بما كان على النحو (المعهود) المتعارف في زمن الخلفاء، من دخول الرجال عليهم، وتكلمهم بالباطل، ولعبهم بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما، دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله: «ليست بالتي تدخل عليها الرجال»، إلى أن قال: وعلى هذا فلا بأس بالتغيّي بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الملك الجبار، وذكر العبادات والرغبات في الخيرات، والزهد في الفانيات ونحو ذلك، كما أُشير إليه في حديث «الفقيه» بقوله: «ذَكَرْتَكَ الْجَنَّةَ»، وذلك لأنَّ هذا كله ذكر

الله، وربما ﴿تَفْسِيرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَحْشُونَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَيْنُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾. وبالجملة: فلا يخفى على أهل الحجى، بعد سماع هذه الأخبار، تمييز حق الغناء عن باطله، وأن أكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل) انتهى.

أقول: لو لا استشهاده بقوله: «ليست بالتي تدخل عليها الرجال»، أمكن بلا تكاليف تطبيق كلامه على ما ذكرنا من أن المحرم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالملاهي، والتكلم بالأباطيل، ودخول الرجال على النساء لحظ السمع والبصر من شهوة الزنا، دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر أمور الآخرة، وينسى شهوات الدنيا، إلا أن استشهاده بالرواية: «ليست بالتي تدخل عليها الرجال»، ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، فإن صوت المغنية التي تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة، ولذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي، كنا قد خصصناه بالدليل. ونسب القول المذكور إلى صاحب «الكافية» أيضاً، الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتختلفة جوازاً

وقد نسب إلى المحدث الكاشاني القول بجواز الغناء من حيث هو، وإنما يحرم إذا اشتمل على محرّم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو، ودخول الرجال، والكلام بالباطل ولا يهمّنا البحث في صحة النسبة وفسادها.

وفي الجمع بين كلمات المصنف، حيث أنه ينسب إليه أولاً القول بجوازه، ثم ينسب إليه غير ذلك، وإنما المهم بيان أصل المطلب، وحاصله: أنه ربما يدعى عدم حرمة الغناء. واستدلّ له بوجوه:

الأول: أنه ليس في النصوص رواية معتبرة دالة على حرمة الغناء، فالمتعمقون الأخذ بالمتيقن، والمتيقن هو ما إذا اقترب بأحد المحرّمات الآخر كما كان متعارفاً في زمن الخلفاء.

وفيه: ما تقدّم من تواتر الروايات الدالة على ذلك، وقد مرّ أنّ فيها روایات معتبرة فراجع.

الثاني: أنّ نصوص حرمة الغناء منصرفة إلى الغناء من خلال آلات اللهو من المزمار ونحوه بإيجاده فيها، فالغناء المجرّد لا يكون حراماً.

ومنعاً في القرآن وغيره، أنَّ الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما يدلُّ على ذمِ التغنى بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهُو، كما يصنعه الفساق في غنائهم، وبؤتده رواية عبد الله سنان المذكورة: «أقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم ولحون أهل الفسق والكبائر، وسيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء». وثانيهما: أن يقال، وحاصل ما قال: (حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال: والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهُو من الجواري وغيرهن في مجالس الفجور والخمور، والعمل بالملاهي، والتكلُّم بالباطل، وإسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعرف - يعني لفظ الغناء - على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد، ثم ذكر رواية علي بن جعفر الآتية، ورواية: «أقرأوا القرآن» المتقدمة، وقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» مؤيداً لهذا الحمل، قال: إنَّ فيه إشعاراً بأنَّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به كالالتهاء وغيره، إلى أن قال: إنَّ في عدّة من أخبار المنع عن الغناء اشعاراً بكونه لهواً باطلًا، وصدق ذلك في القرآن والدعوات

وفيه: إنَّ لا وجه لدعوى الانصراف، بل ظاهر النصوص النهي عن الغناء نفسه ومن حيث هو.

الثالث: ما عن «قرب الإسناد» بسند لم يبعد في «الكتفافية» إلهاقه بالصالح، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليهما السلام، قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح؟ قال عليهما السلام: لا بأس ما لم يعص به»^(١).

وهو وإن كان ضعيف السند لعبد الله بن الحسن، وعدم استبعاد صاحب «الكتفافية» إلهاقه بالصالح، يمكن أن يكون لأجل أنه اطّلع على أمارة مفيدة للظن بوثاقته، ولا يفيد بالنسبة إلينا، إلا أنَّ الخبر مروي عن «كتاب علي بن جعفر»، ولكن فيه: «ما لم يزمر

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

والأذكار المقررة بالأصوات الطيبة، المذكورة المهيجة للأشواق إلى العالم الأعلى محل تألف، على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والأدعية، والأذكار مع عمومها لغةً وكثرتها وموافقتها للأصل، والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه، فإذاً لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما، ثم إن ثبت إجماع في غيره، وإنما بقي حكمه على الإباحة، وطريق الاحتياط واضح) انتهى.

أقول: لا يخفى أن الغناء - على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة - هو من الملهمي، نظير ضرب الأوتنار، والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدم التصریح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر، فلا يحتاج في حرمته إلى أن يقتن بالمحرمات الآخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

به» وهو يدل على حرمة الغناء إذا اقتن بالمعاصي الآخر.
وفيه: إن محتملات قوله: (ما لم يزمر به) ثلاثة: الأول إرادة ما لم يقتن بضرب المزمار، الثاني: إرادة ما لم يوجد الغناء في المزمار، الثالث: إرادة ما لم يكن الصوت صوتاً مزمارياً ولحناً رقصياً، والاستدلال بالخبر يتوقف على إرادة المعنى الأول، ولا ريب في كونه خلاف الظاهر، إذ لو كان المراد ذلك لقال ما لم يقتن بالمزمار، بل الظاهر من الخبر هو إرادة المعنى الثالث كما لا يخفى.

وعليه، فيتعين كون إطلاق الغناء على الجامع بين القسمين إطلاقاً على المعنى الأعم كإطلاق أهل اللغة.

الرابع: النصوص الدالة على مدح الصوت الحسن، وأنه ما بعث الله نبياً إلا وهو حسن الصوت، واستحباب قراءة القرآن بالصوت الحسن، وأن علي بن الحسين عليهما السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن^(١)، فإنه يستفاد منها جواز الغناء، بل استحبابه في القرآن، وأن الحرمة إنما تكون للأمور الخارجية.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قرائة القرآن، من كتاب الصلاة.

نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب - توجه ما ذكره، بل لا أظن أحداً يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن، والأخبار بمدح الصوت الحسن، وأنه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنه حُلية القرآن، واتصاف الأنبياء والأنتمة بِالْمُؤْمِنِينَ به في غاية الكثرة، وقد جمعها في «الكافية» - بعدهما ذكر أنّ غير واحد من الأخبار يدلّ على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به - :

(والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفييد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا) انتهى.

وقد صرّح به شرح قوله عَلَيْهِ الْمَسْكَنُ: «إقرأوا القرآن بألحان العرب»: أنّ اللحن هو الغناء، وبالجملة فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه، بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً ذلك، لأنّه في مقام نفي التحرير عن الصوت الحسن المذكور لأمور الآخرة، المعني لشهوات الدنيا، نعم بعض كلماتها ظاهرة فيما تُسبّب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي، الذي ليس هو عند التأمل تفصيلاً بل قولاً بإطلاق جواز الغناء، وأنّه لا حرمة فيه أصلاً، وإنّما الحرام ما يقترن به من المحرمات، فهو - على تقدير صدق نسبته إليهما - في غاية الضعف، لا شاهد له يقيّد الإطلاقات الكثيرة المدعى توادرها، إلا بعض الروايات التي ذكرتها:

منها: ما عن الحميري بسند لم يبعد في «الكافية» إلحاقه بالصحاح، عن علي بن جعفر، عن أخيه عَلَيْهِ الْمَسْكَنُ، قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يعص به». والمراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعاصي، ولا مقدمة للمعاصي المقارنة له.

وفي كتاب علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزمر به»، والظاهر أنّ المراد بقوله: (ما لم يزمر به) ما لم يلعب معه بالم Zimmerman، أو ما لم يكن الغناء بالم Zimmerman ونحوه من آلات الأغاني. ورواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْمَسْكَنُ عن كعب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تُدعى إلى الأعراس لا بأس بها، وهو قول الله عزوجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوا الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾».

وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: «قال: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتي تدخل عليها الرجال»، فانّ ظاهر الثانية وصريح الأولى أنّ حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم، وإلا فلا.^١ قوله في الرواية: (وهو قول الله) إشارة إلى ما ذكره من التفصيل، ويظهر منه أنّ كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي، والإخراج عن سبيل الحقّ وطريق الطاعة دون الآخر.

وأنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور يعتدّ به في دلالتها، فإنّ الرواية الأولى لعلي بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيح، وهو قد يكون مطرباً ملهاً فيحرم، وقد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يعصى به.

وفيه: إنّها غير مربوطة بالغناء، إذ صوت الحسن غير الغناء كما تقدم.
الخامس: مرسل الفقيه: «سأل رجلٌ علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال عليهما السلام: ما عليك لو اشتريتها فذكري تاك الجنّة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناة وأمّا الغناء فمحظوظ»^(١).
وفيه أولاً: إنّه ضعيف السند للإرسال.

وثانياً: إنّه وارد في الجارية التي لها صوت لا المغنية، إذ الظاهر أنّ التفسير إنّما هو من الصدوق، وعلى فرض كونه من الإمام عليهما السلام، فهو يدلّ على أنّ المذكرات على قسمين: أحدهما ما هو غناء، والثاني ما ليس كذلك، فيدلّ على أنّ الغناء محظوظ.

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) و(٣) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣ و ١.

ومنه يظهر توجبه الرواية الثانية لعلي بن جعفر، فإنّ معنى قوله: (لم يزمر به)، لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أنّ المراد من الزمر التغني على سبيل اللهو.

وأمّا رواية أبي بصير مع ضعفها سندًا بعلي بن أبي حمزة البطائني، فلا يدلّ إلا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال، داخلاً في لهو الحديث في الآية، وعدم دخول غناء التي تُدعى إلى الأعراس فيها، وهذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منها في القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً، فإذا فرضنا أنّ المغنية يُغنى بأشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

وبالجملة: فالذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب، من أنها تطلب للتجنّي إما في المجالس المختصة بالنساء كما في الأعراس، وإما للتجنّي في مجالس الرجال، نعم الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصربيح في حرمة غناء المغنية، ولو لخصوص مولها كما تقدّم من قوله عليه السلام: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن الكلب»، فتأمل.

السابع: أنّ الروايات - بقرينة دلالة بعضها على أنّ المنع بمناط اللهو - محمولة على مطلق المرجوحةية، إذ من المعلوم أنّ اللهو بما هو لا يقتضي التحرير.

وفيه: - مضافاً إلى ما سيأتي في مبحث اللهو من حرمته على بعض معانيه - أنّ النصوص إنّما تدلّ على حرمة الغناء من حيث أنه صوت لهوي، وهذا لا يستلزم حرمة كلّ ما يكون لهواً، كي يستكشف جوازه من جواز اللهو. هذا كله.

مضافاً - أنه لو تمتّ دلالة مانقدّم على هذا القول، بما أنه لا يمكن حمل جميع ما دلّ على حرمة الغناء على أنّ حرمته إنّما تكون للأمور الخارجّية، ولا يمكن رفع اليد عن ظهورها في حرمة الغناء نفسه، فلامحالة يقع التعارض بينهما والترجيح معها، كما لا يخفى. وأضف إلى ذلك: أنه لم ينسّ القول بالجواز إلى أحد سوى المحدث المذكور، والمحقّق السبزواري، وقد عرفت دعوى بعضهم أنّ عدم الجواز من الضروريات. فإذا

وبالجملة: فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص، أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار، وما أبعد ما بين هذا، وبين ما سيجيئ من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالأعراس، لأن الروايتين وإن كانتا نصتين في الجوان، إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة لتوارثها. وأمّا ما ذكره في «الكتابية» من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن، فيظهر فساده عند التكلّم في التفصيل.

وأمّا الثاني: فهو الإشتباه في الموضوع، فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا، تقليداً لمن سبقوه من أعياننا، من منع صدق الغناء في المراثي، وهو عجيب، فإنه إن أراد أنّ الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخلٌ فيه، فهو تكذيب للعرف واللغة.

أمّا اللغة فقد عرفت. وأمّا العرف لأنّه لا ريب أنّ من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب، المقتضي للرقص أو ضرب آلات اللهو، لا يتأمل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ، وإن أراد أنّ الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحسن.

وأمّا الثالث: وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع، فقد حكي في «جامع المقاصد» قوله لم يسمّ قائله باستثناء الغناء في المراثي^١، نظير استثنائه في الأعراس، ولم يذكر وجهه وربما وجّهه بعض من متأنّقين المتأخّرين بعمومات

الغناء في المراثي

لا ينبغي التوقف في الحرمة.

وقد استثنى القوم من الغناء المحرّم موارد:

١. الأولى: ما حكي في محكي «جامع المقاصد» عن من لم يُسمّ قائله، وهو الغناء في المراثي ولم يذكر وجهه، وقربه المحقق الأردبيلي في محكي «شرح الإرشاد»، وعلّل ذلك بوجوه:

منها: أنه ما ثبت الإجماع إلّا في غيرها، والأخبار التي ليست بصحّحة صريحة في التحرير مطلقاً.

أدلة الابقاء والرثاء^١.

وقد أخذ ذلك مما تقدم من صاحب «الكفاية» من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن. وفيه: أنَّ أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات^٢، خصوصاً التي يكون من مقدماتها، فإنَّ مرجع أدلة الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم، ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابتة بالمحرمات كالزنا واللواط والغناء، والسرور في ذلك أنَّ دليل الاستحباب إنما يدلُّ على كون الفعل لو خُلِيَّ وطبعه خالياً عمَّا يوجب لزوم أحد طرقه، فلا ينافي ذلك طرُّ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه، كما إذا صار مقدمة لواجب، أو صادفه عنوان حرام، فإجابة المؤمن وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

والحاصل: أنَّ جهات الأحكام الثلاثة -أعني الإباحة والاستحباب والكرامة- لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

وفيه: ما عرفت من وجود روایات صحيحة دالة على حرمة الغناء مطلقاً.

١. منها: عمومات أدلة الابقاء والرثاء.

٢. وأجاب عنه المصنف بقوله: إنَّ أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات.

ومحصل ما ذكره في وجه ذلك: أنَّ دليل الاستحباب إنما يتضمن ثبوت الحكم، لوجود جهته المقتضية له، مع عدم تتحقق ما يقتضي الازام بترك مورده، فال فعل إنما يتتصف بالاستحباب إذا خلا في طبعه عمَّا يقتضي الحرمة، فمع طرُّ عنوان ملزم لتركه يكون حراماً، ولا يقاومه دليل الاستحباب، فالابقاء مستحب ما لم يطرأ عليه أحد العناوين المحرمة منها الغناء، فلا يصلح دليلاً مطلوبته لمقاومة أدلة حرمة الغناء.

ويرده: أنَّ ما ذكره من عدم مقاومة أدلة الأحكام غير الإلزامية أدلة الأحكام الإلزامية إنما يتمُّ في موارد:

الأول: ما إذا وقعت المزاحمة بين الطائفتين في مقام الامتثال، من دون أن تتصادقا على مورد واحد، كما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الصوم واستحباب قراءة القرآن إذا لم يتمكّن من الجمع بينهما، فإنّه في مثل ذلك لا شبهة في تقديم الأول؛ لأنّ دليله يكون معجزاً عن الثاني.

الثاني: ما إذا كان الموضوع فيما واحداً، ويكون الحكم غير الإلزامي مشروطاً بأن لا يلزم من موافقته مخالفة حكم إلزامي كقضاء حاجة المؤمن، حيث أنّ استحبابه مقيد بعدم لزوم فعل الحرام من امتثاله، وعليه يبنتني عدم توقف أحد من أنه لا يجوز شيء من المحرمات بعنوان قضاء حاجة المؤمن.

الثالث: ما إذا كان الحكم غير الإلزامي متربّاً على الشيء بعنوانه الأوّلي، والحكم الإلزامي متعلّقاً به بعنوانه الثانوي.

وأثنا في غير هذه الموارد الثلاثة، وهو ما إذا كان الثابت في الواقع حكماً واحداً، وكانت الأدلة متعارضة في ثبوت الحكم الإلزامي أو غير الإلزامي، بنحو التباين أو العموم من وجه، مع عدم كون الحكم غير الإلزامي مشروطاً بعدم مخالفة الحكم الإلزامي، فلا وجه لدعوى تقدّم دليل الحكم الإلزامي إلا بدعوى أحد أمور ثلاثة على سبيل منع الخلو:

أحدها: عدم ثبوت الاطلاق لدليل الحكم غير الإلزامي بنحو يشمل مورداً قام فيه دليل على حكم إلزامي.

ثانيها: إنصرافه عن هذا المورد.

ثالثها: ظهوره في تقييد ما تضمّنه من الحكم بعدم المخالفة للحكم الإلزامي.

وأمّا دعوى: أنّ مقتضيات الأحكام الترخيصية لا تصلح لمزاحمة مقتضيات الأحكام الإلزامية.

فأجنبية عن المقام: إذ تلك إنّما هي فيما إذا ثبتت المقتضيات، وهو في الفرض معلوم العدم، لفرض التعارض بين الدليلين، ولا أقلّ من عدم المعلومية، وعليه فلا مناص عن الرجوع إلى مرّجحات باب التعارض. وما نحن فيه من هذا القبيل.

وليس من قبيل الموارد الثلاثة الأول، كما هو واضح، فلابد من تقديم أدلة الغناء لمخالفتها للعامة.

ومنها: أن التحرير إنما هو للطرب وليس في المراثي طرب، بل ليس فيها إلا الحزن. وفيه: أنه تارة يكون الصوت صوتاً لهوياً ولحناً راقصاً، ويوجب حصول النشاط والانبساط، ولكن ربما يبكي المستمع في خلاله لأجل الهموم المركوزة في قلبه، الغائبة عن خاطره، من فقد ما تستحضره القوى الشهوية، ويتخيّل أنه بكى في المراثية أو أنه يبكي من جهة أقوائية المادة في حصول الحزن من الكيفية المطربة.

وأخرى: يكون الصوت بنفسه موجباً لحصول الحزن والبكاء وعدم صدق الغناء على الثاني وإن كان هو الحق كما عرفت، إلا أنه يصدق على الأول، فاللازم هو مراعاة ذلك وتمييز الغناء عن غيره.

ومنها: قيام السيرة على ذلك، لأن المتعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمان المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير.

وفيه: أن قيام السيرة على الرثاء وإقامة التعزية مسلم، إلا أنه لا نسلم قيام السيرة على التغني فيها، بل المسلم خلافه، ودعوى أن النياحة لا تكون إلا معه، ممنوعة. ومنها: أن البكاء والتفرج مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء مُعين على ذلك.

وفيه أولاً: ما تقدم من أن الغناء لا يكون مُعيناً على البكاء، لما تقدم في مقام بيان حقيقته.

وثانياً: لو سلم كونه مُعيناً عليه، لا وجه للقول بجوازه من جهة وقوعه مقدمة للمستحب، إذ لو وقعت المزاحمة بين حكمين إلزامي وغير إلزامي، لا شبهة في تقديم دليل الأول على الثاني: لكونه صالحًا لأن يكون معجزاً عن غيره، بخلاف العكس.

ويشهد بما ذكرنا من عدم تأديي المستحبات في ضمن المحرمات، قوله ﷺ: «إقرأوا القرآن بالحن العَرَبِ، وَإِيَّاكُمْ وَلَهُونَ أَهْلَ الْفَسْوَقِ وَالْكَبَائِرِ، وَسِيَجِي بَعْدِي أَقْوَامٍ يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغَنَاءِ وَالنُّوحِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ، لَا يَجُوزُ تِرَاقِيهِمْ، قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ، وَقُلُوبٌ مِّنْ يَعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ»^١. قال في «الصحاح»: (اللَّحنُ وَاحِدُ الْأَلْحَانِ وَاللَّحُونِ، وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: «إقرأوا الْقُرْآنَ بِلَهُونِ الْعَرَبِ»^٢، وَقَدْ لَهُنَّ فِي قِرَائِتِهِ إِذَا طَرَبَ بِهَا وَغَرَّدَ، وَهُوَ الْلَّحنُ النَّاسُ إِذَا كَانُ أَحْسَنُهُمْ قِرَاءَةً أَوْ غَنَاءً) انتهى.

وصاحب «الحدائق» جعل اللَّحن في هذا الخبر بمعنى اللَّغَةِ، أي بلغة العرب، وكأنَّه أراد باللغة اللهجة، وتخيل أنَّ إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن^٣، وفيه ما تقدَّم من أنَّ مطلق اللَّحن إذا لم يكن على سبيل اللَّهُو ليس غناء، وقوله ﷺ: «وَإِيَّاكُمْ وَلَهُونَ أَهْلَ الْفَسْوَقِ»، نهي عن الغناء في القرآن، ثم إنَّ في قوله: (لا يجوز ترافقهم) إشارة إلى أنَّ مقصودهم ليس تدبر معاني القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب^٤.

فتحصل: أنَّ الغناء في المرائي حرام، إلا أنَّ الصوت غير الموجب لحصول الخفة الحاصلة عن شدة السرور.

وبعبارة أخرى: غير الملهي لا يكون غناء، فلا يكون محررًا.

١. كما في خبر عبدالله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام^(١).

٢. كما في «الحدائق» (١٨، ١١٤) وفي «الصحاح» (٦، ٢١٩٣) مادة لَحَنٌ، وفي خبر حُذيفة بن اليمان^(٢).

٣. لم يتخيل صاحب الحدائق ذلك، وهذا كلامه فلاحظه، قال: (فإنه وإن كان لفظ اللَّحن ممَّا ورد بمعنى الغناء، لكنه ورد أيضًا لمعانٍ آخر منها اللَّغَةِ وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر، إلا أنَّ الأنسب به هنا هو الحمل على اللَّغَةِ) انتهى، وعلى ذلك فلا مورد لما أورده المصتف^٤ عليه.

٤. ويمكن أن يكون المراد به أنه لا يجاوز ترافقهم إلى السماء، بمعنى أنَّ الله لا يقبل منهم ولا يرفع قرائهم إلى السماء قصدوا بها تدبر معاني القرآن أيضًا أم لا.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ١، مع تفاوت يسير.

(٢) المستدرك، باب ٢٠، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٣.

وظهر مما ذكرنا أنه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن، وما ورد من قوله ﷺ: «ورَجَعَ فِي الْقُرْآنِ صُوتُكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ»، فَإِنَّ المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق، ومن المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء، إذا لم يكن على سبيل الله، فالمعنى من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة، لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء، ولذا جعله نوعاً منه في قوله ﷺ: «يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغَنَاءِ»، وفي محكي «شمس العلوم»: (أن الترجيع ترديد الصوت، مثل ترجيع أهل الألحان والقراءة والغناء)، انتهى.

وبالجملة: فلا تنافي بين الخبرين، ولا بينهما وبين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن، كما تقدم زعمه من صاحب «الكتفافية»^١ تبعاً في بعض ما ذكره من عدم الله في قراءة القرآن، وغيره لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث أنه: (بعدما وجه استثناء المراثي وغيرها من الغناء، بأنه ما ثبت الإجماع إلا في غيرها، والأخبار ليست بصحيبة صريحة في التحرير مطلقاً، أيد استثناء المراثي بأن البكاء والتفحّم مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء مُعين على ذلك، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير، ثم أيد به بجواز النياحة وجواز أخذ الأجر عليها، والظاهر أنها لا تكون إلا معه، وبأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب بل ليس إلا الحزن)، انتهى.

الغناء في قراءة القرآن

الثاني: الغناء في قراءة القرآن.

١. وقد نسب استثناء ذلك إلى المحقق السبزواري، وتبعه بعض المحققين.

واستدلّ له بوجوه:

الأول: أن قراءة القرآن خارجة عن الغناء موضوعاً، إذ يعتبر في صدق الغناء كون معنى الكلام لهوياً ذكره صاحب «الكتفافية» والمحقق الإبرهوني رحمه الله.

وقد عرفت في المقام الأول فساد هذا المسلك، وأنّ الغناء كيفية خاصة من الصوت، وهو الصوت اللهوي المجامع مع كون المادة حقاً.

الثاني: أنه قد دلت النصوص^(١) الكثيرة على استحباب تحسين الصوت في قراءة القرآن والتحزين والترجيع به. وشيء منها لا يوجد بدون الغناء.

وفيه: أنه قد عرفت أنّ هذه العناوين غير الغناء، اذ الغناء هو الصوت اللهوي واللحن الراقص، ومجرد حُسن الصوت والترجيع به والتحزين لا يكون كذلك. وعلى ذلك فلا تنافي بين هذه النصوص، وبين ما دلّ على ذم التغنى بالقرآن، كخبر عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: إقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية»^(٢).

والمحقق السبزواري روى لبنيه على ملازمة تحسين الصوت والترجيع به للغناء، بني على التعارض بين الطائفتين، وجمع بينهما بنحوين: أوّلها الصحيح على هذا المسلك، قال: (أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما يدلّ على ذم التغنى بالقرآن، على قراءة تكون على سبيل الله كما يصنعه الفساق في غنائهم).

الثالث: أنّ أخبار الغناء معارضة مع الأخبار^(٣) الكثيرة الدالة على فضل قراءة القرآن، والنسبة عموم من وجهه، فتتساقطان في مورد الاجتماع، فيرجع إلى أصله الإباحة.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المختار في التعارض بين العامين من وجهه هو الرجوع إلى المرجحات، وهي تقضي تقديم نصوص الغناء لكونها مخالفه للعامّة. وأمّا ما أجابه المصنف^{رحمه الله} من أنّ أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية، فقد مرّ 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 ١١. (٣) الوسائل، باب ١١، من أبواب قراءة القرآن.

وأنت خبير بأنّ شيئاً مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرنا: أمّا كون الغناء معيناً على البكاء والتراجّع، فهو من نوع، بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللّهوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطروب، لأنّ الطرب الحاصل منه إن كان سروراً، فهو مناف للترجيع لا مُعين، وإن كان حزناً فهو على ما هو المرکوز في النفس الحيوانية، من فقد المشتهيات النفسانية، لا على ما أصاب سادات الزمان، من أنّه على تقدير الإعانة، لا ينفع في جواز الشيء كونه مقدمة لمستحب أو مباح، بل لابدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كان فهو، وإنّ فيحكم بإباحته للأصل، وعلى أي حالٍ، فلا يجوز التمسك للإباحة بكونه مقدمة لغير حرام لما عرفت.

ثم إنّه يظهر من هذا وممّا ذكر أخيراً، من أنّ المراثي ليس فيها طرب أن نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لا يقصدونها إلا للتراجّع، وكأنّه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللّه والمتوفون من الرجال والنساء عن حضور مجالس اللّه، وضرب العود والأوتار، والتغنى بالقصب والمزمار، كما هو الشائع في زماننا، الذي قد أخبر النبي ﷺ بنظيره في قوله: (يتذذون القرآن مزامير)، كما أنّ زيارة سيدنا ومولانا أبي عبدالله ؑ صار سفرها من أسفار اللّه والنزهة، لكثير من المترفين، وقد أخبر النبي ﷺ بنظيره في سفر الحجّ: و «أنّه يحجّ أغنياءً مُمتّي للنزهة، والأوساط للتجارة، والفقراء للسمعة»، وكان كلامه ﷺ كالكتاب العزيز وارد في مورد وجار في نظيره، والذي أظنّ أنّ ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم من أنّه الصوت اللّهوي أنّ هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه.

وأمّا مالم يكن على جهة اللّه المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريميه لو فرض شمول الغناء له، لأنّ مطلقات الغناء منزلة على ما دلّ على إنّاطة الحكم فيه بالله و الباطل من الأخبار المتقدمة، خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنية إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء، وهو أمران: أحدهما: **الحداء** (بالضم) كدعاء، صوت يرجع فيه للسير بالإبل^١، وفي «الكافية» أن المشهور استثناؤه، وقد صرّح بذلك في شهادات «الشرائع» و«القواعد» وفي «الدروس»، وعلى تقدير كونه من الأصوات اللهوية - كما يشهد به استثناؤهم إياته عن الغناء، بعدأخذهم الإطراب في تعريفه - فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع توافر الأخبار بالتحريم، عدا رواية نبوية ذكرها في «المسالك» من تقرير النبي ﷺ لعبد الله بن رواحة، حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت^٢، وفي دلالته وسنته ما لا يخفى^٣.

فالالأظهر هو حرمة الغناء في قراءة القرآن، ويدلّ عليه خبر عبد الله بن سنان المتقدم، ولكنه ضعيف السند لأنّ في طريقه إبراهيم الأحرم، بل الغناء في ذلك أبغض لكونه هتكاً للدين.

الحداء لسوق الإبل

١. الثالث: الحداء لسوق الإبل.

في «الكافية»: أنّ المشهور استثنائه، وقد استدلّ له بوجوه:

٢. الأول: النبوي المرسل الذي ذكره في كتاب الشهادات من «المسالك» المتضمن تقرير النبي ﷺ لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت^(١).
٣. قوله: (وفي دلالته وسنته ما لا يخفى).

وأورد عليه المحقق الشيرازي: بأنّ دلالته لم أعرف وجه ضعفها، على تقدير كون الحداء من الغناء، وضعف سنته من جبر بنقل الشهادة وفتوى جمع من الأساطين. وفيه: أنّ المرسل متضمن لواقعه شخصية، فيمكن أن لا يكون الحداء الذي جوزه النبي ﷺ غناءً، فلا يدلّ على جواز الغناء.

(١) سنن البيهقي، ج ١٠، ص ٢٢٧.

الثاني: غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل، واللّعب بآلات الملاهي المحرمة، ودخول الرجال على النساء^١، والمشهور استثناؤه للخبرين المتقدّمين على أبي بصير في أجر المغنية التي تزف العرائس^٢.

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن النبي ﷺ: «زاد المسافر الحُداء، والشعر ما كان منه ليس فيه خناء - أي فحش - أو جفاء أو حنان»^(١) أي الطرف على اختلاف النسخ، بناءً على رجوع القيد إلى خصوص الشعر كما يشهد به أفراد الضمير. ولكن الاستدلال به مبني على كون الحُداء منحصراً بالغناء، ولكنه ممنوع، فلا يدل على جواز الغناء.

وبه يظهر ما في الوجه الثالث، وهو استقرار السيرة على جواز الحُداء. **الرابع:** ما في «الجواهر» الميل إليه، بقوله : (إن الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، فهو خارج عن الغناء موضوعاً).

وفيه: أنه لا تنافي بين العنوانين كي يكون صدق أحدهما مانعاً من صدق الآخر، بل الأظهر أن النسبة بينهما عموم من وجه. فإذاً لا دليل على استثناء الغناء في الحداء.

الغناء في زف العرائس

١. **الرابع:** غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتتف به محرم آخر.
٢. قوله: (والمشهور استثنائه للخبرين المتقدّمين عن أبي بصير).
- أحدهما: صحيح أبي بصير، عن مولانا الصادق عليه السلام: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليس بالتالي 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، وإباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل.
ودعوى: أن الأجر لمجرد الرزق لا للغناء عنده، مخالفة للظاهر، لكن في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح، والشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة، لأن المحكي عن المفید^(١) والمرتضى و ظاهر الحلبي وصريح الحلبي و«التذكرة» و«الإيضاح»، بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع، لكن الإنفاق أن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير، إلا أنه لا يخلو من وثيق، 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 علیه^(٢) عن كسب المغنيات، فقال علیه^(٣): «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تُدعى إلى الأعراس ليس به بأس»^(٤).
لكن الثاني مجہول، والثالث ضعيف. ودعوى ضعف الأول كما ترى.
والإيراد عليه: بأنه إنما يدل على إباحة الأجر لا الفعل، مندفع بالتلازم بينهما.
ودعوى: أن الأجر لمجرد الرزق، خلاف الظاهر، فالظهور هو جوازه.
بقي الكلام في تعليمه وتعلمه؛ وملخص القول فيه: إن التعليم والتعلم بالتجنّي والاستماع 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 كلاهما ضعيفاً السند، إذ أحد الخبرين المرويين في «الوسائل» مرسل، والآخر في طريقه محمد الطاطري وهو مهمّل، وما عن «المستدرك» مرسل أيضاً. ومقتضى الأصل هو الجواز.

قد تم الجزء الأول من كتابنا منهاج الفقاہة
ويتلوه الجزء الثاني منه، والحمد لله أولاً آخرأ.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث .١.١ (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

المقدمة.....	أ / ب / ج / د / هـ
رواية تحف العقول.....	٧
فقه الرضا ^{عليه السلام}	١٥
دعائم الإسلام	١٧
النبي المشهور.....	١٨
أقسام المكاسب	١٩
معنى حرمة الاتّساب.....	٢١
حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها.....	٢٣
العاوسة على أبوال ما لا يؤكل لحمه.....	٢٨
يحرم شرب أبوال ما يؤكل لحمه.....	٣١
الإكتساب بالأبوال	٣٣
بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه.....	٣٦
بيع بول الإبل.....	٣٧
حكم بيع العذرة	٣٩
تنميم	٤٦
بيع السرجين النجس	٤٧
بيع الأرواث الطاهرة	٤٨
حكم بيع الدّم	٥٠
بيع المنى	٥٣

العاوضة على الميّة والانتفاع بالأعيان النجسة.....	٥٨
حكم بيع الميّة منضمة إلى المذكى.....	٦٨
ميّة ما ليس له دم سائل	٧٥
حكم بيع الكلب	٧٦
حكم بيع الخنزير	٧٧
البحث في أجزاء الكلب والخنزير	٧٩
التكتسب بالخمر وكلّ مسكر	٨٠
حكم بيع المتنجس	٨٥
بيع كلب الماشية والحائط.....	٩٣
بيع العصير العنيي	١٠٠
العاوضة على الدّهن المتنجس	١٠٩
اشتراط الإستباح في البيع	١١٢
وجوب الإعلام بالنجاسة حين البيع.....	١١٨
حرمة التسبيب إلى إيجاد الحرام من الجاهل	١٢١
حكم الإعلام مع عدم التسبيب	١٢٧
الإستباح تحت الطلال.....	١٣٢
حكم الانتفاع بالمتنجس	١٣٦
بيع غير الدّهن من المتنجسات	١٤٩
الانتفاع بالأعيان النجسة	١٥٣
نقد الأدلة	١٥٤
الانتفاع بالميّة	١٥٨
المعاملة على الأعيان النجسة	١٦٣
منشأ ثبوت حق الاختصاص	١٦٥
حرمة بيع هياكل العبادة المبتدةعة	١٦٨
بيع آلات القمار	١٧٧
بيع آلات اللهو	١٨٠

١٨١	بيع أواني الذهب والفضة
١٨٢	بيع الدرارم المغشوشة
١٩٠	بيع العنب على ان يعمل خمراً
١٩٦	حكم بيع الجارية المغنية
١٩٩	بيع العنب ممن يجعله خمراً
٢٠٤	الإعانة على الإثم
٢٠٦	حقيقة الإعانة ومفهومها
٢١٧	وجوب دفع المنكر
٢٢٦	بيع السلاح لأداء الدين
٢٣٤	حكم بيع ما لا منفعة فيه
٢٤١	حكم تدليس الماشطة
٢٤٥	حكم وصل الشعر بالشعر
٢٥٠	كراهة كسب الماشطة
٢٥٢	تربين الرجل بما يحرم عليه
٢٥٤	حكم تشبيه كُلٌّ من المرأة والرجل بالأخر
٢٦٠	التشبيب بالمرأة الأجنبية
٢٦٤	حكم الخلوة بال الأجنبية
٢٧١	التصوير حرام
٢٨٠	جواز التصوير المتعارف في هذا الزمان
٢٨٢	تصوير الملك والجن
٢٨٥	الإعجاب ليس شرطاً للحرمة
٢٨٧	لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة
٢٨٩	يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير
٢٩٢	لو اشتراك إثنان في عمل صورة
٢٩٣	حكم اقتناص الصور المحرمة
٣٠٧	حرمة التطفيق

٣٠٩	حكم المعاملة المطّف فيها
٣١١	حرمة التّنجيم
٣١٨	اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات
٣٣٣	تعلم علم النجوم
٣٣٥	حرمة حفظ كتب الضلال
٣٣٧	الأمر بالاجتناب عن قول الزور
٣٤٣	حكم المعاملة على كتب الضلال
٣٤٦	حكم الرّشوة
٣٤٧	موضوع الرّشوة
٣٥١	أجور القضاة
٣٥٦	الإرتقاق من بيت المال
٣٥٨	أخذ القاضي للهديّة
٣٦١	الرشوة في غير الأحكام
٣٦٤	حكم المعاملة المحاباتية مع القاضي
٣٦٦	حكم الرّشوة وضعاً
٣٦٩	اختلاف الدافع والقابض
٣٧٣	يحرم سبّ المؤمن
٣٧٨	المستثنيات
٣٨٢	حرمة السحر
٣٨٦	حقيقة السحر
٣٨٨	أقسام السحر
٣٩٧	دفع ضرر السحر بالسحر
٤٠١	حكم التّسخيرات
٤٠٢	حرمة الشعبدا
٤٠٤	حرمة الغش
٤٠٧	حول حقيقة العش

حكم المعاملة وضعاً ..	٤١٠
حرمة الغناء	٤١٤
بيان حقيقة الغناء	٤٢٠
حكم الغناء	٤٢٧
الغناء في المراثي	٤٣٣
الغناء في قراءة القرآن	٤٣٨
الحُداء لسوق الإبل	٤٤١
الغناء في زفّ العرائس	٤٤٢
فهرس المحتوى	٤٤٥